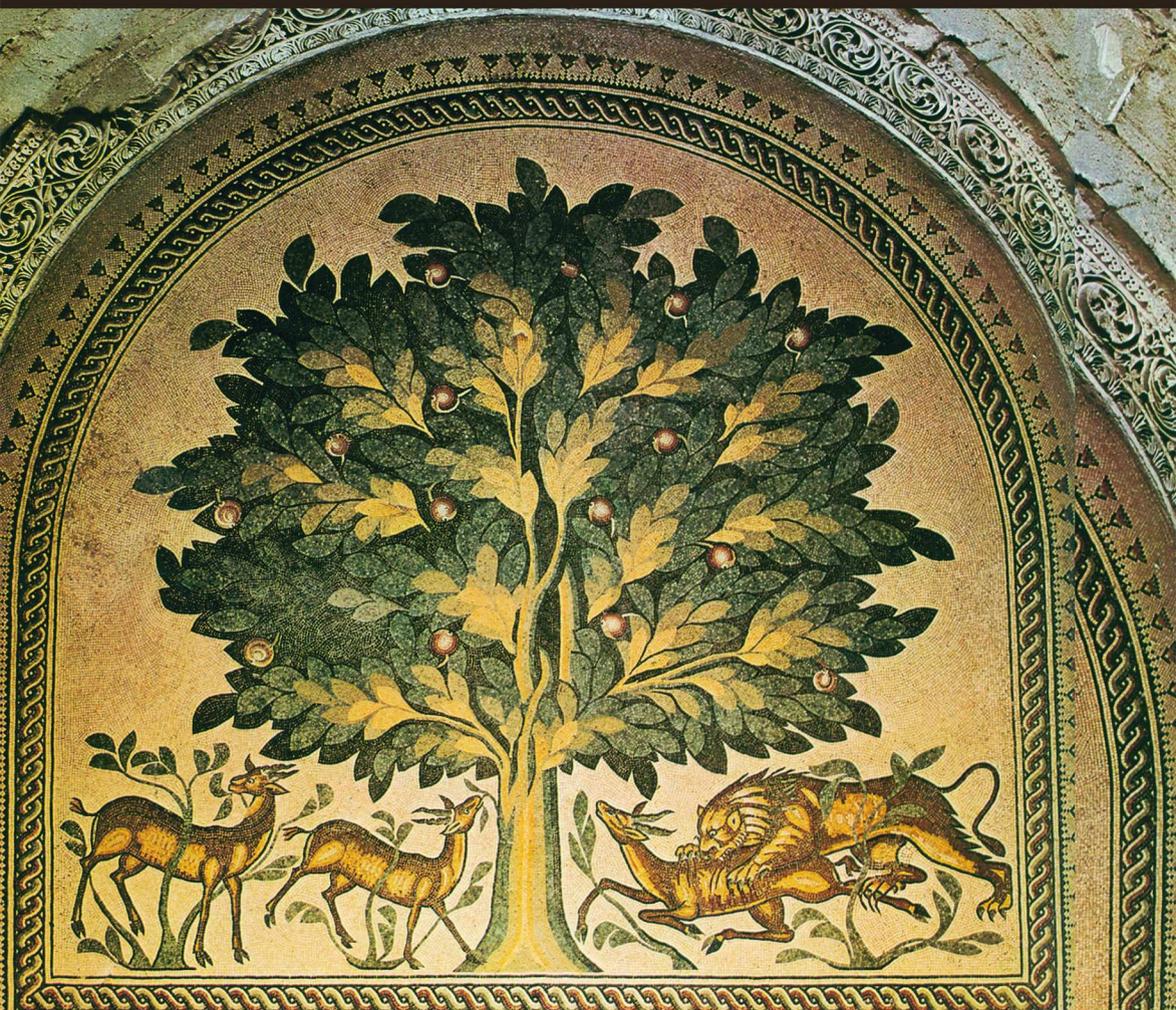


Ф. В. Нораев

Диалектика авраамического символа



Ислам: классика и современность

ФГАОУ ВО «КРЫМСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ В.И. ВЕРНАДСКОГО»
ТАВРИЧЕСКАЯ АКАДЕМИЯ

Ф.О. Нофал

**ДИАЛЕКТИКА
АВРААМИЧЕСКОГО
СИМВОЛА**



Москва
2020

УДК 2-1:398
ББК 86.3 + 82.3
Н85



*Издание подготовлено при поддержке
Фонда исследований исламской культуры
имени Ибн Сины и на основании результатов Конкурса
на соискание издательских грантов им. Ибн Сины.
№ проекта: 2018.02.07*

Научные редакторы:

к. филос. н., доцент кафедры философии и методологии познания
ОНУ им. И. Мечникова **Е.С. Петриковская**,
к. филос. н., доцент кафедры культурологии
ОНУ им. И. Мечникова **И.В. Сумченко**

Нофал, Ф.О.

Н85 Диалектика авраамического символа / Ф.О. Нофал. –
М.: ООО «Садра», 2020. – 328 с. – (Ислам: классика
и современность).

ISBN 978-5-907041-17-2

16+

Предлагаемая вниманию читателя книга представляет собой первую в истории философии попытку целостного осмысления феномена «авраамического» мифа. Опираясь на оригинальную символистско-экзистенциальную концепцию, автор пытается описать архитектуру функционирования различных религиозных систем – в том числе иудейской, христианской и мусульманской. Для ответа на ключевой вопрос об основаниях отличия одних типов мифологии от других исследователь привлекает внушительный массив материала, собранного за десять лет кропотливой работы; выдержки из многих источников публикуются на русском языке впервые.

Издание адресуется философам, востоковедам, культурологам, богословам и всем интересующимся проблемами истории религиозной мысли.

УДК 2-1:398
ББК 86.3 + 82.3

ISBN 978-5-907041-17-2



9 785907 041172 >

© Фонд Ибн Сины, 2020
© ООО «Садра», 2020
© Нофал Ф.О., 2020

СОДЕРЖАНИЕ

От издательства	5
Вместо предисловия	7
I. Прологомены. Логика исторического символа	10
1. Феноменология мифа	10
1.1. Textus receptus	11
1.2. Ритуал	17
1.3. Религиозное право и этика	29
1.4. Догмат	38
1.5. Апофатика и катафатика. Первый предел мифа. «Фонема» мифа	50
1.6. «Семема» мифа. Миф как акт	60
2. Экзистенциальная диалектика мифа	69
2.1. Миф и покой	70
2.2. Напряжение	82
2.3. Рекуррентность	91
2.4. Открытость	99
2.5. Невербальность	108
2.6. Эйдос как теос	115
2.7. «Философское самоубийство» мифологии. Конец и начало архетипичности	124
2.8. Экзистенциальное время мифа	130
3. Миф как знаковая система	150
3.1. Знак как фрактал мифа	150
3.2. Знак и символ	157
3.3. Типология мифа	165
II. В поисках исламского символа	175
1. Космогонический миф ислама	175
1.1. Картина творения	175
1.2. Онтология <i>калима</i>	211
1.3. «Именная» власть человека	220
1.4. Агностицизм исламского мифа	228

2. Литургический миф ислама	239
2.1. «Правоведение поклонения»	239
2.2. Право и этика	252
2.3. Линейная дискретность поклонения	264
3. Эсхатологический миф ислама	278
3.1. Общая картина	278
3.2. Телесность как онтологический принцип	293
3.3. Над-телесные наслаждения как апофатическое утверждение телесности	302
Послесловие. Догматический миф ислама	311
Избранная библиография по феноменологии религии и общей теории символа	322

ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА

Дорогие читатели!

Вы держите в руках фундаментальную монографию, посвященную осмыслению предельных оснований мусульманской культуры. Ее автор – молодой украинский ученый Фарис Нофал – вырос на Ближнем Востоке и является билингом. Арабо-мусульманская культура так же близка ему, как европейская. Кроме того, Фарис Нофал уже в течение долгого времени изучает средневековую арабо-мусульманскую мысль, в частности мутазилизм. Плодом этого изучения стал ряд серьезных исследований.

Данный труд является плодом многолетних размышлений над сущностными основаниями исламского сознания, доктринального образа жизни и мысли мусульман. Книга написана с исследовательских, философско-востоковедческих позиций: в ней не найти ни идеологических положений, ни политических призывов. Заметим, что это редкость: бóльшая часть литературы, посвященной исламу, обычно касается социально-политических вопросов, умалчивая о первоосновах веры и знания, умалчивая о том, что может быть названо основанием возникновения и развития религиозных и светских идеологий в мусульманских регионах мира. Работа Фариса Нофала стремится восполнить этот пробел.

Следует сказать, что для полноценного исламского образования труд Ф. Нофала оказывается незаменимым. Исламский теолог должен уметь философски осмысливать

глубинное взаимодействие авраамических религий. Становление теолога как духовного наставника связано также с пониманием того, как функционирует религиозное сознание в исламе, от каких идейных и понятийных структур оно отталкивается, какими перспективами теоретического развития оно обладает. Важно, что Ф. Нофал переосмысливает с философской точки зрения исламские ритуалы и богословские положения, тем самым проясняя их символическое содержание и уменьшая вероятность превратного их понимания. Изучая эту работу, исламский теолог получает возможность увидеть мир исламского символа в авраамическом контексте.

Книга написана отличным русским языком и может служить образцом успешной межкультурной коммуникации. По нашему мнению, она принесет пользу самому широкому кругу читателей: заинтересованным мусульманам, специалистам по философии, востоковедам-арабистам и всем, кого привлекает погружение в загадочный мир авраамического символа.

Всеволод Золотухин,
руководитель магистратуры
Московского исламского института

Раис Измайлов,
проректор Московского исламского
института по учебной работе

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

Дорогой А., приветствую!

Был несказанно рад твоему письму – и одновременно удивлен им. Да, к сожалению, мы с тобой редко садимся за один стол – хоть обеденный, хоть письменный; увы, еще реже мы говорим с тобой о таких вещах, как апологетика или философия религии. С другой стороны, я всегда с неизменным удовольствием читаю твои отзывы о моих, по большей части, неудачных, размышлениях. Наверное, они на девяносто девять процентов состоят из твоих замечаний. Никто никогда не разубедит меня в том, что ты – настоящий философ, который на голову – и не одну – стоит выше нас, философов «бумажных», «дипломированных».

Надеюсь, высланный в предыдущем письме текст не оказался на твой вкус совсем уж бесполезным, «пресным». Твои замечания, насколько я понял, касаются моей «обнаженной» позиции по апологетической «классике» (точнее, ее отсутствию). С радостью отвечу на них. В конце концов, я давно считал своим долгом объясниться.

Я безнадежно устал от апологетики. Увы, она не столько «устарела», сколько оказалась полой, пустой изнутри. Она всегда софистична; софизмы составляют самое ее существо. Вдумайся только: христианам постоянно предлагают «воевать» с историей доктрин, забывая об их «святых садистах» и их богословии ненависти! Разумеется, виновные в подобных канонизациях давно почили в бозе, да и исламская или иудейская апологетика не отстает от типично христиан-

ских софизмов по своему качеству. Однако проблема не растворяется в поликонфессиональном апологетическом «бессилии». Мне как человеку религиозному это «бессилие» кажется промыслительным: любая попытка обойти внутреннее напряжение, противоречие мифа, грозит неопиту религиозной гибелью. Основать религиозную субстанцию на апологетике нельзя. Эллинская философия долго проби- валась сквозь асфальт павлианского (или, шире, иерусалим- ского) иудаизма; что теперь делать современной филосо- фии, если каждый второй член общины – и не важно ка- кой! – дышит самой что ни на есть рафинированной аполо- гетикой?

Я не раз признавался в своей преданности нашему фило- софскому наследию. Но для меня «нашей», как ты догадыва- ешься, остается и арабская философская школа. Во многом русская и арабоязычная мысли XX в. пересекаются; нам только предстоит выяснить степень их родства. В любом слу- чае, методологически они могут сослужить хорошую службу в деле религиозно-феноменологических штудий. Феномено- логических – потому, что догмат, оторванный неумелым исследователем от опыта, теряет всякую структурирован- ность – а значит, и ценность. А коль скоро речь идет об опы- те, мы имеем полное право привлекать богатый экзистенци- алистский и околоэкзистенциалистский инструментарий, вышедший из религиозной философии и подспудно ей, этой религиозной философии, верный. От Ницше до Флоренско- го и от Лосева до Сартра расстояние все-таки меньше, чем можно предположить «в первом приближении».

Ранее я посылал тебе собственные наброски, так или иначе касающиеся вопросов религиозной архитектоники. Последняя большая работа – рукопись «Философии исламо- христианского диалога» – тебе в целом, насколько я помню, понравилась; однако ты справедливо упрекнул меня в узос- ти собственно теоретической ее части. Что ж, пришло вре- мя мне окончательно оправдаться. В приложении к этому

письму ты найдешь новую рукопись, первую часть которой занимают соображения исключительно методологического характера. В ней, как раньше в «Философии...», ты без труда узнаешь источники моего аппарата; дай мне, как и уже поминавшемуся выше Лосеву, право «ото всех брать» (так, помоему, говорил он сам). К тому же такой «синтез» оправдан спецификой материала, с которым мне пришлось работать во второй части; все-таки к исламским доктринам, насколько я знаю, никогда не подходили с такими методологическими установками... Словом, надеюсь, что и в первой, и во второй частях тома ты найдешь нечто для себя новое, пусть и спорное.

Заранее прошу простить меня за схематичность изложения, кое-где перерастающую даже в сухость. Все, что было записано за три с небольшим месяца, годами «апробировалось» в стенах луганских и одесских университетов, в частных разговорах и переписках. Почти каждая строчка попадала под перекрестный огонь вопросов, недоумений и уточнений коллег и студентов. Думается, этот огонь утихнет не скоро – да и слава Богу!.. Без чужого «нет» нет и нас – и на это более чем странное с точки зрения разума удовольствие человечество щедро как никогда. Хочу услышать и твое «нет» – ведь наша с тобой переписка тоже вошла в этот *corpus texti*, на обсуждение которого мы с тобой потратили – дай Бог памяти! – больше восьми лет. И хотя в этой, высылаемой тебе работе я решился на символично-феноменологический эксперимент, она, уверен, может в какой-то степени представить «чистый» философский подход к религии – каким бы он ни был по своей форме.

Засим умолкаю, оставляя тебя наедине с мыслями и – наверняка – упреками в адрес моего косноязычия.

Твой
Ф.Н.

06.03.18 г.

г. Одесса.

I. ПРОЛЕГОМЕНЫ. ЛОГИКА ИСТОРИЧЕСКОГО СИМВОЛА

1. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ МИФА

Прежде чем обратиться к анализу исламского мифа, изначально заявленного нами в качестве антагониста мифа христианского (и шире – исторического, иудеохристианского), мы считаем необходимым в более или менее развернутом виде представить читателю ту методологическую систему, на основании которой будет построена вторая, «иллюстративная» часть настоящей работы. Специалист без особого труда выделит «заимствованные» элементы нижеследующей методологической программы или, точнее сказать, нижеследующего манифеста исторического символизма, каким он представляется автору; именно поэтому мы ограничимся минимальным количеством ссылок на труды П. Флоренского, С. Булгакова, Э. Кассирера, С. Франка, А. Лосева, М. Элиаде, Ж. Видаля, А. Смирнова и др., отдельные идеи которых, безусловно, находят свое отражение в нашем «зерцале» исторического символизма. Вместе с тем интерпретация этих идей, их синтез, критика и, отчасти, деконструкция является основным делом автора, на которое следует обратить внимание даже самому неприхотливому читателю. Один тот факт, что философия исламского символа осталась за пределами внушительных по своей широте кругов интересов упомянутых выше мыслителей, вынуждает нас не только повторить их феноменологический путь, но заново наметить те опорные точки, к которым мы неизбежно вернемся в заключение этой книги.

То, что путь к мифу может быть исключительно феноменологическим, достаточно очевидно. Живой миф требует от своего адепта жизни – и жизнь эта, целиком и полностью антиномичная, нуждается в мириадах слоев, приращенных к феномену и ноумену человеческой тоски по неуловимому смыслу. Впрочем, к экзистенциальной диалектике мифа мы еще вернемся; здесь же отметим, что «феноменология» понимается нами как самое широкое в плоскости метода обращение к необходимому опыту *Homo religiosus*. Именно *religiosus* – ибо всякая другая форма познания аннигилирует религиозный миф, уменьшает его интенсивность, приспособливает его к нуждам, изначально зависимым от мифического смыслового ядра. Посему мы не ставим своей целью – как то делали многие из упомянутых выше авторов – провести пунктир, соединяющий религиозный миф, религиозный символ, с мифом искусства или мифом «обыденности». Аксиологическая и онтологическая самодостаточность мифа есть, пожалуй, главная линия, вокруг которой будет строиться настоящее введение. Нас не интересует «когнитивная антропология», предельное основание нашей способности быть человеком религиозного мифа¹; начало нашего пути и его цель – мир мифа, предстающий перед глубокой интуицией, глубинным чувством его адепта² с первых дней сознательного обращения к собственно мифологической проблематике.

1.1. *Textus receptus*

Каким бы ни был пресловутый путь человека к мифу, начинается он с сомнения – с первой, смутно осознаваемой антиномии воли и знания, с одной стороны, и воли и деяния –

¹ См. на эту тему: *Кассирер Э.* Философия символических форм. М. – СПб., 2002. Т.1, с. 25-29; *Durand G.* L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image. Paris, 1994 и др.

² Тем, что арабскими экзистенциалистами передавалось суфийским термином *вāдждāн*.

с другой. На этом шатком, но неизбежно пульсирующем жизнью фундаменте строится тотальная антиномичность мифа, скрытого, до определенного времени, в глубинах *припоминания* индивида. Само использованное нами слово *припоминание* достаточно красноречиво указывает на процесс борьбы воли, знания и деятельной жизни, вынуждающий человека ощутить первый, психологический дискомфорт и зачастую характеризуемый как *неполноценность*.

Припоминание (ἀνάμνησις) – процесс, особо дорогой историческому человеку (пусть и человеку агрессивного *ratio*), издавна служивший синонимом «обращения»³. Человек припоминающий вызывал восхищение как рационалистов, так и мистиков и магов. Однако *припоминание*, при ближайшем его рассмотрении, оборачивается драматическим поворотом субъекта от незнания к знанию, которое он действительно «не может вместить». Первое усилие «незнающего» разума, тянущегося к «знающему» мифу, спотыкается о трудности транскрибирования мифа на языке «обихода»; на этом этапе познающий субъект всегда испытывает на прочность непреодолимое напряжение воли, венчающееся либо припоминанием актуального, но не мифологического прошлого, либо покорностью сбивчивости мифического языка. Сбивчивость эта, впрочем, имеет две стороны: помимо «семантических» проблем, возникающих у неопитов, она впервые демонстрирует «чужакам» гибкость мифа. Спустя некоторое время новая традиция все-таки находит общий язык со своим будущим носителем. Она предлагает ему проверенного эмиссара – свой *Textus receptus*.

Textus receptus – совокупность аксиоматических утверждений, встречаемая неопитом у порогов нового храма. Таково и первое определение мифа, вырабатываемое им во вне самой традиции. Для подступающего к мифу индивида сам миф является не чем иным, как до предела упрощенным

³ См., напр.: Федон, 75e; *Альбин*. Учебник платоновской философии // Платон. Диалоги. М., 1986. С. 462.

мироощущением, якобы стоящим за всей кажущейся сложностью рационалистических и психологических недоумений. *Textus receptus* предшествует всякому ритуалу, всякой оформленной системе взглядов или священнодействий; он – компромисс формы и содержания религиозного мифа с формой и содержанием мысли неопита, полагающего, будто религия и быт его «обихода» могут быть дискурсивно едины. Субъект уверен: то, о чем так непонятно говорит миф, совпадает с его личностной «мифологией»⁴, – достаточно лишь «редуцировать» сложную мысль мифа, выявить ее языковое, смысловое ядро. Согласие с *Textus receptus*, в свою очередь, служит основой для религиозной инициации, на которой гносеологический путь адепта вполне может и оборваться. Однако сам *Textus receptus*, непротиворечивый на первый взгляд, свидетельствует о своей неполноценности, побуждая пытливого мыслителя к внимательному исследованию (хотя бы рациональному) некоего *прототекста*.

Ярчайшим примером *Textus receptus* является христианский Символ веры, согласие с «семантикой» которого, впрочем, вовсе не обозначает правоверия христианина. Современные тексты Символов, прочитанные современным же обывателем, в равной степени могут оказаться и еретическими, и «каноническими». Члены *Symbolum*, краткие и, казалось бы, однозначные, не в силах оградить человека Нового времени от просторов свободной интерпретации; в качестве примера достаточно вспомнить о согласии баптистов Первого всемирного конгресса с формальной стороной Апостольского Символа веры. Одновременно с этим правильное исповедание Символа является достаточным основанием для завершения чина оглашения – т.е. подлинным знаком «сочетания» Христу. Оглашение, каким знает его Требник, достаточно достоверно иллюстрирует все сказанное нами

⁴ См. о «бытовом» значении понятия «миф»: Лосев А. Диалектика мифа. М., 2001. С. 40, 371; Кассирер Э. К вопросу о логике символического понятия// Кассирер Э. Избранное. М. – СПб., 2000.

о движении сомневающегося разума от дихотомий воли к мнимой однозначности *Textus receptus*, в резкой форме резюмируя одну из универсальных сторон подготовки к обряду инициации (в данном случае – крещению). Как и во многих исторических культах, первое «примирение» индивида и традиции, человека и мифа сохраняет изначальную напряженность, находящую свою кульминацию в последующей мистической жизни *Homo religiosus* и его общины⁵. Ознакомление будущего адепта с *Textus receptus*, впрочем, причастно и непричастно самой инициации, где о Символе веры не будет сказано ни слова: *оглашенный* в соответствующем чине только *подступает к конвенциональной, договорной части инициации*. Договорной извод традиции – первый ее член, который подвергается редукции в продолжение таинственной жизни ее же адепта (или, напротив, сохраняет свою важность, в случае окончательного преодоления психологических антиномий).

Конвенциональный *Textus receptus*, легализованный общиной, принимает как текстуальные, языковые, так и поведенческие, знаковые формы. В менее герменевтически развитых, чем христианство, религиозных системах роль *Textus receptus* могут играть табу, или, что точнее, сама ткань общинной жизни. Воспитываемый общиной претендент на шаманскую инициацию знает, что его ознакомление с *Textus receptus* мифа ограничится так называемым психопатическим кризисом; в то же время подготовка к инициациям зрелости в различных племенах Африки предполагает усвоение подростком целого кодекса обычаев и возрастных ограничений (порою даже литургико-гастрономических)⁶. Все это значит, что *Textus receptus* – конструкт не апологетический и не миссионерский, но глубоко бытийственный, экзистенциальный, незаменимый для первичного, «рассудочного»

⁵ Ср.: Жирар Р. Насилие и священное. М., 2000. С. 346.

⁶ См. общий обзор в: Eliade M. Rites and Symbols of Initiation. Washington, 1998.

упорядочивания мифа, но постепенно отходящий на второй план при погружении в него.

Иллюзия «исчерпанности» *Textus receptus* – первый слепок с родового мифа, первая рационалистическая его антиномия. Как уже было замечено, *Textus receptus* не имеет непосредственного отношения ни к развитой догматической, ни к широкой ритуальной системам мифа; однако без него вряд ли представимы как догмат, так и ритуал. *Textus receptus* догматичен и ритуален *par excellence*: будучи кратким указанием на первую, «очевидную» суть учения и олицетворяющего его «литургического» деяния, он в лишней раз оттеняет несамодостаточность каждой своей нормы, каждого своего элемента. К тому же, он охотно может быть использован традицией в качестве догматического или ритуального манифеста, своеобразной «дорожной карты», приращением которой достигается эстетическая, педагогическая или мистическая целостность формы. Здесь мы вновь возвращаемся к примеру христианского Символа веры, ставшего композиционным элементом и литургическим водоразделом различных чинов Повечерий, Евхаристических канонов и прочих священнодействий, – равно как и к «суммам» латинского и позднерусского богословия, выстроенным в соответствии с членами Символа. Краткость, самоочевидность и полисемия *Textus receptus* суть, таким образом, свойства конструкта собирающего, синтезирующего – сохраняющего при этом свой «разделительный» потенциал.

Итак, *Textus receptus* есть результат первого взаимного припоминания традиции и индивида – следовательно, он является и театром первой их встречи. За рационалистическими (социальными, ритуальными и т.д.) выкладками рода или общины сокрыты истинные экзистенциальные смыслы встречи – в том числе встречи драматической. На этом этапе религиозной – или околорелигиозной – жизни личности все еще сохраняется субъект-объектная конструкция, единственно приемлемая для человека мира; тоска, мифологи-

ческая фрустрированность немифического, обособленного сознания учится доверять «двойному дну» выдвинутых на периферию конструкций, всегда второстепенных в сравнении с ядром мифа. *Textus receptus* – посредник, изрядно теряющий в своей важности в самый момент заключения мистического союза между традицией и адептом, – не только отгораживает миф от настойчивого *ratio*, но и притягивает его к себе одним *предчувствием глубины*. Только с актуализацией этого предчувствия, с его объективацией возможно становление человека мифа, видящего в *Textus receptus* модус традиции, а не ее природу. Неуловимая природа мифа – вот глубинный, предельный смысл всякого *Textus receptus*, предлагающего себя настолько же неуловимому антропосу.

«Двойное дно» *Textus receptus* необходимо не только логически, но и психологически. «Логика» его крайне проста: субъект, вступающий в систему отношений с мифом, нуждается в первом гипертексте, самим своим существованием, существованием конвенциональным, легализующем живое предание настолько же конвенциональной традиции. *Textus receptus*, таким образом, логически, но не онтологически первичен в сравнении с аморфными *text corpora* мифа: из «компендиума» традиции – ее первой обобщающей интерпретации – «чужаком» извлекается достоверность развернутого мира религиозного писания или предания. Этот логический путь неопита противоположен пути жреца, конституирующего упомянутые «компендиумы» из ткани мифа, его *жизни-в-предании*. Что до «психологии» *Textus receptus*, то она целиком и полностью зиждется на принципе подобия не-подобия: для того, чтобы принять совершенный миф, несовершенный, по собственному чувству, разум нуждается в некоем несовершенном морфологически, но совершенном семантически явлении. «Договор» мифа и человека (до определенного момента – «внешнего») закономерно переворачивается последним с ног на голову: «совершенная», якобы

(вместе с тем «совершенные» с точки зрения рассудка) тезисы-смыслы. Существование этой антиномии, ее дальнейшее развитие знаменует когнитивное вхождение в ритуально-мистическую систему мифа, тогда как ее преодоление в пользу «ясности» или «неясности» означает конец мифологической жизни адепта, его мифологическую гибель.

О связи *Textus receptus* с религиозно-философским догматом будет сказано ниже. Но уже сейчас мы имеем все основания говорить о *Textus receptus* как о «малом» догмате, а о догмате – как о «великом» *Textus receptus*. Это легко объяснимо не только гносеологически («Текст большинства» ведет от частности своих общих формулировок к более глубокой семантике догмата), но и онтологически – ведь *Textus receptus*, ориентированный на человека разума, появляется из того же кризиса *cogito*, что и догмат. Важно помнить о том, что догмат повторяет антиномию *Textus receptus*, будучи уже не столько конвенциональной структурой, сколько манифестом личностного рассуждения о надразумном, манифестом *противоположения и отрицания*. Догмат не может быть предметом договора, поскольку сама идея договора об отрицании вводит разум в порочную рекурсию смыслов; все дискурсивное «согласие», согласие безоговорочное, принимает на себя *Textus receptus* традиции, возникающий из двойственного ритуала и возвращающийся в него.

Такова в общих чертах диалектика *Textus receptus*, с первым ритуалом вводящая психологическую и логическую антиномичность в мнимую стройность и кажущееся единство «чужого» мифа.

1.2. Ритуал

Напряжение, существующее между бездеятельным согласием с *Textus receptus* и человеческой *волей-к-действию*, обостряется и снимается в ритуале, являющемся вторым определением мифа, второй его гранью, к которой неизбежно прикасается человек исторической религиозной тради-

ции. Реальная ритуальная жизнь, начинающаяся с обряда инициации, истолковывается адептом как единственно возможное воплощение мифа в актуальном временном пространстве и вместе с тем как единственное мерило ему, мифу, догматической верности.

В самой сущности своей ритуал есть исповедь, но никак не встреча. Нужда неполноценного человека в деятельном, не-когнитивном, телесном вхождении в мир мифа раскрывается в ритуале как в акте самообнажения перед собственной самостью, мифом и его носителями – общиной или жрецами. «Исповедь» ритуала – исповедь насильственная, ибо она в самой себе воспроизводит борьбу между человеком мира и человеком мифа. Тот, кто живет в окружении мифа, в продолжение ритуала заглядывает вовнутрь последнего; однако взгляд этот есть акт, в котором призвана участвовать вся психофизиологическая целостность антропоса. Миф есть действие – и это тяжкое, актуально бесконечное действие требует обращения в акт всего отстраненного мира когнитивного «исповедания». Статичность разума преодолевается ритуалом – наполовину, правда, статичным, неизменным.

Безотносительно к взглядам исследователей, по-разному объяснявших генезис и эволюцию (а следовательно – смысл) ритуальных форм, в любом ритуале, как и в любом *Textus receptus*, мы можем вычленить два слоя: подвижный и статичный. «Подвижный» слой ритуала есть космическая его сторона, направленная по «нисходящей» линии – то есть в сторону микро- и макрокосмов. Эта сторона ритуала вбирает в себя волевое движение человека-адепта, человека-жреца, самую его аффективную необходимость – равно как и чаемую перспективу преобразования этой необходимости. Вторая же сторона ритуала, названная нами «статичной», есть область смысла ритуала, каким бы он ни представлялся адептам мифа. Обе стороны ритуала нуждаются друг в друге и друг в друга перетекают; вечный процесс, связывающий феномены и ноумены ритуала, ломает субъект-объектную

предикацию *Textus receptus* – и, хотя адепт по-прежнему познает в ритуале свое отличие от некоей ноуменальной реальности, данность *воли-к-действию* так или иначе находит свое успокоение на подступах к сокрытой «изнанке» ритуала.

«Миф есть ритуал», – настаивают иные люди религии. Многое также было сказано о ритуале как о репрезентации мифа, его проведении в жизнь. Однако необходимо отметить следующее: ритуал несет миф, зеркально его отображает – но ноумен мифа остается достоянием более высокой мистики или «магии», по выражению Иванова или Флоренского, Лосева или Фрэзера⁷. Иными словами, *ритуал есть миф, но миф – не есть ритуал*. Ритуал изоморфен мифу; однако идеалистическая, эйдетическая полнота мифа не может быть заключена в ритуале или сумме ритуалов. Ритуал не «восстанавливает», не «собирает» и тем более не «оживляет» миф; он жив ровно настолько, насколько жива человеческая *воля-к-действию*, и мертв настолько, насколько возвышается над ним реальность мифа. Миф проводит через ритуал пунктир своей самости для того, чтобы порвать с ним в континуальности своей внутренней жизни – жизни, которая проглядывает сквозь слабое тело ритуала. Причастность к ритуалу – единственный, но недостаточный способ причаститься мифу; вместе с тем *жизнь-в-мифе* превышает ритуал, раздвигает его границы и подчас аннигилирует его⁸.

⁷ См., напр.: Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1986. С. 19; Лосев А. Термин «магия» в понимании П.А. Флоренского // Флоренский П. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 278-280.

⁸ Феномен *жизни-в-мифе*, антиномичный по отношению к *жизни-в-ритуале*, хорошо известен христианскому обывателю по восточному монашеству. Достаточно вспомнить о житии преподобной Марии Египетской и описанной в нем роли ритуала в деле спасения праведницы или о знаменитых поучениях преп. Анастасия Синаита («Ведь некто из здешних, придя к отшельнику, безмолвствующему [в пустыне], говорит ему: «Удивляюсь я, отче, как выдерживаешь ты, удалившись от святой Церкви и находясь вдали от Причастия и Святых Собраний?». На это человек Божий ответил: «Все Собрания, Литургии, Праздники, Причастия и Жертвы свершаются для того, о человеке, чтобы очистился человек от

Рассмотрим же подробнее подвижный слой любого ритуала, распадающийся на несколько изводов – языковой, смысловой, эстетический и социальный. Каждый извод этого ритуального слоя должен, по мысли «демиурга» традиции, представлять чаемое, но еще не свершившееся торжество мифа. Ритуал, начинающийся в непретворенном «сейчас», растягивается адептом до ноуменальной, «преображенной» реальности «потом» или «всегда». Ритуал полон волевого предвкушения мифа; каждое движение жреца или адепта детерминировано *волей-к-мифу*. Вместе с тем рассмотрение всех изводов «космического» слоя ритуала подвешивает «исцеление ран» пресловутого космоса. Его «язык», «смысл», «эстетика», «социум», всецело дихотомичны; мнимая свобода обращения и встреча строго поделены между феноменом и ноуменом первого слоя ритуала. Сакральный язык ритуала может быть объяснен его эстетической конструкцией, а социальная роль – легко проиллюстрирована взаимоотношениями священного мироздания с мирозданием профанным; в то же время и язык ритуала, и его театр, и его связь с жизнью общины венчает таинственность, необъяснимая связность мифологии как иррациональной системы. Я вправе призывать священное имя и даже увязывать

грехов своих и чтобы Бог вселился в него, по сказанному Христом: «Мы, Я и Отец, придем и обитель у него сотворим» (Ин. 14:23) и «Вселюсь в них и буду ходить» (2 Кор. 6:16). Поэтому, как только человек становится одушевленным и богозданным храмом Божиим и Отец, Сын и Святой Дух вселяются в него и ходят в нем, то богоносная душа его удаляется от всякого желания [присутствовать] в тварных церквях, [участвовать] в зримых жертвах, вещественных собраниях и праздниках человеческих; она [уже] не желает поклоняться Богу «ни на горе сей, ни в Иерусалиме» (Ин. 4:21). Ведь такой человек внутри себя имеет Отца, внутри имеет Сына – Архиерея, внутри имеет Духа – истинного Огня, внутри имеет истинную жертву «дух сокрушен» (Пс. 50:19), внутри имеет жертвенник – чистую совесть, внутри имеет жертву умилоствления – духовные слезы, внутри имеет горний Иерусалим – радующуюся душу. Наконец, он, как духовный, духовными очами приносит жертвы. Ибо «Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4:24)» [Анастасий Синаит. Вопросы и ответы. VI:2–4 (перевод А.И. Сидорова)].

акцидентальные состояния мира с его, имени, магическим действием – но сама анатомия имени «выпадает» из ритуальной системы, не имея никакого отношения к модуляциям голоса говорящего или его специальным жестам. «Космичность» ритуала, таким образом, есть его артикуляция и его первичная – но далеко не конечная – цель.

Ноумен «космического» слоя ритуала является *ритуалом вообще*, самой идеей дорефлексивной страсти субъекта к безличности священнодействия. Возможно, именно ноуменальный простор ритуала в качестве мифологической универсалии подвиг Флоренского размышлять о глубокой укорененности «язычества» во всех исторических формах религии. *Воля-к-действию*, освящаемая традицией, сама глубоко ритуальна – и эту феноменологически очевидную «ноэму» всякого ритуала мы вправе называть второй, глубинной частью его, ритуала, космизма. Всякий ритуал отражает бездеятельную деятельность индивида, мечтающего ценою частичного отказа от своей индивидуальности участвовать в активном мировом делании, в литургии собственной традиции. Мечта эта, впрочем, не самоочевидна и принимает форму уже знакомого нам напряжения между умом обыденности и разумом мифа. Ум обыденности стремится к осознанной деятельности и, одновременно с этим, отступает перед «мистичностью» ритуала, его неочевидностью (пусть даже неочевидностью формалистической); вместе с тем разум мифа подчиняет «умную» деятельность адепта, переживающего ритуал, своей неуловимости, таинственности, являя ей ее же «очевидные» плоды. «Размытый» ритуал *par excellence* предшествует мысли о ритуале *ad hoc* и, пожалуй, легко может быть объяснен простейшим психоаналитическим исследованием. Он, как весь «космический» слой ритуала, есть результат усиленной индуктивной работы человеческого сознания, пытающегося преодолеть инаковость мифа, принимающего в ритуале формы как действующего, так и претерпевающего начал.

Однако онтологические позиции «действующего» и «пре-терпевающего», по своей сути, не относимы к «статичному» слою ритуала – подлинному его, ритуала, эйдосу. «Статика» ритуала – это вся потенциальная полнота смыслов, скрывающаяся за «космическим» его изводом. Сама философия ритуала статична; его *алиби-в-бытии* – а не в мире отдельно взятого индивида или социума – нуждается в статичном, субстанциональном основании, генерирующем те или иные религиозные архетипы. Цепочка объяснения видимых и психолого-мистических изводов из ритуала (равно как и их наличная экзистенция) невозможна без антиномичной идеи *ограниченной свободы*, свободы меонической, позволяющей родиться той или иной форме ритуала или абстрактной мысли об ограниченной свободе религиозного делания. Статичность этой несвободной свободы принадлежит исключительно самому мифу и определяется им; в ней мы видим внеисторический, над-человеческий базис, позволивший мифу воплотиться как системе. «Статика», характерная для ритуала, в чем-то предшествует и самому ритуалу, и, тем более, *Textus receptus*; она – та интуиция, та экзистенциальная конструкция, которая вызвала из небытия идею о *порядке-в-мифе*. Некогда появившаяся в недрах доисторического разума, сегодня она довлеет над адептом, приходящим к ней извне, «со стороны» иного, пост-мифологического порядка. Верный, обращающий сугубое внимание на ритуал, по прошествии некоторого времени учится плыть против его «космического» течения к его устью, свобода которого венчается рабством, а творческий потенциал – исчерпанностью тварного его воплощения, скудостью его энтелехий. Кроме того, «статичное» измерение ритуала впервые ставит перед любопытным адептом или философом религии вопрос об интерпретаторе ритуала, а впоследствии – и о легитимации «общепринятых» толкований догмата.

22 Затронутая в конце предыдущего абзаца проблематика – не более чем очередная антиномия, преодоление кото-

рой ставит под угрозу жизнь *Homo religiosus*. Дело в том, что долгий путь ритуала от «статичности» к «динамике» начинается с идеи ограничения свободы мыслительных и до-мыслительных пропозиций. Хаос интуиций и бытийных переживаний постепенно оформляется в одних вербальных формах, противопоставленных другим и, в то же время, их предполагающих. Слово почти сразу связывается с мистерией: за строго определяемыми голосовыми модуляциями и интонациями следуют жесты и ритуальные позы. Интенсивность «космического» ритуала сжимается до протяженного во времени и пространстве действия, имеющего выход к порядку (или, напротив, беспорядку) сущего. «Театральное», «плоское» действие ритуала, его «фонему» очень тяжело сдвинуть или развить; творческое начало, некогда вызвавшее к жизни ригористичную формулу ритуала, уместается в прокрустово ложе *участия, повторения, подражания*. Даже жрец не имеет сакрального права вторгаться в «физический» порядок без достаточного на то основания. Но детерминизм, предзаданность видимого действия спешит раскрыть перед «умными» глазами участника мистерии свой свободный исток, к вторжению в который ритуал де-факто и готовит человека мифа.

Собственно говоря, миф интерпретирует ритуал так же часто, как делает это его адепт. Совместные усилия традиции и ее носителя, направленные на преодоление границ ритуала, всегда заканчиваются компромиссом, не удовлетворяющим ни одну, ни другую стороны противостояния-сотрудничества. Ритуал достигает предела своей гибкости в мифе, тогда как миф, его *свобода несвободы* жестоко «обрубает» форму и непосредственную семантику ритуала. Ритуал намекает на внутреннюю жизнь мифа-монады, тогда как означенная монада постоянно – но тщетно – ищет выхода из самой себя. Так и только так ритуал получает право на постоянное воспроизведение, речь о котором пойдет в следующей главе. Сейчас же отметим: иерархическая цепь

«миф – ритуал – *Textus receptus*» ведет индивида обратным путем от «припоминания» к «новому творению» через парадокс кризиса действия, акта, инициированного как мифом, так и человеческим естеством, его экзистенциальными потребностями. Двойственность «самости» ритуала, изоморфная дихотомичности *Textus receptus* (а кое в чем – и зависящая от него), впервые ставит человека мифа перед всей полнотой, мучительностью внутреннего противоречия мифа, осязаемой чуть ли не физически, телесно.

Для того чтобы наглядно проиллюстрировать наши соображения, обратимся к двум произвольно выбранным примерам.

...Аналогичный обычай соблюдается у кикуйю при любопытном обряде так называемого вторичного рождения, или «рождения от козы», которому каждый ребенок-кикуйю раньше подвергался перед обрезанием. Возраст ребенка, над которым совершается обряд, зависит от средств, которыми располагает отец, чтобы приобрести требуемую для ритуала козу или овцу. Обыкновенно обряд «вторичного рождения» совершается над ребенком в возрасте десяти лет или несколько раньше. Если отца или матери нет в живых, то их замещает другое лицо, мужчина или женщина; последняя в таком случае в дальнейшем заменяет ребенку родную мать. После полудня убивают козу или овцу и сохраняют ее желудок и внутренности. Церемония происходит вечером в хижине в присутствии одних только женщин. Берут кольцо, вырезанное из козьей или овечьей шкуры, и пропускают его через плечо и под мышку противоположной руки подвергающегося повторному «рождению» ребенка; таким же образом желудок животного надевают на другое плечо и под мышку другой руки ребенка. Мать или занимающая ее место женщина сидит на полу на разостланной шкуре с ребенком между коленями. Ее обматывают кишкой козы или овцы, и свободный конец кишки протягивают к животу ребенка. Мать стонет, как при родах, и другая женщина

перерезает кишку, изображающую пуповину, а ребенок при этом кричит, подражая новорожденному. Пока мальчик не подвергся имитации «вторичного рождения», он не может ни участвовать в погребении умершего отца, ни оказывать помощь, когда отца уносят в пустыню умирать. Некогда обряд «вторичного рождения» был связан с обрядом обрезания; теперь оба обряда совершаются самостоятельно⁹.

Итак, перед нами – описание обряда, имевшего широкое распространение в некоторых восточноафриканских племенах. Несмотря на то, что настоящий ритуал есть ритуал инициации, производимый всего один – или несколько – раз в жизни адепта мифа, мы без особого труда можем «препарировать» его по упомянутым выше «лекалам» нашего феноменологического анализа. «Космическая» плоскость ритуала «повторного рождения» легко раскладывается на «театральную» эстетику и ее «очевидную» семантику. Священнодействие акикуйю полностью повторяет процесс естественных родов; психологическая достоверность действия оттеняется не только физиологическим натурализмом, но и участием в ритуале женщин-«повитух». Последние, помимо «имитационной» роли, выполняют роль «замещающую», представляя собой все племя – социум, подведший, посредством своего *Textus receptus*, десятилетнего ребенка к мысли о необходимости и реалистичности ритуала. Следовательно, первое семантическое значение ритуала есть значение социальное: в лице неизменно присутствующего при «повторном рождении» племени ребенок впервые обретает свое право на социальную принадлежность. Естественное рождение дополняется рождением мистическим, возводящим человека на более высокую ступень посвящения в мифологическую жизнь его окружения. Однако, вслед за социальной интуицией племени, на поверхность выходит интуиция «натурфилософская»: коль скоро мир един (в том числе – мир

⁹ Фрэйзер Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1989. С. 246–247.

имматериальный), необходимо участие живой крови, души, духотворенного мира в деле «восстановления» *словесного человека*. Козьи или овечьи шкуры и кишки – полноценный актер ритуального театра, а не его декорация. Посредничество жизни в собирании другой жизни – другой мотив, выводящий нас за пределы конкретного ритуала к жертвенному ритуалу вообще, а от него – к ритуалу как таковому, прочувствованному первобытным человеком. Законы подобия и замещения легко разглядеть в структуре любого другого исторического ритуала – а это значит, что, обращаясь к пресловутым двум законам, мы обращаемся к ноумену ритуала как такового. Парадигматика дальнейшего анализа Фрэзера не выходит за пунктир основанных на наших наблюдениях выводов. Историк религий, основываясь на логической индукции, проводит параллель между вышеупомянутым ритуалом и ритуалами посвящения в различные касты и обрядами усыновления – то есть конвенциональными проведениями в жизнь законов подобия и замещения.

Однако мы идем дальше, пытаясь достичь «статики» этого ритуала, самого края искомого материнского мифа. Вне всякого сомнения, «повторное рождение» есть антиномичная архетипическая попытка примирить независящее от человека рождение индивида и становление относительно свободной части рода или племени. Эта попытка, оформленная в космическом «каноне» ритуала, пронизывает самое тело последнего: каждый элемент обряда вбирает в себя свободу природы и ее несвободу, стягивает магическими обручами смысловую неразличенность, тоскующую по форме. «Статичная» сторона ритуала кикуйю выдает общую логику исторического мифа, основанную на диалектике бессвязной, «истинной» данности и субъективного бессилия разума воспринять неразличенность смысла без его, смысла, профанирования. Несвободная свобода «оборотной стороны» мифа – несомненно, идея, разлитая по всей почве ритуала и выводящая «в мир» не только нового антропоса, достойного

общения с Духом, но и строгую обрядовую и обрядово-герменевтическую форму, презревшую все излишества неритуального искусства.

В качестве второго примера приведем типичное для исторических христианских церквей чинопоследование таинства покаяния – возможно, самое «лаконичное» по форме из всех современных нам христианских священнодействий. «Космическая» его часть включает несколько молитв и чтений, самыми важными из которых являются рецитация 50-го «покаянного» псалма, молитвы «Боже, Спаситель наш! Ты через пророка Твоего Нафана...» и «разрешительной» молитвы «Господь и Бог наш Иисус Христос...». Внимательный читатель, обратившись к тексту современного Требника, без труда выделит в нем приведенные нами элементы «феноменального» слоя: каждый из упомянутых в молитвах образов имеет свою экзегетическую историю, дидактика которой служит скорейшему исцелению исповедника. «Магическая» часть обряда исповеди – «разрешительная» молитва – целиком и полностью императивна и, вкупе с предшествующими текстами, внушает адепту христианского мифа две антиномичные аксиомы: во-первых, его грех прощен, и, во-вторых, Бог имеет власть не простить его грех. Неудивительно, что таинство покаяния поделено в литургической жизни исторических церквей между исповедью и евхаристией, также совершающимися «во оставление грехов». Чинопоследование исповеди только подводит, через драматическую свою композицию, к самому покаянному мифу, призванному совершаться бесконечное количество раз. Только в таком своем качестве таинство покаяния имеет шанс благотворно повлиять на верующего, вовлеченного в мета-ритуал – литургическую жизнь общины. «Ноумен» покаянного «космизма» также очевиден: исповедник отказывается от себя, своей неограниченной активности, следуя интуиции обряда и его власти – власти божественной и священнической, «жреческой». Предвкуше-

ние прощения грехов, мистического очищения, вынуждает исповедника сохранять конфликт между бессмысленной «физикой» его психологических усилий и непонятной «метафизикой» ритуала; этот-то универсальный конфликт и достигает пика своей остроты в самом таинстве покаяния (и продолжается на других таинственных просторах ритуала, – добавим мы). Христианский «эйдос» несвободной свободы, ограничивающей и освобождающей самое себя, явственно осознается исповедником в качестве основы всей христианской ритуальной системы. Христос – ограниченный Абсолют и абсолютная Ограниченность, воплотившийся Бог и обоженный Человек – принимает свободу действия и хаос антропологического «порядка» исповедника взамен его свободной несвободы в Христовой добродетели. Эта парадоксальная встреча двух не менее парадоксальных порядков существования (происходящая, к тому же, в средоточии таинственного парадоксального, двойственного взаимного отчуждения ритуала и его адепта) лучше всего другого иллюстрирует полноту «статичного» измерения ритуала исповеди, его потенциального смыслового и над-смыслового богатства.

В заключение настоящего раздела необходимо сказать несколько слов о диалектике ритуала как акционного, феноменологически многослойного конструкта, стоящего в центре жизненной панорамы мифа. Обращение ритуала к историческому, человеческому прошлому, к человеку *ratio* как образу памяти о *понятном* приводит к появлению *Textus receptus*, с одной стороны, и догмата – с другой. Возвращение ритуала к себе образует мистику, отличаемую во многих развитых религиозных традициях от «общеобязательных» ритуальных форм. Наконец, отношение ритуала к нравственному чувству адепта – человека мифа, живущего в физическом времени – порождает религиозное право и религиозную этику. Все эти три отношения и будут рассмотрены нами в настоящей главе.

1.3. Религиозное право и этика

Ритуал, скрывающий миф, с легкостью изводит из своего «космического» пласта *Textus receptus* как одну из герменевтических (читай – рационалистических) своих моделей. Как *Textus receptus* готовит адепта к переживанию ритуала, так и объясненный в «текстуальной» своей плоскости ритуал дает исчерпывающий материал для конструирования *Textus receptus*. Оглашенный знает из Символа веры: вода крещения смывает предыдущие прегрешения; сам чин крещения, содержащий, помимо всего прочего, и текст Символа, обращается к просвещаемому с уверением: крещальная вода, исторически понятный образ Иордана и Красного моря, имеет «благодать... разрешения грехов». Требование ясности, болезненная для самого человека мифа воля к стратифицированию смыслов удовлетворяются впоследствии и догматом, схожим образом создающим ритуал и ритуалом создающимся (но, в отличие от *Textus receptus*, познающимся адептом уже после инициации). Иначе обстоит дело с религиозным правом, обращенным не столько к человеку-как-существу (не важно – рациональному или нет), сколько к человеку-как-ритуалу, причем ритуалу космическо-феноменальному. Религиозное право – результат бытия ритуала, собирающего человека на тонкой границе сознательного и бессознательного посредством самой ткани своей акциональности; и в этом качестве религиозное право складывает канон, ограду, целью строительства которой является не индивид, не община, а сам ритуал как экзистенциально достоверный путь к мифу.

На этом основании стоит уверенность религиозного права в примате прецедента. Если ритуал есть акт, человек, в нем участвующий, есть, прежде всего, поддающийся описанию и оценке акт. А раз так, то и верность антропологического акта его ритуальной «матрице», ее «феномену» и «ноумену», может быть «измерена» правоведом. Тот, кто неизбежно для себя определяет миф как ритуал,

вынужден склонить голову перед карающим мечом религиозного права, его «канона»: и каким бы ни было догматическое, манифестативное значение концепта «свобода» в том или ином вероучении, адепт последнего обязан проиграть правоведу традиции. Так достигается герметичность ритуала, сравнительная его историческая, формальная стабильность.

Как нам кажется, вопреки Жирану, именно религиозное право является тем корнем, из которого впоследствии вырастает «священное насилие» любой традиции, любого мифа. Само по себе напряжение, вызываемое тоской по невозможному, экзистенциальное ощущение собственной неполноценности без мифа и его ритуала, не имеет никакого отношения к аффектации насилия. Страх (в том числе – страх, взятый как *страх-к-смерти*) не требует ритуального подражания спонтанному насилию; до определенного момента даже дихотомия «свой – чужой» остается погребенной под лавиной непрекращающихся сомнений, предчувствий конечности *мира-мысли* и бесконечности *мифа-духа*. Вхождение в последний вовсе не означает разрешения противоречий, составляющих, как мы показали выше, обнаженный нерв активности мифологических форм. Напротив, антиномии мифа крепнут на каждом более глубоком его слое. Стремящийся к мифу субъект отказывается от своей субъектности и вновь ее обретает, занимаясь, прежде всего, собственными «расколами», помноженными на раскол традиции и ее «микрокосма». Страх, смятение, напряжение, свободная несвобода эйдетического ритуала – все эти экзистенциалы остаются «за скобками» насилия ввиду своей очевидности, необходимости. Самость нуждается в ритуале – наглядной демонстрации соположенности двойственного человека и двойственного мифа, в которой и первый, и второй имеют надежду на движение, *на акт*. В эту совокупность личностных и, одновременно, космических отношений (антиномически понимаемых как *присутствие-в-отсутствии* и *нуле-*

вой модус власти¹⁰) и вторгается правовед, одним своим появлением на сцене мифа вводящий насилие в сакральную договоренность индивида и ритуала.

В период знакомства с ритуалом адепт мифа всецело поглощен антиномиями рассудка и духа. Однако стоит ему только освоиться с «космическим» ритуалом, рядом с фигурой жреца возникает фигура правоведа. В отличие от священства, от медиативного жречества, институт религиозного правоуправления отказывается от субъекта как онтологической компоненты священнодействия. Охранительная, по сути, интервенция правоведа в бытийный мир адепта мифа воспринимается враждебно: истолкованный через призму гносеологической модели правоведа, ритуал не может не вызвать отторжения у переживающего ритуал антропоса. *Насилие* в системе мифа есть, таким образом, *новое напряжение, возникающее при введении в двойственный ритуал третьего, сравнительно независимого от других элемента с присущими ему бесконечными дихотомиями и трихотомиями.*

Правоведческий разум – это разум прецедента. Адепт мифа противится самой мысли о том, что его опыт может быть «измерен» другими, не «его», отношениями. Универсальность мифа, о которой мыслит его адепт, во многом остается универсальностью механистической, утилитарной. Субъект знает, что тотем принадлежит всему роду – и, однако, в продолжение некоего конфликта, часто «присваивает» его, доказывает свое особое на него право. Позиция правоведа потому есть *позиция конфликта* – и, в связи с этим, во все неудивительно наблюдать «приращение» обыденного мифологического сознания сознанием «правоведческим» в периоды споров и обострения «конфессиональной» борьбы. «Мое» принадлежит и «другим», не вызывая к бытию

¹⁰ К проблематике экзистенциала «отношение» мы уже обращались в следующей работе: Нофал Ф. Гефсимания. Введение в теологию абсурда. Одесса, 2017.

насилия, ровно до тех пор, пока «другие» не приступают к препарированию «моего», к узурпированию «моей» исключительности перед ликом мифа. Собственно говоря, любой адепт мифа легко исходит от мифичности всеединства к мифичности «правоведческой» – но при условии непосредственной встречи со священным насилием «канона», внеположенным первым переживаниям *Homo religiosus*.

«Священное насилие», углубляющее борьбу дихотомий внутри мифологической самости, имеет как конструктивный, так и негативный извод. Извод конструктивный проявляется в постоянном возвращении адепта в ритуал, в неустанном обращении к «генетике» правоведения как такового в попытке его, правоведения, преодоления. «Бегство от правоведа» в охраняемое им пространство литургии – парадокс, вполне объяснимый психологически: коль скоро адепт признает онтологическое превосходство ритуала как стороны интимной встречи, примат обряда должен быть признан и на гносеологическом поле. Вместе с тем адепт зачастую принимает (правда, умозрительно) ведущую роль правоведа в «формальной» жизни ритуала – и даже обращается к нему в легитимационном ключе. Правоведческий разум в его отношении к разуму носителя мифа – всего-навсего рационалистическая конструкция, от интервенции которой адепта спасает только пресловутый «космический индивидуализм» ритуала.

Отношение ритуала к ритуалу выводит адепта мифа к мистическому пространству традиции. Под «мистическим пространством» мы понимаем всю совокупность над-ритуальных чаяний индивида и психологический опыт их переживания-в-отсутствии. Вслед за Флоренским отличая «бытовую» мистику от мистики более «высокого» порядка, автор настоящей работы считает своим долгом обратить внимание читателя на «жреческую», но никак не «правоведческую» специфику обеих сторон означенного выше явления. Спасаящийся от холодного рационализма правоведа

адепт вовлекается во «внутреннее делание» ритуала – но уже не как пассивное, а как сравнительно активное его начало; иными словами, он осознает себя мнимым *διο minore* ритуала, его «малым творцом» (не важно – личностным или безличным). Следовательно, экзистенциальное напряжение мистика принципиально иное, чем напряжение простого участника ритуала. Ведь *переживание-в-отсутствии* – это то самое демиургическое чувство, которое приписывается демиургическим силам (а через «феномен» и «ноумен» ритуала – и словесным «слугам» демиургического же мифа).

Неоформленная, иррациональная мистика чужда неопиту и человеку «космического» ритуала – и тем более человеку историческому. Правовед является, таким образом, хранителем формальной стороны ритуала и его исторического «лика». Герменевтика ритуала, его ключевые знаки – обширный материал, на страже которого стоит «правоведческий разум» мифа, не только вторгающийся в напряженные взаимоотношения человека и традиции, но и оберегающий честь «дискурсивного» наследия мифа. Правоведение ответственно за «миф разумный», за *миф-для-индивида* – и в этом своем качестве он еще больше усугубляет свой конфликт с мистиком, для которого безличность материи мифа много важнее его «миссионерского» и «манифестативного» потенциала. Ввиду этого только правоведе – но никак не мистике – дана власть распоряжаться *Textus receptus* традиции.

Как уже было отмечено выше, «правоведческий разум» есть разум прецедента. Каким бы ни был механизм экспликации «правоведческих» сентенций из доктринальных источников (речь о которых пойдет ниже), он всегда обретает систематический, синтетический характер. Правовед может поместить в основу своей методологии логические или алогические схемы, может превозносить иррациональность предания над рациональностью необходимости – однако сама рефлексия правоведа, в той или иной мере стройная и понятная человеку ритуала, является условием *sine qua non*

единства религиозно-философского конструкта мифа. «Логика прецедента» – пусть прецедента когнитивного – безраздельно властвует над мифологией, каждый слой которой служит для другого «матрицей», большим или малым прецедентом-тезисом (или антитезисом). Антиномический строй мифологии присущ, как мы увидели, и «правоведческому», прецедентному разуму, смеющему как «подражать» мифу, так и слагать «новые» положительные, смысловые формы его «обихода». Мучительная выработка кодекса канонического права православной церкви служит, пожалуй, лучшей иллюстрацией драматической «раздвоенности» (а то и «растроенности») правоведческой рефлексии, которая, несмотря ни на что, держит «в узде» исторические формы восточнохристианской литургии.

Но индуктивный «правоведческий разум», столь искусно держащийся по отношению к «космизму» ритуала, бессилен в деле построения дедуктивной модели догмата. Неслучайно появление догмата на экзистенциальной авансцене мифа зависит именно от кулисы «чистого» рационального, в высшей степени прагматичного предвкушения мифа. Религиозное право императивно – и потому этично; религиозная этика, этика правоведа, невозможна без допущения адептом мысли о самодостаточности поступка-прецедента, в складках своего существа несущего либо гибель, либо жизнь. «Уважение к закону», воспетое Кантом, есть типично религиозно-этическая попытка оправдать исключительное право прецедента на рефлексивное и психологическое поведение антропоса; к тому же христианская «феноменология закона» кенигсбергского философа – не что иное, как апология правоведческой когнитивной модели, оперирующей пропозициями в их предзаданности. Только с преодолением аксиологии религиозной этики (историко-философски предшествующей этике «эксплицитной») возможно отыскать аксиоматичный догмат; впрочем, эта тема будет детально рассмотрена нами в следующем параграфе.

В случае с *Textus receptus* и ритуалом мы отмечали: на определенном этапе своего мифологического развития человек традиции склонен видеть в упомянутых выше «фракталах» мифа всю его, мифа, полноту. Возможно ли занять ту же гносеологическую позицию в отношении религиозной этики? Ответ на этот сложный вопрос однозначен с точки зрения «онтологии» мифа: «хранитель форм» мифа одномерен, плосок, всегда направлен вовне самого ритуала – «ожившего мифа». Вместе с тем исключительность и авторитетность религиозно-этических императивов, явно связанных с «логикой» ритуала, не могут не претендовать на мифическую абсолютность. Вред, который адепт может нанести стаду, «осквернив» молоко мясом, есть очевидная реальность мифа «симпатической магии», а значит – та же ритуальная его сторона, непреходящая для участника (читай – элемента) ритуала. Эволюция исторической «логики мифа», безусловно, смягчает ригоризм религиозной этики, компенсируя уменьшение ее интенсивности масштабами правоведческой системы, с одной стороны, и «икономией» фактического обихода – с другой. Ярчайшим образчиком последнего закона является право православной церкви, известное нам по каноническим практикам Синодального периода. Так, прецедент памятников, дочерних по отношению к византийской Эклоге, повелевает расторгать брак, заключенный между троюродными братьями и сестрами (шестая степень родства)¹¹; однако известный указ Святейшего Синода от 19 января 1810 г. упоминает лишь о недопустимости заключения браков между лицами, состоящими в первой – четвертой степенях родства. Жизнь общины, установившей свой «брачный ценз», безболезненно одержала здесь верх над правоведением другой социальной среды и эпохи; едва ли это, впрочем, указывает на относительность, слабость, «выхолощенность» русского православного правоведческого

¹¹ См.: Эклога. Византийский законодательный свод VIII в. М., 1965. С. 92–93.

разума, о жизнеспособности которого красноречиво свидетельствуют горячие споры Собора 1917–1918 гг. Так или иначе, но даже здесь, в области рационалистических императивов права, мы неизменно обнаруживаем антиномии мифа, впервые замеченные нами уже в *Textus receptus* мифологии.

Аксиология правоведа есть аксиология *интуиции блага*. В одной этой формуле также сосуществуют две стороны, выделяемые нами как антиномии правоведческого разума. Разумеется, благо рационально – однако религиозное благо, благо мифа, всегда попирает рационалистическое познание. Верный раб может объяснить благость, полезность верности, безусловного послушания – но он умолкает перед Благом как таковым, перед его предельной простотой и алогичностью. Тут-то и совершается психологически необходимая подмена основания догматики или «чистой» мистики основанием права: в высшее, абсолютное Благо правовед «вчитывает» благо малое, человеческое, прагматическое. Мистика крови – древняя, ускользающая и от жреца, и от историка – именно правоведем обращается в «богословие», в нагромождение дискурсивных, герменевтически понятных конструкций, пророчащих избавление от грехов и материальное благополучие. Аксиология права отдана во власть феномена «космического» ритуала; она не столько мифологична, сколько психологична: только право, говорящее на языке строгих формул, убеждает человека в том, что традиция антропоцентрична – вопреки голосу ритуала и *Textus receptus*. Правовед – хранитель агрессивной, насильственной по отношению к самому телу мифа веры в исключительность человеческой природы; это значит, что правовед является носителем также и антропологической легенды, противопоставленной религиозному мифу. Зачатки «правоведческого» разума – предтечи разума спекулятивного – становятся «цокольным этажом» пост-мифического позитивистского знания, целиком и полностью держащегося на псевдомифологическом отношении к человеку.

Из всего вышеприведенного можно понять, что переход адепта от религиозного права к мистике ритуала и его догматике невозможен без некоего экзистенциального «прыжка»¹², «смазывающего» жесткую и вместе с тем хрупкую строгость правоведческого разума. Это действительно так – с тем, правда, уточнением, что «прыжок» этот осуществляется самим ритуалом в момент таинственного «обезличивания» адепта. Обряд, формально проистекающий согласно установлениям права, невозможно свести к последним, и потому он с легкостью «снимает» требования правоведа «аннигиляцией» человека мифа, становящегося частью самой мифопоэтики ритуала. «Ноумен» ритуала есть, таким образом, территория над-правового бытия литургической системы религиозной традиции, отвечающей глубинной нестабильностью на всякий однозначный вывод правоведа. «Мистика» мифа легко прощает «не-благие проступки» – и эту истину любой историк религии может рассмотреть на примере канонизированных церковью воинов и самоубийц. Однако именно «праксис» правоведения делает возможным существование «доксы» догматики – своего необходимого антитезиса, позволяющего мыслить Благо вне зависимости от гносеологически первичного блага. С догматики начинается растворяющаяся в себе абстракция мифа-как-легенды – в высшей степени прагматичного слоя материнского мифа.

¹² «Прыжок», резким, сверх-физическим усилием преодолевающий дискретность (или, напротив, континуальность) физического пространства – достаточно известный в истории философии концепт, удачно перенятый русскими и арабскими экзистенциалистами (см.: *Флоренский П.* Сочинения в четырех томах. М., 1996. Т.2, с. 56–59; *Бадави А.* Квинтэссенция нашей экзистенциальной концепции: экзистенциальное время/ Введение, перевод с арабского и комментарии Ф.О. Нофала // Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 2(24). Герменевтика тексту та герменевтика долі. Одеса, 2015. С. 297–311). Мы же вернемся к проблеме «прыжка» при дальнейшем исследовании экзистенциальной диалектики мифа во второй главе настоящей работы.

1.4. Догмат

Оговоримся: под «легендой» мы понимаем всякое *стройное вербализированное суждение о мнимом предмете мифа*. Мнимый характер мифологического предмета – следствие принципиальной «неуловимости», над-дискурсивности последнего. Догмат-легенда никогда не свидетельствует о своем предмете; догмат лишь намекает на существование иного порядка реальности, о котором предполагается мыслить посредством строго ограниченного арсенала выверенных терминов и когнитивных моделей. Потому догмат и не тождественен мифу, что он живет совершенно обособленной жизнью, часто непонятной даже мистик: он вынужден говорить о невыразимом и выносить положительные суждения о негативных, семантически (но не экзистенциально) «пустых» явлениях. Опасный баланс между крайностями мистического и правоведческого разумов определяет границы полей, в которых вращается догматическая мысль-интуиция; любая ошибка догматического сознания означает крушение «герметичного взаимопроникновения» различных слоев антиномичного мифа.

Итак, как уже было замечено выше, насилие правоведа *углубляет* мистическое мироощущение самости, погружаящейся во внутреннюю, «ноуменальную» сторону «космического» ритуала. Погружение это, в свою очередь, должно быть легализовано традицией; к тому же, оно ни в коем случае не может быть обосновано самим ритуалом, крайне неустойчивым в сочетании субъективного и объективного. Хаотичность экстаза, характерная для внеисторических культов, становится неприемлемой по мере роста интенсивности мифологического универсализма. Совершающий общепринятые священнодействия и получающий общепринятый же и, одновременно, индивидуальный мистический опыт, адепт возвращается к *припоминанию Textus receptus*, понукаемый собственным стремлением к дискурсивной ясности. Но там, в этом строгом правоведческом творении, он

не находит ни «санкции на мистику», ни тем более инструментария для ее дискурсивной «транскрипции». Все элементы *Textus receptus* вдруг оказываются невыносимо пошлы и неточны, а обращение к фрагментарным и неуклюжим описаниям мистического опыта предшественников побуждает будущего догматика взяться за сложную ревизионную работу. Так из конгломерата преданий вырастает Предание, а из разрозненных умозаключений носителей мифа – его, мифа, догмат.

«Легендарная» природа догмата позволяет нам раздвинуть тесные рамки, навязанные церковно-христианским тезаурусом древнегреческому глаголу δογματίζω. Δογματίζω, как известно, означает «принимать», «постановлять» – кем бы ни был «постановляющий», тот, кто выносит суждение о вере определенной группы людей. Человек церковной культуры привык к тому, что догмат всегда институализирован – однако, к примеру, исламский догмат, не знающий института церкви, крайне свободен в своем «конфессиональном» выражении¹³. Догмат есть образ памяти о понятном – и его первоначальное, транс-субъективное наполнение не зависит от позднейшей интерпретации или самоопределений. Этот образ, рождающийся в индивидуальном порядке, в конечном счете побеждает упрямое сопротивление мистического экстаза и становится настолько же, насколько и ритуал, универсальной конструкцией. В отличие от правоведа, догматик обращается не к *Textus receptus*, а к основополагающим доктринальным источникам традиции. Его задача – блюсти осмысленность-в-пустоте, максимальную абстракцию, парадоксальность мифа и ритуала, граничащую с неразличенностью их универсов.

¹³ См. подробнее: Прозоров С. Ислам как идеологическая система. М., 2004. С. 7–73. Именно поэтому во второй части настоящей книги нами будет освещен, по возможности, максимально широкий спектр исламских догматических мнений по узловым проблемам мифологического опыта.

Неудивительно, что догмат предстает перед человеком мифа значительно позднее *Textus receptus*, ритуала и даже религиозного права. Догматическая конструкция вычленяется из живого предания только на поздних этапах его становления, даже кодификации. «Легенда» догмата текстуальна – и «свободное» герменевтическое усилие, разделяющее «правоверие» и «ересь», является де-факто предельным текстом, отделяющим адепта от меонического богатства мифа. Именно догмат открывает человеку мифа, скажем, Священное Писание общины – и не только потому лишь, что неофит движется от интерпретации *Textus receptus* к интерпретируемому тексту; причина это сокрыта и в онтологии догмата, формирующего канон Священного Писания. Догматическая, но никак не мистическая или правоведческая мысль выхватывает из бесчисленного количества свидетельств те единичные выражения мифологического *cogito*, что наиболее строго и одновременно размыто передают предельные, «пограничные» переживания адепта мифа. Поэтому нам ценны свидетельства текстологов о жизни сакральных текстов, «удивительно», по их мнению, собирающихся в единый корпус; недоумение специалистов по истории текста легко устраняется аксиомой жизни текста в традиции, где ритуал соединяет текст с его интерпретацией-догматом.

Последний вывод по-новому дает взглянуть на спекуляции религиоведов, постулирующих примат текста над ритуалом. Ошибочность умозаключений «скриптоцентристов» состоит в отсутствии должного внимания к феноменологии религиозного опыта, его последовательному раскрытию. Зачастую, находясь за пределами актуальной жизни мифа, «светское» религиоведение неизбежно забывает о принципиальной самодостаточности ритуала, сохраняющего свое подлинно-религиозное значение и без соответствующих текстов, – и тем более без объясняющих тексты догматов. Ритуал первичен не только исторически, но и герменевтически; догмат же, как и текст, вырастает на философской

«опушке» ритуала и вполне может существовать в своем философском одеянии после смерти материнского мифа. Текст и догмат, таким образом, образуют «материальный» столп культуры, формирующейся у самой вершины мифического монумента; как правило, они переживают активный, ритуальный миф, трансформируясь в выхолащенные формы рационального обихода уже нерелигиозных поколений. Между прочим, именно с текста и его догмата начинается «обмирщение» сакрального, его рационализация и «инфантилизация»: теряя свою связь с активным началом ритуала, догматическое утверждение теряет и свое смысловое ядро, свое отношение к Благу, – а значит, приспособляется к другим формам человеческой активности. Десакрализованный текст – это *текст-вне-ритуала*, а вне-мифологический догмат – это *вне-ритуальный логос*. Сам догмат не имеет прямого отношения к культуре, будучи частью неприменимой попытки разума прорваться к «вещам невидимым».

Так почему же догмат необходим для ритуала? Вопрос этот едва ли исчерпывается легитимационным аспектом литургической жизни. Спор о догмате есть, в первом приближении, спор об умозраительной необходимости, «телесности» ритуала. Если правовед защищает формальную *как-овость* обряда, то догмат защищает его *телесность*, его *субстанциональность*, его *чтойность*. Догмат рационален – и уже потому он стоит на страже целостности человека. В то время как ритуал приводит в движение противоречия самости, догмат направлен на оправдание единства – мистического всеединства – человеческого существа и сталкивающейся с ним реальности обряда. Догмат, таким образом, становится апологией «физиологичности» мифа, стоящей на стороне гуманизма разума; именно на него возложена ответственность за защиту лика человека в ритуальной стихии, закрепление за его телесно-психологическим пространством статуса «спасаемого» объекта – иными словами, объекта достойного *спасения*. Под «спасением» мы пони-

маем чаемое исцеление космоса, преодоление экзистенциальной нужды человека в *восполнении*, лежащее на плечи *мифа-как-другого*. Как шаманское воздействие на природу, так и христианское обожение в равной степени нуждаются в «оправдании» человека – и неприглядная, смятенная человеческая самость представляется ритуалу в догмате, либо «возвышающем» иерархическое достоинство человека-демиурга или мага, либо дарующем ему право на союз с Абсолютом. Оправдывая человека, догмат оправдывает и всю субстанцию природы в ее бытии или небытии. Догматическое мышление сливает тео- и антроподицею в самооправдании, в *догмадице* – актуально бесконечном процессе догматического творчества, приходящем на помощь ритуалу со стороны человека.

Догмат всегда есть манифестация всеединства материи, в той или иной мере противопоставляемой всеединству духа. Дискурс догмата «собирает» мир перед лицом мифа, выхватывает из тьмы бытийного небытия «небытие относительное», прорисовывает главную ось мифологической дихотомии. По обе стороны догмата разум едва различает индивидуальность, единичность; рассудок, мыслящий категориями рода, общности, рассудок поистине космический имеет дело с интенсивностью двух миров, через обезличенного индивида достигающих взаимообщения в ритуале. Плавный, почти неуловимый для мысли переход от рода к индивиду совершается уже в рецепции догмата последним. Для религиозного сознания, прошедшего через горнило ритуала, очевидно: *«я мыслю – следовательно, существует догмат»*. Догмат через род объемлет адепта мифа, пропитывает его эсхатологическую судьбу – и потому «обратная» рецепция догмата снова представляет индивида его обезличенному роду или виду, *общине*. Вечное обращение «ликов» и «безличья», неописуемой «тонкости» мифа и плотной, но так же неописуемой «плотности» мира, известно человеку как из ритуала, так и из догмата. Повторимся: догмат лишь

подражает чувственной модели ритуала, и потому может растворяться в обряде; догматическая система – успешная находка человека, теряющего интенсивность переживания мифа, но стремящегося сохранить священную его ограду.

Догмат абсолютен – но абсолютность его есть *абсолютность противопоставления*. Эту мысль, вскользь высказанную выше, мы считаем необходимым развить. Под любым догматическим установлением мы всегда находим диалектическую диадку противопоставления, проявляющуюся далеко не только грамматически. Возьмем, к примеру, христианский догмат-утверждение: «Христос воскрес». Безусловно, положительная формулировка догмата позволяет нам «перевернуть» грамматику утверждения в грамматику отрицания: «Христос не пребыл во смерти», – что более содержательно для адепта, мистически пережившего «крещальный» опыт смерти Страстной седмицы. При этом сам механизм вербализации догматической истины основывается на исступленном отрицании и апелляции к некоей предельной достоверности чувства. Получается, что я интуитивно противопоставляю два когнитивно бессодержательных понятия, два «симулякра» – неизвестного Христа, «неуловимого» Бога, Абсолют бытия, и настолько же абсолютное небытие, «нулевую» для меня смерть. Тем не менее я не только различаю дискурсивно равные «явления» Бога и смерти, но и вкрапляю их в некую схему, в развитую теоретическую конструкцию, построенную на противопоставлении типично интуитивных понятий. Более того, я выполняю странную, но экзистенциально достоверную подмену противопоставления чувственного рациональному *противопоставлением абсолютного ограниченному*. Оправданный догматом человек-мир ловко занимает место Бога, будучи причастным к интуиции смерти и бытия. «Антропологический» догмат, таким образом, не только «собирает» человека в роде и род (читай – космос) в человеке, но и разрезает антропос, разделяет его, готовит ему рационально очевидную участь

метущейся между ложью «мирских» чувств, укором чувства бытийственного и непонятной правдой абстрактных противопоставлений самости. Такова правда догмата – и потому догмат зачастую столь «неудобен» ритуальному сознанию, сознанию мистика, периодически снимающего с себя в мистерии вериги абстракции и чувств.

Но мы пойдем еще дальше, и, надеясь прийти к краюгольной антиномии догмата, зададимся вопросом: каково отношение мифа к догмату? Казалось бы, ответ на этот вопрос пока не может быть нами дан: с одной стороны, мы констатировали «ограниченность», автономность догмата, никак не достойную мифа; с другой же стороны, мы не определили сам концепт «миф», не привели ни одной его дефиниции. Однако сам урок догмата, догмата-противопоставления, может помочь нам определить его место во вселенной материнского мифа. Из всего вышеприведенного следует вывод, что миф отражается в догмате лишь исторически; «догматическая» история мифа отличается от «правоведческой» его истории подобно тому, как отличается семема слова от его фонемы. Ригоризм как правоведения, так и догматики реквизирует предание традиции но не проникает вглубь аскетической самоуверенности ритуала, относительно зависимого от права и практически независимого от догмы. Миф не знает человека и его рационального юридикзма; мифологическое сознание имеет дело с самим собой, с внутренней логикой своей ритуальной жизни, оно устанавливает правила организации деяния, а не рационалистически построенного императива. Догмат императивен – но, несмотря на все это, императивен он ровно настолько, насколько свободно ноуменальное ядро ритуала, определяющее – и тем самым узурпирующее – собственную свободу. Спор о догмате парадоксально умеет игнорировать человека, на стражу которого сама догма изначально была поставлена. Разумеется, это далеко не случайно: разум спекулятивный крепнет там, где гаснет неразличенность мифа, где гибнет

власть ритуала и начинается человеческая гордыня, переворачивающаяся, как мы сказали, противопоставление «Абсолют – ограниченное» парой «Антропос – ограниченное». Причастность догмата мифу есть, таким образом, мудрый компромисс двух непокорных стихий, необходимый ввиду своей неизбежности. В догмате человек видит то, что теряет в мифе – а миф, в свою очередь, снова отбирает у догмата любой смысл, кроме смысла слепого противопоставления, зазывая человека догмата обратно в неразличенность ритуала.

Кант, поднявший меч своей первой «Критики» на догматизм и скептицизм, гениально схватил генетическое единство двух последних когнитивных моделей. Догмат всегда скептически – и на это его обрекает его оппозиционная природа. Зная о своей ограниченности, о своем гносеологическом бессилии, догмат с подозрением, с недоверием воспринимает догму-оппонент. Собственно говоря, догмат в своем отношении к противоречащей ему догматической пропозиции становится чуть ли не правоведческим, агрессивным конструктом. Это явление – явление «срастания» догмы и правоведческой нормы – хорошо прослеживается на примере институализированного исторического христианства, на соборах принимавшего целую россыпь догматических и канонических постановлений. Как обыватель, так и богослов-теоретик со временем утратили способность отличать два совершенно разных – но формально одинаково скептических и императивных – извода ритуала, что побудило Н. Афанасьева уже в XX в. заново проводить разграничительную линию между двумя этими экзистенциальными формами *жизни-в-традиции*¹⁴. Принципиальная ошибка Афанасьева заключается, однако, в том, что он

¹⁴ См.: Афанасьев Н. Неизменное и временное в церковных канонах // Живое предание: Православие в современности. Париж, 1937. С. 92–109; Он же. Каноны и каноническое сознание // Путь. 1933. № 39. С. 81–92.

ставит канон в прямую зависимость от догмата, тогда как этой связи, как мы постарались показать выше, нет. Догмат может быть успешно замаскирован под канон, а канон, в свою очередь, легко приспособить под «апологию» догмата. Но и догмат, и канон растворяются в своем истоке – литургической жизни Церкви, не знающей вечного союза беспокойного общего делания ритуала со спокойствием и семантической простотой построений ригористов. История догматических споров – всего-навсего прагматическая надстройка над вольным теоретизированием мистиков плоти и духа, способная похоронить под собой все усилия последних.

Скидывая ритуал с «престола» мифа, догмат растворяет трехмерное пространство обряда в двухмерности легенды. Сама религия в более упрощенной своей форме продолжает существовать – но ее миф подменяется легендой, а ритуальное действие – действием исключительно театральным. Бытийное *при-поминание*, припоминание идеалистическое, быстро вырождается в припоминание психологическое, переносимое, к тому же, на «феномен» и «ноумен» обряда. Догмат, этика и *Textus receptus* берут верх над ритуалом, искажая его недогматическую и имморалистскую природу; с момента победы «догматической триады» в ритуал возвращается субъект-предикатный процесс, в ритуал возвращается мирской разум. Так начинается движение религиозной легенды к философскому агностицизму, означающему обрыв интуитивно чаемой непосредственной, субстанциональной связи с Абсолютом, от которой некогда и отталкивался догмат. По-своему отпечатывается этот мифологический регресс и на знаковой системе мифа, к которой мы вернемся в третьей главе наших «пролегомен»; забегая вперед, заметим, что, под действием *ratio* «зрелого» догмата символ мифа превращается в знак легенды и культуры.

46 Картина, пусть и набросанная в предыдущем абзаце небрежными мазками, хорошо знакома европейскому обыва-

телю на примере протестантской Реформации. Действительно, рационалистическая ревизия догматов, произведенная Лютером и Меланхтоном, не только поставила последние во главу угла литургической жизни общины, но и ниспровергла самодостаточность Ритуала ритуалов – Евхаристии. Если отцы восточных и западных церквей стремились согласовать энергийное или субстанциональное богословие с первичной реальностью Евхаристии, с «натурализмом» причащения Телу и Крови Христа, то Реформация, начав с постулирования консубстанции¹⁵, закончила мыслью о психологическом, подражательном характере самого ритуала причащения. Вторичные в сравнении со своей глубокой интуицией споры о пресуществлении Даров, о соотношении и реальности акциденций и субстанций истинных Тела и Крови в течение нескольких веков были нивелированы протестантским разумом, совершившим первый полноценный, до конца последовательный рационалистический христианский переворот. История Реформации есть, по феноменологической сути своей, история изгнания Бога ритуала из храма догмы – а следовательно, летописание кризиса и заката окончательно «оправданного» перед лицом скептического разума человека легенды. Укрепление же в протестантизме роли знатока-правоведа и его жесткой (если не сказать «жестокой») агрессивной деятельности почти сразу привело реформационный проект к катастрофической раздробленности, во многом превзошедшей по своим масштабам раздробленность исторических церквей.

Несмотря на всю свою строгость, требовательность по отношению к рядовому традиционному *ratio*, догмат вариа-

¹⁵ Отдельного исследования заслуживают генезис «феноменологии» оригинальной лютеранской мысли и ее связь с учением первых «инфантилизаторов» евхаристической ритуальной онтологии – в частности, Беренгария Турского. Впрочем, через ту же призму религиоведам и философам религии только предстоит заново взглянуть на проблему универсалий как на иллюстрацию уменьшения интенсивности ритуала и его мифа, догматической деградации.

тивен. Вариативность «инвариативного» догмата хорошо различима на фоне незрелых догматических систем, в которых сам догмат намертво спаян с ритуалом. Примитивные формы религии не знают более содержательной, нежели *Textus receptus*, манифестации доктрины; вербальная доктрина расплавлена в экстатическом ритуале, в его «космическом» эстезисе. Что касается более зрелых религиозных систем, систем *эксплицитного догмата*, то, наряду с совершенством их рационалистической мысли, перед исследователем – да и перед самим адептом мифа – проявляется их спасительная для традиции *диалектичность*. Логика догмата может быть достоверно рассмотрена нами только на примере догматически развитых, но типологически хаотичных религиозных моделей, примером которых может послужить восточное христианство. «Догматический» переворот в православной мысли XX в., набившее оскомину историкам богословия противостояние «неопатристов», «софиологов» и «персоналистов», достоверно иллюстрирует глубинную архитектуру догмата, «дочернего» по отношению к традиции и ее мифу. Типичное для этой эпохи обращение к авторитету «святоотеческого» догмата в поисках догмата «исторического», «соборного», инициированное и «неопатристами», и «имяславцами», ставит в тупик адепта, уверенного в реальном существовании некоего *consensus partum*. Как выяснилось (и продолжается выясняться поныне), многомерность святоотеческого мифа и рассеянность святоотеческих догматов объясняют все что угодно, только не существование их «конгломерата» – исторического православия. Собранная вокруг *Symbolum* община оказалась единой даже не в части трактовки исторически слагаемого двенадцатичленного *Textus receptus*, а в своем единодушном принятии мистической жизни Церкви, в верности Евхаристии. То, что казалось очевидным даже автору XIX в., рассыпалось в анализе, инициированном «неопатристами», – в свою очередь, уверенными в семантической неделимости

«единой» греческой христианской мысли¹⁶; в то же время «софиологи» и «персоналисты» всех мастей, осознавшие глубину многоликости религиозно-единого, решились продолжить «открытое», по их мнению, догматическое творчество¹⁷. И те и другие ссылались на святоотеческие тексты, зачастую, знакомые им в оригинале – и в этом аспекте аргументации они как раз-таки оставались едины; однако обе эти партии совершили серьезную ошибку, не задавшись вопросом о том, *что следует делать с собственной традицией и в каких догматических рамках ее вообще следует понимать*. Свобода исторической данности обескуражила и первых, и вторых, подвигнув одних замолчать, а других – приступить к самостоятельной «догматургии». Вплоть до сегодняшнего дня над богословской мыслью православия дамокловым мечом висит проблема концептуальной инаковости различных православных догматических систем и, что еще страшнее для неантиномичной мысли, проблема псевдоэпиграфов. Но само молчание правоведов, сложившееся вокруг этой проблемы, достаточно красноречиво: какими бы ни были споры «дихотомистов» и «трихотомистов», кто

¹⁶ Поражает пренебрежение одного из идеологов «неопатристики» о. Георгия Флоровского к общехристианской традиции. Так, по мысли Флоровского, истинно-церковное сознание может быть исключительно «греческим» (Георгий Флоровский – священнослужитель, богослов, философ. М., 1995. С. 155–156). Разумеется, такая парадигма не только «увела» о. Георгия от глубокого понимания сирийских ересей, но и во многом «обвела вокруг пальца» искренних его последователей, вынужденных сегодня считаться с академической (а не святоотеческо-греческой) реинтерпретацией несторианства и миафизитства.

¹⁷ И о. Сергей Булгаков, и о. Павел Флоренский вполне осознавали свободу проанализированного нами выше догмата. Более того, высказанный Флоренским (с явными и скрытыми ссылками на препп. Исаака и Максима) тезис о единстве религиозной феноменологии послужил основой для его «символической онтологии» (см.: *Флоренский П.* Иконостас. Избранные труды по искусству. М., 1993. С. 92 и др.). Однако означенное торжество интуиции так и не вылилось ни у Флоренского, ни у Булгакова в четко оформленные размышления о догматической традиции, ее аксиоматике и, соответственно, методологии ее исследования и ревизирования.

бы ни являлся автором неоплатонических Ареопагитик или трактатов ставшего притчей во языцех «второго тома» Исаака Сирина, *ведущие и ведомые сторонники той или иной позиции остаются причастниками таинственной жизни Церкви*. Последняя максима и приводится нами в качестве иллюстрации двойственности догмата, его знаковой гибкости. «Борьба» (если не сказать «война») догматов не уничтожает централизованную ритуалом жизнь спорящей общины, но даже укрепляет ее, через догматическую «атомизацию» делая ее – или отдельные ее части – устойчивее перед произвольностью социально-исторических кризисов.

Мысль о границе столь же губительна для догмата, сколь и конструктивна, полезна для него. Подходя к своему пределу, догматическая мысль и сохраняет самое себя, и себя уничтожает. Догмат служит невидимому в видимом и непонятному в понятном; поэтому его гносеология замыкается на собственных семантических возможностях. Из догмата выводится только другой догмат, другое противопоставление, и в формальном, и в смысловом планах эквивалентное первому. Догмат отрицает себя – и в этом отрицании себя утверждает. Так образуется апофатическое пространство догмата, которое нельзя феноменологически отличить от катафатического, псевдоположительного «инварианта» догматической легенды.

1.5. Апофатика и катафатика.

Первый предел мифа. «Фонема» мифа

Мы приближаемся к концу первой стадии нашего феноменологического пути. Отдалившись и от *Textus receptus*, и от ритуала, и от религиозного права на достаточное расстояние, мы, наконец, остаемся один на один с содержанием догмата-противопоставления. Как мы уже отмечали выше, догмат обречен на оперирование над-рациональными, дискурсивно «нулевыми» понятиями. Говоря «Бог есть Абсолют», я, казалось бы, произношу положительную формулу. Однако

ни Абсолют, ни Бог мне не понятны – и даже не могут быть понятны, согласно внутренней логике и мифа, и *ratio*. Абсолют слишком широк для моего *здесь-бытия*; и даже если я говорю о своем бытии как об абсолютном, я либо использую метафору, подчеркивая значимость моего существования, либо искренне, в недоумении останавливаюсь перед интуитивно мучительной загадкой слова «Абсолют». Впрочем, беспомощный перед абстракцией разум имеет полное право на описанную выше подмену неэмпирического Абсолюта эмпирическим Я. Всегда направленный к человеку миф допускает в обезличенном ритуале такого рода подмену, легализуя ее и в теле догмата.

Как бы то ни было, любой догмат распадается на *n*-е количество неизвестных, объединенных связкой «есть». Только существование – глубоко личностный, *осмысливаемый-в-акте* экзистенциал – держит догмат на семантической поверхности. Это «удержание» догмата «на плаву» рациональности и называется школьным богословием катафатикой, «положительным» утверждением. Однако, как было подмечено еще автором Ареопагитик, любая катафатика оборачивается «совершенным неразумением». Истинная «разумная» сила катафатической пропозиции – это ее апофатическая глубина, достаточно безопасная и для разума, и для мифа как такового.

Приведем еще один пример, достаточно удачно разобранный А. Лосевым. Мы утверждаем, что Абсолют бесконечен. Положительная формула догмата, отданная на суд разума, легко превращается последним в иную, принципиально недогматическую формулировку:

Возьмем бесконечное. Оно отличается от конечного. Но ведь раз взято бесконечное, это значит, что взято уже всё, что больше ничего уже не остается. В таком случае отличие бесконечного от конечного есть отличие бесконечного от самого себя, т.е. конечное есть не что иное, как определенным образом оформленное бесконечное. Возьмем конеч-

ное. Конечное отличается от бесконечного. Но отличаться с чем-нибудь – значит иметь с ним общую границу. Но иметь общую границу можно только тогда, когда ограничивающее действительно совпадает по этой границе с ограничиваемым. Следовательно, бесконечное в своем протяжении совпадает с конечным, и бесконечное есть только определенным образом оформленное конечное¹⁸.

Любая положительная, катафатическая формула легко и до неузнаваемости искажается спекулятивным разумом в свою противоположность. Дурная бесконечность диалектических диад и триад вынуждает и мистика, и догматика, не порвавших до конца своей связи с ритуалом мифа, отмечать: человеческий рассудок, во все времена крайне негативно относящийся к апориям, может иметь дело только с апофатическими утверждениями, составляющими сердцевину утверждений катафатических. Достоверность «*есть*» заменяется достоверностью «*не-есть*» – и опыт небытия, смысловой неразличенности, приносит разуму долгожданное облегчение (коль скоро сущностью разума является окруженная непроглядной тьмой чувственная, феноменологически предельная истина бытия). Тезис «Бог есть Абсолют» легко подменяется своей «изнанкой» – утверждением «Бог не есть не-Абсолют». Я не знаю, что есть Абсолют – зато, указывая на всякое сущее, я могу с уверенностью заключить, что оно Абсолютом не является. Я не знаю, что такое гносеологически для меня нулевое «Бесконечное» – при этом я без тени сомнения оперирую понятием «конечность». Вместе с тем я преследую антропологическую «энтелехию» догмата: любая попытка выхватить из общей смысловой «тьмы» конечность или неабсолютность приводит субъекта к самому себе, к аксиоматике его самоощущения. Догмат хранит право человека на «тварность», на «отрицательность» его величины во всякой религиозной дихотомии, выводя его, тем самым,

¹⁸ Лосев А. Самое само // Лосев А. Миф. Число. Сущность. М., 1994.

к началу духовного пути – к пресловутому экзистенциальному дискомфорту, к бытийной интуиции неполноценности.

Остановимся и вновь обратим внимание читателя на то, что догмат, живущий, казалось бы, на периферии мифа и его ритуала, возвращается к истокам последнего – но уже с другой стороны. «Катафатический» догмат в своей дискурсивной оформленности выводит адепта к апофатической своей природе. Но сама апофатика, будучи осуществлением интимного опыта небытийствования, сама проистекает из неразличности, меона, *ничто* ритуала. Сам метод догмата, как оказывается, расцветает на самой границе рационалистического *ego*, уходя корнями в плодородную почву обряда. Антиномичность катафатической пропозиции вырождается, таким образом, в антиномичность, двуединство апофатического утверждения. Развитие, некритическое утверждение катафатики совершается в инфантилизованной культуре за счет «добродетельного» апофатического диалектизма. Смелость «я знаю, что $A = A$ » почти всегда отдает позитивистской уверенностью в собственном, немифологическом всеилии, тогда как констатация «я знаю, что $A \neq B$ » принципиально неспекулятивна. Уместнее даже заменить во втором предложении слово «знаю» на картезианское по духу «вижу».

Получается, что, утверждая догмат, адепт только и делает, что отрицает. Такова ноэматическая реальность догмата; он является *утвердительным отрицанием*. Снова мы вовлекаемся догматом в антиномичность отношения, *присутствия-в-отсутствии*, познанного нами в ритуале. Возглашая о витальности, бытийной неисчерпанности природы, анимист де-факто отрицает сразу несколько отнологически важных для его «магии» «принадлежностей» сущего: так, природа непричастна личности, смерть – природе, а человек как часть природы, ей **не** тождественная, – знакомому ему **небытию**. Развертывание отрицаний ведет к упрочнению догматической системы как легенды уже в историко-

археологическом значении слова. И все-таки догмат не в силах утвердить антиномии ритуала в эксплицитной форме; рациональный бунт тоскующего по объективности разума теряет объект в отрицающем его характеристики субъекте. Догмат, утративший свою связь с ритуалом, с видимым, деятельным примером единства противоположностей, регрессирует до знаковости культуры и философии. В свою очередь «живой» догмат, «ороговевший» ритуал, замыкает мысль адепта мифа, становясь «фонемой» мифа, первым его пределом.

Для того чтобы пояснить свою мысль, вспомним, что именно подразумевают классики русской философии религии под «фонемой» имени (заметим, высшей мифологической реальности для имяславцев). Фонема слова – это звук, первое выражение реальности языка, предметное в своей данности – однако бесформенное, беспредметное в части своего содержания. Фонема слова богата – но богата бессодержательно: зависящая от своего источника, тембра говорящего, она являет собой «физику» слова – вечного по смыслу, но обреченного на «ноуменальное», фальшивое бытие без своего первого, «физического» проявления. «Нулевая» на первый взгляд конструкция фонемы, вторичная по отношению к своему семантическому ядру, вполне может влиять на последнее в интонационном преломлении – бесконечном и, в то же время, беспомощно-несамостоятельном. Фонема первая познается младенцем и выводит его к осознанному говорению – и это значит, что фонема не только является, по Августину, «знаком слова»¹⁹, но и потенциально содержит в себе разнообразие грамматических, синтаксических и семантических конструкторов нескольких языков сразу. Так же и догмат, фрагментарно представленный неопиту посредством *Textus receptus*, ритуала и права, в самом себе несет все их богатство, будучи только их «знаком», беспомощным

в отрыве от своих «яслей». «Дыхание» догмата способно отменить то или иное место обряда, повлиять на один или другой модус психологического постижения мифа – но взятый сам по себе, догмат тускнеет и гаснет. Помимо всего прочего, вышеупомянутое сравнение позволяет вдумчивому исследователю религий и религиозных идей спокойнее относиться к догматическому параллелизму разных доктрин и не увлекаться чрезмерно коллекционированием догматических «совпадений» различных традиций. Монотеизм иудейского мифа качественно иной, нежели монотеизм исламский – и тем более иудейский, – хотя и тот, и второй уверенно используют тезис «Бог един». «Словесное тождество» догматов – фикция, иллюзия, подобная иллюзии водителя, делающего вывод о совпадении двух дорожных знаков по формальному сходству их внешней цветовой гаммы. Догмат есть ничто без ритуала – и обнаженное его отрицание не в силах дать адепту ни одного «плотного» доказательства своей реальности, кроме действия обряда; он – всего лишь знак, покидающий миф и заново в миф входящий.

Догмат есть «звук» мифа, «интонация» которого поручена догматику; догматик, в свою очередь, бессилен без враждебного взгляда правоведа. Сколько бы разум ни толковал догмат, он вынужден будет принять как должное интервенцию правоведения, санкционированную, как и сам догмат, ритуалом. Догмат неслучайно тянется к человеку разума, «человеку-звуку» – он оставляет человека смысла собственно «смыслу» мифа, стоящему в ритуале и за ним. Однако человек един – и многомерное единство изводов мифа, расчленяемое нами в соответствии со ступенчатостью человеческого опыта, хранит этот принцип мифологической «теургии».

Подытожим. Онтология «первого предела» мифа может быть представлена следующим образом. Центром его, принадлежащим ему и вместе с тем причастным более глубоким слоям мифа, является «космический» ритуал. Ритуал

изводит из себя отчасти определяющие себя *Textus receptus*, религиозное право, и догматику. Углубление ритуала открывает адепту мистическое пространство, «питающее» догмат, связанный, к тому же, с *Textus receptus* традиции. Все это постигается адептом в непосредственном отношении, со-стоянии с каждым элементом мифологической системы; системы – но не самого мифа. До настоящего момента мы неслучайно обходили молчанием миф, угадывающийся за своей «фонемой» как некая родовая реальность. Ограниченный, истязаемый его – и только его – страстью-к-знаку и ко мнимому совершенству последнего, человек чуть ли не рефлекторно отказывается познавательной статике мифа в мифологичности. Эстетика ритуала и его права циклична, но неизменна; прокрустово ложе догмата гибко, но рационально исчерпано, предельно (к тому же не всякий адепт способен к догматическому творчеству – сублимации непереносимой тяги к единосущности). Ища в праве и догматике субстанциональность, адепт мифа приходит к выводу об их предикативности в отношении к сокрытой, постоянно упускаемой из виду экзистенции. И только в ритуале *Homo religiosus* рассеивается, плавится ригоризм, онтологическая плоскость гносеологически множественных «фонетических» форм. Ритуал, в отличие от догмата или права, возвращает *persona* антропосу, отбирая ее у него; он знает человека и «скрывает» его в общине или действии Абсолюта. К тому же именно ритуал высвобождает в напряженном противостоянии некие трансценденции, пока догма и правовая норма замыкаются на самих себе. Ритуал, помноженный на ритуал, раскрывает ноумен человека и (или) мира, в то время как рационалистические конструкты, открытые только себе, распадаются в присутствии им инфантилизирующем священное насилии. В ритуале проходит та граница мифа, которая отслаивает послушание от искомой несвободы, а разум – от неразличенного единства человека бесконечного бытия. У этой границы теряется сам смысл покоя,

который презрела деятельная, беспокойная самость человека века рессентимента (пусть рессентимента религиозного); движению циклическому – то есть прерывистому, эгоистическому движению *ratio* – «первый предел» мифа указывает на движение линейное, устремленное вглубь самого беспокойства. Так весь комплекс мифологической «морфемы» превращается в знак, самым что ни на есть прямым образом указывающий раздраженному бытийному антропологическому «присутствию» на более глубокую, сепаратную область существования.

«Фонема» мифа, несомненно, ведет антропос вглубь самого мифа – но не вглубь феноменологически достоверных аффектаций и переживаемых состояний. Последнее остается задачей второго «среза» мифа. Не менее пренебрежительно относится «первый мифологический предел» к «самопознанию», отданному во власть спекуляции. Наша «фонема» статична во всех смыслах; ее горизонт – это сам гегелевский мир духа с его точками приложения «мирских» сил. Движение этого духа есть умопостигаемое перерождение, взаимопроникновение идей профанного и полусакрального свойства. «Замерший» в мифологической «морфеме» человек действительно принимает мир как должное отражение мифа – однако от мифа в таком отражении остается только предчувствие напряженного, бесконечного противостояния с ноуменальным. Отражение это часто воспринимается как сам миф, – и с этой точки зрения с мыслью А. Лосева, узревшей «изнанку» мифа в любом его изводе, в любом его внешнем приложении, можно согласиться как с удачной метафорой. Ни шаманский экстаз, ни участие в христианском таинстве Евхаристии не могут быть исчерпаны «бытовой мистикой» исцеления «космоса». В первом случае мир природы, мир духов, а во втором – мультиверс Второй Ипостаси Троицы самодостаточны настолько, чтобы «пробить» не только прикладные, но и теоретические свои интерпретации, «приспасабливающие» их мифологическую полноту к нуждам

повседневности. Элементы литургического обихода традиции, нашедшие применение в быту, – как психологические, так и материальные, – причастны мифической реальности только на «первой» ее «границе».

Читатель наверняка заметил, что в продолжение всего нашего рассказа о «фонеме» мифа мы часто чередовали термины «человек», «антропос», «личность» и «самость» как синонимы. По большей части все эти понятия действительно являются синонимичными «техническими» концептами. Синонимичность их обусловлена здесь спецификой нашего повествования: коль скоро в «фонеме» мифа мы имеем дело с *человеком-звуком*, к нему применимы классические, «школьные» формулы. Адепт мифа, не перешагнувший первого его предела, – действительно, «личность», тщетно пытающаяся «трансцендировать вовне» (Франк), «эгоист примитивной молитвы» (Хайлер), заложник «веры-свободы» (Шестов). Поверхностный слой мифа, обнажающийся в ритуале и догмате, взывает к эстетическим аффектам человека – а значит, к субъектно-объектным схемам, где «Я», жаждущее *ясности неразличности*, все-таки внеположено объекту восхищения/познания. Первая грань мифа, его эстетическое *alter ego*, оформленное правоведом, догматикой и общиной как «не-Я» неопита, прикровенно совершает насилие над личностью последнего: она приковывается к материальному и оправдывает субстанцию объекта – и заодно субъекта. Очарованный блеском традиции, неопит не обращает внимания на экзистенциальную ее нищету в первом же ее изводе. Приспособив агрессивную рационально-эстетическую реальность к своим нуждам, он утоляет свою потребность во власти – и сразу же ее теряет, оставаясь наедине с более глубокими парадоксами познания и антиномиями сверх-познавательных кругов мифа. «Молодой» христианин часто испытывает странную для окружающих его «людей мира» тягу к приобретению орудий, так или иначе связанных с культом; однако, в достаточной мере окружив

себя последними, неофит вдруг замечает: простое единство, единство *властелина* и его *вещи*, единство волеющего бытия истинного и безвольного бытия предметного недостижимо. Икона – *моя* и служит *моей* связи с первообразом и его, первообраза, постижению как эмпирии; но она же – *не моя*, ибо *молчит*. Упрямое сопротивление иконы как части мистической, принятой только конвенционально области существования мифа поражает христианина и сознательно включается им в извечную «проблему Иова» или, что пошлее, «молчания Небес». Объясненное сотнями «теологов свободы» «синергетическое», «целомудренное» молчание мистического пространства начинается с тревоги неофита перед молчащим во всех смыслах (в первую очередь – в физическом и рациональном) предметом ритуала, который оказывается не менее «эгоистичным», чем его названный «властелин». То, что *должно служить мне*, упрямо скрывается, уходит вглубь своих толкований. Любой «кризис веры», вопреки шестовским усилиям облагородить этот феномен, есть непримиримое столкновение самодостаточности мифа с эгоизмом его носителя, ставшего таковым недавно и к тому же полусознательно²⁰.

Если мы подойдем к проблеме означенного «кризиса» диалектически, то получим еще одну антиномию – антиномию «молчащей фонемы». То, что представляет человеку,

²⁰ Что касается самого феномена веры, то в нем мы имеем дело с несомненным признаком самодостаточности мифологической традиции. Вера в нашем понимании есть *умение отдаваться ритуалу в его мистическом фразеологе*. В этом умении «растворены» все возможные потенциальные модальности веры – от ее «гносеологической» характеристики («вера есть знание») до «экзистенциальных» воплощений («вера есть уверенность»). Вера – один из незаменимых, явно схватываемых догматиком предикатов неуловимого мифа; тем удивительнее кажется нам степень изученности этой важнейшей для всех без исключения теологических систем категории. Достаточно упомянуть о том, что категория «вера», Πίστις, не раз встречается в новозаветных и святоотеческих текстах, до сих пор не наша своего исследователя. Надеемся, что не раз анонсированный проект П. Вальера по исследованию концепта «вера» в православном богословии будет доведен до конца, а его результат – опубликован в виде монографии.

этой мятущейся между под-, над- и рациональным самостью, вещественность традиции, молчит, не предлагая вниманию адепта ровным счетом ничего. «Молчит» говорящая «фонема» – и в этой тишине все громче «звучит» онтологически молчащая, скрытая «ноуменальная» модальность мифа. Фрактальная антиномичность мифологии свойственна и первому изводу мифа, в котором неопределяемый антропос определяется нами апофатически – как *человек отрицания*. Индивид ищет положительного, дискурсивного знания – но взамен обретает только отрицательность противоположения. Противоположения того, к единству с чем он призван как интуитивно, так и доктринально. В таком виде поставленная апория, наконец-то, приводит человека к франковскому «трансцендированию вовнутрь» и обезличивает его в новой динамике мифа. И индивид, и миф снова лишаются тех определений, которые мы с таким трудом для них подбирали.

1.6. «Семема» мифа. Миф как акт

Circulus vitiosus «первого предела» мифа замкнут. Мы знаем, в каких формах он явлен, *пред-дан* самости адепта, нам знакомо даже его прагматическое назначение. Но в кажущейся его динамике он совершенно статичен. Как бы ни пытались мы оживить его долгими объяснениями, апологиями, театрализованными мистериями, он все равно остается покоен. Стоит ли удивляться тому, что христианские мыслители-платоники именно рациональными, апофатическими путями пришли к догматической идее *покоя-в-вечности* – идее, противной всякому «горячему», по слову Откровения Богослова, человеку мифа?.. Вполне религиозная интуиция фразы «все течет, все меняется» – неотторжимое имущество как Гераклита, так и Екклесиаста – отбрасывает нас в движимо-недвижимый ритуал – в «точку сборки» феномена и ноумена, «семемы» и «морфемы», «голоса» и «безмолвия» мифа. Там, как мы смеем надеяться, мы найдем богатую,

по-розановски темно-плодородную почву мифа, *мифа-в-себе*.

Человек погружается в ритуал. Что есть человек, какова видимая сущность ритуала – на эти два вопроса мы, по возможности, ответили выше. Остался без должного пояснения лишь процессуальный концепт «погружается» – самый, быть может, важный элемент упомянутого выше «трансцендирования вовнутрь». На самом деле краем любого опыта, его категориальным и феноменологическим пределом, горизонтом, является именно процесс. То, что никак не было определено Гуссерлем, схватывается всеми видами процессуальных «топосов» человеческого «Я». Любое размышление о категории «процесс» само по себе является процессом и уже потому ускользает от человеческого *cogito* – и этим дает надежду идеологам «всеединства» объектов и субъектов. «Все есть очевидный и неуловимый процесс», – повторяем мы под диктовку «приграничного» рационального разума, расписываясь одновременно в своей бессилии и всемогуществе: хоть все и представляет собой не зависящий от нас процесс, мы единственные, кто (как нам кажется) осознает этот факт и его принимает. Возможно, самым лучшим определением антропоса является именно такая формула: «человек есть мыслящий самое себя процесс». Вечное движение человеческих аффектаций, собираемых воедино процессуальным рассудком, мечтающим о статике, творит смыслы – «малые» процессы, имеющие, как мы уже увидели, самое непосредственное отношение к ткани мифологии.

Очевидно, что процесс, стремящийся к своему концу, рождает *форму*. Форма эта остается слитой с процессом в одно целое – однако для прерывного, «интенционального» сознания, способного воспринимать одни лишь «эпизоды», «фрагменты» процесса, она образует сравнительно стабильное основание, называемое впоследствии покоем. Достаточно упомянуть о физических аналогах, чтобы понять суть последней мысли: известно, что внешне недвижимая

субстанция живет мириадами процессов в макро- и микромирах. Как наш глаз «гадательно» различает покой тела, так и наш разум выносит суждение о «покое» явления-процесса. На подобного рода суждениях до сих пор и строилась наша «феноменология» – учение об опознавании «прерывистых» процессов-явлений (феномены как «застывшие» процессы мы продолжим обсуждать и в дальнейшем). Однако сейчас, в заключение первого отрезка нашего пути, мы приблизились к акционному «ядру» мифа, к его чистому действию, главному его процессу, который никак не может быть объективирован – ни адептом, ни самим мифом.

Об этом ядре говорила рационально непонятная – и экзистенциально очевидная – тоска человека по деятельному бездействию и несвободной свободе. О разрыве между процессуальной текучестью и формализованностью разума не раз свидетельствовала антиномия конечности и бесконечности, замеченная нами не только в ритуале, но и в праве, догмате и *Textus receptus*. От возможности форм адепт рано или поздно отвлекается на актуальность мифологического процесса, неизбежно антиномичного, дихотомичного, раздвоенного на *что-* и *как-овость*. Самая деятельная, очевидно-процессуальная составляющая первого «слоя» мифа – ритуал – навечно разделена на процессуальное «бездонье» и формальную «фонему». Это значит, что всякий уровень «видимого» мифа является фракталом одной-единственной мифологической реальности; любой процесс в точности повторяет онтологию первопроцесса, который апофатически и называется нами *мифом*. Апофатически – ибо непредметно, невероятно размыто; ведь если все есть процесс, то чем же миф отличается от всего прочего? «Ничем и всем», – отвечаем мы. Миф объемлет всякий процесс – но форма, *процесс-в-статике*, лишь напоминает нам об особенностях сакрального, до-рационального процесса, «*процесса-в-движении*». Но и этим утверждением не ограничивается типологическая характеристика процесса. Процесс, порождающий смыслы,

выполняет формалистическое разделение – и потому он вторичен первопроцессу ритуала, мистичного настолько, насколько глубоко, беспредметно его делание, к которому надеется приобщиться адепт. Все «изоморфные» главному процессу мифа в общих чертах указывают на глубинную процессуальность *мифа-в-себе*, – а значит, служат *знаками*, ибо *знак есть смысл указующий*. Указывание – первый процесс, связывающий разобщенные смыслы друг с другом; он же – процесс бесконечный, рекурсивный, горизонтальный. От него мы де-факто и отталкивались на первых страницах нашего анализа. «Первый предел мифа» – это область знаковая, фундаментальная для своих же явлений.

Кто-то может возразить: миф, взятый сам по себе и определенный как первопроцесс, максимально абстрактен. В таком случае любое религиозное мироощущение, мифологичное по своей сути, должно быть похоже на другое. Что ж, с точки зрения феноменолога, «упирающегося» в «бытийный» горизонт, дело так и обстоит. Перед нами же — принципиально иная задача: показав конечную точку анализа, мы обязаны вовремя остановиться на предпоследней стадии теоретизирования и предложить свое обоснование отличия одного мифа от другого. Впрочем, это легко сделать, коль скоро последней реальностью, доступной нам как теоретикам, остается *смысл*. То, что бесконечно манит адепта мифа, остается вне нашего кругозора как философов религии. Здесь же, на этом дискурсивном поле, мы полагаем основание инаковости одних мифов по отношению к другим в особенностях упомянутого выше указания одних процессов на другие. Мистический миф-процесс, принципиально неопределяемый, отражается в *процессе смыслополагания* – то есть в особенностях процессуального же спряжения одних когнитивно-механических процессов с другими. Повторимся: речь идет о *религиозном типе указания*; что касается языкового и философско-смыслового пространств, то серьезные рассуждения о них заинтересованный читатель

может найти в работах видных логиков смысла современности²¹.

Едва ли *форма* может существовать сама по себе – и потому, не порывая окончательно связи с *перво-процессами*, она замыкается на себе и изводит, как было уже сказано, рациональную *культуру*. Культура осознает свое процессуальное единство; вместе с тем, вслед за формой, она позиционирует себя как дихотомию хаотичного и упорядоченного. Эта дихотомия также антиномична, ибо неустраима даже в наиболее рационалистической культурной модели. Культура служит лекалом *раздробления* и *собирания* – и эти два процесса рекурсивны как потенциально, так и актуально. «Раздробление» необходимо для существования прерывистой формы, а «собирание» – для оправдания двух-, трех- и более-стороннего процесса. Будучи диалектически связанными друг с другом, дробность и собранность немислимы без своих противоположностей – и именно они срывают покров с тотальной неустойчивости человека *ratio*. «Прерывистость» интенционального сознания, направленного на «выхваченный» объект-процесс, «разделяется в самом себе» и заново возвращается к «чистому процессу» на новом витке того же самого теоретизирования. Как это происходит «на деле» наглядно показали французские экзистенциалисты, к развитию построений которых мы вернемся уже в следующей главе.

Религиозное, мистическое напряжение возможно лишь в том случае, если неуловимому «чистому процессу» человек

²¹ Безусловно, вспоминая о концепции нашего учителя А. Смирнова и даже используя похожие на его формулировки, мы осознаем пропасть, отделяющую его «логику процесса» от нашей «логики мифа». Нас интересуют не столько онтологические, сколько отдельные феноменологические аспекты религиозного опыта – и, возможно, углубление приводимого здесь анализа все-таки перекинет мост от исследования мифологического «островка», инспирированного штудиями русских философов-символистов, к культурологическому «материку» Андрея Вадимовича. Читателя же отсылаем к следующим работам академика: Смирнов А. Логика. Язык. Культура. Смысл. М., 2015; *Он же*. Событие и вещи. М., 2017.

противопоставляет свою интуитивную тоску по нему, сталкивающуюся с грубостью его же, процесса, градаций (прежде всего – формально-рационалистических). Это противостояние нельзя снять или преодолеть; в нем можно только *со-стоять*, его можно *наблюдать*. Облеченное в формальные «ризмы», это противостояние осознается как вечное даже адептами «ветхих» исторических мифов. В частности, африканский пигмей, воздевающий руки к небу и обращающийся к богу Ваке с перечислением просьб и описанием благодеяний божества²², прекрасно осознает бесконечность жизни божества и мира, связанных между собой, но, тем не менее, отличающихся друг от друга. «Обособленность» и «собранность» этих двух универсов в сознании пигмея существуют в предчувствии некоего мистического всеединства, выливающегося в прагматические акты; однако и под этим ожиданием всеединства мы видим противостояние разных взаимосвязей процессов и первопроцессов – то, что мы не в силах ни объяснить, ни упразднить. К тому же явлению относится и гениальная интуиция автора Пятикнижия и его интерпретаторов, определивших отношение твари к Творцу как созерцание «задней»²³ Последнего. Ведь «созерцание задней» сводится, в конечном счете, к смыслу *деятельного наблюдения*, предполагающего замкнутость «Я» и «Другого», их разведенность при их же *со-действии* в акте встречи. Адепта мифа захватывает живое, переменчивое Неопределяемое, смысловое «Все» и «Ничто», плодородный «Нуль», причастие которому – неполное, где-то даже ущербное и на-верняка вечное – одновременно тяготит и манит человека²⁴.

²² Heiler F. Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München, 1920. S. 45.

²³ Исх. 33:23.

²⁴ Ср. с рассуждениями В. Лосского о теологии Псевдо-Дионисия: «Все виды познания относятся к тому, что есть; здесь их предел. Значит, Бог, будучи по ту сторону всякого существования, непознаваем. Можно сказать, что Причины всеобщего бытия не существует. Бог выше утверждений и отрицаний, которые, относясь к Нему, более не противоречат

Такое объяснение знаменитой ветхозаветной теофании, пожалуй, лучше всех вскрывает свт. Григорий Нисский, а вслед за ним – преп. Максим Исповедник²⁵. При этом никто из серьезных специалистов не станет оспаривать достоверность связи иудеохристианских книг ТаНаХа с исторической жизнью древних культов, – следовательно, наш анализ отрывка из книги Исход явно или скрыто коррелируется с добиблейским опытом переживания знака.

Именно через этот опыт – то есть экзистенциальный опыт переживания знака – нами может быть схвачена специфика исторического религиозного процесса. «Исторического» – потому, что он, на наш взгляд, свойственен всем известным нам мистико-религиозным формациям, взявшим на вооружение «ноуменальную», но не рационалистическую трактовку мифологического «ядра». Логике «смыслополагания» неуловимого процесса нам придется вычленять в его «формальном» отношении к якобы статичному субъекту; это

друг другу. Чтобы приблизиться к Нему, следует отрицать все, что ниже Него, другими словами, все, что существует; однако Бог не может быть ни утверждаем, ни отрицаем. Если бы, созерцая Бога, кто-нибудь познал то, что созерцает, то тот созерцал не Бога, а что-то зримое и доступное разумению. Только неведением (*ἀγνοσία*) можно познать Того, Кто выше всех предметов познания и Кто „мрак сделал покровом Своим“ [Пс. 17, 12]. Погружаясь в божественный мрак, где обитает Тот, Кто за пределами всего, утрачивая всякое разумение, ни принадлежа больше ни себе, ни другому, но лишь Непостижимому, можно – уже тем самым, что не познаешь никого, – познать Бога сверхразумным путем. Действуя с помощью отрицаний, поднимаешься от низших уровней бытия к его высшим пределам, отстраняя все, чтобы, совлеки покровы, познать Неизвестного, Который закрывается (*περικαλύπτει*) тем, что может быть познано среди всяческих сущностей; так мы достигаем узревания мрака, застилаемого светом, сущим в предметах... Свет, прежде всего свет обильный, делает невидимой тьму; ведение сущего закрывает божественное неведение. Апофатическое (отрицательное) богословие возводит нас путем отрицаний всего, что можно утверждать о Боге, к божественной тьме, где общая Причина познается без покровов (*ἀπερικαλύπτως*) неведением» (Лосский В. Понятие «Аналогий» у Псевдо-Дионисия Ареопагита // Богословские труды. Вып. 42. М., 2009. С. 112).

²⁵ См.: Карфикова Л. Святитель Григорий Нисский: бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека. К., 2012. С. 243–257.

необходимо для того, чтобы обрести более или менее твердое основание анализа исламского мифа. О последнем мы умышленно ничего пока что не заключаем, дабы не опережать результат наших поисков, – но только вопрошаем: «Является ли исламский миф мифом историческим?». Ответ на этот вопрос последует во второй части нашего исследования.

Со времен Канта (а на самом деле – еще в Средневековье) философская мысль привыкла воспринимать время и пространство как формы нашего восприятия; парадигматика процесса, временная в самой своей природе, тоже предполагает определенное отношение «процессуального разума» к вышеупомянутым проблемам. Направление дальнейших наших размышлений о феномене религиозного, самоочевидного для адепта, времени определяют нашу характеристику исторического типа *смыслополагания, указания*, коль скоро время есть *формула организации внутренней жизни знака*. Время мифа – это образ смыслового соотношения его глубочайших интуиций, имеющих весьма отдаленное отношение к догматическому учению о вечности. «Эмпирическое» время мифологии – не что иное, как время ритуала, сообразно с собой конструирующее *со-стояние* адепта и мифа. Самость, вовлеченная в пространство мифа, в любом случае подчиняется времени как конструкту, связанному с динамикой акта, процесса; однако именно специфика динамики той или иной традиции определяет ее уникальное отношение к времени. То же самое наблюдается и в отношении пространства мифа, его многомерности, выкраивающей трансценденции и трансценденталии там, где «умное око» философа или физика видит «нулевое» евклидово пространство. Словом, *миф-как-процесс вычитывает из себя свои же априорно-апостериорные формы*. Априорны последние потому, что, обнаруживаемые в религиозном опыте, они не могут быть «занесены» в субъект откуда-то «извне»; однако их же не существует в сознании ровно до тех пор, пока миф не вторгнется в жизнь субъекта через *Textus receptus*.

Говоря о сакральном переживании времени, мы, безусловно, имеем в виду время ритуала и его догматические объяснения. Это значит, что глубинную логику мифа мы будем искать не только в двуедином ритуале, но и во всех антиномичных его «изводах», пусть и формалистических. Раз увидев в «фонеме» мифа фрактал его «семемы», мы уже не можем разорвать этого стойкого соответствия процессуального мифологического единства. Изоморфизм отдельных элементов мифологической «фонемы» – единственное спасение феноменолога, позволяющего ему свободно перемещаться между различными слоями одного экзистенциального поля мифа. Впрочем, едва ли стоит здесь отличать феноменолога от человека мифа, в каждой антиномии мифа наблюдающего раздвоенность всего космоса: и тот и другой берут внутреннее подобие, *едино-образие* традиции, перетекающей из себя в себя, за отправную точку своего гносеологического или гностического пути.

Такова фрактально-процессуальная онтология мифа, познаваемая нами феноменологически. Вся представленная читателю глава является, таким образом, обоснованием дальнейшего исследования, возвращающего читателя к мистическому опыту человека мифа – но уже в экзистенциальном, психологическом ключе. Наша следующая задача – максимально точно раскрыть нестабильное содержание ритуального акта и сопряженного с ним мышления (пусть и мышления рационального). Весь этот комплекс феноменов неслучайно был назван нами *экзистенциальной диалектикой мифа*; соприкасаясь с нею мы не только спускаемся на «цокольный этаж» антропологического восприятия, но и неизбежно попадаем под власть методологической парадигматики европейского экзистенциализма. Следующая глава должна вновь вернуть нас к знаку и его типологии, но уже хотя бы с конспективным представлением о внутренней его витальности, об основных особенностях процесса указания «статичного» феномена на ноуменальный акт.

2. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ДИАЛЕКТИКА МИФА

«Миф есть процесс». «Сознание есть идея покоя». Противоречие, создающееся этой аксиоматической парой, вводит адепта мифа под своды величественного ритуала, прошедшего красной линией через всю онтологическую «анатомию» мифа. Да, ритуал – каким бы примитивным или спонтанным он ни казался – не снимает процессуальную оппозицию «феномен – ноумен»; однако же другого шанса на живое, не-теоретическое сосуществование с Абсолютом у *Homo religiosus* нет и быть не может. «Я» обязано *со-стоять* с мифом в акте; эта первая интуиция, интуиция онтологически необходимого «первопроцесса», демаркирует религиозную способность антропоса. У этой демаркационной линии возникает основной предмет нашей главы – диалектическая жизнь первых, *со-предельных* смыслов мифологии.

Уяснив для себя, как уже было сказано, «анатомию» мифа, осознав его устройство, нам необходимо узнать кое-что и о его «физиологии». Действительно, как функционирует миф? Как я могу воспринять миф? Вопрос тем более сложный, что он затрагивает проблему человеческого сознания – проблему нерешенную и по сей день стоящую перед рядом дисциплин. Самое простое ее разрешение, разрешением, в собственном смысле слова, не являющееся, есть допущение взаимного влияния традиции и разума адепта. Не отвечая на вопрос «что?», мы просто переходим к описанию зыбких, ничем, кроме нашего восприятия, не определенных процессов. Человек вовлекается в ритуал – однако ритуал, чьим бы «изобретением» они ни был, все равно предсуществует человеческому разуму хотя бы как родовой механизм установления связей между смыслами. Для нас *со-знание* – это исключяющее субъект-объектные схемы переживание религиозного действия, то есть такое определение последнего как моего и чужого, личностного и родового акта. Сообравшись с предметом нашего обозрения, мы вновь вернулись

к знакомой антиномии: в ритуале нет субъектов, он – единая конструкция, творение неразличимых в нем двоих; вместе с тем двоица в нем все-таки продолжает существовать.

Итак, как функционирует миф? Как «Я» воспринимает мифологические смыслы? На самом деле, каждый смысл расщепляется на процессы; но мое сознание тянется только к фикциям статичного смысла. Так через какие мытарства проходит адепт исторического мифа?.. В каком-то своем измерении то, о чем мы поведем разговор ниже, является пределом психологического анализа религии, его рационалистическим «пограничем». Увы, с этим ничего нельзя поделаться человеку культуры, тщасемуся всюду привнести свой «пластичный порядок». Однако прелесть нашей экзистенциальной диалектики состоит в том, что она будет оперировать исключительно предельными состояниями адепта мифологии. Здесь мы возвращаемся к ведущим экзистенциалистам XX в. и их наработкам; как оказалось, метод французского атеиста Камю и египетского агностика Бадави как ничто другое подходят для построения принципиально новой философии религии, в которой именно «пограничному» смыслу отведена решающая гносео- и типологическая роль. Опираясь на этот универсальный подход, мы и рассмотрим доступные нам примеры ритуально-мистической жизни типичного носителя мифа.

2.1. Миф и покой

Для начала вернемся на несколько шагов назад. Что есть покой и каково его место на экзистенциальном просторе мифа?

Как нам кажется, покой – это первый «словесный» конструкт разума, отходящего от мистики к рациональности. Покой есть мысль *ratio* о самом себе: коль скоро я дифференцирую что-то в потоке смысловой неразличенности, я прерываю некое движение. Следовательно, я вношу в это неведомое движение *покой*. Позже разум порочно отождествит

самое себя с этим покоем, выведя следующую диалектическую максиму: я произвожу покой – *ergo*, я двигаюсь ради покоя; чтобы успокоить движение, я должен двинуться; покой – энтелехия движения. Даже отделив *рефлексию-о-мистике* от *рефлексии-в-мистике*, человеческий разум продолжает мечтать о покое. Над-чувственный и над-творческий покой в Боге – лучший пример экспликации спонтанно возникающей идеи о покое в типично теологическом ключе.

Напротив, движением пропитано не только сознание, но и естество человека, его самость. Не зря уже Гераклит из Эфеса ставит калейдоскопическое вращение всего во главу угла мироздания, его *топоса бытия*. Неоплатоник Альбин разоблачает «статичные» идеи как «мышление бога»²⁶. Активное начало узревает человек всюду: тысячелетиями последний определяет звук, ходьбу, жизнь и даже смерть движениями. Из родового понятия движения выводится его модальность; философы, задолго до физиков, приходят к вере в *перво-движение*, движение Абсолюта, движение всеединства, стоящее за различными модусами движений тел и душ. Сама душа угадывается по своим движениям. Антропология «ветхого человека» есть целиком и полностью антропология акционная – то есть антропология движения. Всякое движение взывает к жизни другого движения и непременно должно перейти, влиться в бесчисленное множество движений. Эту рекурсию часто готов принять даже самый строгий рационалист, а сегодня – и позитивист; все потому, что именно в движении интуиция приходит в равновесие с «объективным» миром: то, что я понимаю под движением, я произвожу и наблюдаю с первых дней моего, мыслящего существа, рождения. Но едва ли это означает, что «объективный» мир, «завязанный» на движении со времен Аристотеля, полностью противопоставлен субъекту-агенту движения.

²⁶ Альбин. Учебник платоновской философии // Платон. Диалоги. М., 1986. С. 447.

«Движение мысли» приносит мне не только уверенность в собственном существовании; подвижность моей психики говорит о принципиальной неутолимости ее жажды. Психологическое единство человека желает, волеет – и *воля-как-акт* обязательно должна привести к *обладанию-как-акту*. Реализация волевых импульсов, некогда названная волей к власти, всегда означает доминирование активного начала над пассивным *in acto*. Я произвожу движение – значит, я здесь и сейчас подчинил себе *что-то*. И это *что-то* мигом убеждает меня в достоверности, правдивости концептов «предмет» и «другое». Через мысль о принадлежности мне движения (движение всегда чье-нибудь) сознание приходит к мысли о принадлежности мне вещей (я двигаю – следовательно, *сейчас* мое). Сам акт участия осознается через категорию движения. Мир личностной метафизики (если таковая вообще может существовать) есть мир движения. Но если метафизика вырастает из теологических по своей природе спекуляций, то что говорить о мифе?..

«Космическое» пространство ритуала – первый, если не единственный «живой» маркер, во всей наглядности представляющий адепту мифа проблему псевдо-покоящегося сознания, мыслящего покой в реальности процесса. Недостижимое совершенство представляется мне как покой конгломерата тех или иных механистических и рационалистических построений. Я не могу подходить к мифу без уверенности в его совершенстве, которое связывается в моем «мирском», профанном разуме с покоем. «Большие вещи», имеющие основания в самих себе, не движутся, но покоятся, – и эта наивная, примитивная метафизика наблюдателя накладывает свою печать на стремление разума все и вся превратить в законченные, стройные единства, бесконечные, разве что диалектически. Совершенство непременно должно бездействовать, ибо действие – это всегда осуществление, восполнение, допустимое только в ситуации нужды. «Большое», «неразличное», «абсолютное» – иными словами, «бездвижное» –

стоит перед неофитом, который, хоть он тысячу раз повторит про себя мысль про бесконечную дорогу к недостижимым вершинам трансцендентного, останется при своем. «Абсолют совершенен – и, коль скоро я *волею-к-абсолютному*, я обязан попытаться подойти к нему как можно ближе». Следом рождается вопрос: «Но ведь чем ближе я к покоящемуся Абсолюту, тем активнее я должен гасить свое движение?».

Вопрос так и остается вопросом – причем главным вопросом теологии, если, конечно, так можно выразиться. Все споры о свободе воли и предопределенности суть не что иное, как попытка увязать обездвиженность Абсолюта и Его действие, с одной стороны, и крайне неудобную для меня дихотомию «движение – покой» – с другой. «Я» всегда тянется к действию, всегда хочет действовать – но зов Абсолюта расшатывает уверенность его разума в плодородии поступка, акта. «Антропоморфное божество» – это трансценденталия, в которую субъект «вчитывает» реализацию движения; борьба с антропоморфизмом приводит к не совсем понятному человеческой интуиции различению движения и действия-*энергии*. Здесь в свои права вступает *ratio*, объясняющее: движение есть тварное, физическое изменение, тогда как энергия являет собою акт, не связанный с прямым воздействием – и акцидентальным изменением – действителя. Остается, правда, неясным, как первую интуицию, интуицию о неразрывной скрепленности «действующего» и «претерпевающего», сочетать с абстракцией трансцендентного – «действующего», но никогда не «претерпевающего».

Самое простое (притом вполне теологическое) решение последней апории предлагается, как и следовало ожидать, в сфере психологии. Самость различает движение руки и движения чувств – и потому физическое движение не тождественно движению энергийному *a posteriori*. Однако религиозный миф делает из моего психического феномена претерпевающее; чувственно воспринимаемое движение «внутри» оказывается изменением, к которому я не только

призван, но еще и стремлюсь по собственной воле. Адепт мифа живет под двойным давлением собственной *воли-к-преобразованию* (читай – преображению, исцелению) и мифологической *воли-в-преобразовании*. Этот парадокс выводит теологическую рефлексию на новый уровень, в которой тварный мир (пусть и «тонкий», духовный) оказывается, в отличие от нетварного универса, способен на качественное преобразование. Этот виток мысли догмата о мифе знаменует собою переход с позиций примитивных исторических верований к зрелости авраамических концепций и неоплатонической теологии.

Безусловно, сказанное нами нуждается в десятках уточнений и примеров. Объем работы не позволяет нам пускаться в пространные рассуждения о специфике исторических (а в терминологии религиоведов – исторических и внеисторических) культов *ad hoc*. Несмотря на это, мы попытаемся привести пару-тройку примеров конфликта интуиций всеединственного покоя и действия в архаических верованиях, казалось бы, всецело подчиненных динамике движения.

Обратимся к примитивным анимистическим верованиям. Может показаться, будто этим ритуальным традициям чужда сама мысль о недвижимом Абсолюте. Вместе с тем покой зачастую объявляется анимистами де-факто естественным состоянием душ усопших. Будучи связанными с миром материи, духи находят в нем не что иное, как покой; любое нарушение порядка «материальное (механическое) совершенство – абсолютный покой» приводит, по мысли адептов соответствующих мифов, к катастрофическим последствиям.

Различные нужды могут нарушать желанный покой души, и недостаток приличного погребения составляет одну из главных причин ее беспокойного состояния, – пишет в своем знаменитом труде Э.Б. Тайлор. – Для некоторых австралийских племен «ингна», или злые духи, имеющие человеческий образ, но с длинными хвостами и длинными заостренными ушами, представляют собой по

большей части души умерших туземцев, тела которых остались непогребенными или смерть которых осталась неотомщенной родными. Вот почему эти души должны бродить по земле вблизи места своей смерти, и единственная отрада их – вредить живым. В Новой Зеландии существует поверье, что души умерших любят находиться около своих тел и что душам людей, оставленных без погребения или убитых на войне и затем съеденных, приходится бродить по земле. Возвращение подобных злобных духов в ограду священного кладбища составляет обязанность жреца и цель его заклинаний²⁷.

Безусловно, тот же Тайлор отмечает факт борьбы анимистов с душами за те или иные материальные блага²⁸. Однако сам акт борьбы (к слову, всецело ритуальной) является актом, противоположным покою «ноуменального» мира. Делая ставку на «неповоротливость» мира духов, разлитого по земле, на его укорененность в естественном покое, адепт мифа пытается перехитрить его, отвоевать у него нечто свое. Мир абсолютного жив, в нем сокрыта бездна творческих потенциалов; но космический порядок требует от живого человека космического же переворота. *Антропос заставляет мироздание говорить*. Мироздание, в этом случае, не оживляется, но очеловечивается. Сам ответ абсолютного мира покоя означает вмешательство человеческого действия в акционность над-человеческого мира. К тому же необходимо отметить модальность этого космического переворота: вследствие определенных ритуалов материя меняется под действием духа, тогда как сам дух, получив сатисфакцию, возвращается в свой покой.

Не чужды интуиции покоя и шаманизму, каким его описывает М. Элиаде. Совершенно неудивительно наблюдать за тем, как известный религиовед анализирует сакральную жизнь шамана с позиций диалектики покоя и движения.

²⁷ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 268–269.

²⁸ Там же, с. 268.

Ритуал шамана, согласно Элиаде, есть законченный цикл пробуждения и усыпления духов, которым, очевидно, суждено покоиться, скрываться.

Вот как Припузов представляет церемонию посвящения у якутов.

После избрания духами старый шаман ведет ученика на возвышенность или равнину, дает ему шаманский наряд, бубен и палку, справа выстраивает девять юношей, а слева – девять девушек. Затем, надев шаманский наряд, он встает позади неофита и приказывает ему повторять определенные формулы. Прежде всего он велит ему отречься от Бога и от всего, что ему дорого, а также приказывает дать обещание посвятить всю свою жизнь черту взамен за то, что тот исполнит все его желания. *Затем наставник-шаман указывает ему места, где живет демон, болезни, которые он лечит, и способ его успокоения* (здесь и далее курсив наш. – Ф.Н.). Наконец, кандидат убивает животное, предназначенное для жертвоприношения; его наряд окропляется кровью, а мясо съедают участники²⁹.

Вместе с тем любое мистическое восхождение адепта архаического мифа невозможно без «успокоения» богов. В этом феномене Элиаде усматривает связь с универсалией первобытной катастрофы, известной христианству как легенда о грехопадении.

²⁹ Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. М., 2014. С. 86. Ср. с таким интересным наблюдением, касающимся американского шаманизма: «Как мы видим, это экстатическое путешествие в глубину моря встречает ряд препятствий, поразительно напоминающих инициационные испытания. Мотив перехода через непрерывно открывающееся и закрывающееся пространство или по узкому, как волос, мосту, адская собака, успокоение разгневанного божества — эти лейтмотивы повторяются как в рассказах о посвящении, так и в сообщениях о мистическом путешествии в потусторонний мир. И в первом, и во втором случае речь идет все о том же прорыве онтологического уровня — об испытаниях, которые должны подтвердить, что тот, кто прикладывает такое усилие, преодолел человеческое состояние, т. е. он подобен духам (представление, которое явно показывает перемену онтологического характера — обретение доступа к миру духов); в случае, если бы шаман не был духом, он никогда не смог бы преодолеть такой узкий переход» (Там же, с. 197).

Как известно, очень многие народы видят в радуге мост, соединяющий Землю с Небом, а особенно мост богов. Именно потому ее появление после бури считается знаком *успокоения Бога*... Именно по радуге всегда достигают неба мифические герои. Например, в Полинезии маорийский герой Тавгаки и его семья, а также гавайский герой Аукеленуиаику регулярно посещают высшие пространства, восходя по радуге или используя бумажного змея, чтобы освободить души умерших или найти своих жен-духов. Туже мифическую функцию радуги мы видим в Индонезии, Меланезии и Японии. Хоть и опосредованно, эти мифы перекликаются с временами, когда было возможно общение между Небом и Землей; вследствие определенного события или ритуальной ошибки эта связь была прервана, но, тем не менее, герои и знахари умеют ее возобновлять³⁰.

Здесь мы касаемся немаловажной темы «грехопадения», которую нам предстоит рассмотреть в нашем динамико-антиномическом ключе. Действительно, что есть человеческое действие до наступления эры катастрофы, повествование о которой мы встречаем в подавляющем большинстве космогонических мифов? Как верно отмечает Элиаде в строгом соответствии с логикой «упокоения», человеческое первобытие, сокрытое от глаз современника, не нарушало покоя, недвижимости, абсолютности космоса – в том числе универса духов³¹. Но нам мало одного указания на «изоморфизм» упомянутого в первой главе соотношения «первопроцесс – процесс» с идеей о скрытости первоздан-

³⁰ Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. М., 2014. С. 98–99.

³¹ Ср. с такой корреляцией покоя духов и «небесного похода» шамана: «Готовясь к вознесению на Небо, шаман по обычаю дает себя привязать и улетает ввысь; там он долго разговаривает с умершими, а вернувшись, рассказывает об их жизни на Небе. Это подтверждает ту потребность в экстатическом переживании самом по себе, которую испытывает эскимосский шаман, а также объясняет его склонность к одиночеству и медитации, продолжительным разговорам с духами-помощниками и к покою» (Там же, с. 193).

ного существования перед существованием актуальным, *существованием-после-катастрофы*. Мы пойдем немного дальше и спросим: являлось ли движение первобытия во всех своих смыслах подобным нынешнему движению адепта мифа – движению изменения, «претерпевания»? Ответ не так уж и прост, хотя бы потому, что рядовой адепт мифа теряет связь не только со своими первыми, феноменологически достоверными интуициями, но и с мистической реальностью, которая объявляется первоосновой космоса, а не человека. Меня не было в первобытном «раю»; мое «восхождение» к божественному «покою» изначально стоит в стороне от последнего. Я не знаю, что такое действие Абсолюта, не зависящее от моего экзистенциального *сейчас*. То, что догматическая легенда предлагает мне в качестве ответа, крайне туманно и размыто, более того – откровенно противоречиво. Речь сейчас идет даже не об архаических религиозных формах, где *преобразование* отдано во власть жреца-прагматика; то же самое применимо и в отношении христианской догматической «антропологии».

Бог-для-нас христианства есть энергия, но не движение. Бог-Энергия, творящий мир и при этом не изменяющий своей *энергичности*, создает человека. Был ли первозданный человек причастен модусу энергичности своего Творца – или же он сразу «выпал» в сферу физического движения? Свт. Иоанн Златоуст, размышлявший о совершенном этическом знании первых людей, отмечал также, что они «существовали, подобно ангелам», «не нуждаясь ни в чем телесном»³². Свт. Григорий Нисский идет дальше и различает первое, «духовное» творение от творения «второго», являющегося предчувствием человеческого падения. По Нисскому, «первое творение», в котором не существовало даже половых отличий, и было энергичным топосом человеческого бытия³³. Об этом высказывании Нисского наверняка знал

³² Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. 15–18.

³³ Григорий Нисский. Об устройении человека. 16–17.

и преп. Максим Исповедник, не раз отмечавший: «простота» первозданного человеческого естества позволяла антропосу пребывать в покое, избавленном от «упущений и утрат» – равно как и от «постоянных превращений»³⁴. Мысли Исповедника, Нисского и Златоуста вроде бы свидетельствуют о подлинной энергийности, завершенности первого человека – однако другие «платонизирующие» Отцы говорят уже о несовершенстве его природы, изначально нуждавшейся в Боговоплощении³⁵ – а значит, в *качественном изменении*. Очевидно, «человек рая» одновременно обладал и энергийной действительностью Абсолюта, и потенциальным движением «человека грехопадения». Поэтому обратный путь к покою «первого Адама», лежащий через Христа, «Второго Адама», опрокидывается уже Николаем Кавасилой в обратной перспективе: «Второй Адам» первичен в сравнении с «Адамом первым», ибо был не только его первообразом, но и первым в истории истинным человеком³⁶. Сверхумное, сверхчувственное, Абсолютное, Покояющееся – все это оказывается началом и концом человеческого естества, очередным эксплицированным противоречием-двигателем мистическо-догматической жизни традиции.

Все вышеприведенное позволяет нам подвести первый промежуточный итог. Миф, необходимый согласно глубинному, безусловно деятельному бытийному чувству человека, изначально *мыслится* как покой. Противостояние строгого *ratio* и текучего *existentia* в этом случае не только достоверно, но и очевидно. Вместе с тем мистическая мысль охотно вбирает в свое акционное поле мысль о покое как о недостижимой цели человеческого рассудка. Человеческое *здесь-бытие* и мистиком, и догматиком понимается как «буриданов осел», мечущийся между статикой (особенностью сознания) и динамикой (особенностью чувства) мифа,

³⁴ Максим Исповедник. Амбигвы. 131–132.

³⁵ См., напр.: *Иринея Лионский*. Против ересей. 4:38.

³⁶ См.: *Николай Кавасила*. Семь слов о жизни во Христе. 2.

который, в свою очередь, собирает – но ни в коем случае не примиряет – обе стороны в своем мистическом действе-процессе. Теологически последний можно толковать и как энергию, и как движение – однако для адепта мифа любое толкование одинаково приемлемо, коль скоро он остается человеком восприятия. Для него любое действие в той или иной форме связано с движением и изменением, к которому он чувствует призывание естества. Всякое *мыслимое* действие перетекает в покой, а покой, *мыслимый* как перво-зданное, относительно стабильное основание мифа, ведет к действию-энтелехии покоя. К такому выводу приходит человек мифа, с должным вниманием обращающийся ко всем его, мифа, изводам.

Вторым пунктом нашего итога становится такое соображение: подлинным теологическим основанием «динамических антиномий» исторического мифа является экзистенциал *причастия*. В действительности не возникает противоречия при полной разорванности мира энергий и мира движений. Убежденность в существовании мира статичного Абсолюта никак не мешает мне быть космической «переменной», – если только я не претендую на *вовлечение-в-Абсолют*, на полную или относительную причастность Ему. Вне всякого сомнения, эту пан- или панентеистическую парадигму мы находим в подавляющем большинстве исторических мифов, – и парадигма эта вновь может быть истолкована как мифологически-фрактальная. «Логика процесса», речь о которой шла в первой главе, построена на принципе размывания субъект-объектных связей – то есть на том, что «логик» стратификационного «смысла» характеризует как «слияние», «полную причастность», «тождество». Все без исключения теологические вариации «тождества» экс-субъекта и Абсолюта, подвергнутые феноменологической редукции, обнажают процессуальный по смыслу концепт чистого единства, охотно перенимаемый собственно философской мыслью. Как отметит любой специалист по

истории идей, именно стремление к абсолютному единству, пограничному по отношению к неразличности, вкраплялось в архитектурные системы идеализма Фихте и Шеллинга; теми же принципами руководствовались и романтики Шлегели и Шлейермахер. Именно единство с Абсолютом становится той опорной точкой, через которую перекидывается мост, соединяющий историческое христианство с европейским романтизмом. По словам К. Антонова, из этого синтеза возникали более или менее стройные системы абсолютного идеализма. В центре этих систем оказывался человек, точнее – художник, мистик, поэт, философ, словом – гений, творец культуры. В своем духовном опыте гений обнаруживает свое природное единство или тождество с первоосновой мира, с всеединством мирового целого, каждая часть которого несет на себе печать всего, но только он, достигший высшей ступени самосознания, призван выражать все это, соучаствовать в жизни целого не механически-вещно или органически-бессознательно, но духовно творчески. Причем гений сам призывает себя и сам себя посвящает просто в силу уровня своей гениальности... Эта концепция «свободного самопосвящения», яркое выражение которой мы находим, например, в «Идеях» Фр. Шлегеля, – важнейшее, что отличает романтизм и от положительной религии, и от эзотерического традиционализма³⁷.

Добавим только, что подобная страсть к цельности (хотя бы эстетической) проросла и сквозь идеологические тернии XX в. Достаточно вспомнить о концепциях К. Малевича, замечавшего:

Бог – покой, покой – совершенство, достигнуто все, окончена постройка миров, установлено в вечности движение. Двигается его творческая мысль, сам же он освободился от безумия, ибо больше не творит... Бог задумал построить мир, чтобы освободиться навсегда от него, стать свободным,

³⁷ Антонов К. Философия И.В. Киреевского. Антропологический аспект. М., 2006. С. 79.

принять в себя полное «ничто» или вечный покой как немыслящее больше существо, ибо не о чем больше мыслить, все совершенно³⁸.

Итак, врожденная тяга к соединению «горнего» и «дольного» ставит перед религиозным разумом апории движения, действия-энергии и покоя. Именно апории – ибо рациональная мысль не в силах их окончательно разрешить, не нарушив герметичности причастности «ноумена» космическому «феномену» и отличия от него, – то есть опытного корня религиозности. Тут в свои права вступает напряжение – основной признак жизнеспособности *Homo religiosus*.

2.2. Напряжение

Каким бы ни был чаемый итог сакраментальной жизни индивида, ее самость насквозь оказывается пропитанной *напряжением*. Под напряжением мы понимаем способность религиозного разума принимать антиномичность традиции и противостоять ей мистически. Напряжением является уже самое ощущение дискомфорта, заброшенности, подводящее неопита к инициации; однако напряжение это выхолащивается в исключительно рациональном интересе и рационалистически-правовом договоре с общиной. Истинное, типично религиозное напряжение индивид познает в экзистенциальном цикле, связанном с ритуалом.

Помимо заброшенности самости, обволакивающей ее, самости, границы и определяющей ее как *здесь-бытие*, напряжение имеет и психическую модальность, связанную со страхом. Страх (часто сублимирующийся как осторожность) обнаруживается при сокращении дистанции между невидимым «предметом» ритуального общения и адептом мифа. Этот страх питает собою не только ритуал, но и религиозное право; однако в кругу ритуала страх этот достигает масштабов универса. Трепет французских экзистенциалистов –

³⁸ Малевич К. Супрематизм. Мир как беспредметность, или Вечный покой // Малевич К. Собрание сочинений. М., 2000. Т.3, с. 304, 292.

и в частности, Сартра – перед взором Чужого вдруг принимает очертания всего космоса. *Страсть-к-общению*, допытная тяга к единству, постоянно возвращается к *встрече* и разбивается о присущий этому экзистенциалу страх. Неслучайно о нем так много писал Кьеркегор, навечно связавший его в сознании европейского эрудита с историей аврамова жертвоприношения: впервые человек, слышавший Бога и наблюдавший Его действие в природе, испытал страх из-за вмешательства Божества в самую суть его с Ним договора – в священное пространство рода. Страхом Авраама и его опасливым предпочтением Наисвященнейшего священному легко описать любое религиозное напряжение, происходящее из того же самого корня. Желанная встреча с мистикой всегда ниспровергает «старых богов» (ранее знакомые идеалы, вехи устаревшего мистического опыта), в действительности оставляя адепту один только «страх и трепет».

Существование страха невозможно без существования его противоположности – ощущения безопасности, беспечности. Так сама собой выстраивается параллельная пара экзистенциалов: «страх – беспечность» и «движение – покой». Страх всегда порождает движение, тогда как беспечность тяготеет к покою. Беспечный покой всегда проигрывает движению за счет бесконечной интенциональной активности «Я»; движение-страх имеет перед собой свой «покойный», недвижимый – пусть и мнимый – «абсолютный» конец. Всякое движение мистика до определенной поры водимо той или иной степенью страха; страх исчезает лишь в момент единения двух уровней ритуального бытия – то есть одновременно с тем, что мы называем антропологическим типом в «знакомом» нам воплощении. Именно поэтому все описания мистических опытов (безусловно, символические, фрагментарные, иносказательные) не содержат и тени намека на страх. Страх – свойство человека, а не «малого бога», чье напряжение сохраняется уже на уровне интенсив-

ности его чувства, никогда не равного сверхчувственной насыщенности Абсолюта. Страх – атрибут Моисея, но не Симеона Нового Богослова или Терезы Авильской (каким бы необоснованным ни показался религиозному читателю этот ряд имен).

Как справедливо замечал С. Франк, страх, так или иначе, основывается на переживании «бездн», окружающих мыслящую самость³⁹. Но экзистенциальная бездна немислима без предчувствия ее преодоления. Страх перед «бездной» нельзя отделить от интуиции «прыжка», эту «бездну», если и не упраздняющего, то, по крайней мере, сокращающего. Новая пара «бездна – прыжок» параллельна двум предыдущим – и, пожалуй, лучше них вскрывает внутреннюю жизнь ритуала. Я бесконечно далек от Абсолюта – но в ритуале мой страх хотя бы в потенции обращается в «прыжок», преодолевающий эту даль. Но и его оказывается недостаточно. Помимо выявления непосредственного, прагматически-пустого результата конкретного ритуала, «покой», «беспечность» и «прыжок» обостряют противостояние между рациональным и мистическим, переступающее порог ритуала и расширяющее свое влияние на догматику и право.

Рациональное, как мы показали выше, есть прибежище высшего религиозного «покоя» и его условие, его начало и конец. Укрепление рациональных позиций отдаляет адепта мифа от идеи прыжка, замыкая его на себе, на своей автономности. Бессмысленная в рациональном преломлении мистическая жизнь субъекта заменяется этим самым *ratio* «покоем» линейного, равномерного движения в своем, отделенном от Абсолюта, пространстве. Исступленность стремящейся к «бессмысленности» мистики самости сбрасывается разумом со счетов; взамен этого последний прокладывает свою дорожку к порочному **догматическому апофатизму, граничащему с агностицизмом**. Об этом мы

еще поговорим ниже; сейчас же хочется отметить, что первоначальное напряжение не исчезает даже из рационально-теологического поля и находит предельное свое развитие в теологии абсурда или «философского самоубийства». Я хочу знать – но для знания мне не хватает познания другого знания... Дурная бесконечность приводит к смерти рациональности как принципа достижения на самом деле недостижимых целей. Смерть эта обусловлена как раз отсутствием в рациональном мышлении пресловутых «прыжков», смазывающих гносеологическое «ничто». Гениальные прозрения, называемые гносеологической интуицией, все равно переправляют субъекта познания на другие берега столь же дурной, убийственной для разума рекурсии отрицаний. Некоторые считают, что антропос скрывается от рациональной катастрофы в экстатике поэзии или религии; отчасти это действительно так. Но ведь рациональность возникает ровно тогда, когда в перворазуме спадает напряжение антиномии, абсурда. В европейской философии путь от «первой смерти» (она же – «первое рождение») «чистого *ratio*» до его «второй смерти» занял несколько веков. В одном человеке цикл этот может повторяться многократно.

Едва ли стоит распространяться на тему определения воли как напряжения. Эта истина достаточно очевидна: нельзя предпочесть одно состояние (или один процесс) другому без возникшего между вариантами выбора экзистенциального напряжения. То, что желается, *волеется*, давит на мою самость своей потенциальностью. Театр воли есть театр потенции, неслучайно теряющий в значении, с точки зрения рационализма, в своей кульминации; воплощенное желание, *желание-как-объект* далеко от воли, чуждо ей. Потому воля имеет значение в религиозном мифе, что она интер-объективна и -субъективна, что она неутомима и неутолима. Конец воли знаменует конец ритуала; вне ритуала адепт следует за мыслью, а не стремится к ее основанию. Но и воля, при первом рассмотрении, оказывается вовсе

не однородной. Вслед за христианскими авторами мы считаем возможным выделить два модуса воления (читай – напряжения), проявляющихся в мифе: волю природную и волю избирающую.

Как замечают средневековые христианские теологи и их современные исследователи, природная воля человека устремлена к абсолютному благу и, в отличие от его избирающей воли, не может тяготеть к злу. Мы же немного дополним такую классификацию в экзистенциальном ключе. Природная воля есть упомянутая нами интенциональная воля самости, предшествующая всякой этической оценке. Близкая чистому «первопроцессу», эта воля не имеет своего объекта, являясь волей вообще, чистым волением. Непонятное «движение души», подводящее человека разума к *Textus receptus* традиции, вскрывает нам расплывчатость такого рода воли, не сводящейся к конкретизированному выбору между А и Б, – и потому становящейся самостоятельной ценностью⁴⁰. Эта воля чужда страху, однако не чужда тревоге. Природная воля, *воля-предвкушение-действия*, безразлична к ожиданию и ожидаемому, она целиком и полностью укоренена в эгоистическом *сейчас*. Этот модус человеческой воли есть основание антропологического действия в ритуале, где индивид покоится и действует, изменяется и пребывает неизменным, сознательно и бессознательно перенося свое «преображение» в *сейчас* и *потом*. Те же интенции мы без труда можем найти и в самом примитивном прагматическом ритуале, завязанном на *ожидании* подаяния благ –

⁴⁰ Пожалуй, именно необъективированная человеческая воля и становится той антропологической универсалией, что получает максимально широкое толкование в религиозной антропологии XIX–XX вв. Неудивительно, что все упреки традиционалистов, оппонировавших «персоналистам» и справедливо постулирующих примат права-прецедента над свободой волеизъявления индивида, промахиваются мимо своей цели: спекуляции «теологов свободы» касаются воли природной, которая, парадоксальным образом, предполагает не выбор, но только его предчувствие, возможность.

ведь сам миг религиозного экстаза, ориентированный на будущий результат, вымарывает самосознание как таковое, вместе со свойственным ему восприятием времени и временных целей. Человек ритуала бытийствует в небытии и небытийствует в бытии, желает блага и, будучи безволен, ведом благом. Всем этим управляет его воля – но воля природная, над-предметная, непрагматическая.

Иначе обстоит дело с избирающей человеческой волей – волей, безусловно, близкой рационалистической и психологической прагматике. Избирающая воля полна страхов, ее образ всегда зависит от вариантов результата выбора – всегда ограниченных определенным числом. Она изначально очевидна для избирающей самости – и потому вызывает у нее отторжение, даже отвращение. Иго этой воли хорошо известно онтологии французских экзистенциалистов, так и не сумевшей решить ее вне конвенциональных рамок ответственности. Парадокс заключается в том, что «несвободная» природная воля, воля не из чего не выбирающая, становится «более свободной», нежели воля избирающая, с которой часто ассоциируется само понятие свободы, – ибо избирающая воля всегда переводит внутреннее напряжение в давление, якобы обусловленное «внешними» обстоятельствами-объектами. Парадокс этот существует в самом теле ритуала: я участвую в ритуале «по слову» природной воли, сообразуясь и с волей избирающей, понукающей мною в детерминистском пространстве правоведения. Здесь же я удостоверяюсь в антиномичности свободы и предопределения: я свободен ровно настолько, насколько скован Другими, – и эту экзистенциальную ситуацию никак нельзя исправить или преодолеть.

Если напряжение природной воли не проводит осязаемой границы между телом человека и его самостью, то напряжение воли избирающей обращает свое недовольство против материальной составляющей антропоса. Любое пренебрежение к собственному телу адепт мифа приобретает

в акте воления, предпочитающего нечто чему-либо еще. Ни внеисторический, ни зрелый исторический ритуалы не знают презрения к телу адепта; любое неуважение, выказываемое телу покойника, воспринимается как оскорбление его души. Напротив, доведенная до рационалистического своего предела, избирающая воля кроит антропологический тип «по своему образу и подобию», выделяя в нем части, «близкие» к Абсолюту или «далекие» от него по некоему формальному признаку. Восставая против интуиций природной воли, воли актуального всеединства и потенциального разделения, воля избирающая вводит принцип подобия – основу разделения – в мир взаимопроникновения. Отныне тело, носитель аффектов, подобное животной материи, объявляется чем-то, соперничающим с имматериальным, «настоящему» волеющим началом. Силлогизм избирающей воли при этом предельно прост: «Я волею к трансцендентному – следовательно, имманентное лишь косвенно причастно благу». Последнее соображение вскрывает параллелизм пар «первопроцесс – процесс», «движение (энергия) – покой» и «природная воля – воля избирающая». Изоморфизм экзистенциальной диалектики мифа и здесь не знает исключений: неразличенность, плодородие природной воли, подобные неуловимости первопроцесса и первоосновной потенции энергии, перетекают в рациональную статику процесса смыслополагания, рационального покоя, различающего «атомарные» интеллигибелии и собирающего их воедино.

Всякое напряжение выдает присутствие. Этот, казалось бы, трюизм, нуждается в пояснениях в рамках настоящего исследования. Напряжение есть атрибут неполноценности самости, встречающей нечто, воспринимаемое ею как внеположенный объект. Психологическое и рациональное сохранение этой различенности ни в коем случае не противоречит онтологическому предчувствию всеединства, но только в лишней раз подчеркивает его *присутствие*. При-

существование – это процессуальная граница схватываемой рассудком смысловой неразличности, тождественное данности *бытия-для-меня*. Я знаю, что кто-то бытийствует – *ergo*, присутствует в моем «Я». Ни для кого не секрет, что присутствие, понятое чуть ли не в физическом смысле, является основой всякой аскезы; но то же самое присутствие, пускай и не понятое мистически, рождает волю. Воля, познаваемая в ритуале, стремится к «прыжку» – и самость, наконец, совершает его, обнаруживая себя в необходимости следующего «прыжка», следующего акта воли. Аннигиляция воли, достижение самостью метафизического – а не рационалистического – покоя свидетельствует о конце собственно ритуальной, известной нам мистической жизни – а значит, об исчезновении присутствия и образуемого им напряжения. У этой черты мы теряем адепта мифа и приобретаем сам миф, возвратившийся к первопроцессам и готовящийся к смысловому воспроизведению в знакомых нам формах.

Сказанное выше объясняет данное еще раньше определение экзистенциала «отношение» как «*присутствия-в-отсутствии*». «Я отношусь» означает не что иное, как «иду, в соответствии с природной своей волей, к объекту желания (или, что точнее, *в него*), что уже есть во мне». Однако его присутствие означает нашу разделенность, разведенность по обе стороны процесса отношения. Следовательно, фраза «я отношусь» сопоставима с формулой «я не иду в объект желания, ибо он – не-Я». Интуиция тождества и реализм разделенности, собранное в противоречивом, экзистенциалистском синтезе, образует отношение, которое, в свою очередь, очевидно и *ratio*, и бытийному чувству, и обеим сторонам воли человека. Абсурдное двуединство отношения движет «душевными» и «духовными» интенциями, тогда как разум, имеющий дело со смыслами, выводит из феноменологии отношения принципы построения знаковых систем мифа.

Но формулировка «я отношусь» одновременно обозначает и власть – ту самую, которую я обнаруживаю, запустив

в себе идею об объекте моего воления или интуицию о его существовании. Антиномия власти является зеркальным отражением антиномии присутствия – а отношение оказывается тождественным нулевому модусу власти. Обладание чем-то чревато концом соотношения самости и объекта; в дальнейшем власть «растворяет вещь» в глубине самости, прислушивающейся к своим чувствам. Но пока она существует вне меня, существует как *субстанция*, я вынужден с нею считаться в перспективе (быть может, и вовсе неосуществимой) власти над ней. Власть должна раствориться в теургии природной воли, презирующей *присутствие-как-раздельность*; данной задаче и служит «ноумен» ритуала, его пограничная, пред-смысловая основа. А это, в свою очередь, значит, что перед нашим мысленным взором предстает целая таблица мифологических экзистенциалов, антиномичный «синтез» которых делает возможным исторический миф как антропологическую реальность.

Тезис	Антитезис
Покой	Движение (энергия)
Беспечность	Страх
Избирающая воля	Природная воля
Власть	Отношение
Присутствие	Единство
«Прыжок»	
Отношение	

Вряд ли, однако, размышления мифолога об этих категориях возможны были бы в рамках единичного их проявления, принципиальной неуловимости их единственного мига. Напряженность циклична, а не единична в своем воплощении. Так мы вплотную подходим к очередному «субстанциональному атрибуту» мифической антиномии – то есть к ее рекуррентности, постоянной репликации, психо- и физическо-временной бесконечности.

2.3. Рекуррентность

Миф живет антиномией, каждая часть которой перетекает в другую и ее, другую часть, упраздняет. Упраздняет – но только на время, чтобы вернуться к ней на ином, более интенсивном уровне мистической жизни. Раз «решив» дилемму покоя и движения в пользу движения, адепт мифа, переступивший через *Textus receptus*, вновь встречается с той же дилеммой в догме и праве. Собственно говоря, вся дескрипция религиозного опыта, которую мы в крайне обобщенном виде приводили выше, держится на принципе сохранения антиномии и ее повторения. Коль скоро сам миф антиномчен, каждый его элемент живет антиномиями и питается ими. А если адепт питается антиномиями, то последние должны существовать, присутствовать в пространстве мифа постоянно.

Само понятие рекуррентности значительно раздвигает рамки нашего исследования, до сих пор терпеливо, шаг за шагом следовавшего за адептом мифа. Повторяемость – причем повторяемость бесконечная – тех или других «частей» мифологической картины, наконец, выводит наблюдателя к полю, на котором могут строиться типично теологические или философские конструкты. Миф не может «кануть в Лету», исчезнуть, рассеяться, словно сновидение или галлюцинация. Он – часть человека и мира, часть видимого, мыслимого и переживаемого. Да, его проявления, само его переживание может быть дискретно; ритуал заканчивается, текст Писания обрывается, община может быть уничтожена, а предмет культа – стерт в пыль. Но миф, тот самый неуловимый миф-процесс, наведший нас на ценную мысль-догадку о процессуальности всего сущего, по-прежнему стоит на своем постаменте как норма, как непререкаемый авторитет, в сравнении с которым любой его адепт представляет величину, коей в исторической перспективе можно пренебречь. Человек умирает; знание об этом порождает страх, затрагивающий волю индивида. Миф не может умереть; он всегда

есть то, что *пребывает*. Он – тот самый «камень», на котором основывается всякое первобытное, непосредственное, интуитивно достоверное *миро-воззрение*, живое *созерцание* мира как действующего и претерпевающего начала. Неслучайно краеугольная категория религиозной традиции всегда принимает черты мифологии как таковой: что-то всегда нарекается адептом мифа сущим, пребывающим, вечным. Бог ли, природа ли, само небытие – что-то должно обладать достоверностью протяженного во времени (нашем, человеческом, конечном времени) бытийствования.

До определенного момента субъект, подходящий к мифу как к Другому, не смеет и задумываться о том, что такое время. Эта выхолощенная, типично философская категория имеет для неопита смысл только в том случае, если препарирует его собственное существование. Время, большее, чем человек, может быть познано только через достоверность его конечности, смертности. Наученный антиномиями разума и чувства, антропос ищет бытия неограниченного, экзистенции, не стесненной ничем, кроме самой себя. «Конечность моего Я – рассуждает он – есть изнаночная сторона бесконечности; причем эта бесконечность, качественно неразличенная, связана со мной настолько, насколько преследует меня смерть». Великолепная догадка Хайдеггера о временности человеческого бытия, о ее абсолютном герменевтическом и онтологическом значении лучше всего раскрывает свой теоретический потенциал при рассмотрении религиозного опыта. Завязанная на мне бесконечность человечна и реальна; именно она составляет время мира и моего *сегодня, сейчас*. Ритуал и его миф совершают «прыжок» от моей души и свойственного ей времени ко времени мироздания, вступающего в свои отношения с Абсолютом. Между двумя полюсами – человеческого мирового движения и абсолютного покоя – время обретает универсальный смысл. Философская проблема времени (платоническая ли, аристотелевская ли) увязает в этом зазоре между моим

движением-изменением (κίνησις), моей акциденцией, с одной стороны, и действованием (ἐνέργεια) ноумена мира – с другой. Разум теряется, пытаясь отдать онтологический примат одному из бытийных центров мультиверса, на встречу с которыми он обречен; что касается «персоналистической» философии времени, отданной на откуп адепту мифа, то она выводится из интуиций всеединства. Коль скоро есть *конечное* «Я» и прилегающая к «Я» «статика», ее экзистенциальный фон, есть и *бесконечность*, соперничающая с долговечностью равнодушных ко мне вещей.

Мои рассуждения о времени, учитывающие горький перипатетический опыт «Физики», констатируют: время – это величина, связанная с процессом. Интуитивно схваченное «что-то», на фоне которого меркнет понятное мне, но постоянно умирающее «Я», живет моим процессом; я же, угадывая жизнь за неприступностью «чего-то», приписываю процесс *пребывания* ему. Это – самая что ни на есть настоящая война интерпретаций, в которой последнее слово остается за мифом, – ибо ни я, ни загадочное, вечно молчащее «что-то» не предложат некое мерило времени, согласное с экзистенциальными координатами обеих сторон. Мы слишком эгоистичны для того, чтобы принять некоего «временного посредника» – будь то число или движение макромира. Для меня оказывается достаточным моего «психологического времени» – то растягивающего секунды до часов, то сокращающего недели до одного мига. К тому же мне, по большому счету, безразлично, диктует ли мое время другим или нет. Я занят собой – впрочем, ровно до того момента, как я оказываюсь в самой сердцевине ритуала, «снимающего» мою естественную установку. Верный сын мифа, ритуал демонстрирует мне новую меру времени – свое сакральное, священное действие, послужившее лекалом для истинного мирового времени.

Вновь обратимся к историческому примеру, известному религиоведам как минимум с начала прошлого века.

Смерть Адониса в нашем понимании символизирует не естественное увядание растительности в летний зной и в зимнюю стужу, а насильственную смерть злаков от руки человека, который сжинает их в поле, топчет на току и растирает в муку на мельнице. Можно допустить, что именно так в более поздние времена представляли себе Адониса земледельческие народы Леванта. Однако сомнительно, чтобы с самого начала он был исключительно хлебным божеством. В более раннюю эпоху скотоводы могли считать его богом нежной травы, которая пробивается после дождя и даёт их тощому и голодному скоту обильный корм. А ещё раньше Адонис, вероятно, служил воплощением духа орехов и ягод, которые первобытный охотник вместе со своей женой собирал в осенних лесах. Подобно тому как земледелец умиляет дух злаков, скотовод обращается с молитвой к духу трав и листьев, служащих кормом для скота, а охотник задабривает дух корней и плодов. Во всех этих случаях для умиления оскорбленного, разгневанного духа в ход, естественно, идут замысловатые извинения и оправдания, сопровождаемые громкими причитаниями по поводу его кончины, если в силу прискорбной случайности (или необходимости) духа убили да еще и ограбили. Но не следует упускать из виду, что первобытный охотник и скотовод в ту раннюю эпоху еще не имели абстрактной идеи растительности и Адонис был для них не персонификацией растительной жизни в целом, а хозяином конкретного дерева и растения. Другими словами, Адонисов было столько же, сколько деревьев и кустарников, и каждый из них мог рассчитывать на возмещение убытков, причиненных его личности или его собственности. Из года в год во время осеннего листопада первобытному человеку казалось, что каждый из этих Адонисов вместе с красными листьями умирает от потери крови, чтобы вновь возвратиться к жизни со свежей весенней зеленью. Есть некоторые основания полагать, что персонификацией Адониса в ту

отдаленную эпоху был живой человек, в лице которого этот бог умирал насильственной смертью⁴¹.

Адепт мифа, вступавший в сношение с Адонисом, вне всякого сомнения, подчинялся законам всех земледельческих культов, учитывавших астрономическое время и ритмику аграрной жизни. Но едва ли астрономические наблюдения служили для него той мифологической основой, на которую нанизывались его экзистенциально достоверные переживания. Напротив, именно жизнь и смерть Адониса, которую необходимо было искупать «живым адонисам», полагалась в основу существования аграрного цикла. Жизнь духа, познаваемая в ритуале, совершающемся здесь и сейчас, – вот та константа, от которой и вел свой обратный отсчет последователь адонисийского культа. Не только космос, но и его частица-человек чувствовали ту же самую пульсацию духа каждую осень, заново познавали чувство вины в очередном жертвоприношении. Само напряжение, с коим земля проникала в душу человека, связывалась с существованием Адониса, с его активностью. Время адепта мифа Адониса, царящее повсюду, пробирало всякую человеческую самость, восстанавливало ее напряжение – а значит, примиряло Абсолют земледельца с его мистическим Визави.

Перемирие это длилось определенное время. Сезоны – отведенное человеку время мира – перемежались короткими периодами воскресения Адониса и его смерти. То, что неопит впервые наблюдал в первых своих ритуалах, на поверку выходило той самой вечностью, с которой он интуитивно себя соотносил. Цветение земли и ее мучительное угасание, воскресение Адониса и его трагическая гибель, оказываются, существовали задолго до земледельца и продолжают существовать после его смерти. Он – маленькая часть этого рекуррентного процесса-мистерии; его эгоистическое время,

⁴¹ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1986. С. 319–320.

пустившее вовнутрь напряжения «изломы» сезонов, есть не что иное, как звено этой огромной, вечной цепи. Ничего не изменится ни при его жизни, ни после смерти; элемент адонисийской мистерии пребудет таким же, будучи похороненным в земле. Неизбежность последнего и достоверность свершающегося на глазах у адепта мифа действия заставляет верного принять время традиции, ее действие, как достойного соперника – а то и доброго товарища – времени психологического.

Но время невозможно без повторения мистерии – равно как и сама мистерия невозможна в отсутствие некоей длящейся, внутри-мифической реальности.

Возьмем же в качестве примера таинство причащения, являющееся не только экзистенциальным, но и литургическим началом христианского мифа. Причащение Телу и Крови Божества, согласно догматико-правовым нормам традиции, не может быть одноразовым, нестабильным. Нормы эти регламентируют не столько правовые или этические стороны вне- и ритуальной жизни индивида, сколько вскрывают внутреннюю логику Евхаристии: «общее делание» бесконечно, оно простирается в обе стороны человеческого *здесь-бытия*. То, в чем участвует адепт мифа, испытывающий самого разного рода напряжение – от напряжения-страха («...да не в суд или осуждение...») до напряжения-воли («...но как разбойник да исповедую Тебя: помяни меня, Господи...»), – должно повторяться вне зависимости от желания общины. *Сообразуясь с собой, ритуал воспроизводит себя как космический процесс, пустивший свои ростки в прорехи человеческого времени.* Литургия будет совершаться не потому, что она в тот или иной момент необходима христианину, но потому, что она составила акционную сущность Христовой Жертвы, вынесенной «за скобки» мира и его сотворения. Рекуррентность – ведущий принцип-условие бытия ритуала, фрактальный по отношению к аналогичным условиям бытия мифа.

Историческая канва традиции не имеет практически никакого отношения к ее литургической фабуле. История религии имеет дело с «космизмом» ритуала и его изводов – то есть с объектами, немислимыми вне неустойчивости движения. Что касается литургического пространства мифа, то оно действительно одинаково «вчера и сегодня». Для адепта это очевидно даже психологически: если ритуал предшествует мне и исходит от Абсолюта, то он, несомненно, неизменен в самой своей сути. В связи с этим аргумент «так делали и отцы наши» выглядит весьма убедительно, ибо констатирует факт преемственности экзистенциальных моделей, которые всегда уходят в вечность, приписываются ей. Моей жизни, жизни адепта мифа, едва хватает для того, чтобы привести меня к мистической его, мифа, «сердцевине»; однако жизнь рода, общины, ее многочисленных поколений доказывает мне гармоничность двуединой мифологии и разведенность двух ее сторон – исторической и литургической, актуальной. Из этого следует очень важное заключение, к которому мы непременно вернемся ниже: история общины приобретает важность для ее члена только тогда, когда она творится здесь и сейчас. История была бы недоступна моим чувствам (не разуму!), если бы не ее рекуррентность, ее ритуальная *длящаяся прерывистость*.

Как явствует из вышеприведенного, рекуррентность ритуала вновь очерчивает типичные для мифологии антиномии частного и общего. Ритуал поражает напряженный человеческий разум, выводит его из себя – и «возвращает на место» с новыми мыслями о дискретности и континуальности сущего. Оказывается, мое «Я», диктовавшее ранее свою временность, может, непонятным для меня образом, переместиться в наделы *другого* времени. Теряющая в ритуале свою субъектность самость продолжает ощущать себя чем-то, отличным от Абсолюта – но и, вместе с тем, чем-то причастным ему хотя бы во временном плане. Внутренняя жизнь Абсолюта, подлинное *пре-бывание*, открывается мне,

пребыванию скоротечному, фальшивому, предметному. «Я» впервые прозревает, завидев тень тотальной процессуальности мифа, его чистой деятельности. То, что раньше, согласно моим догадкам, только покоилось в догме и действовало в обряде, вдруг раздвигается и вбирает в свое причудливое время мою темпоральность. Это – первое, что адепт мифа вправе окрестить *чудом*.

Как верно замечал Лосев и многочисленные его предшественники, чудо не является вульгарным «вмешательством» ноумена в феномен. Статусом «чуждести» для шамана обладает самая обыденность, повседневность, очень часто нуждающаяся в личном его участии. Настоящим чудом является осознанное индивидом взаимопроникновение двух слоев времен, двух топосов *жизни-во-времени*. О том, чем в сущности своей отличается время мифа от времени разума, мы расскажем ниже; однако уже сейчас очень важно понять, что *со-стояние*, напряженное *со-существование* верующего и божества переступает мистический, собственно мифический порог только тогда, когда миф принимает в себя отказавшегося от человеческой временности индивида. «Чудо» – это ощущение инаковости временного потока рекуррентного, неизменного ритуала, особым образом постигаемого при его выпадении из замкнутости человеческого переживания. Земледелец, участвовавший в мистерии Адониса, остро ощущал чудесность, причастность вечной жизни своего божества вполне привычной с детства картине опадания листы. Христианин, причастившийся Святых Таин, с ни на что не похожей внимательностью всматривается в чудо своих домочадцев, едва вернувшихся домой, – в место, где «двое или трое» собираются «во имя» Христа, недавно явившегося адепту во плоти и крови. Все остальные переживания чуда вторичны в сравнении с переживанием его *ино-временности*. Так углубляется не только догматическая рефлексия над мифом, но и его переживание: из антиномичной двухмерности напряжения-антиномии вырастает

«третье измерение» мифа – его онтологическая, а не только гносеологическая обособленность.

До постижения диалектического соотношения вечности и конечности, их неразделимой связи в ритуале я имею дело только с ощущениями и предвкушениями. Я лишь предполагал соотношенность явлений, исходя из данности моего чувства – пусть чувства бытийного, экзистенциально достоверного. Рекуррентность мифа, не зависящая не только от меня, но и от рода, приводит меня к уверенности в активности другой стороны религиозного общения, в ее актуальном бытии. Но, что самое удивительное, я убеждаюсь, помимо прочего, и в открытости этого мифологического инобытия: оно идет мне на встречу, принимает в свое временное – и над-временное – существование. Этот очередной «прыжок» мифа к его адепту подтверждает обоснованность претензий последнего на единство, недостижимое в «дольнем» мире, где каждая вещь в своем предметном бытии ополчается против человека. Общественное единство сопротивляется индивиду, семейное – грубо обезличивает его; и только мифологическое время обнадеживает терзаемого смутными предвкушениями человека возможностью самостного единения с чем-то *иным*.

Временная открытость ритуала ставит перед нами проблему «чистой» открытости. Насколько вообще пластичен миф, где обрывается его мнимое гостеприимство? Об этом следует поразмыслить отдельно.

2.4. Открытость

Восприятие мифа основывается на экзистенциале раскрытия уже на стадии ознакомления адепта с *Textus receptus* традиции. Сквозь буквализм *Textus receptus* проглядывает относительная открытость общины, готовой на определенных условиях принять неопфита. Очень скоро открытость социальная отходит в сознании субъекта на второй план; вместо нее в проблемное поле адепта привходит

открытость смысловая. Смысл как единица рационалистической редукции, смысл как абстракция прочно обособивается в догматической и правовой реализации мифа. У этого предела останавливается и сравнительное религиоведение, интересующееся психологическими формами мифологических интуиций. Эти формы очень часто (и весьма опрометчиво) называются религиозными символами.

На поверку, однако, выходит, что «религиозные символы», обнаруживаемые религиоведами и этнографами в различных мифологических традициях, не обладают и долей законченности. На это не раз обращал внимание Элиаде – не столько религиовед-классик, сколько философ религии. Можно сколь угодно долго выяснять степень параллелизма архаичной символики через модус вертикали – но всякий новый «анализ» упрется либо в абстрактное «двуединство», либо в «физическое» толкование, согласно которому тот или иной культ «связывает» вертикаль «небо и землю», либо и в то, и в другое. На этих выводах работа религиоведа заканчивается; однако творческая жизнь мифа отнюдь не исчерпывается этими квазидогматическими формулами. Догматическая «литера», берущая исток в «духе» ритуальной мистики, не случайно веками до блеска «полирует» один и тот же сюжет. «Вертикаль» боговоплощения, познаваемая в формальной линии христианского креста и потому уже имеющая, с точки зрения религиоведа, параллели в других культах, толковалась догматиком в поистине вселенском контексте. На эту «вертикаль» церковными писателями низывались различные события мировой истории, отношения души и тела, добродетели и порока, смирения и свободной воли, красоты и уродства, начала и конца мироздания. Религиовед добросовестно описывает традицию – но оставляет выводы о ее когнитивных моделях феноменологу, философу; последний же заключает: каждая из когнитивных моделей мифа движется к самой себе, порождая бесчис-

ленное множество отношений, которые, будучи «отлиты» в смыслах, составляют «тело» знаков и символов. К похожему заключению пришли и мы в конце предыдущей главы. Здесь мы отмечаем именно бесконечность развития когнитивных моделей, к пределам которых так часто стремится сравнительное религиоведение. Дискурсивное пространство мифа потенциально конечно – и актуально бесконечно. С таковой данностью считается всякий ее адепт, слушающий догматику, этика и правоведа.

Постоянно актуализирующаяся бесконечность мысли мифа – явление банальное, но оттого не менее важное, чем другие мифологические феномены. Парадокс состоит в том, что смысловая бесконечность догматики и универсальность права убеждают абстрактно мыслящего человека традиции в существовании бесконечности как онтологической величины. В сущности, то же самое придает уверенности идеалистам всех мастей: если мы вычеркнем из их размышлений собственно мистическую составляющую, некогда так привлекавшую романтиков, то у нас в чистом виде останется «прыжок» от гносеологии к онтологии. *Cogito* Декарта прекрасно – и, что самое главное, достоверно – оборачивается субъектом против мира, существующего вне его самости: коль скоро я мыслю мир, этот мир не может не бытийствовать, – причем в том виде, в котором я его мыслю. Бесконечность мысли означает бесконечность какой-то произвольно избираемой традицией вещи или предпочтенного ею же феномена. Догматика вероучения и обряда относит «испытанный» «когнитивный Абсолют» к Абсолюту истинному – Богу или миру; так – и только так – бесконечность становится реальностью в мире относительности, где моя конечность достоверна, как уже было сказано выше, благодаря долговечности (только потенциально переходящей в вечность) окружающих меня вещей.

Но едва ли адепт мифа надолго задерживается у «открытых врат» догматической рекурсии. Бесконечная цепоч-

ка смыслов – художественных, поэтических, эстетических, рациональных – рвется на самом «тонком» месте их структуры – на живом человеческом сознании. Усталость, «религиозное выгорание», о котором стало так модно говорить в последнее время, есть не что иное, как смена интенсивности деятельности адепта, привыкшего мыслить о традиции своеобразными «рывками». Сознание попросту устает от «схватывания» урывками «покоящихся» смыслов и последующей их интерпретации. Неслучайно практикующий мистик, пребывающий, по собственному признанию, в сфере сверхумного, сверх-смыслового, чужд слабостям смысловой стратификации феноменального среза мифа. Мы не раз отмечали тот факт, что любое укрепление позиций смысла ведет к профанации глубинной, принципиально антирационалистической реальности традиции; смысловая «легенда» догмата должна, хотя бы время от времени, перемежаться мифологической витальностью.

Догматическая открытость живет «вчитыванием» новых смыслов во все новые и новые анналы традиции. Именно благодаря ей в развитых теологических системах сохраняется надежда на продолжение догматического и канонического творчества. На примере тех же самых систем мы, впрочем, познаем и диалектическую противоположность «догматургии» – стагнацию богословской мысли. Неисчерпанность старого теологического пласта оценивается традиционалистами как его недооткрытость. Традиционалист-консерватор проделывает обратный вышеупомянутому процесс: он всего-навсего возвращает смысловую бесконечность из онтологического пространства в гносеологическое. «Новый смысл», согласно ему, есть заново познанный «смысл ветхий». Вся дискурсивная полнота догмы узревается традиционалистом в уже существующих письменных и обрядовых «сводах». Так открытость догматической традиции замыкается на себе, становясь самой что ни на есть категоричной закрытостью, герметичностью.

Двуединство открытости и замкнутости хорошо известно и мистике как мифологическому явлению. Путь к несвободной свободе Абсолюта пролегает через огороженные от посторонних земли подражания учителям, гуру. К тому же любой извод мифа, пусть и самый близкий к его процессуальной основе, в конце концов замыкается на себе; без этого он просто-напросто слился бы со своими профанными формами. Бесконечная вереница толкований евхаристического действия всегда отгораживается от всего, этому действию не свойственного. Я могу включить «магию» в экзегезу Литургии, обнаружить те или иные атрибуты, позволяющие существовать другим «чашам» и даже походить на «Чашу Господню» – но все «чаши» так и останутся «чашами Молоха», иными по отношению к одной-единственной «Чаше». *Только раз за разом возвращаясь к исходным постулатам-интуициям, адепт обеспечивает единство мифологического конструкта в своем сознании.* Разбивая замкнутость традиции ради свободы, человек теряет облик материнского мифа; руша свободу традиции ради ее замкнутости, индивид ищет синтеза, убивающего напряженность мифа, а вместе с ней – саму его жизнь. Подлинный экзистенциальный синтез открытости мифа и его герметичности мы находим разве что в экзистенциале *преемственности.*

Преемственность одних элементов мифа другим – феномен, недостаточно оцененный философами религии и догматиками, однако ему суждено было создать догмат в его историческом виде. Преемственность – это то самое феноменологически очевидное явление, которое делает возможным допущение глубинного единства религий (Флоренский) или существование некоего прамоноотеизма (Шмидт). Преемственность – это основной принцип *свободного* развертывания и *консервативного* познания религиозных смыслов, иными словами – предел единства «доксы» и «праксиса» мифа. Вне преемственности, в процессуальной мифологической «утробе», и деяние, и познание теряют смысл, ибо

на такой глубине исчезает само присутствие; но, покада жив разум с его движениями и энергиями, преемственность собирает и различает толкуемые им смыслы. Не зря преемственность всегда понималась, в первую очередь, как легитимация традиции, ее *алиби-в-бытии*: преемственность – та самая основа универсализма, которая неизбежно приводит к разделенности. Первое выражение преемственности можно, пожалуй, вывести следующим образом: *«Я священнодействую так, ибо так священнодействуют и священнодействовали другие, доказав, тем самым, аутентичность самого действия; вместе с тем я священнодействую именно так, а не иначе, ибо иноверцы знают мое действие, и, подражая ему, его искажают».*

Приведем один из самых ярких, неоднократно упомянутых нами примеров. Жертвоприношение – священное действие, существующее не в одной религиозной системе мира; это – безусловно *исторический* ритуал. Завязанное на мистике крови, жертвоприношение врывается в самый поток жизни, невысказанный без алого «вместилища души». Огромный спектр легендарных связей-смыслов выстраивается вокруг этой мистической достоверности; первой из них зачастую называется юридическая связка – связка, типичная для рационального мышления. Согласно ее логике, жертва призвана «искупать», «задабривать», «восстанавливать» – одним словом, «возмещать». Другая смысловая парадигма, в которой мы можем исследовать жертвенный акт, есть парадигма всеединства: я приношу в жертву живые или неодушевленные вещи для того, чтобы «поймать» жизнь, погрузиться в ее поток безо всяких посредников. Сквозь пульсирующую кровь жертвенного животного на меня смотрит сама жизнь, не стесненная никакими путями дополнительной телесности; через жертвенное пламя проглядывает та самая сила, что выводит вещи из небытия и вновь их поглощает. Жертва – место встречи двух универсов и точка их разделения, через которую адепту достаточно сложно – а то и вовсе

невозможно – переступить. Жертва – средство и цель адепта мифа, предел реализации его потенциалов. Средство – потому что посредством жертвы мифологическая личность реализуется внутри себя и вовне; цель – потому что вне жертвы нет мистической гибкости и очевидности, в равной степени доступных и чувствам, и *ratio*. Вопреки Кассиреру⁴², жертва на самом деле является *modus vivendi* религиозной жизни вообще. Личное участие индивида в космической жизни по накалу страстей и глубине взаимопроникновения «горнего» и «дольного» никогда не выльется за границы, установленные величавой архаикой жертвоприношения.

Замечательно преемственность – и отличительные особенности – жертвенных форм прослеживается на примере иудаизма и христианства. Для богословия иудаизма искупительная жертва – основной метафизический и одновременно имманентизирующий предикат Завета, единственное средство избавления от грехов⁴³ и, что немаловажно, эсхатологический образ победы, восстановления царства Израиля. Как и многие другие теологические концепты иудаизма, жертва тесно связана с Мессией, после прихода которого будут «упразднены все жертвы, кроме жертвы благодарения»⁴⁴. Само понимание искупления в христианстве неразрывно связано с жертвой и жертвенной кровью: как Писание христиан, так и последующая традиция Церкви говорят об искупительной жертве Христа как о жертве вечного искупления⁴⁵, единственном пути к обожению⁴⁶, «исцелению души и тела». Мистическая связь верующего с крестной жертвой Христа осуществляется через основу Церкви –

⁴² Кассирер Э. Философия символических форм. М.-СПб., 2002. Т. 2, с. 230–242.

⁴³ Комментируя книгу Левит, Вавилонский Талмуд («Йома», 5а) подчеркивает: «Разве искупление приходит не через кровь, ведь сказано: “Ибо кровь совершает искупление в оправдание жизни”».

⁴⁴ «Ваикра Рабба», 9:1–7.

⁴⁵ Ср.: Евр. 9:12.

⁴⁶ Ср.: Ин. 6:51, 54.

Евхаристию (древнегреч. *εὐχαριστία* — «благодарение»), причащение Святых Даров. Само «синтактическое» сходство терминологии двух традиций, применяемой для описания этих краеугольных вопросов авраамической религиозной метафизики, свидетельствует об их генетической связи, некотором догматическом единстве⁴⁷. Тем более интересно, что сходство парадигматики обеих традиций выливается в их принципиальное противостояние. Так, в сравнении с иудаизмом, христианство более грубо очерчивает космический момент Христовой Жертвы – Жертвы жертв – как вневременное, божественное (и, ввиду этого, человеческое) действие. «Трансцендентализм» иудаизма просто неприемлем в христианской системе координат, в которой жертва – не только конечный и, все-таки, «инструментальный», «механический» посредник между Богом и человеком, но и Само воплощение божественного и человеческого, их живое единство.

С «позиции» ритуала становится очевидным, что христианство как в христианстве, так и в иудаизме зиждется на жертвоприношении – как метафизически, так и мистически. Именно мистика жертвы проводит первую и, пожалуй, главную параллель между традицией Второго Храма и практикой современного христианского литургиязма. Последний, впрочем, не только сохраняет свою связь с библейским иудаизмом, но и порывает с ним, сохраняя все его юридические толкования-смыслы. Это очень важно подчеркнуть: христианский миф порывает с иудейским, сознательно замыкая свой ритуально-догматический комплекс на новой Жертве и цикле специально разработанных обрядовых дей-

⁴⁷ Более подробное исследование этого вопроса см. в следующих работах: Rainey A. F. A Sacrifice: In the Bible; In Biblical Tradition and History // Encyclopedia Judaica. 2007. Vol. 17. P. 639–644; Sacrifice in the Bible / Ed. R. T. Beckwith, M. J. Selman. Grand Rapids, 1995; Daly R. J. Christian Sacrifice: The Judeo-Christian Background Before Origen // Christian Antiquity, No 18. Washington, 1978. Pp. 498–508; *idem.*, The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice. Philadelphia, 1978 и др.

ствий, – но при этом не менее осознанно вбирая ключевые моменты мистико-юридической экзегезы жертвы ветхозаветной. Достаточно вспомнить о знаменитых рассуждениях Григория Богослова, искусно объединивших на одной странице несколько заключений о смысле Жертвы Христа⁴⁸. Как и в ветхозаветном «жертвенном случае», крестная Жертва приносится Богу; вместе с тем Бог избавлен от нужды в жертвах – и целью, венцом голгофской Жертвы становится человек, ради которого тот же Бог воплотился бы и в отсутствие падения Денницы, Адама и Евы. Об этом хорошо бы помнить многим современным христианским мыслителям и апологетам, одним росчерком пера вымарывающим генетическую связь «юридизма» архаической жертвы с Жертвой христианской.

⁴⁸ Григорий Богослов. Слово 45-е, на Пасху. См., в частности, следующий отрывок: «Но чтобы познал ты глубину мудрости и богатство неизследимых судов Божиих, самые жертвы не оставил Бог вовсе неосвященными, несовершенными и ограничивающимися одним пролитием крови; **но к подзаконным жертвам присоединяется великая и относительно к первому Естеству, так сказать, незакалаемая Жертва** — очищение не малой части вселенной, и не на малое время, но целого мира и вечное... Кому и для чего пролита сия изливающая за нас кровь — кровь великая и преславная Бога и Архиерея и Жертвы? Мы были во власти лукавого, проданные под грех и сластолюбием купившие себе повреждение. А если цена искупления дается не иному кому, как содержащему во власти; спрашиваю: кому и по какой причине принесена такая цена? Если лукавому; то как сие оскорбительно! Разбойник получает цену искупления, получает не только от Бога, но самого Бога, за свое мучительство берет такую безмерную плату, что за нее справедливо было пощадить и нас! А если Отцу; то, во-первых, каким образом? Не у Него мы были в плену. А во-вторых, по какой причине кровь Единородного приятна Отцу, Который не принял и Исаака, приносимого отцем, но заменил жертвоприношение, вместо словесной жертвы дав овна? Или из сего видно, что **примлет Отец**, не потому что требовал или имел нужду, но по домостроительству и потому, что человеку нужно было освятиться человечеством Бога, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя силою, и возвел нас к Себе чрез Сына посредствующего и все устрояющего в честь Отца, Которому оказывается Он во всем покорствующим? Таковы дела Христовы; а **большее да почтено будет молчанием**» (цит. по: *Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Собрание творений. Сергиев Посад, 1994. Т.1, с. 668–675).*

Жизнь в положительно открытом мифе часто становится для адепта настоящей пыткой, за которой, впрочем, открывается истинная свобода мистики. Собирая в себе *напряжение-волю* и *напряжение-страх*, открытость мифологии рушит надежду человека на полноту покоя, только и проявляющегося, что в рационалистическом покое смыслов. Оказывается, миф, равный себе, постоянно низводит все новые и новые ритуальные и дискурсивные единицы, часто противоречащие друг другу; противоречие это подводит адепта той или иной исторической религии к плодородию антиномии, всегда присутствующей в герменевтике или феноменологии пресловутых ритуальных и дискурсивных форм. Напомним: отказ от антиномии «бесконечность смыслов – конечность рационалистического покоя» интегрирует догмат и ритуал в эстетическое пространство разума, где и первый, и второй замыкаются на определенном числе смыслов. Разум – поле мнимой верификации утверждений – без особого труда преодолевает и догматические, и обрядовые феномены в свою пользу, препарирруя их и находя впоследствии свою гибель в той же антиномии бесконечного и конечного. Об этом, впрочем, речь пойдет ниже. Пока что остановимся на таком утверждении: весь мифологический комплекс, каким его видит и, что самое главное, переживает адепт мифа, хранит в своих вербальных и театральных формах формы невербальности, невыговоренности.

2.5. Невербальность

Мы уже приводили слова Григория Богослова, способные в достаточно интересном свете представить нам невербальную основу всех мифологических пластов: «больше да почтено будет молчанием». Казалось бы: молчание здесь предстает перед читателем в качестве манифестации бессилия разума перед лицом очередной антиномии. Христианская аскетическая традиция неоднократно призывает оставить вопросы, связанные с антиномиями добра и зла,

божественной благодати и всеведения, с одной стороны, и неполноценности устройства человека – с другой. Однако невыговоренность догмата – явление, выходящее далеко за рамки мнимого агностицизма.

Первой невербальной интуицией молчания является почитание. Невыразимость всей полноты мистического – и не-мистического, рационального – религиозного опыта само собой перерастает в молчание. Почитание, понятое таким образом, становится бессловесным, чистым, *длящимся* экзистенциалом; он первый возвышается над смыслом, не проистекая прямым образом из какой-либо прагматики, из «материальных», очевидных аффектаций страха или воли.

Я и впрямь не могу объяснить то, что называю почитанием. Почитание пребывает над ужасом и трепетом, всегда так или иначе связанными с насилием противопоставления. В почитании я даже не *благо-волю*, ибо почитание предшествует волевому импульсу. Почитание – дитя активности внешней среды, некоей вещи, нашедшей согласие с моими процессами в обход моего же разума. Не зря почитание увязывается с настолько же неуловимой любовью. «Я почитаю» – это формула восприятия, а не мысли, причем восприятия обнаженного, избавленного от пафоса апперцепции. Настоящее почитание есть напряжение – но напряжение благодатное, осознанно-приятное и потому увязывающееся не с *противо-* а с *со-стоянием*. Почитание есть тяга – но тяга процессуальная, *длящаяся*, вечная.

«На ложе моем ночью искала я того, которого любит душа моя, искала его и не нашла его». Известные строки Песни песней, пережившие века теологических спекуляций, неслучайно были извлечены Отцами из непосредственного эротического контекста ради экклезиологической полемики. Вечная тяга к ноуменальному, этот универсальный корень и тайна человеческого обращения, в едином порыве объемлет весь космос, размывает его и То, Что стоит за ним. Истома влюбленного потому родственна истоме мистика,

что и первый, и второй живут слепым, но вместе с тем в высшей степени зрячим предвкушением, отождествляемым с самой жизнью. «Вечный подросток» – это мистик, пораженный неугасаемым, исступленным вниманием к чему-то великому, вселенскому, всегда сокрытому за тьмою, «вовне». «Вовне» – и одновременно «внутри», коль скоро каждое чувство, доказывающее субъекту свое существование и достоверность, угадывает его и знает его. Это «Оно» было до самости – и будет после нее; «Оно» – абсолютно и ограничено, разлито по мирозданию и заключено в плотиную точку. Я знаком с Ним «от времен древних» – с тех самых пор, как мое «ничто» было Его «всем». Так свершается постоянно воспроизводимая встреча с Чем-то «большим», нежели человек, – но это «Что-то» вызывает не ненависть к Себе, невидимому соглядатаю, а пресловутое почитание.

Почитание не облекается в слова – ему ближе действие, которое не может его исчерпать. Вот почему ритуал предусматривает движение, демонстрирующее спокойное отношение адепта к объекту почитания. Впрочем, склоненные головы ничем не лучше в этом смысле ритуальных плясок – и в обоих случаях жизненная сила отступает перед почитанием, часто мешающимся со страхом и уничижительным смирением. Культ всегда функционирует как система табу – в том числе, табу словесных. Словесное табу только отчасти причастно страху, страху животному, магическому, механистическому; в основном же оно – рудимент искреннего почитания. О сакральном можно говорить – но ведь смысловое «препарирование» традиции грозит стереть сакральное как таковое. Почтительное молчание не случайно становится орудием познания: «именная» власть архаичного мифа лишней раз подтверждает нашу догадку о том, что религиозное познание не соотносится прямым образом со словесным выражением смысла. За именем, повелевающим и разрушающим, всегда скрывается невыговариваемый смысл, *смысл-процесс*, завязанный на Абсолюте и утвержденный

в нем. Фонетическая оболочка имени всегда питается внутренним отношением-процессом – и лучшее, что может сделать австралийский абориген или африканский шаман, это почтить его молчанием. Это должно сберечь и носителя имени, и его, имени, святость.

Показательно и то, как христианская аскеза относится к слову. С одной стороны, слово есть орудие верного, посредством которого не только постигается веление Бога, но и «просится» то, что непременно должно быть «дано». С другой же стороны слово – споспешник внешнего мира, указатель для него. Поэтому, суммируя размышления подвижников двенадцати веков, митр. Вениамин (Федченков), защищающий русское имяславие, пишет: «... духовное благоразумие требует, чтобы мы больше молчали. Так и Св. Макарий Египетский учит»⁴⁹, – и это после весьма важного замечания: «...еще лучше, когда [слова] произносятся с сердечною верою»⁵⁰. Для митр. Вениамина важно подчеркнуть действительную силу слова; однако даже в своей апологии слова он не может обойти характерные для религиозной архаики словесные табу, защищающие самую «сердцевину» слова – его над-словесный и над-разумный уровень. Молчание «огораживает» и фонему слова, и его семему, и его эйдос; в терминологии же митр. Вениамина – и слово, и стоящую за ним «силу», которую пожилой монах не дерзает называть «по имени». Парадоксально, но с этих позиций имяславские споры начала XX в. логично трактовать как масштабный диспут о вербализации невыговариваемого.

Действие есть первый росток почитания, – настолько же, насколько и оно, невербальный. Самость действует, попукаемая интенцией движения – однако мистическое действие почти всегда вбирает в себя компонент почитания. Действие, производимое из почитания, никак не объясня-

⁴⁹ Споры об Имени Божиим. Архивные документы 1912–1938 годов. СПб., 2007. С. 674–675.

⁵⁰ Там же, с. 669.

ется прагматически; «магия» почитания исключительно однобока, ибо происходит не благодаря хитрости и умелости участника ритуала, но от благоволения Абсолюта. Почитание никак не связано с объективируемым событием, оно не является ни просьбой, ни тем более благодарением. *Почитание-как-действие* есть *процесс-ради-процесса*, оно незнакомо со смыслом – плодом рационального познания; его невозможно интерпретировать – но его можно понять и даже принять в качестве образца «священного поведения». Лучший тому пример – поведение Давида, «скакавшего» перед Ковчегом Завета и тем самым заслужившего презрение Мелхолы. Почитание не только родственно религиозному экстазу, но еще и является его агентом в поле разумного; если экстаз вымарывает *ratio*, то почитание только заставляет последнее считаться с собой.

Миф, закрепляющий свою легенду посредством языка, язык презирает. Миф, берущий на вооружение слово, звук, пренебрегает, в конце концов, и словом, и звуком. То, что субъект пытался понять, вычленив из общего потока неразличности, уяснить для себя на этапе ознакомления с *Textus receptus*, все равно возвращается обратно, в недра космического процесса, сокрытого от разума – но открытого для чувственного волнения. В почитании волнуется то самое «Я», которое раньше трепетало от одного факта своего существования. Ведь на самом деле, ухватываясь за мысль и твердя заезженное *Cogito ergo sum*, субъект радостно чувствует свою власть надо собою, которой он обязан своему существованию – необъясненному, но очевидному явлению. Это по-настоящему мистический момент, момент, когда мысль превращается в крик, а слово – в бессвязность неопределяемых, бессмысленных концептов. Сказать «Я существую» и замолчать равно манифестации своего несуществования с точки зрения герменевта или диалектика; однако радостная дрожь того самого «Я», пробегающая по телу «гностика *Cogito*», к счастью, не связана с содержи-

ем фразы. Уникальность формулировки Декарта состоит в ее обращении к мифологической составляющей: высказав ни к чему не обязывающую – и ни к чему не приводящую – мысль, антропологическая самость ее тут же вычеркивает. Мысль есть акт – и именно акт, а не его декорации или цели ставятся картезианцем во главу угла его формулы. Дойдя до этой мысли и высказав ее, самость отбрасывает ее за ненадобностью, наблюдая за знакомой силой, так условно названной «существованием». Я не мыслю – я угадываю за мыслью дорогое мне существование, бытие. Я, словесное животное, отдаюсь жизни, которую узнаю не в слове, а за ним⁵¹. Получается, я – над-словесное животное, *animal vitalis* в подлинном смысле данного словосочетания.

Всякая мистика враждебна по отношению к слову, к языку, его условностям. Христианские жития неслучайно отмечают символический отказ будущих аскетов от молока матери по средам и пятницам; этот штрих агиографа – чуть ли не стоическая вера в то, что божественное повеление, невербальное и сверхразумное, не нуждается в языке. Избранник божий с легкостью примет этот несловесный дар из рук Божества или интуитивно «считает» его с «листа» природы. Таким же предстает перед нами и легендарный Живой, сын Бодрствующего (Ҳайй б. Йақзан) Ибн Туфайла (ум. 581/1185) – не знающий ни одного человеческого языка мудрец-отшельник, познавший мир и сподобившийся созерцать небесные разумы. Кешава учит Арджуну тому, что деятельное созерцание «все деянья превосходит». Мистика, это знание непосредственного и непосредственное знание, неохотно дается пришедшему «из мира» рабу слова – но младенец, воспитываемый ради той или иной разновидности религиозного служения, понимает мир религиозных символов как реальность, не нуждающуюся в дешифровке. Благоговение, почитание настолько поглощает человека своей

⁵¹ Вопреки Леви-Стросу и Притцу-Йохансену (см.: *Леви-Строс К. Первобытное мышление*. М., 1994. С. 58).

неотвратимостью и реалистичностью, что тот и не думает, что условия встречи с этим чувством могут быть иными. «Хорошо нам здесь», – говорит искренний адепт мифа, оставившая форму благоговения на проверенных, изначально неполных словесных формах ритуала и его священнодействиях, которые могут даже быть стихийными, грубыми, непосредственными.

Невербальная стихия – это та стихия мифа, к которой тянется колеблющийся между энергией и покоем адепт. Вместе с тем, как мы уже показывали выше, невербальный миф всегда венчается легендой вербальной, мифом *ad verbum*. Существование скрытого от посторонних глаз действия мифа остается под угрозой исчезновения в отсутствие легендарного пунктира, пытающегося «транскрибировать» интенциональность почитания сначала в рационалистическую «дорожную карту» мифа, а потом – и вовсе в агностические схемы. «Голое» почитание не может даже усыпить бдительности разума, оно не в силах конституировать ни одной антиномии. Почитание слишком «приятно» для адепта мифа; оно настолько органично вписывается в его экзистенциальное пространство, что напряжение противоречий напрочь вытесняется субъектом из последнего. Для поддержания этого «мифологического огня» и существует слово, отчасти выводящее смысл (а через смысл – и до-смысловое деяние) вовне, а отчасти – еще глубже его прячущее. Этот-то «огонь» и дает человеку право выбора, предпочтения одной традиции другой. Я могу благоговеть перед природой; не менее естественно почитать божество. Но отличить одно от другого или же слить одно с другим – словом, определить их отношение – мне поможет мифологический дискурс, способ связи элементов здания мифа. Возможно, феноменология почитания Шивы ничем не отличается от феноменологии христианского или иудейского богопочитания; только напряжение, комбинирующее те или иные акты в целые смысловые букеты, может мне на опытном примере показать,

насколько Шива отличается от Яхве. Иными словами, существует некий эйдос мифа, отличающий его от мириад матерних и дочерних мифов. Теперь нас интересует способ его «схватывания», «выхватывания» из череды вторичных признаков мифа, его различных этажей, слоев и культурных, рациональных наслоений. Об определении его пока не может идти и речи.

2.6. Эйдос как теос

Итак, самость, движущаяся по кругам мифа, замыкает один из витков своего пути. Что остается перед ее мысленным взором, отказавшимся от «острия» рационального анализа в пользу дескрипции, добросовестного описания?

Перед адептом мифа простирается приволье движений, слов, образов, мистического воображения, предчувствий. Разрозненное, рассыпанное здесь служит единому, стройному, всеобъемлющему. Но как именно? В чем состоит общий эйдос всех этих слов, интуиций, священнодействий? В божественном – или духовном – присутствии? Но чем оно выражается за пределами моего восприятия? Моим бытием? Но не переоценивает ли протагорова формула мое субъективное, почти что солипсическое беспокойство?.. Вопрос о стержневой проблематике мифа «самого по себе» встает достаточно остро. Сознание мифолога начинает поиски оси традиции, стоящей и «по ту сторону» школьной догматики, и «по эту сторону» непроницаемой мистики.

Я начинаю со своей воли. Не важно какой. Как именно следует ей проявляться в мире вещей? Вне зависимости от доктрины я не могу не волевать. Детерминизм сворачивает меня и мою волю в геометрическую точку, бессильную волевать вне воли Абсолюта. Абсолютная же свобода превращается в абсолютную тюрьму. Развитый миф всегда, скрыто или явно, принимает обе волевые картины – то есть делает то, чего разум никак не может понять, а воля – окончательно принять. Мой свободный выбор, предпочтший добро, пови-

нуюсь гласу рациональности, отправляет меня в рабство добру. Я могу отказаться от участия в ритуале – и я же должен оставаться его частью. Я могу добровольно отдаться божественному предопределению – или же отдаться во власть его попустительства, его действия в других, «свободных» индивидах. До понятия свободы, не зависящего от его конкретных модусов-воплощений, я дошел. Но уяснить для себя теоретическое и, что самое главное, прикладное его значение я все-таки не смог. Эйдос воли ускользает и от «умных очей», и от «мысленного ока»; его «побег» рушит красиво построенную партию апологета или правоведа. То, чем мой миф, миф А, должен был отличаться от мифа Б, оказалось антиномичным в своем существе. Свобода так и осталась чувством, предчувствием, экзистенциалом с нулевой дискурсивной семантикой.

Далее я пытаюсь совладать со своим Абсолютом – таким, каким он мне явился. О том, чтобы его определить, не может быть и речи; но могу ли я *со-отнести* себя с ним и вычлениить что-то, что позволит построить типологию мифа? Конечно, это возможно; однако едва ли разум и в этот раз примет результаты подобного рассуждения. Я отличен от своего божества – но желаю причаститься его славе, его действию в мире. Одновременно с этим я встречаю его в мироздании, которое, так или иначе, имеет начало в мире ноуменального, оставаясь маленькой деталью его творческой стихии. Я готов и не готов к компромиссу частичного вхождения в Абсолют, мне нужна максимально возможная полнота общения, перерастающая в слитность. Интуиция мистика всегда есть интуиция пантеистическая, «присваивающая» Абсолют. Отказ от себя и обретение божества – идея, присущая таким непохожим, казалось бы, традициям, как иудаизм, христианство, буддизм и философский суфизм. Религиоведческая типология, равно как и высказанное выше предположение, может соответствовать первичной «исповеди» догмата и права. Но сама структура ритуала рушит эту типологию как

неудовлетворяющую самоощущению мистика. Очередной эйдос, в котором обрели согласие чувства и разум, уходит «сквозь пальцы». В руках у исследователя вновь остается богатый феноменологический материал – и не одной незабываемой, в меру гибкой конструкции-константы, концепта-маркера. Отношение так и продолжает определяться мною как универсальный феномен, но не как эйдос.

Тут религиозная мысль пытается прорваться к тому, что называется ею «Другим», «Иным», слепо надеясь на то, что в «трансцендировании вовне», в этом очевидном «прыжке» наконец-то откроется «схваченный» ею эйдос традиции. Персоналистские спекуляции XX в.⁵², на все лады «перепевшие» оппозицию «Я» – «Другой», успешно упустили из виду догматическую мысль – и с не меньшим успехом оставили ритуал с его апориями, противоречиями и антиномиями доживать свой век за оградой очередной *philosophia perennis*. Персонализм презирает мистику, вымарывает обезличивающее действие ритуала, забывая о том, что миф, всегда имеющий дело с человеком вообще, стремится снять дихотомию «свой – чужой» в пользу *собственного*. Всеединство мифа чурается пост-романтического отношения к Другому, почти по-сартровски смеряет последнее уничижительным взглядом. Не удивительно поэтому читать заключение «догматика» Фотия Константинопольского, который, будучи ведом мистикой христианского мифа, писал:

⁵² Безусловно, христианский персонализм есть учение, достаточно поздно оформившееся в острых спорах о семантическом содержании категории «личность» в XIX в. В русском богословии первые следы полемики о личности традиционно обнаруживаются в наследии К. Кавелина, – впрочем, хорошо осознававшего инаковость своего учения о традиционной мифологии Церкви. «Когда внутренний духовный мир получил такое господство над внешним материальным миром, – писал он, – тогда и человеческая личность должна была получить великое, святое значение, которого прежде не имела... Так возникла впервые в христианстве мысль о бесконечном достоинстве человека и человеческой личности» (*Кавелин К. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры*. М., 1989. С. 19–20).

Мы говорим, что Христос не воспринял ни человека вообще, ни конкретного человека, потому что нет никакой необходимости утверждать один из двух вариантов, – таким образом, данный вопрос не относится к числу дилемм. Ведь если бы Христос воспринял человека вообще, то это означало бы, что Он не стал человеком ни по бытию, ни в чувственном [восприятии], но только в мысли и воображении, потому что бытие общего именно таково. И тем более Он не был бы в таком случае описуем в пространственной протяженности по человеческой природе, потому что ни одна из универсалий не описывается в качестве пространственно протяженной. И еще, если бы Христос воспринял человека вообще, а общее [по определению] есть то, что созерцается во многих ипостасях, то Христос стал бы, поскольку воспринял человека вообще, многими ипостасями, лучше же сказать – безграничным числом ипостасей. И, соответственно, Он не был бы единосущен с нами: ведь если человек вообще воспринят в [ипостаси] Бога Слова, то мы не можем именоваться людьми, ибо откуда в нас это возьмется и в каком отношении мы сможем приобщиться Христу? Кроме только что сказанного, [из данного допущения] проистекает еще одно нелепое следствие, а именно: выходит, что каждый из людей – и человек и не человек: в самом деле, каждый из нас, согласно общепризнанному определению, есть человек и зовется человеком; если же общее, в соответствии с которым все люди называются людьми, воспринято Богом Словом, то как мы можем быть людьми? Таким образом, по этой и многим другим причинам мы не говорим, что Христос воспринял человека вообще.

Однако, с другой стороны, неверно говорить, что Христос воспринял конкретного человека. Потому что если это допустить, то получится, что Христос – не одна ипостась, но две. О том же, что Христос воспринял конкретного человека, говорилось бы в том случае, если бы [утверждалось], что Он воспринял природу с особенностями, потому что она есть не что иное, как ипостась.

Что же, можно спросить, в таком случае воспринял Христос, если Он не воспринял ни человека вообще, ни конкретного человека? Мы говорим, что хотя Логос воспринял человеческую природу, но Он обнаруживает особенности (ιδιώματα) из Самого Себя (ἐξ ἑαυτοῦ), – и, если рассуждать таким образом, то не будет никакой несообразности⁵³.

Еще более далеки от персоналистических идей тотемные культы, где и «Я», и «Другое» еще легче перетекают в «Универсальное», в природный, если можно так выразиться, «Абсолют». Ярким примером этому служит феномен свободного оперирования именами (напомним – ядром мистической самости) во многих внеисторических традициях. Сакральные пере- и именования призваны привести человеческую самость в соответствие с живым космосом, первичным в сравнении с ней. Более того, логика первобытного мифа, по Леви-Стросу, основывается на принципе ре- и детотализации «понятия вида – на частные виды, каждого вида – на его отдельных членов и каждого из этих индивидов на части тела и органы»⁵⁴. Приведем еще один пример.

Это двоякое движение детотализаций и ретотализаций осуществляется также в плане диахронии, как то показывают в ритуале кануна чудесные песни медведя и бобра (представляющих, соответственно, землю и воду), размышляющих о скорой зимней спячке и готовящихся к ней, согласно своим особым обычаям (здесь наделенным символическим значением), чтобы приход весны и восстановление своих сил выступали залогом долгой жизни, обещанной людям:

«После того, как прошли шесть лун... медведь приступил к детальному обследованию своего тела». Перечисляются показатели похудения за время спячки (то есть уменьшенное тело, но, поскольку оно остается живым, это

⁵³ Фотий Константинопольский. Амфилохии. 231 (перевод м. Диодора).

⁵⁴ Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994. С. 250.

еще более свидетельствует о силе жизни: уменьшенная поверхность тела, пальцы скрючены, волосы свалены, мышцы ослаблены, живот дряблый, ребра выступают наружу, вялые руки, отвислый подбородок, морщины вокруг глаз, облысевшая голова, редкая шерсть). Затем наносят отпечатки его следов, символы воинских подвигов, шесть с одной стороны и семь с другой, после чего медведь не спеша уходит, чтобы «добраться до тех мест, где от солнечного жара воздух делается дрожащим»⁵⁵.

Это значит, что «Я» и «Другое» легко теряются в мифе, который становится *моим* в полном смысле слова лишь в том случае, если «Я» перестает быть *собой* и полностью отдается мифу. Человек ритуала кануна принадлежит тотему, с которым связывается всякое сезонное или физическое «деяние» мироздания. Анимист же принадлежит природе, ее духам, чье дыхание он чувствует как внутри, так и вне себя самого. Следовательно, метафизическое отношение к Другому не может быть объяснено эйдосом мифа потому, что сам миф держится на напряженном противостоянии «Лица» и «Обезличенности», «Покоя» личности как константы и «Движения» всего – в том числе и человеческой самости.

Иными словами, всякий миф, всякая мифологическая традиция, держащаяся ритуала как высшего проявления своего мистического нутра, осознает себя и как абсолютный покой, и как абсолютное движение – но только в сознании адепта, который, в соответствии с целями религиозной практики, должен «рассеяться» по экзистенциальному полю ноуменального, отказаться от большей части своего беспокойства – а значит, от большей части своей энергии, действия, самостности. Как бы то ни было, в эту сферу *сверх-опыта* взор философа вряд ли сможет когда-либо проникнуть. Нам остается констатировать факт существования неустрашимого противоречия, конфликта интенционально

понимаемых статики и движения, который не только до-
нимает разумную самость адепта мифа, но и составляет
основу его противостояния мифу – реальности, в которой
должно исчезнуть и *противо-*, и *со-стояние*. Персонализм,
каким его знает религиозная мысль, есть учение о времен-
ном, акцидентальном положении человека в космосе, про-
тив которого ополчается *миф-как-деяние*, ритуально-мифо-
логический акт. Вся эта неоднозначность вычеркивает из
нашего списка «эйдетических случаев» мифологии пробле-
му инобытия, как обычно, ускользнувшую от нашего вни-
мания.

Список неудачных «эйдетических случаев» можно про-
должать до бесконечности. В него можно включить апории
рациональности, ритуальную типологию, парадигматиче-
ские описания психологических архетипов, бытующих в ри-
туальном обиходе мифа. Все, за что мы ни беремся, доста-
точно легко уходит вглубь мистического, противоречивого
водоворота мифологии, чтобы возвратиться оттуда со своей
противоположностью. Получается, исторический миф, из-
ведший из себя религиозный институт, своим эйдосом пола-
гает только один феномен – феномен противоречия, анти-
номии. Эта универсалия, очередной фрактал мифа, имеет
свои «лики», предопределяющие способы онтологического
размещения противоречивых экзистенциалов на различных
мифологических осях. К примеру, напряжение человеческо-
го и божественного в христианской мифологии оканчива-
ется обожением, характеризуемым аскетической традицией
как «благодатное» энергичное вхождение вездесущего Бога
в человека, упраздняющее «гномическую волю» последне-
го. Пантеизм разного рода делает акцент на противоречии
между движением и бездной ничто, безликого покоя. Пара-
доксальным образом я обязан действовать ради покоя и в
каждом покое искать действия. Внеисторический ша-
манизм просто-напросто кроит единую природу в соответ-
ствии со смыслом искусства – искусственного вмешатель-

ства во властную, неделимую природу духов. Напомним, однако, что речь в нашем случае идет об онтологиче, выведенной догматом и ритуалом; вряд ли читатель или автор могли бы рассуждать о способе «собираания» пресловутой мифологической оси без соответствующей меры погружения в феноменологию каждого из «характерных» и «нехарактерных» для собственной традиции состояний. Взятая в полном своем объеме, любая из перечисленных традиций знает антиномии своей «соседки» по истории; это мы попытались показать в предыдущих параграфах.

Мы снова оказываемся перед антиномическим фразеологическим мифа – неуловимого первопроцесса. Он замкнут и открыт, направлен и вовнутрь, и вовне себя. Все его эйдосы, угадываемые за каждым поворотом его ритуальной и догматической жизни, собраны в диады, толкование которых ни к чему положительному не может привести в принципе. Ранее мы упоминали об Абсолюте, принимающем на себя основную характеристику высшего порядка, положительно-го всеединства; сейчас справедливо будет заменить слово «Абсолют» – аморфное, почти бессодержательное для окончательно растерявшегося, запутавшегося в себе адепта – на слово «теос». Общеизвестно, что древнегреческий концепт Θεός, «Бог», по одной из версий мог быть образован от глагола θέω – «бежать», «не попадаться». Каким ни было бы желание мистика, человека мифа, до тех пор, пока разум не изживет самое себя, любая попытка достичь своего теоса обречена на провал. Пожалуй, то же самое можно сказать про миф. Миф действительно теологичен, неподатлив и упрям – и, что самое удивительное, этими своими свойствами привлекает к себе все новых и новых сподвижников. Этимология слов ἄνθρωπος и Θεός, любая попытка установить между ними семантическую связь оборачивается замечательным разведением обоих понятий и свойств обозначаемых ими явлений: в то время как «теос» призван убежать, не даваться разуму, «антропос», напротив, должен взгляды-

ваться⁵⁶, предстоять, обращать взор «горе», ввысь⁵⁷. Эту языковую интуицию, как мы увидели, учитывает и феноменология мифа как такового, и его экзистенциальная герменевтика, подошедшая, наконец, к проблеме архетипа. Религиозный архетип – это первый бессодержательный эйдос, идея, осознающая свое обособленное существование. В отличие от психологического архетипа, архетип мифологический, религиозный, не имеет однозначного, «канонического» культурного воплощения. Скажем, различимый аналитической психологией архетип Материнства, находимый в легендарной фигуре Богородицы, никак не связан с архетипом космологическим, по-своему распоряжающимся антиномиями творения и эсхатологии. В Богородице христианин познает материнство, избавленное от телесно-эротических предикатов; в космологическом эйдосе нет ничего, что подлежало бы познанию – за исключением его самого, его контурной линии. Эйдос мифа, его архетип – плодотворное «ничто», предполагающее под собою всю полноту, все разнообразие партикуляризируемых в легенде смыслов, являющихся, в свою очередь, архетипами психоаналитическими. Впрочем, и те и другие кончаются и начинаются в самих себе, провоцируя миф на смысловое, «философское» «самоубийство».

⁵⁶ «Имя “человек” означает, что, тогда как остальные животные не наблюдают того, что видят, не производят сравнений, ничего не сопоставляют (*ἀναθρεῖν*), человек, как только увидит что-то, а можно также сказать «уловит очами», тотчас начинает приглядываться и размышлять над тем, что уловил. Поэтому-то он один из всех животных правильно называется “человеком”, ведь он как бы “очеловец” того, что видит» (*Платон. Кратил. 399c* (перевод Т. Васильевой)).

⁵⁷ «Отпрыск Япета, ее замешав речною водою,
Сделал подобье богов, которые всем управляют.
И между тем как, склонясь, остальные животные в землю
Смотрят, высокое дал он лицо человеку и прямо
В небо глядеть повелел, подымая к созвездиям очи.
Так земля, что была недавно безликой и грубой,
Преобразись, приняла людей небылые обличья» (*Овидий. Метаморфозы. I, 82–88* (перевод С. Шервинского)).

2.7. «Философское самоубийство» мифологии. Конец и начало архетипичности⁵⁸

Наконец, мы имеем полное право в рамках своего резюме вернуться к первой половине нашего импровизированного введения. Его мы завершили описанием антиномического характера феноменологии мифа. Дальнейшие наши рассуждения преследовали цель доказать следующее положение: разум, погружающийся в миф, обречен на самоубийственное отречение в пользу своей новой «среды» – мифа. То, что непременно должно было случиться с рационалистом «в миру», быстрее происходит с ним в ткани живой мифологии. Миф нельзя *мыслить* – его можно только *прожить*. Конец мысли, как следствие, знаменует собою конец дискурсивных определений и воцарение абсурда. *Ergo* исторический миф есть живой абсурд – и этот абсолютный абсурд изводит из себя множество фракталов, составляющих ядро ритуалов, догматов и права.

От эйдоса, очерчивающего различия тех или иных единиц, уместно перейти к области идей – то есть к пространству всеединства, целостности. Идея, впрочем, обнаруживается только одна. Абсурд держит в одной узде части разнородной религиозной системы, обеспечивает ее тео-антропоморфность. «То, что убегает» коррелирует со своим «созерцателем» только по-абсурдистски небрежно, даже жестоко. Любой миф богочеловечен – но богочеловечество, понятое в самом общем смысле, наэлектризовано архитектурным противоречием, снимаемым со смертью личности, дорогой только самой себе. Ни рок, ни нирвана, ни триединый Бог не знают личности в ее типично антропологическом значении – и реальность мифа колет, если вовсе не раздирает на части «слишком человеческую» самость. Гениальность Ницше и трагичность его жизнеописания показали последовательным мифологам антропологический разрез того

⁵⁸ См. подробнее: Нофал Ф. Гефсимания. Введение в теологию абсурда. Одесса, 2017.

самого «философского самоубийства», о котором недоговорил «ороговевший» догмат и подвижный ритуал. Оказывается, между разумом и мифом – хотя бы мифом о сверхчеловеке – нет ни союза, ни даже перемирия. Более того, разум в лице Ницше с легкостью разбил хрустальный дом европейской классики, бережно построенный за два тысячелетия; этот трюизм уже Камю был воспринят с небывалой радостью. Ему, как хорошему врачу, оставалось констатировать смерть европейской философии в ее знакомой всем нам форме. Мысль, недескриптивная экзистенциальная мысль, отныне отрицает себя, делая из отрицания новую константу и последний свой рубеж. «Я не знаю того, что знаю, и знаю то, что я, начавшийся – следовательно, ограниченный, если не конечный – во времени, не знаю ничего», – такими или близкими по смыслу стали новые лозунги вчерашних союзников Канта и Гегеля.

Едва ли сам Камю – как, впрочем, и несчастный Ницше – понимал, что «философское самоубийство» есть очевидность для исторического мифологического сознания, издревле привыкшего стягивать противоположности по обе стороны катафатики и апофатики. Первобытный человек чувствовал свою неполноценность, пожалуй, лучше, чем кто бы то ни было. Поднятые вверх руки, униженно опущенная голова анимиста выдают смирение не столько перед неведомой силой духа, сколько перед самим собой. «Я» знало себе цену уже на заре человечества; самость, постоянно разделяемая в самой себе, там же проводила и границу между ущербностью разума и достоверностью чувств. Недоверие австралийского аборигена к разуму, почти по-монтеневски отметим мы, не характеризует его как варвара – напротив, его уверенность в собственном ничтожестве и незнании на поверку выходит крепче веры в собственное превосходство бюргера, со смаком повторяющего сократовскую формулу. При этом он, абориген, видит алогичность своей уверенности (знание о незнании абсурдно так же, как и незнание о знании), но не придает ей особого значения – ибо он

живет в «мире тройных доньев», где дух немислим без деревьев и камней, а последние немислимы без духа. Уже одно то, что он имеет дерзость повелевать духами, манипулировать ими, узнавать в ландшафте их «ветхое» действие, обусловлено всепрощением абсурда. Очевидного, жестокого, непримиримого абсурда. Вступая с этим абсурдом в общение, адепт австралийского мифа лишь убеждается в правдивости своих первых прозрений.

Идея абсурда, этого начала и конца всякой архетипичности, не является «простым ответом» на «сложные вопросы» сущего. Напротив – только рациональность есть страшнейший эскапизм, воскуривающий фимиами человеческой гордыни у алтаря *das Man*, возведенного рационалистом. Трусливая игра в категории должна закончиться вопреки религиозным по сути упованиям человека о бесконечности. Деятельная бесконечность разумом сковывается покоем. Процесс мифа, его неделимость, разумом порицается как алогичность. Разум, отведший чувству маленький гносеологический чулан, воспротивился мифу – и за это поплатился в философии религии XX в. Флоренский и Лосев, Булгаков и Элиаде и многие, многие другие приняли абсурд мифа в качестве его идеи. При всех методологических противоречиях, феноменологи религии прошлого столетия разделили одну общую, абсурдистскую истину: миф есть реальность абсурда, которую нельзя одолеть единственно благодаря абсурдности экзистенциальной модели человеческой жизни – ибо любая жизнедеятельность антропоса абсурдна. Отвергнув мысль о самоубийстве телесном, волевая самость убивает себя мысленно. Ни у одного его заключения нет предельного основания – зато есть алиби. Французский экзистенциализм, поддержанный русским Ренессансом через Шестова и Бердяева (и отчасти Лосева и Флоренского) вывел, наконец, философию мифологии и мифологию философии. Гегелевскому синтезу не осталось места в европейском исследовании человека и его традиции.

Дихотомии абсурда характерны для мифологии. Если бы не они, «простота» Абсолюта в развитых теологиях не нуждалась бы в цепочках онтологических посредников. Если бы не они, человек с мазохистским удовольствием не кроил бы себя на ди- и трихотомии. Без них не появлялось бы «рецептов» исцеления истории через ее убийство – через убийство ли воли или через смерть знакомого миру человека. Одновременно с этим приходится признать: абсурд есть первая идея человека, встречаемая им в явлении пола. Пол, это *первое различие однородного*, шокирует человека, приучает его почитать единство несочетаемого и переживать рождение, зенит и смерть неутолимого желания. Осознавая себя как человека, ребенок, а затем и подросток, «расслаиваются» на волю и данность, тело и разум, интуицию и очевидность, присутствие и одиночество. Как раз в поле отношение принимается им в той неизбежности, в какой оно было представлено нами выше. Между мною и женщиной нет разницы – но я ее чувствую; она никогда не будет снята – и я всегда буду стремиться ее свести на нет, преодолеть в акте телесной или духовной близости. Эта первая мука навсегда остается с человеком, превращаясь в мудрый урок абсурда. Если правы психоаналитики всех мастей, то получается, что абсурд пола вкроен в психологию всех других процессов. Сексуальная основа психофизиологической деятельности, таким образом, становится основой абсурдистской.

Рациональная необходимость абсурда, его неизбежность – это то, с чем сталкивается любая мысль, посмевавшая заплывать «за буйки» собственной самонадеянности. Второй абсурдистский акт разыгрывается уже внутри «философского самоубийства»: потеряв веру в мысль, субъект снова и снова дерзает мыслить. Он и не может, и не хочет отказываться от своей словесности – единственного своего атрибута, единственной своей мифологемы в типично лосевском смысле. Однако мысль из торжественной манифестации самодостаточности, полнокровного существования самости

превращается в апологию. Отжившее *ratio*, узнавшее свою цену, только спекулирует собою в надежде на риск, пытается оправдать себя тем, что заведомо для него оправданием не является. Вне религиозного мифа самость, играющая словами, останавливается на краю бурлящей абсурдом пропасти; этот абсурд враждебен воле, смело – даже слишком уж смело и бессмысленно – идущей ему наперекор. Смелость «погибше-живого» разума торжественно встречается «человеком инобытия», оценивается им как антропологическая смелость высшего порядка, смелость эгоиста. Религиозный миф, живущий абсурдом, напротив, не оставляет от этой смелости ни следа. «Бессмысленный смысл» находится в чистом отношении, обнаруживается на незаметной и одновременно стершейся границе общего и частного, единого и раздробленного. Неутолимая тоска по всеединству угадывает за завесой облик того «Ничто», что есть «Все». Оно неразлично, ибо целостно и просто; оно неуловимо, ибо абсурдно и враждебно по отношению ко всякому эгоизму. Оно ценит человека, в котором так или иначе живет – но лишает его субъектности, антропологической единичности. Оно же, наконец, его оправдывает: *апология-ложь*, словесное усилие, рациональность форм, перерастают внутри ограды мифа в *апологию процесса*, ограждающую миф от неадептов. Так возникают догмат и право, так рождается классическая апологетика – зачастую, софистическая.

В мире мифа все достоверно, ибо осязаемо. Бытийное чувство, боровшееся с анти-рационалистическим абсурдом, сталкивается с абсурдом совсем другого порядка. Анти-рационалистический абсурд живет только своей противоположностью. Чувство абсурда сохраняет шаткий баланс между мыслью и не-мыслью, которой первая должна увенчаться; представить абсурд Камю без мысли просто невозможно, ибо он черпает свои истоки из горячности, незрелости силлогизмов и континуальности «трансцендентального» знания. В свою очередь абсурд мифологический по-

апокалиптически «горяч» – и его пламя не затухает даже в мистике, давным-давно отрекшемся от мысли в пользу немисли. Мифологический абсурд физиологичен, а не рационалистичен, он, если можно так выразиться, есть Абсурд абсурдов – живой, пульсирующий, отражающийся в каждом мелком, «дочернем» по отношению к нему, абсурде. Он живет без догмата и права, его не покорить слову – ибо он по истине осязаем. Человек мифа знает о процессах мифа, он привык заглядывать за ширму мифологии, жить предвкушением того, что не может не произойти. Рационалистическая онтология проделала долгий путь от разума человека до его деяний, порою искажая последние до неузнаваемости, и многоступенчатость онтологического аргумента в пользу бытия Божьего – лучшая тому иллюстрация. Человек мифа в подобных иллюстрациях и не нуждается вовсе: желаемое обладает для него достоверностью, о которой свидетельствуют и ритуал, и самость адепта мифа. Мысли об Абсолюте достаточно здесь для заключения о его существовании; веяния страсти к неразличимости хватает для противоречивого заключения о его допустимости, реальности. Это мир человека – но и мир человечества, пронесшего традицию через историю, обусловившую формальную сторону мифа и вместе с тем обусловленную ею. Миф не является солипсическим, субъективистским конструктом. Миф – это общая реальность сотен или тысяч его адептов, легко обращающаяся в реальность личную, интимную.

Миф мыслит человека – и возникает догмат. Миф мыслит себя – и в сознании адепта возникает мистическая уверенность в его, мифа, правдивости. Неоплатонические обращения разумов к самим себе – результат «угадывания», «схватывания» замечательной интуиции отношения, почти настолько же замечательной, как и сакральные имена людей исторического мифа, часто несущих процессуальную семантику. Наш поиск позволил нам приблизиться, насколько это возможно, к различным эйдосам мифа, основанным,

как и вся мифологическая «твердыня», на процессуальности отношений, ни один элемент которых не вправе существовать без другого в «полуслепом», почти что безличном их единстве. Одна сторона отношения непременно должна перетекать в другую, вызывать ее к бытию. Что бы ни говорили противоречивые (а как же иначе!) догматики, такова феноменологическая основа исторического мифа, познаваемая адептом непосредственно в ритуале, в таинственном священнодействии. Однако, как мы увидели выше, из рационализированных форм пережитых мифологических интуиций напрочь «выветривается» специфика конкретного мифа. Иными словами, отмеченное нами единство мифов никак не хочет извести из себя отличия, подспудно питающие одни религиозные традиции против других. Нам не остается ничего иного, кроме как снова вернуться к ритуалу и его действованию, хоть отчасти изоморфному действованию Абсолюта. По крайней мере, именно этот мифологический пласт, поставленный в самый центр экзистенциального опыта адепта, в силу известных причин не может слишком уж быстро порвать со своей ноуменальной основой. В примере перехода его ноумена в феномен мы и попытаемся «поймать» хотя бы один эйдетический «отпечаток» мифа, несущий понятную абсурдистскому разуму смысловую нагрузку.

2.8. Экзистенциальное время мифа

Действование (*ἐνέργεια*), о котором мы вели речь в первой главе настоящего введения, есть тот шаткий мост, на который человеческий разум вступает в своем познании Абсолюта. Абсолютное не может изменяться, к покою Абсолюта призван я – однако, вместе с тем, я испытываю ни с чем не сравнимую тягу к действию. И если мое действие акцидентально, то «субстанциональное действие» Абсолюта должно хоть чем-то отличаться от моего. Последнее я называю движением (*κίνησις*), тогда как первое получает имя энергии.

Необходимость отличать движение от энергии испытывал уже Аристотель, писавший:

А имя ἐνέργεια, связываемое с ἐντελέχεια, перешло и на другое больше всего от движений: ведь за деятельность больше всего принимают движение. Поэтому-то несуществующему и не приписывают движения, а приписывают ему другое, например что несуществующее есть мыслимое или желаемое, но не утверждают, что оно приводимо в движение⁵⁹.

Как справедливо отмечает м. Тереза (Оболевич), рассматривавшая этот и другие отрывки из «Метафизики» Аристотеля в тесной их связи с религиозной философской мыслью XX в.,

«“энергия” понимается как обычное движение... во втором случае – как действие-осуществление, то есть движение, которое предполагает имманентную цель... В то время как у движения имеется предел, и оно может быть описано как “еще не” (например, учение, это еще не быть выученным, лечение, но это еще не быть вылеченным), действие бесконечно: оно исходит из себя и возвращается в себя; ему присуща имманентная цель, отсюда его можно охарактеризовать как «делаю нечто и уже это сделал»⁶⁰.

Именно таким и должно быть действие Абсолюта, мало в чем походящее на движение «человека мира», привыкшего к количественным и качественным изменениям. Послание мифа, обращенное к «деятельному бездействию» адепта, по сути своей есть послание об энергии: и человек, и Абсолют должны встретиться в процессе, непохожем на процессы физических пространства и времени. К тому же часть этого процесса отдана во власть человека, получающего надежду на осуществление желаемого беспокойного единства

⁵⁹ Аристотель. Метафизика. III, 1047 (перевод А. Кубицкого).

⁶⁰ Оболевич Т. От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева (историко-философское исследование). М., 2014. С. 65.

с ноуменальным. «Изменить, чтобы не двигаться, но действовать», – формула, применимая ко всем без исключения историческим ритуальным практикам. Шаман совершает свои первые, инициационные «путешествия» для того, чтобы, раз «преобразившись», действовать в покойном мире духов. Его действие не акцидентально, оно всегда направлено внутрь природы такой, какой она является. То же самое можно сказать и о христианском аскете, ищущем вечного покоя в Боге – покоя деятельного, бытийно-богатого, покоя единения. Этим исчерпывается сходство различных исторических традиций; за порогом общих устремлений действия – сущностной основы жизни мифа – возникают узкие тропинки, отдаляющие одни религиозно-мифологические парадигмы от других.

Прежде чем пройтись по двум тропам – тропе иудаизма и тропе христианства, – отметим, что именно в этой общности мифологической онтологии мы неизменно обнаруживаем надежную экзистенциальную константу – время. *Время*, по глубокому нашему убеждению, *есть мера действия*. Ведь самость не знает движения вне его, движения, координат; психологическое время, в свою очередь, не объясняет своих свойств, особенностей своего то быстрого, то замедленного бега. Но и человек мифа, и «человек мира» творят себе время из своего деяния, а точнее – из «сетки» своих актов. Временность человеческого *здесь-бытия* определена, задана его чувством – но не рациональным, не физиологическим, а бытийным. Я могу повторить мысленный эксперимент Декарта и, закрыв глаза, осуществить самую главную в истории европейской философии редукцию – и моя мысль, как акт, как действие, увлечет меня в совершенно особенное время. Это время гибко, в моем переживании рода оно растягивается на века, в моей повседневности оно исчезает за «физическими» настенными часами. Мое «Я» всегда дает себе отчет о своем времени – и мое бытийное чувство, оживающее с очередным виражом внутреннего,

экзистенциального напряжения, наконец-то времени. Иначе говоря, время полагает себе начало по окончании моего «атомарного» отношения. Одно действие – первая точка временного луча; второе – последняя. «Историческое» время становится, таким образом, «историографией отношений» нескольких самостей, убогой дескрипцией их временности, пафосно нарекаемой «памятью», – в обход, правда, того факта, что сама память является отношением. Время, как и первоосновные для него парадоксы, всегда мое – и его всегда у меня крадут.

Лучше всего принципы экзистенциального времени объясняет ритуал, чье временное пространство довольно долго называлось исследователями временем священным, сакральным. Ошибка пресловутых исследователей кроется в том, что они отрицают – прямо ли, косвенно ли – примат времени мифа над всеми другими временными формами. Наша феноменологическая «разведка» позволяет предположить, что погружение в «сакральное время» было бы невозможно, если бы это время не было природным, изначально очевидным элементом антропологического самоощущения. В ритуале временное отношение, задаваемое в быту отношениями и аффектациями повседневности, превращается в относительно *чистое отношение, со-стояние*, коль скоро в ритуале я смазываю привычные субъект-объектные связи и (или) почти их аннигилирую. Ритуал обнажает мои чувства, воздействует на них напрямую, обходя мой бессильный рационалистически настроенный разум. Мифологическое время есть время экзистенциальное, достигшее предела своей *явленности-для-меня*.

Но вернемся к экзистенциальному времени мифа, открывающемуся адепту в ритуалах. Для того чтобы должным образом охарактеризовать его хотя бы в рамках иудаизма⁶¹

⁶¹ Не ссылаясь отдельно на работы М. Бубера, Ф. Розенцвейга, А. Иеремииаса, С. Аверинцева и прочих, упомянем, что важнейшим их выводом, сделанным относительно ветхозаветной концепции темпоральности, стала

и христианства, нам необходимо определить объект нашего анализа. Очевидно, что ни молитва, облеченная в слова, ни «прагматические» ритуалы, вроде денежных пожертвований или православных «треб», не могут послужить нашей цели – обнаружению узлового, дихотомичного, двуединого «центра» мистической жизни обеих мифологических систем. Поэтому мы вынуждены отойти на несколько шагов назад – к строкам, обсуждавшим общий для христианства и иудаизма концепт жертвы. На первый взгляд, жертва, с ее неотрефлексированными основаниями и мистической сердцевиной, прекрасно подходит под заявленную в настоящем параграфе тему. Наша задача – подтвердить эту догадку или опровергнуть со ссылками на оригинальные тексты традиций.

О том, что жертва в историческом иудаизме служит литургической основой всех других священнодействий, красноречиво свидетельствуют авторитетные талмудические тексты. Так, Йошуа бен Леви замечал:

Обязательные молитвы были установлены в соответствии с обязательными жертвоприношениями...Почему утреннюю молитву непременно необходимо совершить до полудня? Все потому, что обязательное утреннее жертвоприношение должно было быть совершено до полудня... Почему дневную молитву необходимо завершить до вечера? Потому, что дневное жертвоприношение должно быть совершено до вечера... А почему вечернюю молитву можно совершать в продолжение всей ночи?

интерпретация термина *олам* («вечность», «век», «вселенная») в качестве указания на единство пространства и времени. Подобный вывод знаменует собою переход от грубого «линейного» толкования времени – в том числе сакрального времени – Ветхого Завета к гибкости прото-экзистенциальных иудейских теорий. Впрочем, последовательное развитие последних, на наш взгляд, не может не привести к предлагаемому ниже новому теоретическому результату, коль скоро «нелинейная» динамика иудеохристианской «возвышенности», противоположной античному «порядку», является данностью, очевидной сегодня для внимательного читателя ТаНаХа.

А потому, что останки жертвенных животных и жир, которые оставались на жертвеннике, можно было убирать в продолжение всей ночи... Почему дополнительную молитву можно совершать в течение всего дня? Потому, что дополнительное жертвоприношение дозволительно приносить в продолжение всего дня⁶².

«Изоморфизм» личного молитвенного «священного дня» еврея дню жертвенному, объединяющему индивида, общину и Абсолют, должен был, по мысли устроителей Иерусалимского Храма, дополняться соответствием храмовой эстетики космическому устройству – и, соответственно, его временным «формам».

Похожий временной символизм мы находим и в космологической символике Иерусалимского храма. Согласно Иосифу Флавию (Ant. Jud., III, VII, 7), двенадцать хлебов, лежавших на столе, означали двенадцать месяцев Года, а канделябр с семьюдесятью ответвлениями символизировал деканы (т.е. зодиакальные деления семи планет на десятки). Храм был *imago mundi*. Располагаясь в «Центре Мироздания», в Иерусалиме, он освящал не только Космос в целом, но также и космическую «жизнь», т.е. Время⁶³.

Обратим внимание читателя на следующую мысль Элиаде: присутствие на земле Храма, собравшего в себе «малые» образы всего сущего, призвано было *освятить* профанное человеческое пространство с его временной жизнью. Иерусалимский храм становится в иудейском ритуале «новым небом и новой землей», не утратившими своей первобытной связи с Творцом. И если «Дом Господень» напрямую атрибутируется Всевышнему, связывается с его нетварным действием, то на подступах к нему обретается и человеческое «мирское» время, в связи с храмовым «ноуменом» получающее соответствующее измерение. Как справедливо замечает тот же автор, элементы Творения не менее очевидны

⁶² «Брахот», 26б.

⁶³ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 51–52.

в соответствующей иудаистской обрядности. «Праздник собирания плодов в конце года»⁶⁴, «в конце года»⁶⁵ произошла битва Яхве с Раавом, Яхве побеждал морское чудовище (аналог Тиамат) и укрощал воды, что было равнозначно сотворению мира и одновременно спасению человека (преодоление смерти, обещание сытой жизни в новом году и т. д.)⁶⁶. Венсинк находит и другие следы первобытного представления о ежегодном сотворении Космоса, которые сохранили иудаистская и христианская традиции. Мир был сотворен в месяце Тишри, или Нисан, т. е. в дождливый период, каковой есть идеальное время для космогонии⁶⁷.

Неизменным атрибутом – если не сущностью – годового цикла была именно жертва, задавшая, как мы увидели выше, границы и дневного цикла молитв. Сакральное пространство Храма, немислимое без своего ритуального ядра, выводило как сезонное, так и ежедневное, «бытовое» время ко времени божественного действия. Неудивительно, что, скажем, Йом-Киппур «изымается» еврейским Устным Преданием из общего течения времени⁶⁸. Искупительная жертва – несомненный центр ветхозаветного торжества,

⁶⁴ Исх. 34:22.

⁶⁵ Исх. 23:16.

⁶⁶ Johnson A.J. The Role of the King in the Jerusalem Cultus // The Labyrinth. L., 1938. P. 97.

⁶⁷ Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. С. 366. Добавим, что Вавилонский Талмуд определяет Храм как космологический центр творения («С тех пор, как Ковчег был взят, на его месте находился камень... на этом камне основан мир, как сказано: с Сиона, который есть верх красоты, является Бог» (перевод Н. Переферковича)). См.: «Йома», 54б.

⁶⁸ Также уместно будет вспомнить о том, что ряд иудейских праздников имеет, помимо всего прочего, и мета-историческое пространство, «собирающее» вновь исторический поток событий – и «собирание» это, несомненно, связано с именем Мессии и концептом жертвы. См., напр.: «А таинство Песаха состоит в том, что в Песах случится избавление (Рош ха-Шана 11а), как это было в первом Исходе, как написано у Миши (7:15). И будет излияние Святого Духа на весь народ. А тайна Шавуота, что весь народ достигнет знания Торы через Новый Завет» (Тора ор, Пинхас, 4).

совершаемого раз в год – как бы «отдает» некоторые свои свойства экзистенциальному времени, к которому адепт прикасается в этот день. Как отмечает Талмуд, «покаяние по-прежнему нуждается в Йом-Киппур, чтобы совершить искупление, тогда как Йом-Киппур не только не требует покаяния, но и [существует] без него»⁶⁹. С этой формулировкой согласны и религиозные авторитеты современного раввинистического иудаизма:

Р. Элазар сын р. Йосе говорит: козел отпущения в одном отношении составляет *хомер* сравнительно с Днем Очищения, а в другом отношении День Очищения составляет *хомер* сравнительно с козлом отпущения: День Очищения очищает без козла, а козел без Дня Очищения не очищает; а в козле *хомер* то, что он очищает тотчас же, а День Очищения очищает только с наступлением сумерек⁷⁰.

Несмотря на то, что иудаизм, по мнению некоторых религиоведов, «разрывает» цикличность, мистическую рекуррентность архаического мифа⁷¹, мы без труда можем разглядеть во всем вышеприведенном ту самую экзистенциально-временную нить, удерживающую «ритуальный миф» иудаизма в рамках «исторической» типологии. Все праздники годового цикла связываются с ежедневной молитвой адепта через жертву, которая не только «преобразовывает» особые даты еврейского календаря, не только «приурочивается» к воспоминаниям мистиков, но и присутствует в Храме *постоянно*. Постоянный центр космоса, микро- и макро-космическая константа, подлинный универс иудейской религии, Храм, дает жизнь жертве – и принимает свое бытие от нее же.

⁶⁹ «Йома», 85б.

⁷⁰ Талмуд. Мишна и Тосефта. Критический перевод Н. Переферковича. СПб., 1903. Т.2, с. 354.

⁷¹ См. общий обзор в: Голубицкая А. Феномен исторического времени и принципы ветхозаветного историцизма // Иудаика в Одессе. Вып. 3. Одесса, 2015.

Иудейская жертва – в частности, очистительная жертва Йом-Киппур – тесно связана с таким экзистенциальным состоянием, как покаяние, которое, в свою очередь, очерчивается осознанием конечности «атомарной» человеческой жизни. Покаяние – обязательное условие жертвы, ей предшествующее и за нею же следующее. Поднося к алтарю жертвенное животное, адепт обязан совершить именно это действие-энергию, которое должно быть поддержано энергией Творца.

Жертва за грех, жертва повинности, смерть и День Очищения – все они очищают, только будучи сопряжены с раскаянием, ибо сказано: «только... в десятый день»⁷² и т.д.: если он сопряжен с раскаянием, то очищает, если не сопряжен с раскаянием, то не очищает. Р. Элазар говорит: сказано: «а оставлять без наказания Он не оставляет»⁷³: тех, кто раскаялся, Он оставляет без наказания, а тех, кто не раскаялся, Он не оставляет без наказания⁷⁴.

В этом, казалось бы, целиком и полностью этическом императиве явно прослеживается и мистическая сторона ритуала жертвоприношения. Так, будучи неотъемлемым элементом последнего, покаяние, приносимое человеком, на самом деле творится Богом; оно – вечно, ибо сотворено «прежде бытия мира» наряду с Торой, именем Мессии, Эдемом, Геенной, Храмом и Троном⁷⁵. Следовательно, любое жертвоприношение – равно как и всякое «атомарное» следование заповедям Торы, – имеющее неоспоримую этическую ценность, выводит человека за пределы «физического» времени постольку, поскольку оно причастно вневременному ноумену божественного действия.

Герменевтика иудейской жертвы связана и с актуальной мистикой крови, и с историко-дидактическим, легендарным

⁷² Лев. 23:27.

⁷³ Исх. 34:7.

⁷⁴ Талмуд. Мишна и Тосефта. Критический перевод Н. Переферковича. СПб., 1903. Т.2, с. 352.

⁷⁵ «Псахим», 54а.

смысловым пластом. К примеру, Абарбанель (ум. 1508) отмечал:

Когда Б-г выбрал народ Израиля в качестве «Своего народа», сыновья Израиля обрели двойное благо, которое затем проявлялось как многие различные преимущества. Первое и самое великое благо состояло в том, что евреям была дарована Тора, давшая им духовное совершенство. А второе, предшествующее по времени, – это выход из Египта, давший им телесное совершенство, то есть превративший их из рабов в свободных людей. И Б-г повелел, чтобы в Его святом Храме Его народ, Его праведники каждый день прославляли и благодарили Его за эти два великих блага... Такой способ понимания заповеди постоянной жертвы делает ясным, что жертва, приносящаяся каждый день, связана с великими милостями, оказанными Б-гом Израилю, и дарованными им благами... Б-г выступает по отношению к миру в двух различных ипостасях. Он – и причина возникновения этого мира, и одновременно тот фактор, который обеспечивает продолжительность и постоянство его существования. Другими словами, Б-г, во-первых, создал этот мир из абсолютного небытия, а во-вторых, охраняет его и придает ему непрерывность. И для того, чтобы указать на этот непреложный факт, Тора повелела, чтобы в день шабата, символизирующий сотворение мира, были принесены в жертву два ягненка, напоминающие, что Б-г «смирил» мир, подчинил его Себе, когда сотворил его и сообщил ему первоначальный толчок, и что Он постоянно хранит его, давая ему возможность продолжительного существования. А о сопровождающих эту жертву приношениях муки и вина сказано: «Хлебное приношение и винное возлияние согласно закону», – то есть эти жертвы здесь не имеют особенного значения, а приносятся согласно общему закону жертвоприношений⁷⁶.

⁷⁶ Абраманель, дон Ицхак. Комментарии на Пятикнижие. Иерусалим, 2011. Сл. 131–132 (перевод А.-А. Кутукова).

Как мы видим, Абарбанель использует общий психолого-догматический метод, объясняя смысл постоянной жертвы и ее связь со священной историей Израиля. Согласно его толкованию, постоянная жертва отсылает адепта к непрерывному творению Богом вселенной, к Его актуализирующемуся действованию в истории. Жертвоприношение, таким образом, становится не столько благодарностью Всевышнему, сколько участием, посильным вкладом антропоса в продолжающийся поныне космогонический акт. Абарбанель уходит от строгого онтологизма: жертва, принесенная в соответствии с заповедями Торы, есть, по его словам, образ сотворения мира, оформленный неким «законом жертвоприношений». В этом Абарбанель вовсе не одинок; будучи рационалистом, португальский раввин следует догматической традиции Средневековья с ее анти-мистическим пафосом. Тем не менее Маймонид (ум. 1204), один из выдающихся представителей пресловутой традиции, критиковавшей буквализм архаического понимания жертвы⁷⁷, замечает:

Как отметил Онкелос, Тора рассказывает о том, что копты Египта поклонялись зодиаку Овна; потому они запрягали резать овец и ненавидели их пастухов. Сказано: «Будем ли мы резать то, что нечисто для египтян?»⁷⁸; а также: «Ибо всякий пастух овец нечист для египтян»⁷⁹. Также некоторые сабеи поклонялись джиннам и верили в то, что они воплощаются в виде овец; потому-то они и называли джиннов овцами. Это верование было особо распространено во времена господина нашего Моисея ([вспомни]: «...чтоб они впредь не приносили жертв своим идолам»⁸⁰ и тому подобные [стихи]). Эти религии

⁷⁷ Обращаем внимание читателя на тот факт, что Маймонид признавал наличие в ритуальной ткани жертвоприношения типично «языческих» черт. Это замечание особенно важно для нас в рамках настоящего исследования «исторических» мифологических форм, против которых во все времена и в той или иной степени ополчались рационалисты-догматики.

⁷⁸ Ср.: Исх. 8:26.

⁷⁹ Ср.: Быт. 46:34.

⁸⁰ Ср.: Лев. 17:7.

также запрещали есть овец. Что касается тельцов, то резать их боялось большинство идолопоклонников, особо почитающих этот вид... Ради того, чтобы стереть след этих верований, нам приказали приносить в жертву именно эти три вида скота... За это деяние прощаются грехи; им исцеляются болезни человеческой души, как будто необходимым для нее противовесом⁸¹.

Критическое отношение Маймонида как бы дополняется тяжелой для арабского рационалиста констатацией факта: ритуал жертвоприношения в том его виде, в котором его знает иудейский мир, целиком и полностью есть жертвоприношение историческое, формально противоположное голосу разума и откровения. Отправление в Храме обрядов жертвоприношения преследовало цель «заместить» этическим смыслом мистику «ветхого» формализма жертвы, перевести ее с языка «магического» всеединства на юридический язык, язык воздаяния. То, что Маймонид пишет эти строки в XII в., спустя многие столетия после разрушения Иерусалимского храма, выдает тревогу догматика и правоведа, так и не сумевшего вычеркнуть жертву и ее экзистенциальное время из ритуальной традиции иудаизма, из религиозной памяти Израиля. Ушедшее до мессианских времен жертвоприношение продолжало волновать иудеев-мистиков в качестве единственного средства «прорыва в трансцендентное», первого и последнего доступного человеку экзистенциального «прыжка», собирающего вокруг себя историю и над-историческое, общее и частное, феноменальное и ноуменальное. В этой связи уместно было бы вспомнить о следующем отрывке из книги «Зоар»:

Смысл жертвоприношения состоит в следующем. Когда возносится целое, одна его сторона соединена с другой, они сияют друг сквозь друга, а мысль объята Беспре-

⁸¹ *Маймонид. Далалат ал-х'а'ирин*. Каир, 2002. С. 664–665 (здесь и далее переводы с арабского – наши; коранические цитаты даются в переводе И. Крачковского и в «каирской» нумерации. – *Ф.Н.*).

дельным. Свет, которым освещается устремленная ввысь мысль, и называется Беспредельным, из него происходят все излучения, на нем основана полнота бытия. Блаженна доля праведных в этом мире и в мире грядущем! Что же касается духа, которого называют «конец всякой плоти», то как вверху во время жертвы царит веселье, так же и внизу – веселье и довольство. Вверху и внизу все удовлетворены. Мать Израиля с любовью смотрит на своих детей. Учти следующее: в каждое новолуние «конец всякой плоти» получает долю сверх обычной в ежедневном жертвоприношении, чтобы отвлечь его внимание от Израиля, который остается совершенно свободным для связи со своим Царем. Эта добавка происходит от козла (*саур*), будучи долей Исава, который называется также «Сайр» (или «Сеир»), ибо написано: «Исав, брат мой, человек косматый (*саур*)»⁸². Так что своя доля у Исава и своя – у Израиля. Потому и написано: «Ибо Господь избрал себе Иакова, Израиля в собственность Свою»⁸³. Желания «конца всякой плоти» относятся только к плоти и к нему всегда склоняется всякая плоть, потому он и называется «конец всякой плоти». И власть, которую он получает, действует над телом, а не над душою. Душа поднимается к своему месту и телу дается его место, таким же образом, как и при жертве – намерение приносящего поднимается в одно место, а плоть идет в другое. И праведник, в сущности, сам есть жертва покаяния. Тот же, кто неправеден, непригоден для жертвы, ибо у него порок, и он поэтому подобен животным с изъяном, о которых написано: «...они для вас неприемлемы»⁸⁴. Итак, праведные являются покаянием и жертвой для мира⁸⁵.

⁸² Быт. 27:11.

⁸³ Пс. 134:4.

⁸⁴ Лев. 22:25.

⁸⁵ Блеск. Извлечения из книги «Зогар». Кельн, 1994 (перевод А. Волохонского). К этому отрывку можно добавить следующую замечательную абсурдистскую мистическую интуицию иудаизма, выраженную Шнеур-Залманом (ум. 1813) так: «речь и мысль Всевышнего едины абсолютным

Подытожим. Иудейская жертва, как и всякая «историческая» жертва, предполагает живое, чуть ли не материальное общение с божеством, которому она приносится. Специфика мифологическо-ритуального конструкта иудейской жертвы состоит, однако, в том, что она выносится за пределы творения, образует «островок» вневремени в океане акцидентального движения и изменений. Приносящийся в Иерусалимском храме ягненок не только оmyвает грехи своего хозяина: его жизнь, пролитая им кровь раздвигает завесы времени по обе стороны жизни адепта, зацикливает человека в ритуале действия на едином действии Творца. В акте жертвоприношения участвуют три активных начала; и человек, и природа, и Бог упраздняются в нем в «конце всякой плоти», в смысловом Ничто – и тут же снова обретают свои права в акте последующего за покаянием творения. Жертвоприношение есть не только *акт-мост*, не только *акт-ходатайство*, но и *акт-общение свойств*: оно и освящает пространство, и изменяет его, и искажает; онтологически опережая акт *creatio*, оно делает возможным жизнь в истории как общины, так и отдельно взятого человека, воплощаясь *здесь и сейчас* в эстетике ритуала – то есть перенимая свойства формы и материи. Жертва лежит в основе процессов литургических – равно как и процессов психологических, экзистенциальных, рационалистических; и вечная Тора, и вечное имя Мессии навеки оказываются спаяны с центральным концептом жертвы, тем «игольным ушком», через которое проходят все красные нити как иудейского богословия, так и экзистенциального опыта человека Храма.

единством с сущью и сущностью Его, благословенного, также и после того, как речь Его, благословенного, перешла в действенную стадию при сотворении миров, так же, как она была с Ним едина до сотворения миров, и нет для Него, благословенного, никакого изменения, а [кажется, что оно есть] лишь для творений, получающих свою жизненную силу от речи Его, благословенного, уже в действенной ее стадии, при сотворении миров» (Тания, XXI).

Кажется, очевидно, что такое же понимание жертвы характерно и для новозаветного текста. «Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день... Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем»⁸⁶; «И когда они ели, Иисус, взяв хлеб, благословил, преломил, дал им и сказал: примите, ядите; сие есть Тело Мое. И, взяв чашу, благодарив, подал им: и пили из нее все. И сказал им: сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая»⁸⁷; «Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет. Посему, кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней»⁸⁸; «Агнец... был заклан и Кровию Своею искупил нас Богу из всякого колена и языка и народа и племени»⁸⁹.

Святоотеческая традиция продолжает действовать в рамках парадигмы, заданной корпусом новозаветных писаний, экстраполируя христологическую преемственность на другие области богословия – в частности, на экклесиологию. Преемство ветхозаветной церкви⁹⁰, воплощающееся в лице пришедшего на землю Бога, переходит и его Церкви: «Христос – это камень, который нельзя сдвинуть и нельзя растереть. Потому Петр с радостью принял от Христа это имя в обозначение учрежденной и непоколебимой веры

⁸⁶ Ин. 6: 53–54, 56.

⁸⁷ Мк. 14: 22–24; ср.: Мф. 26:26–28; Лк. 22:19–20.

⁸⁸ 1 Кор. 11: 26–27.

⁸⁹ Откр. 5: 9.

⁹⁰ В этой связи св. Иоанн Златоуст пишет: «Закон... не противник благодати, но сотрудник». Ему вторит и Феодорит Кирский: «Закон... обучил нас боговедению» (Библейские комментарии отцов церкви и других авторов I–VIII веков. Новый завет, VIII. Послания апостола Павла к Галатам, Ефессянам, Филиппийцам/ ответственный редактор тома М. Дж. Эдвардс. Тверь, 2005. С. 58) .

Церкви»⁹¹. Вне преемственности нет Церкви, Евхаристии – а следовательно, и постепенно разворачивающегося сотериологического божьего присутствия в истории⁹². Таким образом, принцип прямого наследования, обнаруживающийся через собственное *бытие-во-времени*, через непрерывную линию *завета-жертвы*, является предельным основанием бытия Эклесии.

Приведем в качестве иллюстрации вышесказанного несколько примеров святоотеческой «герменевтики жертвы». В частности, Дидахе (I–II вв.) учит:

В день Господень собравшись вместе, преломите хлеб и благодарите, исповедавши прежде грехи ваши, дабы чиста была ваша жертва. Всякий же, имеющий распрю с другом своим, да не приходит вместе с вами, пока они не примирятся, чтобы не осквернилась жертва ваша. Ибо о ней сказал Господь: на всяком месте и во всякое время [должно] приносить Мне жертву чистую, потому что Я Царь великий, говорит Господь, и имя Мое чудно в народах⁹³.

Иоанн Златоуст (ум. 407) следующим образом развивает богословие жертвы:

Разве мы не приносим [жертву] каждый день? Приносим, но мы совершаем воспоминание о смерти Его, и эта жертва одна, а не много. Как одна, а не много? Так, что она принесена однажды, подобно той, которая была приносима во святом святых. Та была прообразом, и эта ее же образ. Мы постоянно приносим одного и того же Агнца, а не одного сегодня, а другого завтра, но всегда

⁹¹ Библейские комментарии отцов церкви и других авторов I–VIII веков. Новый завет, 16. Евангелие от Матфея/ ответственный редактор тома М. Симонэтти. Тверь, 2007. С. 57.

⁹² *Василий Великий*. Первое каноническое послание к епископу Амфилохию Иконийскому // Правила Святых Отцов Православной Церкви с толкованиями. М., 1996. С. 6.

⁹³ Учение Господа, [переданное] народам через 12 апостолов // «Журнал Московской Патриархии», 1975, № 11. С. 72.

одного и того же. Таким образом, эта жертва одна. Хотя она приносится во многих местах, но разве много Христов? Нет, один Христос везде, и здесь полный, и там полный, одно Тело Его. И как приносимый во многих местах Он одно Тело, а не много тел, так и жертва одна. Он наш Первосвященник, принесший жертву, очищающую нас. Ее приносим и мы теперь, тогда принесенную, но не оскудевающую. Это совершается в воспоминание бывшего тогда: сие творите, сказано, в Мое воспоминание. Не другую жертву, как тогдашний Первосвященник, но ту же мы приносим постоянно, или, лучше сказать, совершаем воспоминание жертвы⁹⁴... Помысли, какой чести ты удостоен, какой наслаждаешься трапезой!... Делаемся одним телом и одной плотью со Христом... Сам питает нас собственной Кровью и через все соединяет нас с Собой⁹⁵.

Комментируя эти и другие пассажи Златоуста, Н. Успенский справедливо отмечает:

По учению Златоуста, евхаристическая жертва, совершаемая всюду и ежедневно, остается всегда одной и той же, потому что в жертву всегда приносится один и тот же Агнец Божий. Поэтому она не является какой-то новой жертвой, но одна и та же, и так как Голгофская жертва была неоскудевающей, то и данная не служит к ее восполнению⁹⁶.

«Евхаристический реализм» следующим образом объясняет псевдо-Ефрем Сирийский:

Последуй за Ним на ту вечерю, на которой Он преподавал Своим ученикам Святые Тайны. Как благоразумный наблюдай, как и ноги омывает ученикам... Всмотрись в это, брат, и, прославляя, поклоняйся Его благоволению.

⁹⁴ Иоанн Златоуст, *свт.* Творения. Т. 12. СПб., 1906. С. 153.

⁹⁵ Иоанн Златоуст, *свт.* Творения. Т. 7. СПб., 1901. С. 827.

⁹⁶ Успенский Н.Д. Святоотеческое учение о евхаристии и возникновение профессиональных расхождений. СПб., 2004; см. также: Пономарев П. Учение св. Иоанна Златоустого о Евхаристии // Православный собеседник. Казань, 1904. Т. 4, с. 510–528; т. 5. с. 654–673.

Обрати внимание, как, благословляя хлеб, преломляет его во образ собственного Своего пречистого Тела, и как опять благословляет чашу во образ Крови, и дает Своим ученикам – и будь сопричастником Его Тайн. И, исшедши оттуда, войди со своим Владыкой во двор беззаконного Каиафы... последуй за Ним и на крестное место... смотри, как кровь и вода истекли из ребра Его, на искупление души твоей, брат. Смотри внимательно, где Его полагают, утренней с женами ко гробу Его, узри ангелов там предстоящих, слушай, что ангелы говорят женам: “Он воскрес, как сказал”. Смотри на это как благоразумный, совершенный, несомненно веруя, что совершившееся – истинно. Ибо, если всего этого не созерцаешь ясно очами веры, то не можешь возвыситься с земли на небо и духовно взирать на страдания Христа... Хлеб Твой умерщвляет того лютого Гелиона, который сделал нас своим хлебом. Чаша Твоя истребляет смерть, которая, я вижу, пожирает наш род. Тебя, Господи, мы едим и пьем, не с тем, чтобы Ты исчезал, но чтобы нас восстанавливал⁹⁷.

Во второй раз⁹⁸ приводя все тот же набор цитат, мы должны подчеркнуть: нас интересует принятый адептами традиции принцип единения человека и Абсолюта, обуславливающего течение мифологического времени – меры действия антропоса, соотносенной с вечной энергией ноуменального мира. В случае с иудейской и христианской традициями мы имеем дело с принципом *причастности* – то есть с доведенной до логического завершения внеисторической интуицией кровной жертвы. Если внеисторический и исторический миф апеллирует к дихотомии подобия и

⁹⁷ *Assemani S. Ephraem. Syr. Opera omnia. Romae, 1796. Vol. 3, p. 423–424; пер. А. Кириллова.*

⁹⁸ Впервые настоящий «дайджест» цитат был приведен в пока что не опубликованной нашей работе «Философия исламо-христианского диалога» (2016). Отметив поразительное соответствие этих отрывков корпусу «иудейских» цитат, мы посчитали важным поместить упомянутые нами ранее библейские и святоотеческие тексты даже без изменения их последовательности в тексте-оригинале.

инаковости, то миф иудейский только развивает ее догматическую сторону: жертва, приносимая из «юридических» соображений, *жертва-искупление*, существует и в этом мире, и в мире «потустороннем», горнем. Сопряженное с покаянием, жертвоприношение «отрывает» человека мифа от его физического времени, заставляет в полном смысле слова *присутствовать-в-отсутствии*, участвовать в мистерии силы и бессилия, славы и беславия. Однако «быть причастным» в понимании иудея или язычника доиудейских времен не означает «причаститься» в подлинно христианском смысле. Если иудейская жертва «трансцендирует» в мир божественного, парадоксально оставляя субъекта во времени обыденности, то христианская Жертва есть прямой путь к миру Бога, а точнее – Богочеловечества. Неслитно-нераздельный союз божественного и человеческого не только преобразует жизненное пространство верного индивида, не только способствует частичному изменению свойств времени последнего, но и вводит под покровом очередного акта Божество в самую сердцевину мнимой индивидуальности, субъектности человека. Иными словами, иудейское «Я действую», синонимичное в нашем случае «Я жертвую», перерастает в «Мы действуем» – а следовательно, в «Мы существуем в единстве»⁹⁹; простое *со-стояние* оборачивается

⁹⁹ Приходится констатировать тот факт, что особый интерес историков церкви вызывает сегодня вопрос о типологии христианского евхаристического единства. На наш взгляд, догматические споры св. Отцов VIII–XIV вв. о «субстанциональном» или «энергийном» причащении, не имеют особого значения для нашего феноменолого-исторического исследования, коль скоро и божественное действоваение-энергия, и божественная самость в равной мере воспринимаются адептом как обнаженное проявление *Божества-Самого-по-Себе*. Ноуменальное, как бы ни препарировала его легенда мифа, остается субстанционально-неразличенным для мистика, рискнувшего на самоуничжительное богообщение; в этом смысле древнее «субстанциональное» толкование Евхаристии представляется нам более близким к первохристианской – и, шире, исторической – религиозной интуиции. См. подробнее: Дунаев А. Богословие Евхаристии в контексте паламитских споров // Богословские труды. Вып. 42. М., 2009. С. 146–168.

абсурдом: Я – бог, но Бог выше меня; Бог – во мне, но Он же – вне меня; Я принес Ему жертву – но к этой Жертве лично я не имею никакого отношения, кроме отношения странного, халкидонского причастия. Это значит, что христианин еще больше, чем иудей, углубляется во вне-время, еще чаще, чем иудей, живет в мире божественного действия, а не человеческого движения. Вместе с тем религиозный принцип подобия, высшим воплощением которого мы считаем христианскую евхаристию, в том или ином виде присутствует и в иудаизме, и в архаических культурах. Достаточно вспомнить об основополагающих принципах магии, «выбрасывающих» магов из одного слоя (универса) реальности в другой, более глубокий.

Этот мост, возведенный нами над пропастью бессмысленности, позволяет нам, наконец, миновать все подводные камни религиозных идей и эйдосов, утрачивающих «связь с корнями». Все исторические традиции говорят о ноуменальном – но сама идея ноуменального, вне герменевтики деятельного, экзистенциально-активного приобщения феномена ноумену, теряет свое наполнение, стирается, приобретает отвлеченный, рационалистический вид. Наверное, потому догматическо-правовая рациональность дорога сердцу экумениста, что она, будучи далека от деятельного «восстановления» мистических «связей», во многих чертах повторяет свой иноверческий эквивалент; достаточно в этой связи отослать читателя к параллелям, которые можно обнаружить между догматическими идиомами христианства и ислама, бахаизма и иудаизма. Скучность догматической легенды, ее кажущаяся универсальность – еще один провозвестник «самоубийства» «философского» пласта мифа; напротив, то, как именно миф структурирует свое экзистенциальное время, то, как выстраивается логика «трансцендирования», определяет его место на исторической мифологической линии, его особенности, его отличие от других мифов. По крайней мере, мы успели увидеть, как

истинное действоование человека по-разному зависит от акта жертвоприношения в христианстве и иудаизме, как выстраивает этот ритуал мифологический «хронометраж» отдельно взятой личности, как соотносит его с дыханием общины и вечности. На этом размышления над экзистенциальной диалектикой мифа можно завершить, перейдя к предельному (в части практики, разумеется) вопросу феноменологии мифа: как осуществляется переход к экзистенциальному времени – и к священному вообще – в тех или иных религиозных традициях? Ответ на этот вопрос сделает возможным построение качественной типологии мифов – что, в свою очередь, откроет перед нами врата исламского мифа, ни разу, насколько нам известно, под таким углом не рассматривавшегося. Так в настоящей феноменологической теории вновь возникает понятие «знак».

3. МИФ КАК ЗНАКОВАЯ СИСТЕМА

3.1. Знак как фрактал мифа

Знак – структурная единица мифа – должен был, в конце концов, предстать перед нами обособленно, в виде эксплицированного понятия. Это было очевидно уже тогда, когда мы приступили к рассмотрению тончайших нитей, связывающих абсолютное экзистенциальное богатство – и положительную смысловую нищету – ритуала со смыслами догмата и правовой нормы. Мы нуждались в посреднике, который объединил бы материю-чтойность с ее аморфным духом, постоянно от нас убегающим. Двуединство предмета, помноженное на дихотомичность человеческого естества, завело бы нас в тупик, если бы не религиозная роль (а не смысл!) обряда: обряд, дарящий адепту миф во всей его раздробленности и полноте, «скрепляет» нескрепляемое, обнажает и одновременно прячет свои бесчисленные донья.

тем не менее посредник этот постоянно рассыпается на сотни элементов разной степени важности. Отметя их один за другим, мы выделили жертвенный элемент как основу единства и разнообразия мифологического мира. Осталось «расщепить» и этот феномен.

Обряд жертвоприношения изначально задает нестандартные координаты для вполне конкретного религиозного, экзистенциального акта. Человек должен действовать; для того, чтобы очутиться «по ту сторону» жертвенника, он обязан принести свою жизнь, собственную кровь. Однако он «замещает» себя жертвенным животным. Животное ведь не может считаться *приносимым* объектом, ибо оно – законное продолжение религиозной самости дарителя; жертва есть нечто не только принадлежащее, но и *причастное* жертвователю. В то же время конец жизни животного, при полном тождестве дарителя и дара, означал бы и смерть адепта; при этом гибель жертвы, «мистического двойника», напротив, «обновляет» и жертвователя, и жизнь природы в целом. Жертва в отношении к дарителю есть его *alter ego*, тогда как отношение жертвы к миру количества и качества легко охарактеризовать как *ничто*. Это *ничто* становится в акте жертвоприношения всем как для дарителя, так и для мира; *alter ego* же умирает, отдавая самое себя для экзистенциального *ничто* адепта.

Последняя антиномия вполне вписывается в ход вышеприведенных наших рассуждений. Но здесь мы умышленно сделаем акцент на неопределимости истинной генеалогии жертвы как таковой. Жертва важна всему космосу – но она каждым своим членом обязана тому же самому космосу, который не замечает животное вне жертвенного алтаря. Жертва обретает свое процессуальное значение только тогда, когда она оказывается поверженной на землю. Там, на перекрестке двух действований – природного и «божественного», ноуменального – рождается на короткое время настоящая жертва. «Агнец у вас должен быть без порока, муже-

ского пола, однолетний; возьмите его от овец, или от коз, – пишет о пасхальном жертвоприношении бытописатель, – и пусть он хранится у вас до четырнадцатого дня сего месяца: тогда пусть заколет его все собрание общества Израильского вечером»¹⁰⁰. Человеческий глаз, понукаемый внутренним чувством, избирает из числа просто агнцев Агнца ритуального, забирает его в дом, в свое малое ритуальное пространство; с определенного момента Агнец становится «уповани-ем» всего дома. Сам по себе он указывает уже не на природу, но на нечто, большее, чем природа и «избирающая» человеческая воля.

Животное, попавшее «под огонь» двух волей, отделяется от естественной среды обитания; оно, согласно установлению Торы, держится в доме человека. Переступив порог обжитого человеком пространства, агнец становится Агнцем. Внезапно он превращается в метафору животного, в нечто новое, с чем свыкаются все обитатели жилища. Задача Агнца до жертвоприношения состоит в том, чтобы *указывать, подсказывать*. Агнец самец – как и жертва всежжения¹⁰¹; агнец изымается из своей среды – как и еврей в ночь Исхода. Введение животного в дом человека, – существа более высокого сакрального «ранга», – помимо всего прочего отсылает к приходу Мессии и восстановлению израильского Царства. В пасхальном Агнце проглядывает «жертва благодарения» конца истории. «То, что Я» участвует в повторении вневременного акта – и физически, и психологически; но оно же является «Тем, что не-Я» – и потому лишь опосредует прямое общение Творца и твари. В этой запутанной системе отношений константна одна только жертва – то есть тот самый агнец, взятый в дом; только он равен самому себе. В остальном же он постоянно *служит*, будучи «всем» и «ничем» – мелким существом животного мира и сакральным двойником человека, его искупительной жертвы.

¹⁰⁰ Исх. 12:5–6.

¹⁰¹ См.: Тора с классическим комментарием Сончино. М., 1999. С. 336.

Указание на существование потустороннего, ноуменального – главная задача всякой жертвы, любого обряда, так или иначе «обыгрывающего» присутствие в нем материальной стороны. Неслучайно космологический и телеологический аргументы в пользу существования Бога буквально вырастали из интуитивного созерцания «двойной жизни» предметов. Предмет, понятый религиозно, обязан указывать, отсылать к другому, имматериальному или более тонкому, духовному «предмету». Маг использует те или иные орудия потому только, что он «увидел», ясно «прочел» их указания, познал их функционал. В самом экзистенциале «указание», потенциально бесконечном, рекурсивном, нам видится антиномия, непримиримая борьба феномена и ноумена, разочарование, поджидающее адепта, собравшегося было вместо очередного феномена, вместо очередной «вещи-для-него», увидеть «эгоистичный» ноумен. Об этом мы также говорили выше; повторение же преследует целью в лишней раз отметить фрактальность мифа, изоморфность его частей. Пресловутое указание всегда дихотомично – однако оно сохраняет тип отношения, заложенного в ткань ритуала. То, как именно предмет причастен ноуменальному, как он соотносится с ним, определяет и толкование ритуала – раскрытия этой причастности.

От указания ритуал ведет адепта к пониманию связи с «горним», той самой причастности ему. Причастность – высшая ступень указания, его предел, конец рефлексии о нем. Все потому, что в причастности я не только *знаю* об обозначаемом, но и активно *познаю* его, вливаюсь – а подчас и откровенно *вгрызаюсь* – в его средоточие. Но это не меняет сути моего ощущения: пока я сознаю свою разведенность с Абсолютом, свое отличие от него, я буду видеть в том или ином предмете указание на возможность единства. Это «*видение*» обуславливается «атомистической», дискретной спецификой моего сознания, о которой так много было сказано нами в первой главе. Сознанию, вопреки велению чувства, необходим предмет; предмет, понятый как указание, является *знаком*.

По словам Ю. Лотмана,

знак – это материально выраженная замена предметов, явлений, понятий в процессе обмена информацией в коллективе. Следовательно, основным признаком знака – способность реализовывать функцию замещения. Слово замещает вещь, предмет, понятие; деньги замещают стоимость, общественно необходимый труд; карта замещает местность; военные знаки различий замещают соответствующие им звания. Все это знаки. Человек живет в окружении двоякого рода предметов: одни из них употребляются непосредственно и, ничего не заменяя, ничем не могут быть заменены. Не подлежит замене воздух, которым человек дышит, хлеб, который он ест, жизнь, любовь, здоровье. Однако, наряду с ними, человека окружают вещи, ценность которых имеет социальный смысл и не соответствует их непосредственно вещественным свойствам... это... знаки¹⁰².

Вряд ли нужно особо упоминать о том, что религиозное, подлинно мифологическое сознание во всем видит «смысл», не «соответствующий непосредственным свойствам» вещей. Крест из орудия казни и знака смерти, гибели превращается во многозначный знак, «купирующий» такие знаки, как лестница, вертикаль, имеющие свои «канонические» толкования. Одного взгляда на животное хватало для того, чтобы из животного выросло священное, не определяемое «оно»¹⁰³.

¹⁰² Лотман Ю. Семиотика кино и проблемы киноэстетики. Таллин, 1973. С. 2–3.

¹⁰³ Казалось бы, мы только и делаем здесь, что вторим Кассиреру, считавшему символы «творящими бытие», но «не обладающими существованием» конструктами. Однако замечание это справедливо только по отношению к догматическим знакам или символам. Ритуальный знак всегда воплощен, реализован вовне; даже «словесные» ритуальные формы нуждаются в материальном воплощении. В связи с последним достаточно вспомнить о том, что в православной литургии не существует чина освящения рукописного или печатного текста Священного Писания: так, каждый фолиант с каноническим текстом Библии сам по себе достоин чуть ли не иконографического почитания как в продолжение тех или иных богослужений, так и вне их, в быту.

В общих чертах принимая определение Ю. Лотмана, мы все-таки внесем в него ряд корректив. Во-первых, едва ли мы имеем право согласиться с тем, что религиозный знак имеет «социальный» смысл; экзистенциальный смысл любого религиозного знака равен, в обычном семиотическом понимании, нулю. Знак мифа – структура, служащая одновременно и другим знакам-«теосам», и самой себе; ее подлинный смысл – возвращение и неустанное указание на иные, также бесконечные, процессы. Во-вторых, мифологический знак не замещает никаких предметов. Поскольку исторический миф не признает предмета, поскольку мифология чурается субъект-объектных конструкций, его *знак* не замещает, но *представляет*. Сам знак для рефлексирующего сознания становится той чертой, у которой оно не может не остановиться. За толстой «оболочкой» словесного или материального знака начинается то самое *над-разумное*, о котором писал автор Ареопагитик.

Итак, перед нами – знак, «мистически» отсылающий к означаемому. Означаемое как бы оказывается растворено в знаке, в означающем «эквиваленте» двух универсов мифологии. Религиозный знак навсегда связан с наблюдателем и означаемым, наглухо с ними спаян. Не «приняв» в экзистенциальный «дом» того или иного слова, движения или предмета культа, нельзя познать его знаковость. Этим религиозный знак отличается от всех других типов знака – внешних «дубликатов» феноменов. К тому же мы умышленно сказали «познать знаковость», а не «познать знак»; в противном случае мы излишне бы рационализировали знак исторического мифа, разбили бы фрактальность последнего. Знаковость – один из тех неуловимых «эйдосов», о существовании которых мы знаем, но о предельном содержании которых нам приходится только догадываться. Эта формула объясняется «анатомией» и «физиологией» знака: знак невозможен без взглядов Абсолюта и человеческой самости, упавших на предмет или слово; взгляды эти обладают разной степенью

интенсивности, и потому могут быть лишь угаданы друг другом за плотной ширмой знака, присутствующего и «там», и «здесь», и в феномене, и в ноумене. Логично продолжить наше размышление и окрестить миф *знаковостью знака*, а сам знак – первым элементом мифологии, приобретающим особый вес уже в *Textus receptus* традиции. Впрочем, речь об этом пойдет ниже.

Мы уже цитировали замечательное высказывание автора трактата «Зоар»: «Когда возносится целое, одна его сторона соединена с другой, они сияют друг сквозь друга». Главная мысль этого отрывка применима к каждому ритуалу, каждому действию адепта мифа, совершающемуся в мире материи и форм. Будучи знаком, священнодействие собирает знаки первого порядка – культовые предметы, молитвословия – в одном знаке-акте, обеспечивающем возможность взаимного общения означаемого и познающего в нем самом. Знак – результат противостояния двух точек, задающих тон религиозному процессу как таковому. Знаковая система соответствует центральным апориям мифа: напряженное единство противоположностей начинается в одном «атомарном» отношении указания и заканчивается очередным фиаско разума в указании другом. Знаковость, таким образом, есть необходимое основание «философского самоубийства» и мифологического «рождества».

Парадоксально, но человеческое сознание, вечно стремящееся к осязаемому, «субстанциональному» единству с высшими порядками существования, все время мыслит посредством экзистенциала знаковости. Знак – это синоним напряжения, которого не существовало бы, если бы не мучительная борьба человека мифа с его, мифа, знаковостью. Адепт бежит было к Абсолюту – но путается в собственных мыслях, движение коих не совпадает с темпом экзистенциального времени абсолютного, и падает навзничь. Он стремится к познанию – и осознает его невозможность в привычном ему антропологическом измерении. Как бы мы ни раз-

водили мифологический знак и знак психологический или рациональный, генетическая их связь очевидна: оба типа знаков «накидывают» себя на конечную цель пути самости, предлагают «транскрибировать» живой бытийный поток в серию более мелких знаков – знаков первого порядка, структурных единиц метазнака. Единство знака, видимое, разве что, на расстоянии, внутри знаковой процессуальности обрачивается противостояниями, противоположениями, препятствиями, преодолеваемыми бесчисленными «прыжками». Впрочем, это не значит того, что в рамках одного мифа не могут сосуществовать разные метазнаки, предполагающие самые разные варианты экзистенциального «прыжка». В связи с этим мы можем выделить два вида мифологических знаков: собственно знаки и символы. О том, как соотносятся друг с другом знак и символ, следует упомянуть особо.

3.2. Знак и символ

О символе было написано достаточно, чтобы отбить желание у какого бы то ни было автора изыскивать новые пути к «символической дескрипции». Однако наше исследование, упирающееся в онтологию и герменевтику историко-мифологической знаковой системы, вынуждает нас по-своему изложить те достижения семиотики и символической антропологии, которые доступны сейчас любому интересующемуся настоящей темой читателю. Нижеследующее размышления далеки от оригинальности; нас оправдывает только то, что построенная на их основании типология мифа впоследствии поможет определить отношение исламского мифа к мифу историческому, знакомому обывателю, прежде всего, по иудейско-христианским традициям.

Как было отмечено выше, религиозный знак указывает на означаемое, представляя, но не замещая его. Мифологическое мышление диктует: то, с чем я вступаю в отношение, должно так или иначе мне являться; тем не менее то же самое мышление разделяет непосредственное приобще-

ние ноуменальному и опосредованное действование ноуменального мира в мире материи. Под второй класс «благодатного» действия Абсолюта в космосе подпадает всякое религиозно ориентированное предприятие человека; оно непременно оценивается последним как образ благоволения духовного мира – иначе говоря, как *завет*. Я молюсь – и «небо» (чем бы оно ни являлось онтологически), отвечая мне, вступает со мной в игру намеков – и в то же время заключает со мною своеобразный договор общения. Из факта ответа на молитву я заключаю: мое интенциональное движение «горе» не только было узнано, но и принято; *ergo*, я уже выделяюсь из числа обывателей профанного мира. «Мистическое» присутствие первообраза (что бы под этим ни понимали адепты) в образе иконы или фетиша ставит меня лицом к лицу с ноуменальным; знаковость иконы или фетиша не только противостоит рассеянности, недоумению, желанию верного, но и изводит его своей инаковостью. Это «отсутствующее присутствие» ноумена в феномене (общения в «эталонных» словах молитвы, *со-стояние* преобразования и «гностика») обуславливается знаком, который раскрывает и представляет, сводит – но никак не объединяет или сливает.

«Всякий символ есть знак, но не каждый знак есть символ». Настоящая максима, впервые записанная столетие назад, применима и в нашем анализе. Разбирая онтологию жертвоприношения, мы уже замечали: от указания ритуал ведет адепта к пониманию связи с «горним», той самой причастности ему. И если знак только очерчивает «акцидентальную», акционно-периферийную линию причастности, то символ вводит самость в «субстанцию» мифа, в самый водоворот его внутренней жизни. Символ есть тончайший и в то же время богатейший (в смысловом и над-смысловом ключах) знак. Справедливо даже называть символ «энтелехией» знака, осуществлением его эйдетических потенций.

узлом, через который проходит «очевидная», «осязаемая апофатика» ритуала и его мистики; в сфере же догматики рационалистические символы упорядочивают легендарное пространство мифа, предопределяют его герменевтические ходы, их особенности.

Ярчайшим примером символа является уже упомянутая нами жертва. Жертвоприношение, понятое исторически, не предполагает разведенности, противостояния феномена и ноумена; если обычный знак только выявляет ноуменальное, намекает на него, то символ, коим является акт жертвоприношения, «сплавляет» обе стороны мистического действия. Символ не столько говорит, сколько вбирает в себя, не столько свидетельствует, сколько живет самостоятельно. С точки зрения наблюдателя, не особо искушенного в абстракциях, именно символ первичен в сравнении с адептом – и именно символу приписывается «божественное» происхождение. Помимо жертвоприношения иудейский миф знает другой замечательный символ – символ Устной Торы, по преданию дарованный, как и Тора Письменная, на горе Синай. Устная Тора есть принцип актуального раскрытия божественного откровения в истории, локомотивная, движущая сила живого богообщения, оформляющегося на протяжении десятков веков силами человека и Теоса. Иллюстративность примера с Устной Торой заключена в том, что она «присваивает» себе всякую тонкую мысль, всякую удачно реализованную человеческую интуицию; глубокая и «правоверная» сентенция, озвученная «мистиком» здесь и сейчас, объявляется иудейским мифом продолжением синайского Завета, его органичной частью. *Со-стояние* «потустороннего» и «посюстороннего» в символе осуществляется согласно той же логике: символ древнее всякого общения различных слоев религиозного универса – следовательно, приобщение символу выдавливает адепта в древность, которая, тем не менее остается *здесь-древностью*. Получается, только символ вправе задавать экзистенциальное время

мифа; простой же знак может разве что свидетельствовать о его, времени, существовании.

Понятно также и то, что символ живет интервенцией в бытийное пространство антропоса в той же степени, в какой он жив мифом. Потому-то символ и нельзя «исчерпать», потому что он и *процесс*, и *смысл*, и *исчезновение* последнего в первом. Я причащаюсь Евхаристической Чаше – и мое деяние есть и *деяние-само-по-себе*, и *средство избавления от грехов*, и *образ Тайной вечери*, отраженный в эстетическом антураже литургии, и *дидактическое действие*, и *толкование сакрального текста*... Смыслы священнодействия цепляются друг за друга, изводят друг друга из себя, замыкаются на себе – и все-таки отступают перед непостижимой самоценностью «Тайнства таинств». Здесь читатель снова может наблюдать драматическую картину противостояния смысла и бессмысленности, знакомую ему по приведенным выше выкладкам: несмотря на то, что первое не может существовать без второго, а второе – быть проведено в жизнь без первого, догматические споры о Евхаристии, многочисленные ее объяснения слишком уж часто неуместно расставляют акценты, если можно так сказать, «делают ставки» в этой равной, бесконечной борьбе противоположностей. Экзистенциальное напряжение мифа, реализующее потенции самости и, затем, топящее их в себе, как никому другому знакомо верному участнику евхаристического таинства, во время отрешения и от снобизма *ratio*, и от нетерпеливости пяти чувств.

Ранее мы упоминали о догмате, вполне определенным образом связанном с ритуалом. Коль скоро пространство мифа изоморфно, то и его легендарный пласт несет в себе определенный комплекс знаков и символов. Сама по себе Устная Тора является догматическим конструктом, объединяющим усилия правоведов и религиозных мыслителей времен, предшествующих мессианской эре. В свою очередь центром легендарной картины христианства стала фигура

Бога-Слова, чье мистическое присутствие в освященных Дарах наглухо спаивает литургику и догматическое мышление традиции. Иисус Христос, Бог и Человек, осязаемый и превосходящий всякое чувство, действительно стал камнем, на котором покоятся и мистика, и догматическое богословие. Приносимая Им во и вне времени Жертва, наличное Его присутствие в апориях Воплощения вполне объясняет – и оправдывает – появление десятков тысяч томов, посвященных теоретическим изысканиям по «философии богочеловечества». Более того – будучи символом и в ритуале, и в догмате, фигура Христа просто-напросто не оставила места для пневматологии, находившейся в крайне аморфном состоянии в до-паламитском богословии; кризис догматического учения о Святом Духе, которым «всяка душа живится», заметен и сегодня – и объяснение его исчерпывается указанием на диктат христологии. Экклесиология мыслима без развитого поучения о третьей Ипостаси – но невозможна без ритуального и догматического обоснования единства божественного и человеческого начал. Иудаизм также знает такие объясняющие еврейскую общинность теологические концепты, как «Руах ха-Кодеш» («Святой Дух»), «Шехина» («[Физическое] присутствие [Бога]») и «Бат Коль» («Глас с небес») – но, за неимением «богочеловеческого» догмата, он вынужден довольствоваться мистическим толкованием ветхозаветного жертвоприношения – равно как и логичным его «переносом» на другие акты литургического цикла.

Символ никогда не выбирается произвольно. В связи с этим уместно вспомнить о замечании А. Лосева, считавшего символ «воплощенной идеей». Выбор символа – задача психологической активности индивида, который, как мы уже не раз говорили, тяготеет к дискретности, прерывчатости – а значит, к предметной единичности. Вместе с тем не всякий предмет, понятый мифологически, может служить символом. Приведем грубый, но «симптоматичный» пример. Во многих семитских народностях в качестве традици-

онного местопребывания духов (например, джиннов) называются отхожие места, снабжающие своих невидимых обитателей пищей (эксcrementами и сухими костями)¹⁰⁴. Тем не менее ни кости, ни отхожие места не стали символами «духовидцев»-семитов. Несмотря на то, что мифологическая данность буквально соткана из символов и знаков, ни знак, ни символ не предстают в виде данности. Знак, превышающий себя, переполненный своей невыразимой витальностью, требует пафосного к себе отношения. Интуиция «ограды», связанная во все том же иудаизме с Торой, вполне может быть развита здесь: постоянно присутствующий в поле зрения адепта знак или символ должно отгораживать от его повседневной деятельности. Символотворчество – как, впрочем, и знакотворчество – есть *ограждение*; градация положительного мистического опыта по-человечески (даже слишком по-человечески) привязывается сознанием к строго определенным объектам, с которыми разные ее ступени и ассоциируются. На втором этапе освоения традиции – то есть тогда, когда различные элементы пресловутого опыта, проявившись вовне во второй или третий раз, окончательно убеждают адепта в своей реалистичности – человек мифа приступает к решению сложнейшей задачи – упорядочивания хаоса избранных знаков и символов, зачастую производящегося по принципу матрешки. Молитва, сама будучи знаком, присоединяет к себе знаковые пространства иконографии; иконография и молитва, в свою очередь, занимают свое место в «анатомии» евхаристического символа и через него находят свой ноуменальный «смысл», в котором, если и не пропадают вовсе, то отходят на второй или третий план.

Последняя иллюстрация, помимо прочего, в очередной раз подчеркивает такой парадокс: и символы, и знаки,

¹⁰⁴ Это предание сохранено и мусульманской Сунной. См.: *ал-Ābādī*, *Муḥаммад Шамс ал-Ḥаққ*. 'Авн ал-ма'бūd шарḥ Сунан 'Аби Давūd. Бейрут, 1995. Т. 1, с. 25; *ал-Мубāракфūrī* М. Тухфат ал-Аḥвазй би-шарḥ Джāми' ат-Тирмизй. Бейрут, б.г. Т. 1, с. 74–76; т. 2, с. 184–185 и др.

отгороженные от «суеты сует», все-таки должны быть в этой суете различимы. Присутствие символов и знаков зачастую даже становится актом манифестации принадлежности к той или иной мифологической системе; однако в размеренном течении времени профанного эти знаки не только не теряют своей «свежести», вечной сакральной «новизны», но и проявляются с совершенно особенной силой. Оперирование символами ритуала и догмата «в миру» зачастую выдвигается религиозным правом в качестве обязательного требования к адепту мифа. «Общение свойств» сакрального и профанного порядков реальности приводит не только к усилению их противостояния, но и к мнимому его устранению – что, безусловно, невозможно и без минимальной помощи общины. Неустанно практикующий «Иисусову молитву» мистик обречен как на вечное столкновение с «неверными», так и на постоянное бегство «вовнутрь» символов этой молитвы, признаваемых единоверцами. Связь символа и несимволического мира диалектична: коль скоро священное воспринимается сознанием как оппозиция обыденности, оно принципиально невозможно для человеческого ума в отсутствие рутины; в противном случае само символическое окружение грозит застыть в очередной рутинной «суете».

Диалектика символики и знака, с одной стороны, и знака и обыденности – с другой, прекрасно вычитываются из других исторических мифологий. Сезонные жертвоприношения рассыпаются на мириады легенд и, будучи связанными с обыденным течением времени, движут этим течением из самого ядра ритуального «ноумена». Рубка деревьев у жителей островов Палау непременно предваряется заклинанием духов изойти из своих обителей-стволов – то есть вновь кроит признанную мифом повседневность через обращение к общеизвестным «древесным» и словесным знакам... Чередой примеров, заимствованных из трудов классиков этнографии, можно продолжать до бесконечности. Суть любого примера, любой аналогии состоит в том, что всякую риту-

ально-мифологическую ситуацию можно построить на все той же основе рекуррентного, постоянно *повторяющегося* и *повторяемого*, генетически связанного с «профанной» действительностью знака или символа.

Однако, если продолжить рассматривать символ отдельно от знака, придется отметить: символ есть переживание мистического опыта наивысшей интенсивности, *орудие раскрытия самости вовнутрь*. В отличие от знака, выбранное в качестве символа явление не предполагает посредственного приобщения вторичному «духовному миру»; напротив, символ – активное действие самого средоточия мифологического мира, облаченное в физическую оболочку откровения эссенции Абсолюта. Всякий символ есть *причастие* того или иного рода, единственно возможная реализация человеческой тоски по тождественности. Символ создает и обеспечивает беспримесное единство, не исчезая в сам момент исчезновения субъект-объектных конструкций. Христианин вправе называть символ «малым богочеловеком» уже потому, что он последовательно проводит в жизнь халкидонский догмат: отношения, вырабатываемые внутри символа, действительно сливают наблюдателя, наблюдение и наблюдаемое ради их нераздельной жизни и неоформленного, апофатически понятого действия; но покуда жив разум, пока мы остаемся в рамках феноменологического исследования, возможного благодаря более чем скромным способностям нашего *ratio*, слияние это не расплавляет до конца инаковость двух сторон и разделенность их знакового медиатора. Чаяние единства на миг сменяется его призрачным переживанием – и в этом состоит главная задача символа, вневременного жандарма экзистенциального времени. Адепт мифа знает: прерывчатая жизнь, доступная ему в символе, подлинная жизнь мифа, есть недостижимая энтелехия *здесь-действия*, омраченного сторонними наблюдателями и человеческим сознанием. Легенды, повествующие о конце света, «новом эоне», «Царствии

Небесном» и проч., – не что иное, как проекция символического опыта в будущее, которое, согласно незыблемому закону мифа («угадываю – следовательно, существует»), не может не иметь места за порогом истории.

3.3. Типология мифа

Наконец, мы подошли к последнему водоразделу наших прологомен. Раз уж мы обнаружили точку, в которой исторический миф разделяется на тысячи ветвей, мы обязаны спросить себя: можем ли мы предложить такую типологию мифологий, которая учитывала бы общий контекст наших рассуждений и их результаты? Как на практике применить тот метод, ради которого мы проделали столь долгий путь? Возможно ли в принципе сдвинуться с мертвой точки современного религиоведения, останавливающегося на внешней дескрипции культов в вопросах как аналитического, так и сугубо типологического характера?

Прежде чем попытаться ответить на заданный вопрос, нужно подвести последний итог перед последним же рациональным усилием. Мы выяснили, что символы «предзадают» отношения, складывающиеся между созерцателем и ноуменом, стоящим за пределами символа, очерчивают пунктирные границы того опыта над-сознательного, который якобы предстоит пережить неискушенному адепту. Отношения эти мы назвали *причастностью*. Причастность ядру ноуменального мира зависит от самости этого ядра: к примеру, единство иудейского мистика с «горним» миром ограничивается «трансцендированием-в-вечность» через жертву, которая разве что способна подарить человеку мифа образы созданного прежде видимого мира универса духовного. «Вневременье» иудейской жертвы, если подходить к ней теоретически, оказывается внеположенным как по отношению к человеку, так и по отношению ко Творцу. В отличие от жертвоприношения иудейского, христианское евхаристическое действие не предлагает адепту некоей «усредненной», «эонической»

реальности, стоящей *над* миром, но все-таки *под* Богом или *подле* Него. Христианское жертвоприношение выносит отношение причастности, посредством евхаристическо-антропологического символа Христа, вовнутрь Богочеловека, в самую сердцевину Его *communicatio idiomatum*. Связанные друг с другом, но друг на друга непохожие, традиции христианства и иудаизма задают две крайней точки диапазона, в котором вращается историческое истолкование пресловутого экзистенциала «причастие». Пантеизм, панентеизм, «примитивные» анимизм и шаманизм находят свое место в этом герменевтическом поле символизма, определяют степень изоморфизма, фрактальности феномена и ноумена в ограде собственных мифологий. Особняком стоят восточные культы, постулирующие возможность полного слияния субъекта и Абсолюта – вплоть до фактического исчезновения последнего как экзистенциальной единицы. Однако мистика исторического мифа однозначно свидетельствует в пользу возможности *причащения ноумену*, пусть и понятого по-разному.

Иными словами, в соответствии с «коммуникативной», мистико-экзистенциальной функцией символа, мы можем условно поделить весь исторический мир мифологии на два больших крыла. Первое крыло есть **крыло эссенциальное**, вершина которого представлена никео-цареградским христианством, с одной стороны, и восточными культами – с другой; в свою очередь христианство примыкает к группе *положительных* традиций, а, скажем, буддизм – к группе традиций *отрицательных*. Второе же мифологическое крыло мы назовем **крылом эоническим**, представив его «зени-том» талмудический иудаизм и каббалу. И эссенциальные, и эонические мифы, как бы они ни подходили к проблеме единства и причастности, признают как существование этой проблемы, так и совершенно обособленное существование символа, его витальности.

166 Об этом говорит символ исторический; весь наш анализ, все приведенные выше примеры призваны были много-

кратно очертить эту истину, ее эксплицировать, обосновать. Да, любой знак дихотомичен. Да, любой мифологический «извод» – будь то догмат или ритуал – скрепляет знание и незнание, чаяние и его осуществление. Тем не менее только символу дозволяется в высшей степени точно «схватить» мифологическую дихотомию, до предела осуществить чаяния адептов. Разумеется, именно правильно, «канонически» понятый символ строит знаковые «круги», системы догматики и права – но ведь до сих пор мы вращались в орбите исторических мифологий; и если любую догматически-правовую систему, появившуюся, скажем, до VII в. мы вправе кроить по нашим лекалам, располагать на эссенциально-эонической «прямой», то как нам быть с новыми религиозными учениями, проповедующими новую мистику – и, как следствие, новое, инфантилизованное толкование классических знаковых систем?

Разрешить последнюю проблему нам поможет уже упомянутое вскользь выше «новое христианство» – и, в частности, баптистское его крыло, достаточно симптоматично отнесшееся к центру исторической христианской мифологии – то есть к экзистенциалу жертвы.

Собственно говоря, догматическая позиция, занятая баптистами по отношению к христианской Евхаристии, весьма ясна. Ее «революционность» осознавалась и баптистскими теоретиками, согласными со следующим *credo*:

необходимо познакомиться с установлениями господними, которые Он завещал исполнять Церкви Своей. Премудрому и Всеблагому Богу было угодно главную сущность Евангельской Истины выразить двумя видимыми символами: Крещением и Вечерей Господней, или Преломлением хлеба. К глубокому нашему огорчению, мы вынуждены констатировать факт, что ни одна библейская истина не подвергалась ни в прошедших веках и поныне не подвергается таким произвольным изменениям со стороны официального христианства, как эти два

установления, нами рассматриваемые. По этой причине и ни одно исповедание не преследовалось и не преследуется так резко везде и повсюду, как наше исповедание, известное во всем мире под названием баптистское¹⁰⁵.

Хотя автор вышеприведенного отрывка и пользуется догматическими формулами, заимствованными из арсенала исторического христианства, он, тем не менее, решительно порывает с их семантикой. «Крещение» и «Преломление хлеба», эти первоосновные для халкидонского мифологического сознания действия-«тайнства», по-новому дробятся баптистским вероучением. Последнее же оставляет за евхаристическим ритуалом следующее содержание:

Видимые знаки Вечери Господней заключаются, по Слову Божию, в естественных веществах: в хлебе и вине, как символах Тела и крови Христа Спасителя... Согласно воле Основателя Церкви Божией, в Вечере Господней должны участвовать все ученики Иисуса Христа... По существу своему Вечеря Господня есть: а) памятник любви Иисуса. Вечеря Господня дана верующим как воспоминание смерти и воскресения Иисуса Христа ради их искупления...; б) памятник личного духовного участия всех участников в заслугах Христа..., в знак чего они и приобщаются этой видимой трапезы; в) трапеза братского общения, указывающая на единство верующих со Христом и между собой как членов одного Тела...; трапеза доброй надежды. Вечеря Господня напоминает верующим не только о совершившемся на Голгофском кресте искуплении, но она указывает и на славное пришествие Христа..., когда все верующие вместе с Иисусом совершат эту трапезу в Царствии Отца своего Небесного¹⁰⁶.

Не менее однозначно «сжимает» мистический и онтологический потенциал Евхаристии и т.н. Гамбургское вероисповедание:

¹⁰⁵ Винс Я. Наши баптистские принципы. Б.м., 1924. IV.

¹⁰⁶ Там же.

Сие дарованное Господом Его Церкви, благодатное установление, на которое мы смотрим, как на неоцененное благодатное средство, и которое мы должны часто употреблять, состоит в том, что определенным на то в Церкви лицом, при изречении слов установления онаго и после торжественной благодарственной молитвы преломляется хлеб, который так же, как и вино, вкушается членами. Сим возвещением каждый раз оживляется в их сердцах воспоминание о Сыне Божиим, и Он снова является их душе в Своей кровавой красоте. Искупленные Господом должны, по данному Им святому и благотворному повелению, до второго Его пришествия возвещать сею вечерею Его смерть, как единственную причину нашего спасения. Мы веруем, что в сем святом знаке Христос дает верующим вкушать духовным образом Свое тело и свою кровь. Приобщение телу и крови Христовой должно быть верующему божественным залогом, через который возвышается и укрепляется чувство Его участия во Христе и в Его жертве, и через которую воспринятое им по вере прощение грехов снова ему объявляется и заверяется. Святая вечера исключительно назначена только для таких, которые посредством действия обращающей Божией благодати, сделались Его уделом и приняли Святое Крещение¹⁰⁷.

Очевидно, что баптистское богословие оперирует теологическими концептами, свойственными этико-догматическому и правовому корпусу текстов исторического христианства. Так, вся семантика баптистской евхаристии сводится к пересказу «медитативных» толкований, свойственных дидактическим сочинениям христианских авторов III–XIV вв. Безусловно, принимая во внимание легендарно-этическое значение «Таинства таинств», Отцы Церкви не могли не уделить особого внимания психологическому аспекту Евхаристии – все-таки вторичному в сравнении с ее мистико-реалистическим потенциалом. Напоминание о тайне смерти

¹⁰⁷ Краткое вероучение баптистов. Член IX. О святой вечери // Баптист. № 3. Март 1908 г. С. 1–2.

и воскресения Христа, о событиях Тайной вечери и страданиях Богочеловека не только вносится в мифопоэтическое пространство литургического обряда, но и вмещается в обязанность проповедующему священнослужителю. Одновременно с этим медитации о Жертве включаются «восточным» и «западным» христианством в саму Жертву, а «подражание Христу» – в гуцу вечных (и вместе с тем временных) событий троичной жизни Божества. Символичность «исторической» Евхаристии обусловлена тем, что она в равной степени причастна истории и метаистории, еkkлесиологии и метафизике, этике и мистике; следовательно, всякая редукция, нарушающая евхаристическое «всеединство», угрожает и его, всеединства, символичности. Если в таинстве Причащения не остается ничего, кроме дидактики, если единственной его задачей провозглашается усилие, приводящее, вопреки экзистенциальным законам исторического мифа, к вполне конкретным результатам, то само Причастие теряет свой мифологический смысл, из символа превращаясь в знак. Все мифологическое напряжение пропадает в сложной системе знаков, закрепляющей за адептом право хранить напряжение эмоциональное. Участие в Вечере дает баптисту шанс получить тот же дар Бога, что и в молитве (о последнем, как наверняка заметил внимательный читатель, достаточно красноречиво свидетельствует приведенный отрывок из «Гамбургского вероисповедания»); концепция «спасения верой» уверяет того же баптиста в том, что, при всей разведенности Творца и твари, эвдемонистическая цель последней вполне достижима. Так баптистская, Вечера, равно как и всякая молитва, может лишь указывать на приемлемое, «каноническое» положение человека в космосе, на очертания «горнего мира» – но никогда не сможет послужить мостом от профанного к перво-сакральному, «вбросить» человека в самого Бога.

Настоящее заключение – пожалуй, последнее в первой части нашей книги – позволяет окончательно решить про-

блему типологии мифологий, в которые так или иначе оказывается вовлечен адепт той или иной религии. Как оказалось, религиовед и философ современности знакомы и со *знаковыми*, и с *символическими* мифами. Знаковый миф функционирует в такой парадигме отношения с адептом, в которой последнему отводится прокрустово ложе субъект-объектной действительности. Человек знакового мифа – атомарная самость, во многом зависимая от внешних сил, а во многом – располагающая достаточной автономией деяния и воли. Знаковый миф всегда указывает на ноуменальную сторону данности, даже поощряет рационалистическое ее «исследование»; это «исследование», впрочем, не может претендовать на что-либо более содержательное, нежели апофатические формулировки. Адепт знакового мифа – не микрокосм, но его, микрокосма, осколок, который обязан *быть-ради-себя*, коль скоро полноценный *выход-вовне* ему недоступен как логически, так и мистически. Отношение «наблюдатель – знак – означаемое» в типично знаковом мифе обрывается на знаке, хранящем четкую границу, отделяющую и отдаляющую антропоса от ответного движения Абсолюта. Можно даже сказать, что зачастую наблюдатель отличим от знака такого мифа, а тот, в свою очередь, отличим от сокрытого означаемого. Знаковый миф – явление достаточно позднее, характерное для Европы пост-ренессансной поры. Выбранный нами пример знаковой мифологии, конечно же, отсылает нас к истории Реформации и интерпретирует ее как историю рационалистической *деконструкции символизма*¹⁰⁸. Подобная интерпретация, разумеется, не

¹⁰⁸ Тенденцию к рационализации многих мистических концептов религиовед найдет уже у Мартина Лютера. Но если сам Лютер начал свой анти-мистический поход с выступления против формального богатства второканонических книг Библии и (во многом) почитания святых, то следующие поколения протестантов – а точнее говоря, поздние протестантские деноминации – распространили рационалистический пафос основателя и эпонима лютеранства и на евхаристическое богословие. Что касается последнего, то до сегодняшнего дня консервативно настроенные

нова; мы же разве что настаиваем на ней, подведя ее под результаты всего вышеприведенного исследования.

В свою очередь оба крыла символического мифа остаются верны экзистенциалу «причащение» – «первопроцессу» и основному понятию любого религиозного единства. Раздираемый, «рассыпающийся» и вновь собирающийся «долгий» мир противопоставлен и одновременно соответствует миру «идеальному»; их изоморфность, разделенность и соотнесенность принимается человеком за первый аргумент в пользу возможного их единства. Единство это, быть может, и не достигается адептом в полной мере – но, в любом случае, предвосхищается ритуалом и дочерней по отношению к нему догматической системой. Жизнь неснимаемых противоречий питает и сам символ, и его человека, которому всегда мало знаков, сколько бы их его ни окружало. Требование *быть* всегда синонимично для адепта символического мифа пропозиции *быть-ради-иного* – и потому не важно, как долго и насколько глубоко иной сокрыт в мире вещей и явлений. Пока человек знакового мифа стремится к спокойствию, человек мифа символического истязаем и спокойствием, и волей-к-действию; пока человек знакового мифа укрепляется в какой бы то ни было уверенности, человек мифа символического успевает многожды поверить и разувериться. Конечно же, преломленный сквозь беспечность обывателя, любой символический комплекс легко претворяется в комплекс знаковый; однако для символического

лютеране отличают в таинстве Приобщения три уровня «ядения и питья». «Естественное ядение и питье означает обычное вкушение. В причастии хлеб и вино вкушают естественным образом, как пищу. Духовное ядение и питье означает веру во Христа. Ведь в вере мы вкушаем плоды искупительной миссии Христа, прощение грехов... Такое духовное вкушение всегда должно совершаться... Таинственное ядение и питье совершается единственно в таинстве святого причастия, ибо только в нем можем мы устами своими принимать и сверхъестественным образом вкушать и пить истинное тело и кровь Христовы. Это происходит, когда вкушаем хлеб и выпиваем вино» (Краткий Катехизис д-ра Мартина Лютера и Христианское учение. Финляндия, 1992; пер. А. Никитина).

мифа факт подобного преломления означает катастрофу, более страшную, чем отступничество. Вырождение символа начинается в недрах самого что ни на есть мистического сознания, зациклившегося на предложенной ему символом данности: как только символ «выпадает» из сложного противоборства самодостаточности и зависимости от ноуменального, он делает первый свой шаг к рационалистической знаковости. И если в масштабах исторических единичные случаи «психологической» деформации символического мифа не имеют особого значения, то их массовость, опирающаяся на авторитет деятелей и проповедников определенного круга, может решить судьбу «замешкавшейся» традиции в долгосрочной перспективе. Учет всех этих факторов позволит исследователям будущего оценить, к примеру, степень воздействия протестантской миссии на мифологические системы африканских или австралийских аборигенов, понять, как и во что именно трансформировались оригинальные мифологические ритуально-догматические их комплексы.

К тому же предложенная типология мифологий сослужит добрую службу и апологетике – теологической *дисциплине-о-диалоге*, вот уже многие столетия разбивающейся о формулировки, выработанные софистом-догматиком или ригористом-правоведом. Взяв за точку отсчета различие символических систем координат, апологет – равно как и любой теолог-компаративист – способен быстрее сориентироваться в пространстве «знаковых непереводемостей», то есть тех узловых религиозных концептов, полемика о которых заведомо для сторон не приведет к положительному результату. Понимание специфики, «знаковой анатомии» (и, что важнее, «физиологии») отдельных религиозно-философских систем облегчит и труд религиоведа, тщетно пытающегося литературоведческими определениями подменить феноменологические описания традиций. Однако перед нами по-прежнему стоит достаточно важная философская задача – «препарировать» пока что неисследованный нами миф

т.н. авраамической триады и, тем самым, опрокинуть одно из самых популярных (и губительных) религиозных заблуждений последних столетий – концепцию авраамического монотеизма. Против последней не раз выступали и религиоведы-дескриптологи, ссылавшиеся на многочисленные противоречия, закономерно возникающие при сопоставлении архитектурных идеологических установок иудаизма, христианства и ислама; мы же считаем необходимым взять на себя труд по окончательному описанию той символично-мифологической пропасти, что отделяет не столько традиции, сколько мифологические типы разума, обусловившие их возникновение.

Вторая часть книги и будет отведена нами под решение поставленной выше задачи. Нижеследующие рассуждения – не что иное, как цикл из трех эссе, в которых автор попытался подступить к знаковой системе ислама (заметим, ислама традиционалистического) с позиций «символической феноменологии». Опираясь на свидетельства источников традиционных суннизма и шиизма мы должны будем выяснить, является ли ислам символической мифологией, или же он, подобно протестантскому мифу, целиком и полностью покорен рациональности знака. Помочь нам в этом должны будут три мифологических «извода», лучше других определяющие границу между феноменом и ноуменом традиции (равно как и их взаимосвязь), а именно – ранние космогонические, литургические и эсхатологические мусульманские теории. Каждая из них иносказательно, «на правах» фрактала называется нами «мифом»; результат же исследования будет изложен и обобщен нами в заключительной главе, также достаточно иносказательно названной «Догматический миф ислама». В ней мы рассмотрим, на основании проработанного ранее материала, как вопрос о типологической принадлежности исламского мифа, так и проблему его экзистенциального времени.

II. В ПОИСКАХ ИСЛАМСКОГО СИМВОЛА

1. КОСМОГОНИЧЕСКИЙ МИФ ИСЛАМА

1.1. Картина творения

Доисламские космогонические и космологические легенды

Безусловно, с точки зрения «генеалoga», исследующего ислам в его историческом, «ближневосточном» облике, исламский космогонический миф есть логичное продолжение легендарных повествований доисламской поры, поры так называемого неведения, *джахилии*. И несмотря на то, что в распоряжении исследователя до сих пор остаются лишь разрозненные предания, справедливо или ошибочно приписываемые различным деятелям доисламской эпохи, мы имеем смелость представить своеобразный их «дайджест», ни в коем случае не претендующий на всеохватность. Наша задача – в общих чертах набросать «первомир» джахилийского человека, вторгнуться в его «начало начал». Результатом нашего усилия станет очередное сравнение космогонии ислама и арабийского язычества, каким последнее знает арабоязычный средневековый трактат; в дальнейшем именно это сравнение позволит нам объективно оценить вклад ислама в демифологизацию сакрального пространства джахилии.

Как правило, исследователи, приступающие к контекстуальному анализу коранической космогонии, обращают внимание на мифопоэтические параллели, возникающие между определенными *āyātami* Священного Писания мусульман, с одной стороны, и знаменитым отрывком, при-

надлежащим *қаламу* Зайда б. ‘Амра б. Нуфайла (ум. нач. VII в.) – с другой. Согласно свидетельству био- и библиографов классической поры, Зайд б. ‘Амр принадлежал к числу монотеистов, не заставших ни года призвания пророка Мухаммада, ни, тем более, начала его проповеди¹⁰⁹. Тем не менее стихотворение единобожника, известное первым мусульманским историкам и литераторам, почти что текстуально повторяет кораническое повествование о сотворении земли и ее устройстве:

Я свой лик предаю Тому, Кого земля,
что тяжелые каменя (*сахр-ан асқāl-ан*), носит.
Распростер Он ее (*дахā-хā*) – и она утвердилась (*‘истават*);
укрепил Он ее
и горы на ней утвердил (*арсā ‘алай-хā джибāl-ан*)¹¹⁰.

Очевидно, что лирика Зайда буквально воспроизводится в 79-й *сӯре* коранического текста: «... и землю после этого распростер (*дахā-хā*)... и горы – Он утвердил их (*арсā-хā*)» (30, 32), – равно как 2-й *āйат* 13-й *сӯры* («Аллах – Тот, Кто воздвиг небеса без опор (*‘амад*), которые бы видели...») семантически повторяет следующий пассаж поэта:

¹⁰⁹ См.: *ас-Сафадӣ, Салāх ад-Дин*. Ал-Вāфийй би-л-вафиййат. Бейрут, 2000. Т. 15, с. 24; *ан-Нисāбурӣ, ‘Абӯ ‘Абдуллāх Мухаммад*. Ал-Мустадрак ‘алā ас-саҳйхайн. Бейрут, 2002. Т. 3, с. 469; *Guillaume A. New Light on the Life of Muhammad*. Manchester, 1960. P. 27–28 и др. Иного мнения держался Ш. Дайф, считавший, будто Зайд б. ‘Амр не только дожил до начала проповеди Пророка арабов, но и обратился в ислам (*Дайф Ш. Тāрийх ал-‘адаб ал-‘арабийй*. Ал-‘Аср ал-джāхилийй. Каир, б.г. С. 96). Впрочем, утверждение Дайфа так и не было подкреплено ссылками на первоисточники. По мнению издателя «Дивāна» Зайда ‘А. ал-Қайсӣ, Дайф ошибся, приняв эпизод из биографии сына Ибн ‘Амра, Са‘йда, за часть жизнеописания самого джахилийского монотеиста (*ал-Қайсӣ ‘А. Зайд б. ‘Амр б. Нуфайл. Хāйātu-ху ва мā табаққā мин ши‘ри-хи // ал-Мӯрид*. Т. 29. №4. 1422 г.х. С. 89).

¹¹⁰ *Ал-Қайсӣ ‘А. Зайд б. ‘Амр б. Нуфайл. Хāйātu-ху ва мā табаққā мин ши‘ри-хи // ал-Мӯрид*. Т. 29. № 4. 1422 г.х. С. 91.

Скажите же вы оба Ему: Ты ли утвердил это [небо]
без подпорок (*ватад*) – да так, чтобы оно упокоилось?
И скажите Ему оба: Ты ли поднял это [небо]
без столпов (*'амад*)? Так дивитесь таковому Строителю!¹¹¹

Конечно, закономерно было бы предположить, что покровитель сына известного стихотворца Мекки был знаком с поэзией покойного на момент ниспослания нового Откровения монотеиста. Однако в связи с одним допущением уместно было бы вывести и другое: кораническая космогоническая картина вобрала в себя элементы джахилийского легендарного корпуса (или, по крайней мере, вариативной его части), в которой «простираание» земли и «укрепление» небес «без опор» приписывалось некоему Демиургу, не отождествленному ни с одной «материальной» причиной. Сохранившиеся фрагменты лирики Зайда б. 'Амра чужды, как и коранические строки, всякого имманентизма: Творец неба и земли не присутствует ни в земле, ни в небе; Он – «Строитель», присутствие которого угадывается поэтом «за» фактом существования универса вещей. Важно отметить, что активности божественного *creatio*, свершившегося «во время оно», противостоит активность твари, очерчивающая в настоящей оппозиции трансцендентность Божества. Неслучайно в стихотворении другого монотеиста джахилии, знаменитого оппонента Мухаммада 'Умаййи б. 'Аби ас-Салта (ум. 5/626), мы находим следующий пассаж:

Земля прибежищем нашим была – и нашей матерью:
в ней наши могилы – и в ней мы рождаемся¹¹².

Как и Автор Корана¹¹³, арабийские монотеисты подчеркивают «посредственный» характер жизни мира вещей

¹¹¹ *Ал-Қайсі 'А. Зайд б. 'Амр б. Нуфайл. Хаййату-ху ва ма̄ табаққа мин ши'ри-хи // ал-Мӯрид. Т. 29. № 4. 1422 г.х. С. 92.*

¹¹² *'Умаййа б. 'Аби ас-Салт. Дивән. Бейрут, 1998. С. 52.*

¹¹³ См. в этой связи: Коран 21:30; 30:19 и др.

и человека, их созерцающего: то, что действует в природе, на самом деле действует благодаря Действователю *par excellence*, Который, тем не менее, не присутствует в этом тварном природном пространстве. Этой своей интуицией кораническо-поэтический монотеизм арабов VI–VII вв., по видимому, и отличался от языческого мирозерцания джахилии, согласно которому бытие мира – бытие детерминированное, целиком и полностью фаталистичное – возможно только благодаря имманентному бытию духов. Проповедник единобожия, вынужденный жить на переломном рубеже столетий, обречен был постоянно выбирать между истинным агентом естественного акта и агентом ложным или мнимым; на его плечах лежала тяжелая задача апологии некоего Невидимого, но Всемогущего – известного антагониста видимого (пусть и раздробленного, рассыпанного) в явленном, феноменальном своем изводе духовного мира. Следы подобного рода полемики разных крыльев джахилийской мифологии мы без труда можем отыскать в Коране и литературном наследии современников или непосредственных предшественников коранического послания; тем интереснее будет сравнить с ними письменно зафиксированные предания, корнями своими уходящие вглубь «павшего» под натиском ислама аравийского политеизма.

О Демиурге джахилийского пантеона знают и Священное Писание мусульман, и возводимые к доисламским временам источники. Так, Коран замечает: «А если ты их спросишь: «Кто сотворил небеса и землю?» – они скажут: «Аллах»!...» (39:38). В свою очередь доисламская устная традиция знает имя ‘Абдуллāх (букв. «Раб Аллаха»), отличное от всех других теофорных имен. Как справедливо отмечают апологеты традиционалистического подхода к интерпретации коранической мифологии (такие как М. ал-Хут, М. ‘Абд ал-Му‘йн-Хāн, М. Пиотровский, Б. Льюис и проч.), факт дифференциации слова «Аллах» и других божественных имен собственных указывает на верховенство носителя первого

имени в мекканском пантеоне¹¹⁴. Как бы то ни было, нам ничего не известно о творении, производимом «планетарными» божествами Мекки, – что, конечно же, косвенно свидетельствует в пользу пресловутого традиционного объяснения другого *āyata*: «А те, которые взяли помощников, кроме Него: “Мы поклоняемся им только, чтобы они приблизили нас к Аллаху близостью”» (39:2). Как считают экзегеты (а вслед за ними и современные историки религии), кланы Мекки, знавшие единого Творца вселенной, строили целую иерархию «посредников», божеств-медиаторов, связывающих человека с верховным Богом, «отступившим» от неба и земли после их появления из небытия. Именно их жизнью объяснялись те или иные явления, неотступно преследующие аравийского кочевника – почитающего племенных богов и бога общеплеменного, о которых тамимит 'Авс б. Хаджар (ум. 620) сложил знаменитые строки:

Клянусь ал-Лат, и ал-'Уззой, и теми, кто верил в них,
и Аллахом клянусь: поистине, Аллах — самый великий из них!¹¹⁵

Удивительно, но, вынося суждение о вере арабов джахилии в тварность космоса¹¹⁶, мы располагаем одним-единственным отрывком, вновь отсылающим нас к вопросу о деми-

¹¹⁴ Ал-Хут, М. Фй тарйқ ал-мисўлўджиййā 'инд ал-'араб. Бейрут, 1955. С. 197; 'Абд ал-Му'йн-Хāн, М. Ал-'Асāтйр ал-'арабиййа қабл ал-'ислām. Каир, 1937. См. также: Пиотровский М.Б. Аллах // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 19; Lewis B. The Arabs in History. Oxford, 2002. P. 25; Izutsu T. God And Man In The Quran. Petaling Jaya, 2002. P. 5–8 и др.

¹¹⁵ Ибн ал-Калбй, 'Абу ал-Мунзир Хишām. Китāб ал-аснām. Каир, 1995. С. 17. Здесь и далее цитаты из «Книги об идолах» Ибн ал-Калбй (ум. 204/819) приводятся в переводе Вл. Полосина (*Хишам ибн Мухаммад ал-Калби. Книга об идолах (Китаб ал-аснам) / Пер. с араб., предисл. и примеч. Вл. В. Полосина. М., 1984*).

¹¹⁶ Достаточно примечательна вера «некоторых [фаталистов] (*дахрийййн*)» джахилии в «смерть Аллаха» – мотив, характерный для многих мифологических систем мира. По их словам, «Творец (славен Он!) создал неистово движущиеся небесные сферы; они обратились вокруг Него – и сожгли Его. Он не смог умерить сие движение или остановить его» (*Ал-Ālūsī, М. Булўт ал-'араб фй ма'арифат ахвāl ал-'араб. Каир, б.г. Т. 2, с. 220*).

ургических потенциях Аллаха. Как свидетельствует 'Абӯ ал-Валїд Мухаммад ал-Азрақї (ум. ок. 250/864), автор знаменитого труда «Известия о Мекке», незадолго до начала проповеди Пророка ислама, во время очередной реконструкции Каабы, курайшитами была обнаружена следующая надпись: «Я – Аллах, господин (*рабб*) Мекки; Я основал ее тогда, когда основал солнце и луну»¹¹⁷. Начало истории, связанное с центральным положением мекканского святилища, освящается высшим божеством и его присутствием; в этой части легенда аравийско-языческая совпадает с легендой иудеосемитского происхождения. Как и Исход, совершившийся благодаря присутствию (*ишине*) Всевышнего в стане израильских генотеистов¹¹⁸, существование Мекки аравийский эпос – очевидно, раннего, до-монотеистического периода – приписывал «обитанию» в ней Аллаха. Известны легенды, в которых жители Мекки называются не иначе как «людьми Аллаха» (*'ахл Аллāх*)¹¹⁹ и его «соседями» (*джїрāн Аллāх*)¹²⁰; те же легендарные сказания вкладывают в уста праотцев современных Мухаммаду арабов такие слова: «О собрание! Следите за собой – и наблюдайте Аллаха в его запретном [месте]!»¹²¹. Очевидно, Кааба почиталась как место присутствия Творца мира задолго до того, как Аллах стал подлинно общеаравийским божеством – то есть за столетия (если не тысячелетия) до оформления иудеохристианской аравийской мифологии в том ее виде, в каком она представлена в классическом историко-апологетическом трактате Средневековья.

Джахилийское язычество, безусловно, знало культ идолов; тем не менее некоторые современные историки и арабисты предполагают, что само почитание истуканов, изго-

¹¹⁷ Ал-Азрақї, 'Абӯ ал-Валїд. Ахбār Макка. Мекка, 1983. Т. 1, с. 174.

¹¹⁸ См.: Исх. 40:34; Чис. 14:10; 16:42; 20:6 и др.

¹¹⁹ Ал-Азрақї, 'Абӯ ал-Валїд. Ахбār Макка. Мекка, 1983. Т. 2, с. 152.

¹²⁰ Там же, т. 1, с. 195.

¹²¹ Там же, с. 91. Согласно ал-Азрақї, настоящий пассаж приписывался Мудāду б. 'Амру, сыну пророка Исма'їла.

товленных человеческой рукою, было перенято северными арабами у их соседей¹²². Как нам представляется, подобного рода соображения не лишены основания, коль скоро практически все ранние источники обходят стороной и внешний облик идолов Каабы, и их планетарную символику. Реконструкция мекканского пантеона, результаты которой приведены в фундаментальном труде С. ад-Дайфави¹²³, показывают, что наиболее ранние описания человеко- и животногоподобных идолов возникают во времена ал-Вақиди (ум. 207/823) и аз-Замаҳшарй (ум. 538/1143); в то же время современник ал-Вақиди Ибн ал-Калбй, также упоминающий о «завезенном» в Аравию культе идолов, ограничивается указанием на соответствие того или иного истукана человеческому или растительному образам: к примеру, ал-Фалс описывается им как «выступ... похожий на изображение человека», ал-‘Узза – как «дух», являвшийся «к трем акациям», а ал-Лат – как простой «камень»; в то же время Ибн ал-Калбй обходит молчанием таких известных южноаравийских истуканов, как Суввā’ и Йағұс¹²⁴. Пожалуй, только Хубал предстает в труде раннеисламского историка в подлинно человеческом облике, сравнимом с общесемитской «иконографией» Ваала.

У курайшитов идолы были внутри Каабы и вокруг нее. Величайшим из них был для них Хубал. Он, как я узнал, был [сделан] из красного сердолика в виде человека, с отломанной правой рукой. Таким он попал к курайшитам, и они сделали ему руку из золота... Он находился внутри Каабы. Перед ним [лежало] семь стрел¹²⁵.

¹²² См.: *‘Абд ал-Му‘йн-Хāн М. Ал-‘Асāтйр ал-‘арабиййа қабл ал-‘ислām*. Каир, 1937. С. 81.

¹²³ См.: *ад-Дайфāвй С. Мисўлўджиййа āлихат ал-‘араб қабл ал-‘ислām*. Касабланка, 2014. С. 29–53

¹²⁴ См. также: *Резван Е. Введение в коранистику*. Казань, 2014. С. 41.

¹²⁵ *Ибн ал-Калбй, ‘Абу ал-Мунзир Хишām. Китāб ал-аснām*. Каир, 1995. С. 27–28. По другим версиям, идол Хубала был изготовлен из золота или стекла. См. также: *ал-Азракй, ‘Абу ал-Валйд. Ахбār Макка*. Мекка, 1983. Т. 1, с. 117–119; 132–193; т. 2, с. 46–47.

Показательно также, что типично солярный характер культа Ваала никак не сказался ни на символике «величайшего идола Каабы» Хубала, ни на обычном для аравийской мифологии почитании солнца. Набате́йское божество, «перенятое», согласно Ибн ал-Калбӣ, арабами, не имело никакого отношения к «обиходному» поклонению солярному божеству, созерцаемому человеком джахилии в его ежедневном движении. С одной стороны, солнечный диск был объектом, к которому обращались с естественными, даже физиологическими просьбами. Согласно М. ал-Алӯсӣ (ум. 1924),

одной из фантазий арабов и их глупостей был [следующий обряд]: как только у юноши выпадал зуб, тот брал его и, ненадолго зажав между большим пальцем и указательным, бросал его в солнце, приговаривая: «О солнце! Дай мне зуб, что будет лучшим, нежели этот! Пусть в его черноте явятся твои знаменья!»¹²⁶.

С другой стороны, ни один арабоязычный источник – классического ли, постклассического ли периодов – так и не связал джахилийский анимизм с персонажами мекканского пантеона, известными поименно. Тот же ал-Алӯсӣ пишет:

[Арабы] думали, будто [солнце] есть ангел – разумный и одушевленный; оно – основа лунного света и планет. Все, что существует на земле, по их [верованиям, произошло] от него. Оно [стоит] у царя небесной сферы – и уже потому достойно почитания, поклонов и молитвы. По своему религиозному закону они изготовили для него идола, в руке которого была драгоценность; цвет [этой драгоценности] походил на цвет огня. У [идола] была и своя обитель, построенная в его имя; было у него великое множество храмов в деревнях и весях, в коих служили ему хранители (*садана*), покровители (*қаввām*) и вратники (*қаджаба*). Все они приходили в обитель и молились [солнцу] три раза в день; больные же постились сему идолу, молились

¹²⁶ Ал-Алӯсӣ М. Булӯғ ал-'араб фӣ ма'арифат ахвāl ал-'араб. Каир, б.г. Т. 2, с. 318.

перед ним, обращались к нему как к ходатаю. Всякий раз, как солнце всходило, заходило или вставало посредине неба, они совершали земной поклон¹²⁷.

Примерно в тех же словах описывается иракским этнографом почитание луны: «лунный идол», «державший в руке драгоценность» и высеченный «в форме тельца»¹²⁸, также ведает «подлунным миром» и управляет им. Луне также были положены определенные дни постов, разговенье после которых начиналось с ритуала подношения даров¹²⁹. В особой связи с луной и солнцем, как нам кажется, состояли планеты (*кавāкиб*) и звезды (*нуджūм*), игравшие свою роль, к примеру, в ниспослании дождя. К ним – и не только – древние арабы обращались с особой молитвой (*салāt ал-'истискā'*), которая впоследствии была заменена характерной мусульманской молитвой-намазом.

Они хвалили некоторые звезды, клонившиеся к закату, и порицали другие потому, что наблюдали за дождем в дни [заката сих звезд]. Любая планета, клонящаяся к закату в дождливый день... заслуживала одобрения и хвалы, ибо считалась благой и полезной. Они возносили хвалу этому закату и, перенеся эту хвалу на планету, говорили о ней [хорошо]. В противном случае они порицали [злосчастную планету]¹³⁰.

Помимо обращения к звездному небу (не столько управлявшему миром вещей, сколько занятому своей внутренней, скрытой от глаз человека жизнью¹³¹), арабы вступали в пря-

¹²⁷ *Ал-Алūsī М.* Булūt ал-'араб фй ма'арифат ахвāl ал-'араб. Каир, б.г. Т. 2, с. 215–216.

¹²⁸ В этой связи уместно вспомнить о семитской иконографии Ваала, в которой особое место занимает образ быка.

¹²⁹ Там же, с. 216.

¹³⁰ *Ибн Сйда, 'Абū ал-Хасан 'Алī.* Ал-Муҳаҗҗас. Бейрут, 2005. Т. 9, с. 82.

¹³¹ К примеру, хорошо известны легенды, повествующие о неудавшемся бракосочетании Альдебарана и Плеяд, одобренном Луной и сорванном Капеллой. См.: *Ибн Манзūr.* Лисāн ал-'араб. Бейрут, 2003. Т. 10, с. 338; *Джавād 'А.* Ал-Муфассал фй тārīх ал-'араб қабл ал-'ислām. Бейрут, 1970. С. 817.

мой контакт – разумеется, через прорицателей-кахинов – с духами пресловутых звезд. Такого рода транс прорицателей, как обычно, сопровождался декламацией рифмованной прозы (*садж'*) – типично религиозного, даже мистического явления. Как следует из источников, джахилийские язычники встречали восход звезды такого рода словами: «Звезда взошла – и вот, жара укрепилась, трава сокрушилась и половые члены изнемогают... Взошла звезда – и умножилось мясо, ушли болезни и туман покрыл пастбища»¹³². Сравнительный анализ материалов хадисов и этнографических данных, недавно произведенный В. Розовым, показал, что определенная часть ритуальных практик мусульман, связанных с просьбой о дожде, повторяет мистические действия шаманов вообще и кахинов Аравии – в частности. В качестве примера исследователь приводит предания о совершении Мух аммадом соответствующей молитвы в вывернутом наизнанку одеянии неподалеку от языческого жертвенника¹³³. По-видимому, произнесение *садж'* и впадение в транс прорицателя-медиума, сопровождавшееся манипуляциями с одеждами и предметами, составляли единый ритуальный комплекс общения со сверхъестественными силами, «транцендирования вовне» древнеаравийского «гностика», стремящегося повернуть вспять хтоническую мощь видимого и невидимого универса.

Однако этим едва ли ограничивалось стремление древнего араба к общению с божествами, направленное, как правило, на удовлетворение прагматических нужд. Другой интересный обычай, связанный с мольбой о дожде, приводится все тем же ал-Алўсй:

¹³² Ибн Сйда, 'Абу ал-Хасан 'Алй. Ал-Мухаҗҗас. Бейрут, 2005. Т. 9, с. 15.

¹³³ См.: Розов В. Сопоставительный анализ доисламских представлений о взаимодействии со сверхъестественным миром на материале хадисов // Ислам в современном мире. 2017. Т. 13. № 3. С. 196–198.

Арабы же, коих заставляла засуха и скупость неба, так осуществляли свою волю о дожде. Они брали дрова и хворост, привязывали их к коровьим хвостам и поджигали; [коров] они заводили в безлюдное, горное место, – и молили Аллаха Всевышнего о ниспослании дождя. Они поджигали коровьи хвосты, предвосхищая огнем блеск молнии. [Таких коров] они вели только на запад¹³⁴.

Мольба о дожде напрямую связывалась в описанном выше ритуале с символикой огня, пожирающего плоть живого существа. Запад, символизирующий «сошествие» солнца с неба, затянутого тучами, должен был погасить горящую под гнетом солярного божества землю – и в качестве определенной гарантии милости Демиурга выступало приносимое в жертву стадо. Следует упомянуть также о том, что именно жертвоприношение считалось арабами джахилии универсальным средством соотношения с ноуменальным миром, доступным не только гадалеям-‘аррафам и прорицателям-кахинам, но и рядовым адептам доисламского мифа. Жертвенных животных закалывали на могилах, на специально устроенных жертвенниках, использовали в качестве оберегов от джиннов, усопших душ и божеств¹³⁵. Магия жертвы, удовлетворяющая или, напротив, отпугивающая невидимых человеческому глазу существ, использовала духов не только животных, но и растений. В частности, от нападения джиннов ребенка спасали как древесный клей, так и амулет из лапы зайца¹³⁶.

Одухотворенность природы – живой и неживой – хорошо осознавалась джахилийским человеком, далеко не случайно почитающим, наряду с идолами пантеона, священные рощи и камня. Достаточно показательна в этом отношении вера

¹³⁴ Ал-‘Алūsī М. Булūг ал-‘араб фī ма‘арифат ахвāl ал-‘араб. Каир, б.г. Т. 2, с. 301; ср.: *Ибн Манзūr*. Лисāн ал-‘араб. Бейрут, 2003. Т. 7, с. 232.

¹³⁵ См.: *ал-‘Алūsī М.* Булūг ал-‘араб фī ма‘арифат ахвāl ал-‘араб. Каир, б.г. Т. 2, с. 307, 309–311, 324–325 и др.

¹³⁶ Там же, с. 325.

(как до-, так и собственно исламская) в превращение (*масх*) людей в камни или животных. В частности, известен хадис, в котором пророк ислама отказался есть мясо шипохвоста, сказав: «Я не знаю – быть может, когда-то [в это животное] был обращен [человек]»¹³⁷. В то же время, согласно резюме Е. Резвана,

на существование этих представлений указывает целый ряд этнонимов аравийских племен, связанных с почитанием камней-символов предков, камней и утесов как вместилищ языческих божеств. В этом ряду нужно упомянуть и тот факт, что *nṣh* (*nfs*. ср.араб *нафс* – «душа от *танаффаса* – «дышать») в набатейской и южноаравийской эпиграфике, граффити из Внутренней Аравии употреблялось для обозначения надгробных памятников, которые «должны были олицетворять в себе душу, т.е. “личность умершего”... Из легенд данного круга наиболее известно предание об Исāфе и Нā’иле. Мужчина по имени Исāф и женщина по имени Нā’ила, оба – йеменского происхождения, отправились в паломничество в Мекку. Оказавшись в святилище одни, они вспыхнули друг к другу любовью, согрешили друг с другом и тут же были превращены в камни. Их вынесли из Ка’бы и установили перед ней... У племени таййи’ передавалась легенда об Аджā’ и Салме, в ряде моментов близкая к истории Исāфа и Нā’или... Другое предание из этого ряда. По дороге, которой следуют паломники от Мекки к горе ‘Арафāt, имелись камни, названные «ан-Нисва» (женщины). По бытовавшей легенде, некая женщина, изменив своему мужу, забеременела. Когда она находилась в этом месте на дороге, пришло время рожать. Она родила в присутствии еще двух женщин и в тот же миг окаменела вместе с ними¹³⁸.

¹³⁷ Ал-Мубāракфūrī М. Туҳфат ал-Аҳвазй би-шарҳ Джāми‘ ат-Тармизй. Бейрут, б.г. Т.5, с. 403.

¹³⁸ Резван Е. Коран и его мир. СПб., 2001. С. 88–90.

Можно также добавить, что в Средней Аравии не менее широко была распространена вера в превращение «непослушных ангелов» в «звезды»; «то же было сказано о Хārūте и Mārūте – как и о Канопусе, который был обращен в звезду, ибо был сборщиком десятины. Венера, по их мнению, была нечестивой женщиной, превращенной в звезду. Звали [ту женщину] 'Анāхīд»¹³⁹.

Исток легендарного извода джахилийского мифа, безусловно – в изводе ритуальном. Камāl ад-Дīн ад-Дамīрī (ум. 808/1405) в общих чертах описывает, со ссылкой Ибн 'Абд ал-Барра (ум. 463/1071), следующий ритуал доисламской эпохи: «Арабы брали себе белую овцу – и поклонялись ей до тех пор, пока ее не забирал волк; тогда они меняли ее на другую»¹⁴⁰. В качестве тотемного животного таййи'тами почитался и черный верблюд, упоминавшийся в ряду «божеств» племени самим Муḥаммадом: «Я тот, кто будет для вас лучшим, нежели ал-'Узза и... черный верблюд, почитаемый вами вместо Аллаха – велик Он и преславен!»¹⁴¹. Истуканы, высеченные по образу животных и отождествленные, по У. Смиту, с божествами центральноаравийского пантеона, упомянутыми в кораническом тексте¹⁴², стояли

¹³⁹ Ал-Джāхиз. Китāб ал-ḥайавāн. Бейрут, 2015. Т. 6, с. 126.

¹⁴⁰ Ад-Дамīрī, Камāl ад-Дīн. Китāб ал-ḥайавāн ал-кубрā. Бейрут, 1424 г.х. Т. 2, с. 59–60. Вполне возможно, что следующий пассаж ад-Дамīрī содержит намек на органы и вещества, традиционно приносимые арабами в жертву духам: «Пророк (да благословит его Аллах и приветствует!) презирал семь [элементов туши] убитого животного – половой член, яичники, кровь, желчь, анус, плеву и мочевого пузырь» (Там же, с. 60).

¹⁴¹ Ал-Исфāхāнī, 'Абū ал-Фарадж. Китāб ал-ағāнī. Бейрут, б.г. Т. 17, с. 250.

¹⁴² См.: Smith W.R. Kinship and Marriage in Early Arabia. London, 1907. P. 242–254. В нашем случае речь идет о Йағўсе, Йа'ўке и Насре (см.: Коран 71:23). О местном почитании этих божеств, пусть и со ссылкой на иностранную литературу, пишет Е. Резван: «Коран сохранил нам имена «идолов народа Нуха» (71:23), на самом деле – божеств торговых партнеров мекканцев, живших вдоль пересекавшего Аравию главного торгового пути, на котором и стояла Мекка. Святилища этих божеств (многие из которых разрушили сами мусульмане) были накануне ислама объектами

в землях Йемена, тогда как храмы, посвященные «свинье», «волку» и прочим тотемам были разбросаны по большей части Аравийского полуострова – от Наджда до Хиджаза¹⁴³. Свидетельство Йāқұта ал-Хамавī (ум. 626/1229) косвенно подкрепляется рассказом из «Сйры» Ибн Исхāқа Ибн Хишāма о почитании «дома белой газели» (*ru'ām*) химйаритскими подданными Таббāна Ас'ада (ум. ок. 420) до их обращения в иудаизм¹⁴⁴. Как видится автору настоящих строк, упомянутых выше фактов достаточно, чтобы окончательно удостовериться в реальности параллельного почитания арабами божеств пантеона и живых сил природы, «персонализовавшихся» в тотеме, который, в свою очередь, мог служить указанием на кару небес – почти всегда спонтанную, неожиданную, не связанную с прямым действием верховного божества или его «дочерей»¹⁴⁵. Мироздание, каким оно проглядывает через обломки аравийского мифа, само пре-

активного поклонения. Это южно-аравийское божество Наср, символом которого был «гриф-ягнятник»; «распределяющее дождь» хамданидское божество Йа'ук (Северный и Центральный Йемен), представленное, согласно одному из преданий, в виде статуи человека; «дарующее дождь» божество мазхиджитов Йагус (районы, примыкающие к северу Йемена); «покровитель стад» хузайлитское божество Сува' (Северный Хиджаз); одно из древнейших общеаравийских божеств «хранящий от опасностей» Вадд, по-видимому, связанный с лунным культом (Думат ал-Джандал) (Резван Е. Коран как историко-этнографический источник и литературный памятник. Автореф... дис. д-ра ист. наук. СПб., 2000). В свою очередь отметим, что, согласно другим преданиям, Йагус изображался в виде льва, а Йа'ук – в виде лошади. См. также: Белова А. Культурная лексика доисламской Аравии в эпиграфике и письменной арабской традиции (бог, божество, идол) // Письменные памятники Востока. №2(15). 2011–2012. С. 170–183

¹⁴³ Ал-Хамавī, Йāқұт. Му'джам ал-булдан. Бейрут, 1995. Т. 2, с. 420–430.

¹⁴⁴ Ибн Хишāм. Ас-Сйра ан-набавийя. Бейрут, 2009. С. 19. Рассказ авторов «Сйры» интересен также детализацией описаний доисламских обрядов, связанных с паломничеством к Каабе и включающих в себя ритуальный ее обход (*тавāф*) и сбривание волос по завершении священных действий (*халқ*). См.: Там же, с. 17.

¹⁴⁵ См.: Лундин А. «Дочери бога» в южноарабских надписях и в Коране // Вестник древней истории. 1975. №2. С. 124–131.

секало преступное деяние грешника-святотатца, выступало в качестве хозяина судьбы, которой – и только которой – мог быть причастен обитатель жестокой пустыни.

Насколько может судить читатель оригинальных источников по доисламской истории Хиджаза, аравитянин не знал «храма неизвестному богу» – напротив, каждый «дом» (*dār*, *dārat*) представлял собою святилище, предназначенное для молитвы и принесения жертв отдельному тотему, боже-ству или духу. Тем не менее народная религия Полуострова VI–VII вв. знает культ неизвестного Господа, опирающийся на достаточно интересные числовые аллюзии. Об этом феномене мистической жизни кочевников следующим образом пишет Ибн ал-Калбī:

Когда человек был в пути и делал привал, он брал четыре камня, выбирал из них самый красивый и делал его своим Господом¹⁴⁶ (*рабб-ан*), а из остальных трех делал подставку для котла. Когда же он отправлялся в путь, то оставлял его. А когда делал следующий привал, поступал так же. Они приносили жертвы и закалывали жертвенных животных перед каждым идолом и старались снискать их милость. При этом они признавали превосходство Каабы над ними¹⁴⁷.

Возможно, именно такого рода идолов имел в виду автор «Известий о Мекке», замечая, что «в каждом курайшитском доме стоял хотя бы один истукан»¹⁴⁸. Однако в нашем случае важно другое, а именно – соотношение единицы и триады «дочерних» богов, которое, как уверял своего читателя

¹⁴⁶ В переводе Вл. Полосина – «Богом». Интересно, что, согласно справкам лексикографов, от корня *р-б-б* был образован топоним некоей «Каабы в Неджране», в то время как слово *рабба* служило указанием на «огромный дом» или «[священное] дерево». См.: *Ибн Манзур*. Лисан ал-'араб. Бейрут, 2003. Т. 6, с. 70; *аз-Зубайди М. Тадж ал-'арус мин джавāхир ал-қамус*. Кувейт, 1966. Т. 2, с. 468–469.

¹⁴⁷ *Ибн ал-Калбī, 'Абу ал-Мунзир Хишām*. Китāб ал-аснām. Каир, 1995. С. 33.

¹⁴⁸ *Ал-Азрақī, 'Абу ал-Валīд*. Ахбār Макка. Мекка, 1983. Т. 1, с. 123.

3. Мухаммад¹⁴⁹, должно было убедить древнего араба в триединстве всего сущего – и, в частности, триединстве божественного. Несмотря на некоторую провокационность выводов Мухаммада, мы должны отметить, вслед за ним и другим исследователем джахилийского мифа, С. ад-Дайфави¹⁵⁰, что идея эта перекликается со смыслом 40-го *āyata* 9-й *sūry* («Вот изгнали его те, которые не веровали, когда он был вторым из двух. Вот оба они были в пещере...»), с одной стороны, и посланием 73-го *āyata* 5-й *sūry* («Не веровали те, которые говорили: “Ведь Аллах – третий из трех”...») – с другой. По всей видимости, доисламская религия, подобно религии Древнего Египта и другим религиозным верованиям региона, была прекрасно знакома не только с числовой символикой, но и с принципом местнотимых диад и триад богов; последнее, полагают специалисты, было зафиксировано в достаточно грубой форме кораническим текстом, перенесшим джахилийскую «пантеоническую» модель на верования христиан и иудеев. Впрочем, ад-Дайфави идет в своих рассуждениях несколько дальше, говоря о всеединстве духов в Творце-Демиурге – де-факто постулируя пантеистичность джахилийской религии. Понятый в таком свете ритуал «избирания» путником «Господина» становится манифестацией единства природного божества, «низводящего» триаду мужского, женского и неразличенного. И, хотя мы не располагаем достаточным объемом данных, которые подтвердили бы или опровергли версию религиоведов, мы имеем полное право согласиться с резонностью приведенного допущения, приняв во внимание вышеупомянутую интуицию «карающей природы».

Другим соображением, вынуждающим нас со всей серьезностью отнестись к идее ад-Дайфави, безусловно, постро-

¹⁴⁹ См.: Мухаммад З. 'Ибадат Йэйс ва Узйрйс фй Маккат ал-джāхилийя. Каир, 2009. С. 90–91.

¹⁵⁰ См.: ад-Дайфави С. Мис'улуджийя āлихат ал-'араб қабл ал-'ислам. Касабланка, 2014. С. 60–65.

енной по образцу изысканий некоторых исследователей шумеро-аккадского мифа, является уже приводившийся ранее тезис о «растворенности» центральноаравийского пантеона в повсеместно распространенном почитании звезд и тотемов. Все попытки этнографов и историков определить символическую нагрузку тех или иных культов – в том числе и знаменитая реконструкция Т. Фахда¹⁵¹ – основываются на данных, собранных специалистами в ходе археологических экспедиций в Южной Аравии, а также на результатах лингвистического анализа известных по средневековым памятникам мекканских теофорных имен. Результатом подобного рода штудий становится настоящий хаос во мнениях, относящихся даже к ключевым божествам доисламского пантеона. Достаточно вспомнить, что В. Бартольд отождествлял Ваала и Аллаха¹⁵², а М. Пиотровский называл ал-Лāt «богиней неба и дождя»¹⁵³ – вопреки О. Бибиковой, закрепившей покровительство над небом именно за Аллахом¹⁵⁴. Мифологическая роль Хубала определялась М. Элиаде и Д. Лемингом как «покровительство дождю и воинам»¹⁵⁵, тогда как Х. Уинклэр считал Хубала лунным божеством¹⁵⁶. Р. Мори, в сравнительно недавно изданной монографии, придерживается мнений, высказанных Уинклэром и Бартольдом, постули-

¹⁵¹ *Fahd, T.* Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire. Paris, 1968.

¹⁵² Бартольд В. Сочинения. М., 1966. Т. 6, с. 87.

¹⁵³ Пиотровский М. Аллат, ал-Лат // Ислам: Словарь атеиста. М., 1988. С. 31. Возможно, в основе теории Пиотровского лежит параллель, проведенная Геродотом между культурами ал-Лат и Урании (см.: *Геродот*. История. 3:8).

¹⁵⁴ Бибикова О. Аллах // Энциклопедия Кругосвет http://www.krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/religiya/ALLAH.html (дата обращения – 25.12.17).

¹⁵⁵ *Eliade M.* The Encyclopedia of religion. Macmillan, 1987. Vol. 1, p. 365; *Leeming D.* Jealous Gods and Chosen People: the Mythology of the Middle East. Oxford, 2004. P. 121. Вполне вероятно, что подобная интерпретация космологической роли Хубала разрабатывалась с учетом сафайтского почитания Ба'ла (божества дождя и неба) и ал-'Уззы (богини утренней звезды).

¹⁵⁶ *Winckler H.* Arabisch, Semitisch, Orientalisch: Kulturgeschichtlich-Mythologische Untersuchung. Berlin, 1901. S. 83.

руя преемственность почитания одного лунного божества, Аллаха, почитанию другого лунного бога – Хубала¹⁵⁷. Интересно, что Е. Резван, со ссылкой на того же Т. Фахда, вводит Исāфа и На'илу в число божеств Мекки в качестве покровителей ветра с дождем и плодородия соответственно¹⁵⁸. Только сравнительно-этнографические и лингвистические исследования позволяют востоковедам отождествить идол Манāt с истуканами, посвященными другими семитами богине судьбы¹⁵⁹. Так или иначе, но, как видится автору этих строк, мифологи-редукционисты и лингвисты, похожим образом подходящие к проблеме «дешифровки» аравийского пантеона, забывают о тотемической и пантеистической специфике джахилийского язычества, на которую мы уже указывали; показателен в связи с этим факт именования знаменитой «мекканской триады» – ал-Лāt, ал-'Уззы и Манāt – «журавлями» (*ḡarānīq*)¹⁶⁰.

Масштабный «скандал» в истории центральноаравийского язычества, несколько примеров которого мы привели выше, вскрывает, как ни странно, саму специфику гибкого джахилийского мифа. На первый взгляд может показаться, что его фрагменты, рассеянные по трудам ересиографов и историков арабского «Золотого века», принципиально несводимы к какому бы то ни было концептуальному началу. Однако, завершив пусть и фрагментарное, но, безусловно, иллюстративное введение в пресловутые средневековые

¹⁵⁷ См.: *Morey R. The Moon-God Allah in the Archeology of the Middle East. Newport, 1994.* Напомним, что Ваал почитался семитами, преимущественно, как солярное божество.

¹⁵⁸ *Резван Е. Коран и его мир. СПб., 2001. С. 93.*

¹⁵⁹ *Fahd T. Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire. Paris, 1968. P. 123–126; Лосев А. Манат // Мифы народов мира. М., 1988. Т.2, с. 98.*

¹⁶⁰ Также, согласно сообщению ал-Калбī, идол Манāt стоял у воды (*Ибн ал-Калбī, 'Абū ал-Мунзир Хишām. Китāб ал-аснām. Каир, 1995. С. 13–15*). Эта справка (безусловно, более близкая ко временам джахилии, нежели выкладки мифологов XIX–XX вв.), на наш взгляд, лишний раз подчеркивает связь «ветхого» тотемического язычества Аравии с язычеством «новым», «пантеоническим».

споры об отношении древнего араба к природе и богам, мы вправе констатировать присутствие в парадигматике джахилийской мифологии концепта причастности, отнесенного в первой части настоящей работы к миру исторического мифа. Незавершенная персонификация почитаемых стихий в заимствованном набатейском пантеоне, как нам видится, свидетельствует в пользу не только полилатричности, но и пантеистичности миросозерцания поэта джахилии и ее прорицателя, обычного кочевника и элиты Священного Города. «Синкретизм» аравийского язычества есть не столько признак его эклектичности, сколько воплощение принципа всеединства, понятного – и даже близкого – адептам доисламской религии. Иерархия духов, – джиннов ли, божеств ли, – названных «Господами», предполагает последовательное раскрытие некоего первоначала, объемлющего в потенции низшие уровни существования; при этом достоверно неизвестно, отождествлялось ли это первоначало с Демиургом, или же оставалось совершенно отличным от Него. Силы богов и джиннов, умерших предков и судьбы усматривались древними арабами во всех без исключения проявлениях природной витальности, каравшей грешников и милующей праведников. Как и другие семитские культы, культ центральноаравийский, по всей видимости, жил мистикой жертвы, которая в прямом смысле слова служила пищей для духов, джиннов – и, наверняка, богов. С другой стороны аравийское язычество, предшествовавшее возникновению ислама, может быть охарактеризовано как переходная форма «шаманского» мифа, едва отделившегося от мифа пантеистического; и если отождествивший себя с «Милостивым» единым Божеством пророк Мусайлима не беспокоил религиозного самосознания отдельных представителей религиозно-племенной элиты Хиджаза¹⁶¹, то отношения человека

¹⁶¹ См.: «Коран Мусайлимы ал-Каззаба»/ Введение, перевод и комментарий Ф.О. Нофала // Письменные памятники Востока. 2017. Т. 14, № 2 (29). С. 67–68.

и Абсолюта, характерные для «чистого» пантеизма, не были проповеданы «визионерами» кахинами или гадалателями-‘аррафами. К тому же рок, фатум, угадывавшийся древними арабами в прихотях суровой аравийской природы, диктовал акциональное, но никак не субстанциональное единство твари. Последний элемент джахилийской мифологии, будучи отделен от уникального «сплава» тотемизма и политеизма, найдет развитие в исламских доктринах, окончательно разводящих человека и Бога по разные стороны бытия – тварного и нетварного, природного и над-природного.

Человеку джахилии покровительствует его универс в лице богов природы – и этот же универс определяет его судьбу, делает его символом вечного наказания или, напротив, вечного блаженства. В этом и состоит антиномичность аравийского мифа, постулирующего единство природы и человека, с одной стороны, и невозможность их творческого объединения – с другой. Через обращенного в камень или животное человека, ставшего объектом поклонения, потусторонний мир являлся ищущему спасения от рока адепту; для последнего же человек, слившийся в результате божественной кары, с природой, как бы обезличивается, обращается в живое свидетельство возможности возвышения, заключения союза с трансцендентным и, одновременно, имманентным «невидимым миром видимого». Связь адепта и объекта почитания, искаженная сбивчивым рассказом источников о ритуалах и числовой символике едино-множественных «господов», все-таки оставляет место иррациональной причастности скрытой от простых смертных жизни легендарных существ. Сохраненная историографами и описанная нами выше антиномия джахилийского мифа характерна для всех без исключения его изводов, предполагающих, в соответствии с архитектурными основаниями исторического мифа, литургическое воплощение догматической легенды: имея перед собой «живого» идола или живое тотемное животное, аравиец должен был увериться

в перспективе «соития» с почитаемой реальностью – не через стихийное наказание, но благодаря организованной (пусть и достаточно слабо в сравнении со жреческими культурами) литургической жизни.

Как мы увидим ниже, джахилийский миф, воспринятый его «последним носителем» и «первым мусульманином» – то есть самим пророком Мухаммадом, – сохранил не только свою фаталистическую и «коммуникативную» специфику, но и пронес сквозь века древнеарабскую темпоральную парадигматику. Некогда сотворенный во времени мир развивается, пусть и с вмешательством божественных сил, под чутким руководством Демиурга. *Creatio* джахилийского мифа – явление настолько единичное, насколько и устремленное в бесконечность; акт творения не предполагает «временной» трансценденции, «снятия» линейности хроноса в пользу его цикличности. Отношение причастности, коим adept древнеарабского мифа связывал свою самость с любыми другими самостями, оностями или феноменами, было не только атомарно, но и уникально во временном своем измерении. Небытие предсуществования и неразличенность следующей за смертью *жизни-в-природе* пунктиром размечали «одномерный» акт отношения джахилийского язычника к другим объектам восприятия. Судя по сообщениям историографов, ни христианству, ни тем более иудаизму, достаточно глубоко проникшим вглубь бытовой жизни доисламской Аравии, не удалось коренным образом повлиять на подобное понимание сакрального – и вместе с тем мирового – времени, модифицировать или хотя бы обогатить его новыми смыслами¹⁶². В мире джахилийского мифа не нашлось места ни для идеи «вечного возвращения», ни для понятия «метавремя». Похожую парадигму переймет и раннеисламское повествование о сотворении мира, чуждое

¹⁶² Впрочем, справедливости ради, отметим: мы располагаем катастрофически маленьким объемом достоверной информации о современном возникновению ислама среднеаравийском иудеохристианстве.

любимым медиационным и, тем более, этерналистским интуициям.

Итак, джахилийский миф основывается на антиномии творческого всеединства природы и человеческой невозможности стать внутренне-важным элементом этой самой природы, движущейся вперед по прямой временной линии. Вне всякого сомнения, проповеднический успех ислама не в последнюю очередь опирался на устранение первого положения антиномии в пользу окончательного торжества второго.

Космогоническая легенда ислама: общий обзор

Описывая творческий акт Аллаха, Коран неслучайно использует слова, производные от корня *х-л-к*. Глагол *халақа*, неоднократно встречающийся в текстах Священного Писания и Сунны мусульман указывает на чистое действие, не имевшее ни предпосылок, ни «субстрата». В дальнейшем мыслители-мутакаллимы разовьют терминологическую систему доктринальных источников, в которой строго различат творение-*халқ* и творчество твари-*ихдāс*. Сотворение мира – единичный акт, который, согласно некоторым мутакаллинам, может обновляться или поддерживаться; тем не менее *халқ* Корана во многих своих элементах повторяет общесемитскую космогоническую монотеистическую легенду, какой она была зафиксирована в Ветхом Завете.

Разве вы не веруете в Того, Кто сотворил землю в два дня, и делаете Ему равных? Это – Господь миров! И устроил Он на ней прочно стоящие [горы, что] сверху; и благословил ее и распределил на ней ее пропитание в четыре дня – равно для всех просящих. Потом утвердился Он к небесам – а они были дымом – и сказал им и земле: «Приходите добровольно или неволью!»». И сказали они: «Мы приходим добровольно». И установил Он из них семь небес в два дня и внушил каждому небу его дело; и разукрасили Мы ближайшее небо светильниками¹⁶³.

В другом месте коранический текст замечает:

Поистине, Господь ваш – Аллах, Который создал небеса и землю в шесть дней, а потом утвердился на троне. Он закрывает ночью день, который непрестанно за ней движется... И солнце, и луну, и звезды, подчиненные Его власти. О да! Ему принадлежит и создание, и власть. Благословен Аллах, Господь миров!¹⁶⁴

Согласно консенсусу большинства толкователей, кораническая хронология творения совпадает в целом с хронологией первых глав книги Бытия; видимое противоречие двух отрывков снимается интерпретацией четырех дней, якобы соотнесенных с «распределением пропитания» земли, в качестве общего срока творения земли и всего, что находится на ней¹⁶⁵. Знаковость цифры шесть, особо ценившейся в мире шумеро-аккадских мифологий¹⁶⁶, понимали и мусульманские экзегеты: к примеру, ат-Табарī (ум. 310/923) связывает сотворение земли с воскресеньем и понедельником, а небес – с четвергом и пятницей¹⁶⁷, тогда как Муқātил б. Сулаймāн (ум. 150/767) учит о понедельнике как о конце шестидневного творческого цикла¹⁶⁸. Однако, если мутазилит аз-Замах-шарī (ум. 538/1143) прикровенно характеризует «недельную» интерпретацию коранического рассказа о сотворении

¹⁶⁴ Коран 7:54. Ср.: «И сотворили Мы небеса и землю и то, что между ними, в шесть дней – и не коснулась Нас усталость» (50:38).

¹⁶⁵ См.: *ал-Бағавī, ал-Хусайн*. Ма'āлим ат-танзīл. Эр-Рияд, б.г. Т. 7, с. 165; *ал-Қуртубī, Мухаммад*. Ал-Джāми' ли-ахкām ал-Қур'ан. Бейрут, 1993. Т. 15, с. 306–309 и др.

¹⁶⁶ Помимо дочернего по отношению к шумерско-аккадской мифологии библейского мифа стоит вспомнить о числовой символике цифры шесть в эпосе Междуречья. Так, «рог тиары» месяца возносится, согласно велению Мардука, до «шестого дня», отдельные отрезки своего пути Гильгамеш проходит за «шесть недель» и целых «шесть дней» оплакивает Энкиду. См.: Когда Ану сотворил небо. Литература Древней Месопотамии/Пер. с аккад. Сост. В.К. Афанасьевой и И.М. Дьяконова. М., 2000.

¹⁶⁷ *Ат-Табарī, Ибн Джарīр*. Джāми' ал-байāн 'ан та'вīл айй ал-Қур'ан. Каир, б.г. Т. 21, с. 432–441.

¹⁶⁸ *Муқātил б. Сулаймāн*. Тафсīр. Бейрут, 2002. Т. 3, с. 737.

мира как ответ иудейским мыслителям¹⁶⁹, мы вправе предположить, что *āyāt*, повествующие о сотворении мира, как раз несут на себе печать иудеохристианской традиции, за которой достаточно трудно угадать «оригинальные» арабийские космогонические мотивы – или, по крайней мере, отличить их от талмудических и околобиблейских преданий, адаптированных арабийскими монотеистами.

В частности, очевидна параллель, возникающая между *āyāt* «Разве не видели те, которые не веровали, что небеса и земля были соединены, а Мы их разделили...» (21:30) и повествованием книги Бытия (1:1; 6–9), с одной стороны, и с гимном «Энума элиш» (I, 8) – с другой. При этом вавилонско-талмудическая космология¹⁷⁰, в целом, была усвоена кораническим текстом в части повествования о строении небес (*ас-самават*). Коран свидетельствует о небе как об «охраняемой крыше»¹⁷¹, «здании»¹⁷², «поднятом»¹⁷³ «без опор»¹⁷⁴. Здание это, согласно Священному Писанию мусульман, состоит из семи¹⁷⁵ «путей» (*ṭarā'iq*)¹⁷⁶, «рядов» (*ṭibāq*)¹⁷⁷ или «твердей» (*шидād*)¹⁷⁸. Сам Коран никак не именует семь

¹⁶⁹ *Аз-Замахшарī*. Ал-Кашшāф 'ан ḥaḳā'iq ḡawāmid ат-танзил. Бейрут, 1407 г.х. Т. 4, с. 392.

¹⁷⁰ См. о легенде «семи небес» в мифологии Междуречья и астрологии Талмуда в: *Blau L., Kohler K. Angelology // Jewish Encyclopedia*. N.-Y., 1901. Vol. 1, p. 591–592; *Lange A., Tov E., Weigold M. The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures*. Leiden, 2011. P. 808; *Horowitz W. Mesopotamian Cosmic Geography*. Warsaw, 1998. P. 208 и др. В последнем исследовании заинтересованный читатель сможет также найти сведения о вавилонской теории «семи земель».

¹⁷¹ Коран 21:32.

¹⁷² Коран 2:22.

¹⁷³ Коран 88:18.

¹⁷⁴ Коран 13:2; 31:10.

¹⁷⁵ О «семи небесах» Коран говорит в следующих отрывках: 2:29; 23:17; 41:12; 65:12; 67:3; 71:15; 78:12.

¹⁷⁶ Коран 23:17.

¹⁷⁷ Коран 67:3.

¹⁷⁸ Коран 78:12.

небес, говоря только о симметрии неба и семиуровневой земли; однако авторы преданий иудеохристианского происхождения (*'usrā'īliyyāt*), находившиеся под явным влиянием талмудической космологии, восполнили этот «пробел» в коранической картине тварного универса¹⁷⁹, красноречиво, тем самым, оттенив чужеродность иудейской иерархии как джахилийскому, так и раннеисламскому мифу.

«Небо» <i>'usrā'īliyyāt</i> Салмāна ал-Фāрисй (ум. ок. 33/657)	Талмудический эквивалент	Описание
Руқай'ā'	Вилон/Арафель	Создано из зеленого изумруда
'Азфалōн	Ракия	Создано из белого серебра
Қайдӯм	Шехаким	Создано из красного рубина
Мā'унā	Зебул	Создано из белой жемчужины
Рйқā	Маон	Создано из красного золота
Дақнā'	Макон	Создано из желтого рубина
'Арйбā	Аработ	Создано из света

Что касается шиитских преданий, то в них мы находим следующую иерархию небес, возводимую к 'Али б. 'Абй Тāлибу (ум. 40/661)¹⁸⁰.

¹⁷⁹ См.: *ас-Суйūtй, Джалāl ад-Дйн*. Ад-Дурр ал-мансӯр фй ат-тафсйр би-л-ма'сӯр. Бейрут, 1993. Т. 1, с. 109.

¹⁸⁰ *Ал-Маджлисй, Муҳаммад Бāқир*. Бихāр ал-анвар. Бейрут, б.г. Т. 10, с. 76.

«Небо» <i>Бихār ал-анвār</i>	Описание
Рафй'	Создано из воды и дыма
Қйдрā [Қайдӯм]	Цветом походит на медь
Ал-Мārӯм [ал-Мādӯн, ал-Хārӯм]	Цветом походит на квасцы
'Арфалōн	Цветом походит на серебро
Хай'ун [Хайфӯф, Хайфӯн]	Цветом походит на золото
'Арӯс	Создано из зеленого рубина
'Аджмā'	Создано из белой жемчужины

Что касается космологии Вахба б. Мунаббиха (ум. 114/738)¹⁸¹ и ар-Раби' б. 'Анаса¹⁸² (ум. 140/757), то их объяснения концепта «семь небес» выглядят так:

Именование «неба» по Вахбу б. Мунаббиху	Описание «неба» по ар-Раби' б. 'Анасу
Дйнāх	Успокоившиеся волны
Дйқā	Скала
Руқай'	Сталь
Фйлōн	Медь
Тафтāф	Серебро
Самсāқ	Золото
Исхāқā'йл	Красный рубин, над которым – пустыни из света

Коранический текст, как было сказано выше, упоминает и о неких «землях», число которых равно числу небес¹⁸³. Таковой консенсус толкователей¹⁸⁴ поддерживает и пророческая Сунна, в сводах которой можно найти, в частности, следующие предания:

¹⁸¹ *Ас-Са'лаби, Ибн Исхāқ. 'Ара'ис ал-маджāлис. Хайдарабад, 1295 г.х. С. 27.*

¹⁸² *Ас-Суйтӣ, Джалāl ад-Дин. Ад-Дурр ал-мансӯр фй ат-тафсир би-л-ма'сӯр. Бейрут, 1993. Т.1, с. 109.*

¹⁸³ Коран 65:12.

¹⁸⁴ См.: *ал-Байхақӣ, 'Абу Бакр. Ал-Ба'ас ва ан-нушӯр. Бейрут, 1986. С. 266.*

Тот, кто опорочил хотя бы пядь земли, будет окружен семью землями¹⁸⁵... Все семь небес, семь земель, то, что в них, и то, что между ними, подобны перед Престолом [Всевышнего] брошенной серьге¹⁸⁶... О Господь семи небес и того, что они осеняют! О Господь семи земель и того, что они изводят!¹⁸⁷... Если бы все семь небес с их жителями и семью землями были положены на одну чашу весов, а [фраза] «нет другого бога, кроме Аллаха» – на другую, то перевесила бы последняя¹⁸⁸.

Эти (и подобные им) предания дополняются сообщениями, приписываемыми ближайшим сподвижникам Пророка ислама. В частности, согласно ал-Байхақи (ум. 458/1066), Ибн Мас'уд (ум. 32/653) верил в «полярность» мироздания: так, по мнению одного из лучших чтецов коранического текста раннеисламской поры, «рай находится на высшем небе, тогда как ад [помещен] в седьмую землю»¹⁸⁹. В подтверждение своих слов Ибн Мас'уд ссылаясь на Священное Писание¹⁹⁰, что подвигло ал-Байхақи, учитывавшего и предания Сунны, вынести следующее суждение: «[Сообщения Сунны], повествующие о местоположении душ праведника и неверного, свидетельствуют в пользу сего [слова]»¹⁹¹. О том же учили Ибн 'Аббас (ум. 68/687)¹⁹² и 'Абдуллах б. Салам (ум. 43/663)¹⁹³; впрочем, известно, что некоторые

¹⁸⁵ Ал-'Асқалани, Ибн Хаджар. Фатх ал-Бари шарх сахих ал-Бухари. Эр-Рияд, 2001. Т. 6, с. 338.

¹⁸⁶ Ибн Хиббан. Сахих. Бейрут, 1993. Т. 2, с. 76.

¹⁸⁷ Ат-Тирмизи, Мухаммад. Сунан. Бейрут, б.г. Т.5, с. 504.

¹⁸⁸ Ал-'Асқалани, Ибн Хаджар. Фатх ал-Бари шарх сахих ал-Бухари. Эр-Рияд, 2001. Т. 11, с. 211.

¹⁸⁹ Ал-Байхақи, 'Абу Бакр. Ал-Ба'ас ва ан-нушур. Бейрут, 1986. С. 265.

¹⁹⁰ Коран 83:7, 18.

¹⁹¹ Ал-Байхақи, 'Абу Бакр. Ал-Ба'ас ва ан-нушур. Бейрут, 1986. С. 265.

¹⁹² Ибн Каййим ал-Джавзийи. Хадй ал-арвах 'ила билад ал-афра. Джидда, 1428 г.х. С. 130.

¹⁹³ Ан-Нисабурй, ал-Хаким. Ал-Мустадрак 'ала ас-сахихайн. Каир, 1997. Т. 5, с. 31.

теологи исламского Средневековья постулировали существование рая и на четвертом небе, а ада – «под семью морями»¹⁹⁴. Описание мироздания в источниках зачастую дополняется рассказами о живых существах, обитающих в различных частях космоса. В отличие от достаточно лаконичных суннитских легенд, шиитские предания отмечают: каждое из семи небес населено живой «тварью»; земля же, в свою очередь, населена лишь в пяти своих «слоях» – две последние земли целиком и полностью состоят из «воздуха» (*хавā*)¹⁹⁵.

Рудимент джахилийского пантеистического мироздания без труда можно узнать в традиционном для ислама учении о «хвале» (*масбих*), воздаваемой неодушевленными предметами и животными Богу-Творцу. «Хвалит Аллаха то, что в небесах, и то, что на земле... И всем Мы даровали мудрость и знание, и подчинили Давуду горы, чтобы они прославляли, и птиц, – и так Мы сделали», – так излагает это учение Коран¹⁹⁶, подтверждая тем самым мифологическую аутентичность преданий о пророке Мухаммаде, слышавшем приветствия (*салām*) камней и деревьев¹⁹⁷. Исламские толкователи, обращавшиеся к теме «живого космоса», неоднократно приводили и другие примеры из пророческой Сунны, описывающие отношения Бога, человека и универса. В числе последних уместно будет вспомнить о таком тексте (пусть и признанном в хадисоведении малодостоверным):

Кто прочтет с̄уру «Сбор», о том будут молиться весь ад и весь рай, Престол и Трон, небеса и земля, животные-вредители, ветры и облака, птицы и скот, деревья и горы,

¹⁹⁴ Ибн Қаййим ал-Джавзиййа. Хадй ал-арвāх 'илā билād ал-афрāх. Джидда, 1428 г.х. С. 130–131.

¹⁹⁵ Ал-Маджлисй, Мухаммад Бāқир. Биҳār ал-анвār. Бейрут, б.г. Т. 55, с. 94; ал-Кирманй, Мухаммад. Мавāқи' ан-нуджūм. Бейрут, 1428 г.х. С. 287.

¹⁹⁶ Коран 59:1; 21:79.

¹⁹⁷ Ибн Хишām. Ас-Сйра ан-набавиййа. Бейрут, 2009. С. 125.

солнце, луна и ангелы; все они попросят [Всевышнего] простить грехи [чтеца]. Если же последний умрет в тот же день и ту же ночь, он умрет как мученик¹⁹⁸.

Подчиненное Творцу мироздание не только строго иерархично, но и весьма атомизировано. Коранические и околокоранические предания, подражающие доисламскому мифу, стирают из него главную его интуицию – интуицию всеединства, *со-ставности* космоса. «Анархизм» исламской традиции, проявляющийся по отношению к джахилийскому анимизму, подкрепляется также и жесткой физической стратификацией, модально делящей ориентированный «вертикально» мир вещей. Известно, что

Пророк... сказал: «между [небом и землей] – путь в пятьсот лет; между каждым из небес – путь в пятьсот лет... над седьмым небом – море, [расстояние] между поверхностью и дном которого подобно [расстоянию], что между небом и землей. Над [морем] же – восемь горных козлов, [расстояние] между лопатками и копытами которых подобно [расстоянию], что между небом и землей. Над этим всем – Престол, между вершиной и подножием которого – [расстояние, что отделяет] небо от земли. Аллах – велик Он и благословен! – [восседает] над всем этим»¹⁹⁹.

В другом, более достоверном с точки зрения исламских теологов, тексте отмечается:

мы были у Пророка (да благословит его Аллах и да приветствует!), когда услышали шум. Тогда Пророк (да благословит его Аллах и да приветствует!) спросил: «Знаете

¹⁹⁸ *Ал-Қуртубӣ, Муҳаммад*. Ал-Джāми‘ ли-аҳкām ал-Қур’ән. Бейрут, 1993. Т. 18, с. 3.

¹⁹⁹ *Аҳмад б. Ҳанбал*. Ал-Муснад. Бейрут, 1993. Т. 1, с. 206–207. Данное предание зачастую оценивается хадисоведами как «слабое» – то есть недостоверное. См. также атрибутированную Ибн Мас‘уду версию настоящего предания в: *ас-Суйўтӣ, Джалāl ад-Дӣн*. Ад-Дурр ал-мансўр фӣ ат-тафсӣр би-л-ма‘сўр. Бейрут, 1993. Т. 1, с. 109.

ли вы, что это?». «Аллах и Его Посланник знают лучше!» – отвечали мы. Тогда он сказал: «Это – камень, брошенный в ад семьдесят лет тому назад. Только сейчас он достиг дна [Преисподней]»²⁰⁰.

На протяжении более чем тринадцати веков ярый протест богословов-рационалистов вызывал хадис, согласно которому Пророк ислама похвалил такое вероисповедание рабыни: «[Аллах] – Он на небе!»²⁰¹. Традиционализм (причем как суннитский, так и шиитский) и поныне отстаивает раннеисламскую строгую стратификацию мультиверса, тогда как ашариты, матуридиты и зайдиты не только однозначно отрицают «расположенность» Всевышнего лишь в каком-то определенном месте (*мак̄ан*), но и запрещают своим последователям «помещать» внешнего по отношению к миру физических характеристик Бога в какой-либо стороне (*джиха*). При этом мы имеем все основания предположить, что космологические концепции тех же мутакаллимов²⁰² развивались под прямым влиянием параллельной многим традициям (в том числе – и европейско-христианской, плоскостно-комарной) раннеисламской космологии, делящей «пространство» под Престолом Бога на определенное количество «ярусов».

Как и множество «ранних» мифологий, мифология раннеисламская содержит крайне мало деталей, относящихся к рассказу о сотворении мира. Тем не менее тексты Сунны дают исследователю возможность провести новые параллели между шумеро-аккадской и исламской космогониями. Следующий текст, очевидно, содержит отсылку к знаменитым космогоническим легендам Междуречья, упоминаю-

²⁰⁰ Ал-Ханбалі, *Ибн Раджаб*. Ат-Тахвйф мин ан-нар. Дамаск-Бейрут, 1988. С. 73. См. там же справку о «достоверности» предания.

²⁰¹ *Ибн 'Абд ал-Барр*, 'Абу 'Умар. Ал-Истизкар ал-джәми' ли-мазәхиб фуқаха' ал-амсәр. Алжир, 1993. Т. 23, с. 165–173.

²⁰² См., напр.: Нофал Ф. 'Абу ал-Касим ал-Ка'би и закат багдадской школы мутазилизма. М., 2017. С. 104–105.

щим о «водах» – одном из активных участников сотворения мира: «Аллах записал меру всей твари прежде, нежели создал небеса и землю; [случилось это] за пятьдесят тысяч лет [до начала творения]. Престол же Его располагался над водой»²⁰³. Шиитские же источники дополняют «достоверные» хадисы Сунны – и, соответственно, суннитские космологические выкладки – преданиями, приписываемыми имамам ал-Бақиру (ум. 114/733) и ас-Ѕадиқу (ум. 148/765):

Все было водою, а Его престол был над водой. Аллах Всевышний приказал воде – и она запылала огнем; после он приказал огню – и он утих. Над [пепелищем] поднялся дым – и из этого дыма Аллах создал небо. Из пепла же Он создал землю... Он создал ту вещь, из которой состоят все вещи – то есть воду, из которой низведены все вещи, все соответствия... Он создал из воды ветер – и направил ветер на воду, рассекшуюся и давшую, по мере своего неистовства, пену. Из пены этой Он создал белую землю, в которой не было трещин, дыр, низких [мест] или деревьев; потом Он сложил эту землю и насадил на воду. И создал Аллах огонь из воды; огонь взрезал в воду – и извел из нее столько дыма, сколько пожелал Аллах. Он создал из этого дыма чистое небо без трещин или дыр... Его Престол находился над водою; вода же находилась над воздухом – ничем не ограниченной [субстанцией]. Тогда ничего, кроме этого, не было сотворено. Вода была чистой, словно вода Евфрата. Когда Он пожелал сотворить землю, то приказал ветрам – и они ударили по воде, превратив ее в волны, а после – и в пену. Он собрал пену в месте [Своего Запретного] Дома и сделал из нее пенистую гору, расстелив под нею землю... После Господь Всевышний – славен Он! – подождал, сколько захотел. Когда же Он пожелал сотворить небо, Он приказал ветрам ударить море – и оно вспенилось волнами, выведя из себя, безо всякого огня, дым. Из него-то и было сотво-

²⁰³ *Ал-Қаррӣ*, *‘Али*. Мирқат ал-мафātӣх шарҳ Мишқат ал-масāбӣх. Бейрут, 2001. Т. 1, с. 240–241.

рено небо, на котором были поставлены знаки зодиака и звезды, места для солнца и луны; все они пошли по небосводу. Небо тогда было зеленым, словно [морская] вода, а земля – серой, словно вода чистая. У них тогда не было еще ворот²⁰⁴.

Интересно, что шиитские предания в еще большей мере, чем суннитские, сохраняют динамизм, свойственный джахилийскому мифу. Так, многие доктринальные тексты шиитов-двунадесятников содержат упоминания о диалогах Творца со стихиями – своеобразными «орудиями» творения, – равно как и о противостоянии ветров (*riḫ*), огня (*nār*) и воды (*mā'*). «Победителем» из последних вышел ветер, названный Богом «величайшим воином Аллаха» (*джунд Аллāх ал-акбар*)²⁰⁵. Впрочем, справедливости ради следует отметить, что названные составителями сводов шиитского Предания авторы цитируемых афоризмов, хоть и принадлежали к числу последователей сподвижников Пророка, вполне могли перенять те или иные космогонические легенды у коренных жителей присоединенных к Халифату территорий – как сирийских, так и центральноазиатских.

Сюжет сотворения мира, дескрипция его онтологической иерархичности продолжали волновать философов и после VIII–IX вв. – эпохи расцвета арабо-мусульманской мысли, периода самого что ни на есть активного взаимодействия молодой культуры с наследием культуры античной. Примерно к этому времени можно отнести появление предания, признанного подложным всеми крупными школами хадисоведения. Традиционно этот текст упоминался в связи с именами мутазилитов-эклектиков – и, в частности, в связи с именем и творчеством Ахмада б. ал-Ḥā'ита (ум.

²⁰⁴ *Ал-Кāшānī, ал-Файд*. Тафсīр ас-Ṣāфī. Тегеран, 1379 г.х. Т. 3, с. 338; *ал-Мāзиндарānī, Мухаммад*. Шарḫ 'уṣūл ал-Кāфī. Бейрут, 2008. Т. 12, с. 9, 15.

²⁰⁵ *Ал-Мāзиндарānī, Мухаммад*. Шарḫ 'уṣūл ал-Кāфī. Бейрут, 2008. Т. 12, с. 15.

ок. 232/847), использовавшего христианские мотивы для построения своей около-мутазилитской онтологии. Так, Ибн ал-Ха'ит учил:

у мира есть два господа и два творца, один из которых вечен (и это – Аллах, велик Он!), а другой – сотворен (и это – 'Йса, сын Марйам)... 'Йса – сын Аллаха, но в смысле пророчества, а не [сущностного] рождения; именно ал-Масйх будет судить тварь в конце времен, и что его имел в виду Аллах, сказав: «И придет твой Господь и ангелы рядами» [89:22]. Он же «придет в сени облаков и ангелов – и решено было дело, и к Аллаху возвращаются дела» [2:210]; и он же создал Āдама по своему образу²⁰⁶... И решил [Ахмад], что Пророк имел в виду ['Йсу], сказав: «Вы увидите Вашего Господа так, как видят Луну в ночь полнолуния»... Аллах Всевышний создал разум (*ал-'ақл*) и сказал ему: «Подойди!» – и подошел тот; и сказал ему: «Отойди!» – и отошел он. Тогда сказал Аллах: «Не создавал Я ничто, что было бы благороднее тебя; тобой Я дам, тобою же возьму»²⁰⁷. И сказал [Ахмад]: «Ал-Масйх воплотился в теле, хотя был до воплощения разумом»²⁰⁸.

Интересно, что, опровергая достоверность последнего предания, якобы свидетельствующего об онтологической первоосновности разума, Ибн Таймийа (ум. 728/1328) отмечал чуждость буквы «подложного» хадиса духу некоего

²⁰⁶ Ср.: *ат-Табаранӣ, ас-Сулаймāн*. Ал-Му'джам ал-авсаф. Эр-Рияд, 1985. Т. 8, с. 25.

²⁰⁷ См.: *Там же*. Т. 9, с. 181.

²⁰⁸ *Ал-Бағдāдӣ, 'Абдулқāхир*. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Каир, 1988. С. 154; ср.: *ал-Мақрӯзӣ, 'Абӯ ал-'Аббās*. Ал-Хуфат. Каир, 1987. Т. 2, с. 347. Также у ал-Мақрӯзӣ мы находим единственный, малодостоверный намек на прошиитский характер учения Ибн ал-Ха'ита: «И думал [Ахмад], что дух (*рӯх*) Аллаха перевоплощался в имамах» (*там же*; ср.: *ал-Кулайнӣ, Муҳаммад*. Ал-'Усӯл мин ал-Кāфӣ. Бейрут, 2005. Т. 1, с. 272). См. также об учении Ахмада: *Нофал Ф*. Эклектическое крыло мутазилитского калама: Ахмад б. ал-Ха'ит и его авраамическо-неоплатонический «синтез» // Вестник ПСТГУ I:1(63). М., 2016. С. 69–78.

«мусульманского языка» (*луғат ал-муслимӣн*). Разум, проповедовал родоначальник современного салафизма, не является в семантике «мусульманского» (читай – раннеисламского) языка субстанциональной единицей и указывает скорее на акциденцию (*‘араḍ*), инстинкт (*ḡarīza*) знания (*‘илм*), чем на что-либо самостоятельное, обособленное от действителя и претерпевающего²⁰⁹. Как бы ни относился специалист-религиовед, историк или профессиональный теолог к приведенной выше выкладке, то, что Ибн Таймиййа определяет как смысловое содержание якобы общего для мусульман всех времен «языка», может быть объяснено также как первое обращение к мифологическому *протопространству мусульманской традиции* – то есть как первая попытка экспликации мифологической «логики» ислама, объединяющей вероучение первых поколений мусульман с доктриной «последних мусульман», современной автору текста. Что касается характеристики, данной Ибн Таймиййей идее о медиативном субстрате, выступающем в качестве активного участника творения, то она может быть подтверждена ссылкой на споры о «Слове» (*калима*) Аллаха – единственном раннеисламском «посреднике» креационного акта, речь о котором пойдет в следующем разделе главы.

Прежде чем перейти к изложению начальной «теологии творения» ислама, разрабатывавшейся в первые века по хиджре в тесной связи с «науками» об интерпретации священных текстов, следует сказать несколько слов о легендарном периоде, непосредственно предшествовавшем сотворению человека. Известно, что, согласно шиитскому учению, помимо людей, джиннов и ангелов, – трех видов разумных, одушевленных существ, о существовании которых свидетельствуют Коран и Сунна, – Богом были созданы некие духовные (*рӯҳаниййа*) и, одновременно, телесные (*баданиййа*) сущности. О них речь идет в следующем алидском предании:

²⁰⁹ Ибн Таймиййа, *Тақийй ад-Дин*. Маджмӯ‘ ал-фатāvā. Эр-Рияд, 1995. Т. 18, с. 336–338.

Да, землю и небеса населяла тварь Аллаха, денно и ночью Ему поклонявшаяся и неложно Его славившая. Аллах – велик Он и преславлен! – сотворил земли прежде небес; после Он сотворил духов-ангелов с крыльями, благодаря которым они могли лететь туда, куда желал Аллах. Он поселил их между небесами, где они хвалят Его днем и ночью, – и избрал из их числа Исрафйла, Микā'йла и Джибра'йла. Потом Великий и Преславный создал на земле крылатых духов-джиннов – более низких [природой], нежели ангелов; потому они не достигли [мастерства] ангелов в полете и других [их делах]. Их Он поселил между семью землями и над ними; вот они и славят Аллаха нелицемерно, денно и ночью. Потом Он создал более низких, бескрылых существ, состоящих из духа и тела; они ели и пили. Назывались они наснāсами – но они не были людьми (*'инс*). Их Он поселил на поверхности земли – и они, вместе с джиннами, неложно хвалили Аллаха днем и ночью. Джинны тогда носились по небу и, встречая ангелов, приветствовали последних, навещали их. Доверяя [ангелам, джинны] обучались у них [премудрости].

Но некоторые джинны и наснāсы, созданные Аллахом и поселенные рядом с джиннами, восстали и ослушались приказа Аллаха. Они сотворили в земле беззаконие и возгордились друг перед другом – и даже пролили кровь, отвергнув божественность Аллаха Всевышнего. Однако послушные джинны пребыли в довольстве Аллаха и в подчинении Ему, отдалившись от непослушных джиннов и наснāсов. Тогда Аллах лишил ослушавшихся джиннов крыльев; они не могли больше летать по небу и встречать там ангелов, ибо весьма согрешили. Послушные же приказу Аллаха джинны, как и раньше, летали по небу днем и ночью. В то время Иблйс, имя которому – Хāрис, выдавал себя за послушного [джинна].

Потом Аллах создал тварь, непохожую на ангелов, джиннов или наснāсов. Они бродили, словно животные-

вредители, по земле, ели и пили, словно скот, на пастбищах земли; все они были самцами – среди них не было самок. Аллах не вложил в них ни влечения к женщинам, ни любви к детям, ни заботы, ни надежды, ни [тяги] к сладкой жизни; их не покрывала ночь и не слепил день. Они не были животными-вредителями или скотом; они облачались в древесные листья и пили из обильных источников или великих рек. После Аллах пожелал их разделить; первую половину их [общины] Он поселил за востоком и за морем, в городе Джāбарсā, что был в двенадцать тысяч парасангов на двенадцать тысяч парасангов. Вокруг него Он основал железную стену, тянущуюся от земли до небес; за ней Он поселил их. Вторую половину их [общины] Он поселил за западом и за морем, построив им город Джāблақā, что был в двенадцать тысяч парасангов на двенадцать тысяч парасангов. Вокруг него Он основал железную стену, тянущуюся от земли до небес; за ней Он поселил вторую часть [общины этих существ]. До сих пор жители Джāбарсā не знают о жителях Джāблақā, – как и обитатели Джāблақā поныне не знают об обитателях Джāбарсā; не догадывались о них поселившиеся в земле джинны и наснāсы... [Эти существа] купаются в свете Аллаха... они не знают никого, кроме [Господа]... они не знают Иблйса и даже ничего не слышали о нем; они знают одного лишь Аллаха, у Которого нет сотоварища. Никто из них не совершил греха, не допустил беззакония; они не болеют, не дряхлеют – и не умрут они до самого Судного дня. Они неложно поклоняются Аллаху. Ночь и день у них похожи друг на друга.

Поистине, когда со времен сотворения джинов и наснāсов прошло семь тысяч лет, Аллах пожелал сотворить [новую] тварь. И возжелал Он сотворить Āдама; творение это требовало особой мудрости и мастерства...²¹⁰

²¹⁰ Ал-Маджлиси, Мухаммад Бāқир. Биҳār ал-анвār. Бейрут, б.г. Т. 54, с. 322–324.

Помимо прочего, те же источники приписывают Ибн ‘Аббасу доктрину о существовании множества миров,

число которым – триста с небольшим... все они находятся за семью морями. [Их жители] никогда не смели послушаться Аллаха. Они не знали Адама и его потомство – ведь в каждом из этих миров было больше трехсот тринадцати [существ], похожих на Адама и то, что он родил²¹¹.

Безотносительно к тому, являются ли вышеприведенные учения плодом влияния оригенизма или иудейской философии, их рецепция в шиитской среде указывает на линейную ориентированность творения и времени, похожую на модус «физической» модели времени Торы. Ни сотворение миров, ни параллельное человеческому существование других разумных существ, «облаченных» в тела, не привязаны в шиитском понимании к мистическому времени священного цикла; естественно в связи с этим, что мистика причастности *сверх-временному* ноумену пропадает как в лаконичной суннитской, так и в более детальной шиитской космогониях.

1.2. Онтология калима

Вплотную подойдя к сюжету сотворения первого человека, мы можем, наконец, ввести в изложенные выше легендарные схемы первый – и, пожалуй, последний – концепт-медиатор акта *creatio* – божественное слово (*калма*) или божественную речь (*калам*). «Он – творец небес и земли, а когда Он решит какое-нибудь дело, то только говорит ему: “Будь!” – и оно бывает», – свидетельствует Коран²¹², повторяя похожую мысль о всемогуществе слова Аллаха не в одном отрывке²¹³. Исходящее от Всевышнего слово творит мир

²¹¹ Ал-Маджлиси, Мухаммад Бақир. Биҳар ал-анвар. Бейрут, б.г. Т. 54, с. 322.

²¹² Коран 2:117.

²¹³ См.: Коран 3:47, 59; 6:73; 16:40; 19:35; 36:82; 40:68.

самостоятельно – и эта «субстанциональная» активность *калимат Аллāх*, диссонирующая с абсолютным монизмом коранического повествования, как мы увидим далее, не ставила в метафизический тупик теологов-рационалистов Ближнего Востока. Однако, в случае с «одухотворением» первого человека, *Āдама*, читатель Священного Писания мусульман наблюдает интересное, типичное для иудейской литературы, разделение действия слова Аллаха и Его «руки»: «Поистине, *‘Йса* пред Аллахом подобен *Āдаму*: Он создал его из праха, потом сказал ему: “Будь!” – и он стал»²¹⁴. Этот «динамический дуализм», имевший место при сотворении *Āдама*, не остался незамеченным многочисленными комментаторами, в числе прочего, отмечавшими: «...[*Āдам*] – посланный [Всевышним] пророк; Аллах создал его Своей Рукой, вдохнул в него дух и говорил с ним»²¹⁵. Вслед за Пророком ислама экзегеты, обращавшиеся к теме сотворения человека, писали:

[Аллах] взял [прах земной] со всей земли, не ограничившись каким-либо одним местом; Он взял и красный, и белый, и черный грунт. Поэтому дети *Āдама* вышли разные. [Аллах] поднял [этот] прах и смочил его – и тот снова стал вязкой глиной... Потом Он сказал ангелам: «Вот сказал Господь твой ангелам: “Я создаю человека из глины. А когда Я его завершу и вдуну в него от Моего духа, то падите, поклоняясь ему!”»²¹⁶ Тогда Аллах сотворил его Своею Рукою, дабы не возвеличился над ним *Иблīs*... Он создал его человеком. И лежал он глиняным телом сорок лет, начиная с пятницы. Проходя мимо него, ангелы страшились его – и больше всех устранился *Иблīs*... И пожелал Аллах – Великий и Преславный! – вдохнуть в него дух²¹⁷.

²¹⁴ Коран 3:59.

²¹⁵ *Ибн Хиббан. Сахих*. Бейрут, 1993. Т. 2, с. 77.

²¹⁶ Коран 38:71–72.

²¹⁷ *Ад-Димашкī, ‘Умар б. ‘Али*. Ал-Лубāб фī ‘улūм ал-Китāб. Бейрут,

Возвращаясь, пусть и в традиционалистском ключе, к антропогонической легенде Корана и Сунны, Ибн Таймий-йа уточняет: скрытая мудрость «двойного» творения Āдама отличает последнего от ʿĪсы – пророка, созданного «одним лишь словом»:

Āдам был создан из праха; ему сказали: «Будь!» (*кун*), – и он появился. Ал-Масйх не был создан из земли – но был создан Его словом «будь», причем без [использования] праха. Также Āдам сорок лет лежал без духа; лишь после слова «будь» он стал [человеком]²¹⁸.

Позиция традиционалистов, занятая по отношению к дуализму дела Аллаха и Его слова, может быть сведена к т.н. нон-квалификационизму (де-факто – апофатическому буквализму): характеристики Корана и «достоверной» Сунны, данные Творцом самому акту творения, являются истиной, не подлежащей обсуждению или толкованию. Сотворение человека, согласно суннитам, чуждым религиозной философии ашаритов и матуридитов, действительно совершалось Богом в два этапа; однако оба эти этапа в определенной мере сокрыты от разума верного. Отказываясь от масштабной интерпретации доктринальных текстов, традиционалисты лишь принимают на веру «внешние» формулировки, руководствуясь принципом «*би-лā кайф*» (*[не спрашивай]: «Как?»*). Не только атрибуты Всевышнего (в христианском понимании этой категории), но и «оперативные» Его атрибуты, имена Его деяний, огорожены «балакифитами» от человеческого умозрения. Как отмечал ʿАбū ʿУбайд ал-Қасим б. Салām (ум. 224/839) от лица традиционалистического крыла мусульманской мысли,

достоверные хадисы переданы мухаддисами и правоведами друг другу – и в истинности [этих преданий] мы не сомневаемся. Но если спросят: «Как Он утвердил Свою

²¹⁸ *Ибн Таймиййа, Тақийй ад-Дйн. Таҳиқққ ал-қол фй масʼалат ʿИса калимат Аллāх ва ал-Қурʼан калām Аллāх. Каир, 1992. С. 34.*

Стопу? Как Он смеялся?», – мы ответим: «Мы не толкуем сии [слова]; мы даже не слышали ничего о тех, кто дерзает их толковать»²¹⁹.

Догматический апофатизм «балакифитов», своеобразно отразившийся и на рационалистическом методе первых правовых школ ислама²²⁰, не снял упомянутой выше апории, за которой философы Ближнего Востока увидели также обозначенную нами дихотомию Бога и мира, универса и мультиверса, нуждающуюся в третьем члене-посреднике, «скрепляющем» полярные стороны сущего. Нетрудно, по справедливому замечанию А. Смирнова, эксплицировать когнитивные схемы первых теологических и собственно философских мусульманских трактатов, в центре которых стоит действие (*фи'л*) – «медиатор», объединяющий Действующего (*фā'ил*) и претерпевающее (*маф'ул би-хи*). Типичная и для арабской грамматики цепь «действующий – действие – претерпевающее», проведенная (и, безусловно, в определенной степени, преломленная) через «оптику» сотен арабо-мусульманских мыслителей, нашла свое определяющее, архитектурное место и в структуре решений вопроса о «посреднике» творения. Эпоха «теологического калама» (VII – пер. пол. VIII в.) предложила в своих спорах концепцию «тварных» и «нетварных» атрибутов, гармонично вписавшуюся в «зрелую» рационалистическую теологию ислама. Уже в учении Джа'да б. Дирхама (ум. 105/724) Аллах оказывается лишен реальных, обособленно существующих атрибутов²²¹; согласно интуиции Джа'да, идея вечного, «суб-

²¹⁹ Цит. по: *аз-Захаби, Шамс ад-Дин*. Сийар а'ләм ан-нубалā'. Бейрут, 2001. Т. 10, с. 505.

²²⁰ Достаточно в связи с этим вспомнить о противостоянии ханбилайтов и ханифитов, отводивших большую роль личному усилию (*иджитхād*) факиха в процессе «правотворчества». По этой причине последователей ханифитской школы права (*мазхаб*) оппоненты часто именовали «людьми мнения» (*'ахл ар-ра'ийй*).

²²¹ См.: *Ибн Касīр*. Ал-Бидāйа ва ан-нихāйа. Бейрут, 2003. Т. 9, с. 350; *Ибн Нубāта*. Сарх ал-уй'ун. Каир, 1964. С. 203; *Ибн Таймиййа, Тақийй*

станционального» атрибута – такого, например, как «творение» – противоречит принципам «чистого монотеизма» (строгого монизма) Писания и предания. С другой стороны логика рассуждений Джа‘да восполняет коранический онтологический «пробел»: любое действование божества, направленное «вовне», является тварным феноменом, необходимым для существования феноменов более низкого порядка. Не обладающий атрибутом «руки» Аллах творит мир, человека и даже Свое слово – Коран – ведомым только Ему образом. Деяние Бога становится, таким образом, «сущностно» (но не модально) неразличимым; Бог Джа‘да – это замкнутая полнота творческих потенций, любое движение (пусть и внутреннее), направленное на реализацию которых, становится «инородным» по отношению к самости Всевышнего. Понятое таким образом учение Ибн Дирхама о тварности Корана – вечного слова Аллаха, согласно традиционалистам – снимает оппозицию прямого действования Бога и Его слова, опосредующего действование. Следовательно, любой исход от внутренней статики потенциальности к актуальности действия означает начало тварного мира *in sensu cosmico*; и рука Господа, и Его слово – всего лишь метафора, обозначающая этот креационный «исход».

Другим, более близким к традиционалистической доктрине, оказалось учение известного вольнодумца Джахма б. Сафвāна (ум. 128/746). Сподвижник Джа‘да, ярый апологет фатализма, Джахм предположил, что всякое самостоятельное действие все-таки божественно²²² – а значит, действование, могущество (*кудра*) творить, может быть названо атрибутом Всевышнего. Несмотря на всю «скандальность» джахмитской концепции, исследователь вправе отметить ее возврат к коранической парадигме, различавшей божественное

ад-Дйн. Ар-Рисāла ал-хамавиййа. Эр-Рияд, 2004. С. 15; *ал-Ханбалй, Ибн Имād*. Шазарāt аз-захаб. Бейрут, 1986. Т. 1, с. 169.

²²² *Аш-Шахрастāни, ’Абу ал-Фатх*. Китāб ал-милал ва ан-нихал. Бейрут, 1993. С. 98.

ственное действование и действование (или даже квази-действование) человеческое. Самостная способность Творца совершать действие отлична, по Джахму, от его, действия, осуществления «вовне». Как и у Ибн Дирхама, у Джахма посредником между Творцом и тварью является действование – но действование особенное, инициированное единственной во вселенной волей. Таково учение джахмитов, развитое десятками последователей и оппонентов: божественное деяние творит мир, конструирует его безвольную материю – и в этом деянии теряется спецификация, модальность этого деяния, которое может представлять собой как «словесное», так и «бессловесное» воздействие на тварный мир.

Мутазилизм избрал несколько другой катафатический путь теологического умозрения. Десятки различных толкований первой «основы» мутазилизма, как правило, сводились к следующему заключению: монизм божественной самости, ее абсолютная простота, вынуждают последовательного монотеизма отказаться не только от «отелесивания» Бога, но и от антропоморфных аналогий, согласно которым Он, как и человек, непременно должен обладать атрибутами. Если человеческое тело и, как следствие, человеческая психика, осознают в себе некоторую систему атрибутов, отличающих самость антропоса от единиц животного и растительного миров, то к Богу известные разуму атрибуты относимы только иносказательно. Мы вправе учить о всезнании Аллаха, исходя из «эмпирики» опыта и Откровения – но вряд ли мы можем выделить некий отличный от самости Аллаха атрибут божественного знания (*'илм*). «Аллах знает тем знанием, что есть Он Сам», – заключали уже первые мутазилиты «зрелого», или классического, периода²²³. Но если знание, жизнь, могущество выводимы из логики устройства слова Писания, предания и разума, если эту совокупность

²²³ См.: Нофал Ф. Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. М., 2015. С. 81–90; Он же. 'Абу ал-Касим ал-Ка'би и закат багдадской школы мутазилизма. М., 2017. С. 35–57.

«самостных» атрибутов можно буквально «угадать» за «иде-ей Бога», то как быть с божественным действом? Споря о воле Всевышнего, мутазилиты все-таки пришли к теологическому акционному «знаменателю»: любой феномен, возникающий при соприкосновении Бога и мира преходящих явлений, также имеет преходящий, акцидентальный характер. Последнее относимо и к слову Бога, возникшему, согласно мутазилитам, при необходимости обращаться к твари; посему уже упомянутый выше аз-Замахшарӣ пишет:

Все разумные знают, что речь состоит из букв – строго определенных звуков (*асвāt махсӯса*). Так вот, их вечность... невозможна, ибо звук существует только один [атомарный] момент времени (*вақт-ан вāхид-ан*). Что касается Вечного, то Он должен существовать во все времена. Тем менее вероятно то, о чем говорят ашариты, считающие, будто не произнесенное слово, возникающее в душе, и есть истинная речь. Ибо представление о письме или строительстве не есть само письмо или строительство... К тому же, если бы речь Аллаха Всевышнего была такой же, как и [наша речь], представляемая нами тайно, то она неизбежно считалась бы [ими] сотворенной²²⁴.

Время, согласно мутазилитам, линейно и дискретно, пространство же – чуждо божественному присутствию. Метафизическая стена, отделяющая горнее от дольнего и заложенная уже кораническим повествованием, в лишний раз

²²⁴ *Аз-Замахшарӣ. Ал-Минхāдж фӣ ’уṣӯл ад-дйн. Сана, 2004. С. 28.* Следует отметить, что в настоящем отрывке аз-Замахшарӣ отстаивает типичную для мутазилизма метафизическую схему действия: обусловленное человеческими волей и могуществом одномодальное деяние должно быть непременно явлено вовне, создав видимую связь действующего и претерпевающего. Любое нарушение «анатомии» акта зачастую объявлялось мутазилитами его, акта, «порчей»; именно поэтому философ критикует ашаритов за именование интенции речи самой речью. К тому же аз-Замахшарӣ настаивает на принципиальной дискурсивности языка, который не может существовать в виде некоего скрытого смысла, абстрагированного от «букв-звуков».

укрепляется мутазилизмом: всякий атрибут тварного мира, всякое божественное знамение, обращенное к нему, на поверку выходит все той же тварной реальностью – указывающей, но не приобщающей. Неслучайно истории философии неизвестны имена мутазилитов, объединивших свою доктрину с мироощущением философского суфизма; так, наследие величайшего суфия и мутакалима ал-Ғазālī (ум 505/1111), как правило, связывается с ашаритской школой калама.

Объявив об иррациональности *revelatio* и принципиальной элитарности богословского умозрения, ашариты, как это ни странно, открыли перед своими последователями «врата» максимально возможного в рамках мусульманского мифа легендотворчества. Синтез рационализма и апофатизма позволил выдающимся ашаритам предложить разные варианты соотношения божественного бытия с преходящим существованием универса «возникновения и уничтожения». Основатель и эпоним школы шейх ал-Аш‘арī (ум. 324/937) пояснял: речь Всевышнего принципиально не похожа на речь твари; и, хотя мусульманин должен остерегаться именовать «по-человечески» оформленное откровение Корана тварным, любое написание, всякая рецитация коранических *āyāt* противоположно нетварному смыслу Послания Аллаха. Пресловутое Послание, будучи выражено посредством различных языков, может называться Торой (*Таврāt*) или Евангелием (*Инджīл*) – но, как бы то ни было, это Послание есть часть самого феномена божественного говорения. «Слово Аллаха Всевышнего – вечный Его атрибут, пребывающий в Нем и исключаящий Его бессловестность... [Эта речь]... не являющаяся звуком или буквой... всегда понятна слышащему», – отмечал ал-Аш‘арī, отвечая как мутазилитам и джахмитам, так и традиционалистам, считавшим не только смысл, но и букву Корана нетварной²²⁵. Всемогущее, творящее слово Бога – это «единный

²²⁵ *Ибн Фўрак, ’Абу Бакр. Мақалāt аш-шайх ’Абу ал-Ғасан ал-’Аш‘арī. Каир, 2005. С. 60.*

смысл» (*ma'nā wāḥid*), включающий в себя множественность человеческих смыслов²²⁶. При этом «первый ашарит» различал «слово приказа» (*'amr*) и «слово творения» (*ḫalq*) – два модуса единого нетварного Слова²²⁷. «Модальное раздвоение» божественного слова у ал-Аш'арй подведет его последователей к мысли о «сущностном» дуализме «внутреннего» слова Бога (*kalām naḥsīy*) и Его тварного слова, представшего перед человеком. Именно с этой дуалистической концепцией, как наверняка заметил внимательный читатель, и спорил аз-Замахшарй в приведенной выше цитате.

В свете вышесказанного становится ясным, по каким причинам 'Абӯ Мансӯр ал-Мāтурйдй (ум. 333/946), основатель последней крупной суннитской школы калама, вводит в «догматику атрибутов» новый член – атрибут «созидание» (*taḳwīn*), являющийся метафизической основой всех деяний Всевышнего, своеобразным «пределом» Его акционности. Если тот же ал-Аш'арй увязывал творение мира с активностью «самостных» атрибутов речи, воления и могущества, то ал-Мāтурйдй выдвигал в качестве основной предпосылки творения вечный атрибут созидания – способности вызывать вещи из небытия к бытию²²⁸. Направленное к «дольнему», вечное «созидание» Всевышнего низводит мир из ничего; в самом этом атрибуте, неслучайно названном, как и другие атрибуты, «именем действия», «внутреннее пространство» мудрости и всемогущества Бога впервые обретает свою внешнюю форму – как потенциальную, так и актуальную. Ал-Мāтурйдй удалось опосредованно ввести мир во внутреннюю жизнь Аллаха не столько в качестве отвлеченной интеллигибелии, сколько вечной способности

²²⁶ *Ибн Фӯрак, 'Абӯ Бакр. Мақālāt аш-шайḫ 'Абӯ ал-Ḥасан ал-'Аш'арй. Каир, 2005. С. 69.*

²²⁷ *Ал-Аш'арй, 'Абӯ ал-Ḥасан. Рисāла 'илā 'ахл ас-сағр Бāб ал-Абвāб. Медина, 2002. С. 221–223.*

²²⁸ См.: *ал-Мāтурйдй, 'Абӯ Мансӯр. Китāб ат-тавḫид. Бейрут-Стамбул, 2001. С. 46–50.*

к креационному движению. Матуридитское учение, таким образом, достаточно далеко ушло от простых коранических и традиционалистических схем, не изжив их, однако, до конца: самостное «созидание» – достояние Творца, непроницаемая даже для мистически одаренного верного. Как и ашариты, матуридиты верят в то, что созданный, пусть и не без участия вечных констант-атрибутов, человек, присваивает (*йаксаб*) создаваемые Богом же деяния через тварное могущество. Метафизический посредник, которого требовала иудеохристианская логика и феноменология исторического религиозного (с точки зрения мусульманской – типично языческого) опыта, оказывается в доктринах мутакаллимов-суннитов очередной трансценденцией, герметичной для находящегося «по эту сторону» космоса человека.

1.3. «Именная» власть человека

Итак, подытоживая приведенную выше справку, мы не можем не отметить, что первый теологический «слой» проблемы творения и креационного посредничества представляет собой колоссальный массив спекуляции об атрибутах и именах. И в самом деле, мусульманские богословы стремились разработать свою, отличную от иудейских и христианских, онтологическую систему, в которой действие и (или) его имплицитная причина не могли бы служить «субстанциональными» константами. Не раз и не два мы находим в трактатах по мусульманскому «схоластическому» богословию детальный разбор христианской триадологии, выполненный с позиций «атрибутивного минимализма»²²⁹. Логика апологетов коранического монотеизма проста: коль скоро ипостаси (*'ақāнīm*) Божества изначально принимаются мусульманами как «три атрибута», понятия надлежащим образом атрибуты Всевышнего не должны нарушать внутреннего монизма и простоты божества. Так оппозиция

²²⁹ Достаточно вспомнить о следующем хрестоматийном примере: *ал-Бақиллāнī, 'Абū Бакр. Китāб ат-Тамхīд. Бейрут, 1957. С. 75–131.*

христианству определила путь доктринальной мысли ислама – пусть и достаточно парадоксальным образом.

Вторым членом этого доктринального силлогизма стала языковедческая теория, нашедшая удачное применение и в теологии имен и атрибутов Аллаха. Уже Ибн Сйбавайхи (ум. 180/796) в своей знаменитой «Книге» (*Kitāb*) отождествлял «имя» и «атрибут»; это учение впоследствии было развито последователями великого грамматика²³⁰. Вся дальнейшая полемика о соотношении имени (*'исм*), поименованного (*мусамма*) и именованного (*тасмиййа*) станет эпилогом к основополагающему тезису классического арабского языкознания: имя – процессуальный двойник вещи, соотнесенный с нею через действие (пусть даже действие *бытийствования, существования*). По преимуществу, имя – собственность вещи, явленность ее вовне, в некоем феномене, доступном наблюдателю. Спор теологов об имени является, вне всякого сомнения, спором о *предельном основании* имени, но не о его сущности. Этот важный аспект оригинальной арабской философии имени так и не был замечен П. Флоренским, проведшим в ранней своей работе смелую параллель между иудейским и арабским подходами к «бытовому имяславию»²³¹. Атрибут арабо-мусульманского мифа, логически (если не онтологически) связанный с именем, открыт одному лишь своему носителю, он принципиально *асимметричен*, нестигаем через «тварные» аналогии.

«У Аллаха прекрасные имена (*ал-'асмā' ал-хуснā*); зовите Его по ним и оставьте тех, которые раскольниковат о Его именах», – повелевает Коран²³². Глашатай же коранического Откровения также увязывает упоминание *ал-'асмā' ал-хуснā* с эсхатологической судьбой верного мусульманина: так, со-

²³⁰ См. подробный анализ выкладок Ибн Сйбавайхи в: *Нахла 'А. Ал-'Исм ва ас-сифа фй ан-нахв ал-'арабийй ва ад-дирāсат ал-'урубиййа*. Александрия, 1994.

²³¹ См.: *Флоренский П.* Священное переименование. Изменение имен как внешний признак перемен в религиозном сознании. М., 2006. С. 35–46.

²³² Коран 7:180.

гласно известному хадису, всякий, кто сможет «счесть девяносто девять» имен Всевышнего, «войдет в рай»²³³. Само число божественных имен долгое время оставалось – и остается поныне – в исламском богословии более чем дискуссионным; причиной же подобного рода дискуссии стал следующий вопрос: являются ли теофорные имена, упомянутые в Писании или достоверных преданиях, единственным «рубежом» подобного счета? Традиционалистический лагерь счел «богоносные имена» ревелативной истиной, умозрение о которой не только бесполезно, но и греховно. Даже синонимы, подбираемые к тем или иным кораническим теофорным именам, уже не могут считаться именами Бога из-за их антропоморфной специфики: так, согласно некоторым салафитам, имя «Щедрый» (*Джавād*), будучи отнесенным к божественной самости, не является эквивалентом имени «Обильный» (*Сахийй*), поскольку этимология последнего неразрывно связана со смыслами «беспечности» и «благодушной податливости»²³⁴. Принципиально иную «имяславскую» позицию заняли мутазилиты²³⁵, сведшие имя Бога к простому именованию (*тасмиййа*) – установленной человеком дескрипции тех или других проявлений божественного; однако важно понимать своеобразную апологетическую «гибкость» мысли салафитского крыла, вынужденной оперировать такими теофорными именами как «Вещь» (*Шай'*) или «Вечный» (*Қадим*). Использование данных имен ни в коем случае не должно объясняться «догматической»

²³³ См.: *ал-'Асбахāни*, 'Абу Ну'айм. *Туруқ ҳадис* «'Ин-на ли-л-Лах тис'а ва тис'ин 'исм-ан». Медина, 1413 г.х.

²³⁴ *Ал-Ҳитāби*, 'Абу Сулаймāн. *Ша'н ад-ду'а'*. Бейрут, 1984. С. 111; см. также: *ал-Джавзиййа*, *Ибн Қаййим*. *Бадā'и' ал-фавā'ид*. Джидда, б.г. С. 287–288, 718–721, 724–725.

²³⁵ Безусловно, не все – так, ал-Аш'арӣ упоминает о «багдадских» мутазилитах, отстаивавших право Аллаха именоваться «только тем, чем Он Сам пожелал назвать Себя» (*ал-Аш'арӣ*, 'Абу ал-Ҳасан. *Мақālāt ал-'ислāмиййин ва ихтилāф ал-мусаллйн*. Висбаден, 1980. С. 525–526).

неустойчивостью доктрины наследников «балакифитов», достаточно последовательно проводящей в жизнь квази-христианскую диалектику отношений самости, атрибута и имени.

Что означает последняя наша фраза? Христианская легендарная система, тщательно разрабатывавшая халкидонскую христологию, навсегда связала в абсурдном отношении человечество и божество Христа. Это абсурдистское экзистенциальное напряжение неустранимо – как бы ни оставались далеки друг от друга тварный и нетварный, горный и дольный его «полюса». Сердцевина «феноменологии» халкидонского догмата – вечное *со-стояние*, *со-существование* интуиции единства и онтологической «атомарной» реальности. Вместе с тем абсурдистский «зазор» богочеловечества, как и все его архитектурные антиномии, упомянутые нами в первой части настоящей работы, охотно вмещает в себя нового адепта. Метафизика абсурда исторических христианских церквей, проделавших сравнительно легкий путь от «медиационной» концепции Логоса до учения о божественных энергиях постпаламитского богословия, постоянно обнажается в диалектике причастности и непричастности человека и Бога друг к другу. Человечество причастно троичной жизни и, одновременно, онтологически ей непричастно; ровно таким же образом и энергии Бога сущностно причастны и отличны от Него. Вне всякого сомнения, именно эта диалектическая (читай – абсурдистская) сердцевина восточнохристианского богословия была особо дорога русским имяславцам, хорошо понимавшим не только спекулятивные, но и мистические достоинства легенды Халкидона. Известная формула «Имя Божие есть Бог, но Бог не есть Имя» замечательна своей экзистенциальной прозрачностью и «сквозной» феноменологией: в ней имя «дарует» человеку Вещь вещей и «отбирает» Ее у него, намекая на абсолютные богатство и нищету «именной» человеческой мысли вообще.

Что же, в свою очередь, предлагает «имяславцу» «спекулятивная»²³⁶ салафитская теология? Различая имя, поименованное и именованное, исламское традиционалистическое богословие заключает, что имя принадлежит поименованному, но не может быть сведено ни к самому поименованному, ни к результату действия субъекта рефлексии об имени. Как и вечные атрибуты Аллаха, Его имена – «смыслы» божественных атрибутов – вечны и нетварны, то есть причастны самости Всевышнего. С другой же стороны, будучи некими абстракциями разума, имена отличны от той же единой самости. Следовательно, и имена, и атрибуты представляют собой нечто и тождественное самости Бога, и вместе с тем отличное от нее²³⁷. **«Имя указывает (йадулл) на поименованное»**²³⁸ – и, коль скоро Поименованное вечно, вечны и Его имена. Как и их оппоненты, первые салафиты ссылались на Ибн Сйбавайхи; нам же интересен тот факт, что в качестве ключевой последние выбрали выделенную нами цитацию из труда средневекового языковеда, с которой *ipso facto* согласились бы и ашариты, и мутазилиты.

Практически к тем же выводам задолго до родоначальников современного салафизма пришел ашарит 'Абӯ Бакр б. ат-Таййиб ал-Бақиллāнī (ум. 403/1012–1013). Ал-Бақиллāнī настаивает: слово «имя» ('исм) произошло от слова «вышина» (сумувв), а не от концепта «знак» (сима), как полагают мутазилитские теологи²³⁹. Впрочем, достоинство

²³⁶ В целом автор настоящих строк отличает раннюю традиционалистическую мысль от «спекулятивного» салафизма по ряду признаков, главным из которых является явная преемственность размышлений апологетов учения и «пути праведных предшественников» спорам мутакаллимов и философов классической поры. Образцом «спекулятивной» салафитской мысли до сих пор считается «синтетическая» терминологическая система Ибн Таймийи и Ибн Қаййима, выстроенная в соответствии с целями анти-ашаритской и анти-перипатетической апологии.

²³⁷ См.: ал-Джавзиййа, Ибн Қаййим. Бада'и' ал-фава'id. Джидда, б.г. С. 27–31.

²³⁸ Там же, с. 29.

²³⁹ Ал-Бақиллāнī, 'Абӯ Бакр. Китāб ат-Тамхїд. Бейрут, 1957. С. 225.

имени, его онтологическая ценность отстаиваются философом посредством традиционного аргумента: 'Абӯ Бакр отмечает, что любая классификация имен должна основываться на аналогичной классификации атрибутов. Всякий атрибут, относящийся к самости Господа, не может не принадлежать этой самости. Бог есть «сущее», «вещь» – и, поскольку смысл «сущий» «не является смыслом, бытийствующим вне самости [Аллаха]», то эйдетически он неотличим от этой самости. То же относится и к «самостным» атрибутам, таким как «знание» или «могущество» – и потому имена «Знающий» (*‘Алим*) и «Всемогущий» (*Қадир*) также тождественны Поименованному²⁴⁰. Преходящие же явления – вроде творения мира – образуют «тварные» имена Аллаха и не могут считаться вечными ввиду своей трансценденталистской коннотации. Можно сказать, что последнее положение ашаритской доктрины, кристаллизованное ал-Бақиллāни, призвано блюсти монистические принципы теологии еще более строго, чем отдельные положения салафитской легендарной системы: так или иначе, но и мутазилиты, и ашариты относили к тварному универсу всякого посредника, всякую «перемычку» между божественным и «физическим» – пусть «перемычку» метафизическую, абстрактную.

Если мы обратимся к метафизике раннего ашаризма, вписывая ее в широкий историко-философский контекст, то не сможем не выделить в ней платонические и перипатетические элементы. В частности, ал-Бақиллāни не только знает, но и достаточно умело использует арабско-перипатетическую категорию «форма» (*сӯра*)²⁴¹, в свою очередь, тесно связанную в трудах неоплатоников Ближнего Востока с другим неоднократно использованным философом термином

²⁴⁰ Ал-Бақиллāни, 'Абӯ Бакр. Китāб ат-Тамхид. Бейрут, 1957. С. 230.

²⁴¹ Там же, с. 235. Примечательно, что в этом отрывке мутакаллимом приводит категории «форма» и «структура» (*бунйа*) в качестве синонимичных.

«смысл» (*ma'nā*)²⁴². Однако неоплатонический этос всеединства исчезает на тонком перешейке между словом – техническим обозначением атрибута-самости или «атрибута-формы» – и его ноуменом. Фонема и семема теофорного имени (равно как и любого другого имени) никак не связаны, согласно 'Абу Бакру, с его, имени, «идеей». Все, что постигаемо человеческим *cogito*, принципиально не-субстанционально и тем более не энергично – а это значит, что человеческое представление (*taṣawwur*) о «предмете» имени может быть истинным или ложным, но ни в коем случае – реальным и обособленным. Знание антропоса акцидентально, оно только очерчивает апофатику рационалистической легенды теологии, разбиваясь о неизведанное «чистое бытие» божественной самости. Герметичность традиционалистического «имяславия» ислама находит свое обоснование в концепциях теологов-схоластов, лишаящих слово его мистико-диалогического «пространства».

Неправильно было бы думать, будто эта анти-диалогическая парадигматика характерна только для разобранных выше суннитско-мутазилитских примеров. Отступая от магистральной линии наших рассуждений, приведем характерные примеры и из малоизученной анти-мутазилитской суммы шиитского, зайдитского калама – *Маджмӯ'* ас-саййида Хумайдāна (ум. ок. 1250). Так, Хумайдāн, обсуждая «имяславскую» проблематику, ссылается на имама Нāсир ал-Хāққа (ум. 304/916), утверждавшего: «Необходимо знать и имя, и поименованное – равно как и то, что имя не есть поименованное, ибо поименованное узнаваемо через наблюдение и доказательство, а имя – через откровение»²⁴³. Очевидно, что теологическая позиция Хумайдāна-Нāсир ал-Хāққа и догматически, и, тем более, парадигматически неотличима от доктрины салафитов. И у первых, и у последних человеческое

²⁴² См., напр.: Хурмус. Китāб му'āзалат ан-нафс // ал-'Афлātōниййа ал-мухдаса 'инд ал-'араб. Кувейт, 1977. С. 51-116.

²⁴³ *Ас-Саййид Хумайдāн*. Ал-Маджмӯ'. Саада, 1436 г.х. С. 359.

знание-акциденция дискурсивно отрывается как от человеческой же экзистенции, укорененной в оппозициях телесной и духовной «субстанций», так и от «идеалистического» предмета знания. То, что могло быть расценено П. Флоренским в качестве «общего знаменателя» иудейской и «арабской» «имяславских» моделей, на самом деле оборачивается концом иудеохристианского имяславия, мистичности слова, его трансцендентальной «прозрачности». *Знание-о* предлагается исламским мифом, более детально эксплицированным в арабо-мусульманской философии, единственно доступным адепту эквивалентом *знания-в* мифа исторического.

Естественным следствием из спора об именах и атрибутах сущего становится внешне незаметный спор о началах человеческого языка – орудия тварного разума, по вполне понятным причинам отброшенного на второй, а то и на третий план в метафизике арабского перипатетизма²⁴⁴. Боговдохновенность языка (безусловно, сотворенного Всевышним) отстаивал традиционалистический лагерь, веривший в незыблемость этой отличительной особенности экзистенции «земного наместника»²⁴⁵ Аллаха. Ссылаясь на известный *āyat* («И научил Он Адама всем именам...»²⁴⁶), многие теологи-традиционалисты отмечали: Бог дал в распоряжение первых людей язык, при помощи которого они начали познавать мир вещей²⁴⁷. Багдадские мутазилиты также верили в предзаданность (*тавқиф*) сотворенного Богом языка – в противоположность поздним басрийским мутазилитам,

²⁴⁴ В этой связи можно вспомнить о Хаййе б. Йақзәне («Живом, сыне Бодрствующего») – герое одноименного философского романа Ибн Туфайла (ум. 581/1185). Согласно легенде романа, Хайй, проживший большую часть своей жизни на необитаемом острове, сумел постичь все доступные рационалисту и мистика истины, не зная ни одного человеческого языка. См. русский перевод романа в: *Ибн-Туфейль. Повесть о Хайе, сыне Якзана* / пер. с арабского и комментарии А. Сагадеева. М., 1988.

²⁴⁵ Ср.: Коран 2:30.

²⁴⁶ Коран 2:31.

²⁴⁷ См.: *ал-Қуртубӣ, Мухаммад*. *Ал-Джәми' ли-ахкәм ал-Қур'ән*. Бейрут, 1993. Т. 1, с. 268.

постулировавшим возможность человеческого языкового творчества²⁴⁸. Также вольнодумцы Басры и Багдада спорили о том, может ли Творец языка внезапно вмешаться в его герметичный мир, изменив некоторые, общепринятые сейчас, его характеристики на полностью противоположные²⁴⁹. При всем разнообразии мнений, касающихся вопроса о происхождении языка, внимательный исследователь теологической классики исламского мифа не найдет ни одного заключения об «инобытии» языка – такой же твари, как и его носитель-человек. Стоит ли и говорить о том, что подобного рода рационалистический подход к онтологии языка демифологизирует как его обособленное бытие, так и отношение к нему необходимо-сущего Первоначала: «сакральный» язык перестает быть даже тусклым отблеском некоего первоязыка, таинственно пронизывающего собою время и место мироздания, а также предопределяющего самую мистическую сердцевину литургического пространства мифа.

1.4. Агностицизм исламского мифа

Однако пойдём дальше и зададимся следующим вопросом: коль скоро разум – слабый, акцидентальный, тварный (читай – онтологически ущербный) – является первым столпом исламского мифа, а откровение – типологически подобным ему посредником, чем является область собственно поименованного «смысла»? Где начинается и на чем замыкается феноменологический путь мусульманина – и можно ли считать это «замыкание» количественным и качественным концом пресловутого пути? С ответа на этот, сформулированный нами двояко, вопрос начинается финишная прямая нашего исследования, пролегающая через последние две главы настоящей работы.

²⁴⁸ *Ан-Нисāбурӣ, 'Абу Рашид. Ал-Мас'ил фӣ ал-хилāф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 158.*

²⁴⁹ *Ал-Аш'арӣ, 'Абу ал-Ҳасан. Мақалāt ал-'ислāмиййин ва ихтилāф ал-мусаллин. Висбаден, 1980. С. 526–527.*

Для указания на область сущего, сокрытую от разума адептов исламского мифа, кораническое послание использует термин *ḡayb*. «Это – из рассказов о сокровенном (*ḡayb*), который Мы тебе открываем... И не таков Аллах, чтобы ознакомить вас с сокровенным (*ḡayb*), но Аллах избирает из Своих посланников, кого хочет», – гласят известные отрывки Священного Писания²⁵⁰. «Сокровенное» часто связывается автором Корана со знанием о будущем, доступном только Творцу миров, или же с божественным всезнанием, перед которым бессилён глаз человека: «Говорят те, которые не веровали: «Не наступит час!». Скажи: «Да! Придет он к вам, клянусь Господом моим, ведающим сокровенное»... Разве у него знание о сокровенном, и он видит?»²⁵¹. Откровение, в свою очередь, также представляет собой *ḡayb*, известное человеку благодаря милости и мудрости Бога: «Это – из рассказов про сокровенное. Мы открываем их тебе; не знал их ты и твой народ до этого. Терпи же! Поистине, конец – богобоязненным!»²⁵², – свидетельствует коранический текст перед современниками Мухаммада, повествуя об истории гибели древнеаравийских народов. Также человеку обещано встретить часть «сокровенного мира» в жизни «будущего века» (*āḫira*) – «ибо «Аллаху принадлежит скрытое на небесах и на земле; к Нему обращается все повеление»²⁵³. Обязанность правоверного – верить в сокровенное²⁵⁴, имея в собственном сердце (области *ḡayb* для других живых существ) истую богобоязненность²⁵⁵. В целом производные от корня *ḡ-й-б* встречаются в тексте Корана свыше шестидесяти раз, и указывают, помимо всего прочего, на диалектику божественного присутствия и человеческого бессилия (в том

²⁵⁰ Коран 3: 44, 179.

²⁵¹ Коран 34:3; 53:35.

²⁵² Коран 11:49.

²⁵³ Коран 11:123.

²⁵⁴ Коран 2:3.

²⁵⁵ Коран 21:49.

числе «когнитивного») в жизни подчиненного Всевышнему мира («Мы расскажем им со знанием; ведь Мы не бываем отсутствующими (ḡā'ibīn!)»²⁵⁶).

Понятийная связка *ḡayb* – *waḥīy* (откровение) неоднократно встречается и в корпусе Сунны, во многом, что важно, комментирующей и дополняющей те «сокровенные» истины, о которых Коран упоминает лишь вскользь. Лучше всего другого последний тезис проиллюстрирует последняя глава предлагаемой вниманию читателя книги, посвященная анализу мусульманской эсхатологии – области исламской легендарной системы, генезис и эволюция которой почти целиком и полностью зависели от преданий, возводимых к Пророку ислама. В данном случае нам интересно то, что, определяя термин *ḡayb*, Муḡаммад воспроизводит известный коранический *āyat*²⁵⁷: «У сокровенного есть пять ключей²⁵⁸, о которых знает только Аллах: Аллах ведает Час, ниспосылает дождь, знает о том, что в утробах – как и то, что душа приобретет завтра и познает, и в какой земле она умрет. Поистине, Аллах – знающий, искусный!»²⁵⁹. В приведенном отрывке примечательна значительная гносеологизация концепта *ḡayb*, являющегося, согласно Пророку, «ключевым» знанием о феноменах «дольного мира». Вопреки Д. Макдональду, Л. Гарде и Л. Масиньону²⁶⁰, упоминавшим о классическом определении откровения как раскрытия «внутренней тайны» (*ṣurr zātīy*) Бога²⁶¹, мы вынуждены констатировать факт «имманентизации» области «сокрытого» в раннеисламских текстах. До постановки «атрибутивной» теологической проблематики, концепт *ḡayb* исполь-

²⁵⁶ Коран 7:7.

²⁵⁷ Коран 31:34.

²⁵⁸ Ср.: Коран 6:59.

²⁵⁹ Ал-Асқалани, Ибн Хаджар. Фатḡ ал-Бārī шарḡ саḡиḡ ал-Бухārī. Эр-Рияд, 2001. Т.1, с. 208.

²⁶⁰ См.: Macdonald D., Gardet L. Al-Gḡhayb // The Encyclopaedia of Islam. Leiden, 1986. Vol.2, p. 1025.

²⁶¹ Ал-Джурджани, аш-Шариф. Ат-Та'рифат. Лейпциг, 1845. С. 169.

зовался мусульманами в качестве указания на круг «спрятанных» от человека в божественном знании «интеллигибельных» – принадлежащих будущему, связанных с глубокой стариной и актуализирующихся в настоящем тварного мира.

Оформившаяся в начале второго века по хиджре мусульманская теология уже безо всякого сомнения относила к области *ḡayb* знание об атрибутах Всевышнего, Его «внешней» и «внутренней» акционности. Ярчайшим примером подобного объяснения содержания категории «сокрытое» является творчество 'Абӯ Ханифы ан-Ну'мāна (ум. 150/767), отказывавшегося аллегорически толковать «антропоморфные» с точки зрения рационалистов атрибуты Аллаха²⁶². Впрочем, рационалисты, строившие свою «новую» теологию на шатком (и зачастую софистическом) фундаменте споров о соотношении божественных самости и атрибутов, частично отвергли агностицизм традиционалистов-«балакифитов», оставив *ḡaybīyyāt* – феномены области «сокрытого» – для такого раздела богословия, как *сам'иййāt*. *Сам'иййāt* (букв. «услышанные [вещи]») есть не что иное, как сведения о не подлежащей умозрению части откровения, которую ашариты ограничивали проблемами «пророчества, будущей [жизни], имен и суждений и имамата»²⁶³, а мутазилиты – вопросами преимущественно законоведческой части, решение которых зависит от недвусмысленного «обращения» (*хитāб*) Всевышнего к рабам²⁶⁴. Так или иначе, но примечательна парадигматика мыслителей классической и постклассической эпох развития мусульманской мысли: *ḡayb* – это то, что человек *может* услышать, постичь. Сенсуальное или рационалистическое знание, когнитивный «слепок» с сокрытого от экзистенциального пространства

²⁶² См.: 'Абдуллатиф Ш. 'Абӯ Ханифа ан-Ну'мāн ва ārā'u-ху ал-калāmиййа. Александрия, 1999. С. 114–115.

²⁶³ *Ат-Тафтазāнӣ, Са'д ад-Дин*. Шарх ал-Мақāсид. Бейрут, 1998. С. 5.

²⁶⁴ *Ал-Хамадāнӣ, 'Абд ал-Джаббār*. Ал-Мугнӣ. Аш-Шар'иййāt. Бейрут, 2012. С. 39–45.

антропоса оставляется исламской доктриной в собственных пределах; при этом «слепок» этот имеет или будет иметь впоследствии (уже по всеобщем воскресении) заверченный характер. Иными словами, *хайб*, доступный разумению человека, не только отличен от последнего, но и имеет свои пределы, за которые субъект и не может, и не желает выходить.

Выведенный нами выше закон исламской «феноменологии мифа» находит свое развитие в мусульманских же эсхатологии и литургике. Однако следует заметить, что легендарное свое начало этот закон черпает из логики исламской космогонии. Кораническая космогония – как и кораническая космология – крайне лаконична, лишена деталей и в отдельных своих элементах повторяет древнеаравийские представления о физическом устройении мироздания. Более поздние предания, находящиеся вне корпуса Сунны, значительно дополняют и расширяют коранический «шестоднев» выдержками из околотибейских преданий, не меняя онтологической сути первого: творческое действие Бога направлено в мир, де-факто *низводимый* на следующую ступень существования. Закономерно, что любой посредник, вводимый мусульманскими богословами в иерархическую схему *creatio*, не обладал свойствами христианского Логоса или библейско-талмудической Премудрости. Что касается одноmodalности творческого действия, то она исключает возможность активного вовлечения адепта исламского мифа в замкнутый акт творения – будь то одномоментный акт Корана или непрерывная цепь «обновляющих» творческих актов, «узнанная» некоторыми мутазилистами и ашаритами. Похожим образом обстоит дело и с актуальной связью мира и Творца, навсегда строго разведенных по обеим сторонам линии *халк* – не пунктирной, но сплошной, непроницаемой.

Зазор, существующий между мистической и легендарной «субкультурами» мифа, никак не устраняется мифом

исламским. Как уже неоднократно отмечалось выше, двойственная мистика причастности преодолевает как абсурдность недостижимого человеческого призвания к «горнему», так и алогичность догматической легенды, всегда «спытающейся» о замкнутую самодостаточность Абсолюта. В случае не-мистического ислама исследователь доктринальных текстов не может не заметить принципиальный для оппонентов суфизма примат пресловутой легенды (напомним – совокупности догматических, спекулятивных положений, являющихся, помимо прочего, основой всех вариантов *Textus receptus* ислама – «столпов», или «первооснов», суннитов, шиитов или мутазилитов). Однако многоликая исламская легендарная система (в том числе и в своем отношении к аристотелевской логике) достаточно последовательна, подчиняя адепта легенде – ведь уже в Коране настоящая доктрина предстает перед правоверным в виде замкнутой догматической единицы. И Коран, и ранняя Сунна обращаются к мусульманину на языке аналогий, выдерживающих испытание абсурдом – вернее, *устраняющих* напряжение чувственного абсурда. Основной принцип коранического учительства – это принцип, впоследствии названный теологами-мутакаллинами «аналогией Отсутствующего и наличествующего» (*қийās ал-зā'иб 'алā аш-шāхид*)²⁶⁵. «Отсутствующего» – разумеется, и в гносеологическом ключе, и в смысле «нулевого» сущностного присутствия божественного в мире тварного. Мыслитель, рефлексирующий в коранической парадигматике, вынужден черпать смыслы из окружающей реальности, перенося их, после осуществления целого ряда абстракционистских редуций, к «отсутствующему» Творцу. Средневековый спор о различной степени «атрибутивных» абстракциях является, таким образом, спором о большем или меньшем агностицизме – и если «балакифиты» утверждали за Аллахом «неизвестные» субъ-

²⁶⁵ См.: *ан-Нашир* 'А. Манāхидж ал-бахс 'инд муфаккири ал-'ислām. Бейрут, 1984. С. 132–136.

екту по своей сути атрибуты, то ашариты, мутазилиты и матуридиты всего лишь развивали концептуализацию «скрытого» либо в сторону иерархически организованной системы абстракций, либо в сторону строгого (если не сказать «примитивного») монизма.

Неоднократно специалисты характеризовали совокупность неэллинистических арабо-мусульманских философских концепций как фрактальную единицу. Справедливо это наблюдение и в нашем случае. Встречая крайние точки мусульманского теологического апофатизма – такие как категории «модус» (*хāl*) и «смысл» (*ма'нā*) – резкой критикой, мыслители мусульманского Востока попадали в расставленные коранической парадигматикой логические сети. Вычеркнувшая любые медиативные, двуединые члены онтология **непричастности** встречалась в лице мутазилитов и пост-мутазилистской теологии с крайней своей формой – ведь и «известно-неизвестные» и «существующе-несуществующие» модусы жизни и всезнания, и «смыслы», отличные от сущности и акциденции²⁶⁶, призваны были «очистить» мусульманское богословие от последних следов «тварных» аналогий. Бог отличен от природы, чужд ей – но уделом человеческого разума остается поиск «идей о» Боге в этой самой природе. К Всевышнему не относимы атрибуты твари – и только «смыслы» этих атрибутов иносказательно приписываются Всевышнему, дабы Тот не имел в глазах рабов каких-либо «недостатков» (*нақс, āfāt*), изъянов. И «смысл», и «атрибут», реальные в своей нереальности для человека, вызывали недовольство²⁶⁷ мыслящих в рамках дихотомий традиционалистов и ашаритов – хотя последовательная парадок-

²⁶⁶ См.: Нофал Ф. 'Абу ал-Касим ал-Ка'би и закат багдадской школы мутазилизма. М., 2017. С. 38–45; Он же. Натурфилософия Му'аммара б. 'Аббада как переход «скрытого» в «явное»: онтология «смысла» // «Рассыпанное» и «собранное»: когнитивные приемы арабо-мусульманской культуры. М., 2017. С. 249–257.

²⁶⁷ *Аш-Шахрастānī, 'Абу ал-Фатх*. Китāб ал-милал ва ан-нихāl. Бейрут, 1993. С. 94.

сальность первых строилась на том же фундаменте, что и парадоксальность вторых. Тем не менее и первый, и второй парадоксы есть парадоксы агностические: как традиционалисты не в силах описать легендарное божественное существование *ipso facto* (или хотя бы подступиться к нему), так и их оппоненты утверждают принципиальную непостижимость даже тех явлений божественной самодостаточности, которые, казалось бы, должны быть понятны всякому действителю в принципе.

Как и другие мифы, миф исламский балансирует на абсурдистской грани – однако больше тяготея к последовательности и пренебрегая общением, известным христианину на примере неоплатонических элементов никео-халкидонской доктрины. Упомянув об этом обстоятельстве, мы хотим подчеркнуть: глубинная архитектура мифа, родившегося задолго до рецепции платонизма еврейскими и христианскими «вероучениями», определяет восприимчивость той или иной авраамической доктрины к нео- и платоническим концептам – но никак не наоборот. Вражда между исламским рационализмом и арабоязычным перипатетизмом (платонизмом) – не что иное, как следствие принципиальной несовместимости архитектурных «догматов» ислама и платонических интуиций единства. Единство, интерпретированное платониками и развитое ими в типично физическом ключе, чуждо имманентной дискретности мусульманской онтологии. Трехчастные эманационные схемы арабоязычного Востока, иерархии разумов-посредников, *со-участников* Необходимо-Сущего в сотворении мира, построенные в соответствии с известными еще с Античности принципами причастности и инаковости, и логически, и гносеологически исключают исламское толкование внутренней жизни мифа. Логическая несовместимость двух мифологических картин достаточно очевидна, чтобы о ней говорить: небесные «интеллекты» («*уқул*») не только узурпируют «царственный», закрытый монизм акта творения, но и неизбежно

подводят мыслителя-платоника к идее о вечности мироздания – «необходимо-сущего благодаря Другому» (*vādjīb al-vudjūd li-ḡayri-hi*)²⁶⁸. Что касается гносеологических противоречий, то они относятся к области метафизического «перекроя» пресловутого мусульманского агностицизма. *Неоплатонические схемы, крепко связывающие все со всем своим, в сущности, относительным апофатизмом, вводят мистика в самое средоточие Абсолюта, в котором человек-«наместник» призван лишаться и обретать себя.* Неоплатонизм неохотно говорит о Боге утвердительно; однако его, неоплатонизма, мистической философии вполне достаточно, чтобы «схватить» «нерв» исторического мифа – феноменологически достоверную теофанию. Ислам же оказывается на другой стороне мифологического поля, вернее – на его рационально-агностической стороне, где единственно приемлемой теофанией оказывается откровение, а единственно доступным семиотическим феноменом – указание.

О самом мифологическом агностицизме написано немало текстов. Одним из самых известных отрывков, посвященных этому вопросу, и по сей день остается следующее размышление А. Лосева, отражающее суть «исторического» европейско-семитского отношения к когнитивной «закрости» трансцендентного:

Сущность начинается с апофатического момента. Сущность насыщена смыслом и бытием, и из недр ее бьет неистощимый ключ ее жизни и все новых и новых определений. Насколько плоско, неумно и ограниченно рассечение сущности на отдельные понятийные моменты, насколько оно изобличает у философа отсутствие тонкости и чуткости в мировосприятии, настолько необходимей признание в сущности прежде всего апофатического момента, бьющегося и трепещущего в ее глубине и неустанно проявляющегося в новых и новых манифес-

²⁶⁸ См.: *ал-Г аза ли, 'Абу Ха мид. Ми йа р ал- илм фи фанн ал-мант ик.* Каир, 1961. С. 345–346; *Ибн Сйнā. Ал-'Илāхиййāt.* Кумм, 1418 г.х. С. 423–443.

тациях явленного лика. Такова живая сущность. Но остаться на стадии такого апофатизма значило бы впасть в мертвящий агностицизм, который так же туп и безжизненен, как и грубый рационализм. Будем рассуждать по-просту и житейски. Что вы называете живым предметом, напр. живым человеком? Вы, исповедуя агностицизм, можете сказать: я ничего не знаю, что творится в душе этого человека; я вообще ничего и не могу знать; я знаю только его внешность, глаза, нос, рот, уши, ноги и пр.; я знаю только это, и никакой сущности этого человека я не знаю. Такое рассуждение, простите, вздорно. Если бы вы действительно, реально так переживали человека, как вы описываете, то чем бы отличалось ваше отношение к этому человеку от вашего отношения к восковой фигуре, точь-в-точь копирующей этого человека? Как бы мы ни ограничивали своих познаний, но, поскольку мы, живые люди, имеем общение с живым человеком, мы знаем его с гораздо более внутренней стороны, чем внешность... Итак, не агностицизм и не рационализм должны быть нашей путеводной нитью, а символизм, явление в твердых очертаниях апофатической сущности, – так, что в каждый данный момент данное выражение явления и не есть вся сущность, ибо последняя неизмеримее и глубже своего явления, и вся сущность целиком в нем присутствует, ибо только оно, это всегдашнее, повсеместное и всецелое присутствие, и может обеспечить явление в лике единой сущности²⁶⁹.

Приводя достаточно объемную цитату, мы преследуем вполне прозаичную цель – объяснить мировоззренческую установку последовательного адепта иудеохристианского и неоплатонического мифа всеединства. Эмоциональные восклицания А. Лосева – не более чем красноречивые свидетельства подлинной вовлеченности автора «Философии имени» в мир эссенциального мифа, его символичности;

²⁶⁹ Лосев А. Философия имени // Лосев А. Самое само. Сочинения. М., 1999. С. 139–140.

но именно они важны нам в своем опытном, эмпирическом измерении – равно как интересны они своей невозможностью на исламском поле. В отличие от исторических «авраамистов», «откровение» которых всегда носило максимально телесный, личностно-материальный, контактный характер, мусульманин не-суфий по умолчанию признает непроницаемость *ḡayb* и «указательную», корреляционную природу *вахий*. «Не знать» о Боге – если незнание не касается монотеистических интенций единичности Его самости, ее простоты и совершенства – есть для него вполне закономерное явление. Катафатическое знание – всего лишь узкая полоска, отделяющая «форму» высоко-абстрактного единобожия от «материи» тотального незнания. При этом закрытость божественного универса во многом обуславливает в исламской доктрине открытость универса человеческого и «живого» космоса, поклоняющегося Аллаху. Последнее, в свою очередь, подводит нас к следующему рассуждению: коль скоро направленное «в мир» действие Бога несет на себе отпечаток тварности и является отношением указания на нечто, за ним стоящее (иначе говоря, является знаком), действие человеческое также является знаком, отличным от антропологического субъекта. Так, уже раннеисламская онтология, развитая в средневековой арабоязычной схоластике Востока, окончательно «расслоила» историческую цельность мифа (по крайней мере, мифа семитского): каждый субуниверс мироздания может лишь самостоятельно указать на свое существование, но не представить его, явить – разумеется, по воле Творца – какую-то из своих акциденций – но ни в коем случае не впустить *иное* в наглухо «задраенное» пространство субстанции. То, против чего на деле восстает Лосев, возвращается к человеку безымянностью его «Я», его оторванностью не только от неизвестного и всемогущего Всевышнего, но и от понятой магически «власти» над другими людьми или животными. Сыплется все, кроме относительно известного одному лишь агенту действия

«ноумена», который только интуитивно параллелен другим тварным «ноуменам». Недаром, как мы увидели выше, *зайб* включает в себя и сокрытые от «атомарного» человеческого разума знания о «душах» и тайнах «небес и земли». Подобного рода скрытость – второе важное следствие из герметичности сущего, проповеданной исламским мифом, речь о литургической концептуализации которой пойдет в следующей главе.

2. ЛИТУРГИЧЕСКИЙ МИФ ИСЛАМА

2.1. «Правоведение поклонения»

Итак, исследуя исламскую космологию, мы столкнулись с достаточно интересным фактом: архитектурное *ego* коранической традиции, на которую, как на нить, нанизывались более поздние предания и размышления теологов, есть *ego* указательное, коррелятивное. В такой картине мира человек – не что иное, как действующий индивид, указующий и прочитывающий другие указания на определенное количество смыслов. Действование – единственное явление, доступное мысленному взору адепта исламского мифа, и одновременно «общий знаменатель», онтологическое основание всякой константности – равно как и всякой изменчивости. О Боге антропос узнает из его *действия-в-мире* или, что точнее, *действия-мира*; катафатическое богословие мусульманских традиционализма и схоластики – всего-навсего сумма индуктивных заключений о действовании Господа миров. Действие Бога и впрямь указывает на Его мудрость, всемогущество, и, в конце концов, на Его существование – но феноменологической, экзистенциальной достоверностью в этих абстрактных силлогизмах обладает только их посылка – действие. Действие свидетельствующее – но не действие представляющее. Действие отсылающее – но не действие приобщающее.

Однако для того, чтобы построить последовательную схоластическую исламскую философию, нужен еще один шаг – и его исламский мир смело делает в начале своего третьего столетия. Человек «угадывает» Бога за Его действием, развернувшимся (или поныне разворачивающимся) вокруг него – а значит, рационалистическая диалектика требует «восстановить» следующую антитезу: человек также «виднеется» сквозь толстое полотно его действия. Следовательно, мир асимметричен и разорван на атомы-«монады», соотносящиеся друг с другом через действие – центр любой процессуальной триады, включающей в себя действующее и претерпевающее. Именно этот метафизический центр «сборки» космоса и становится центром этическим; иными словами, «порча» действия или намеренное отступление от него не только окончательно изолирует и без того «запаянного» индивида, но и вменяется тому в грех.

Собственно говоря, адресуя грозные инвективы «юридизму» мусульманской культуры в целом и исламу как таковому в частности, критики редко задумываются о фундаментальных началах пресловутого «юридизма». Логика исламского мифа такова, что не субстанция, не личность, не самость, но только «указующее действие» может служить «носителем информации» о праведности или неправедности первых, их благочестии или нечестии. Отношение ислама к акту своего адепта зеркально отражает отношение христианина к его делу. И первое, и второе отношение могут быть названы «процессуальными»; разница же между ними состоит в том, что если христианин ставит своей целью преодоление трихотомичной структуры действия, то мусульманин не дерзает мыслить вне рамок процессуальной трихотомичной парадигматики. «Целевая причина» христианской мистической аскетики для последнего абсурдна и недостижима – и ввиду этого факта не менее абсурдно требовать от исламской доктрины отказа от т.н. юридизма

(на самом деле – последовательной философии действия) в пользу неизведанной внутренней субстанциональности всеединства. Отношение, складывающееся между «субъектом» и «объектом» рационалистической теологии ислама, всегда дискретно и мгновенно – и, какой бы ни была его метафизическая ценность в области божественного всеведения, оно лишь на один «атом» времени строит конструкцию, которая с определенными оговорками может называться единством. Процессуальное, «указующее» единство действия-знака не есть результат субстанционального единства действия-символа, – и, усвой исламские и христианские апологеты эту истину, не появилось бы того обилия ненужной литературы, сравнивающей «формы» исламского и христианского права (а точнее – исламского права и христианской этики). В чем-то похожие друг на друга, а в чем-то – разительно друг от друга отличающиеся системы христианского, иудейского и исламского религиозного права построены на качественно разных фундаментах; впрочем, стоит ли в лишний раз напоминать об опасности паралогизмов тем, кто презирает не только логику мифа, но и логику стагиритскую, формальную?..

Но вернемся к основной теме наших рассуждений. Модальность действия-«маркера», понятого по-мусульмански, нуждается в гибкой шкале оценки, дабы удовлетворить требованиям «сокрытых» действующего и, соответственно, «реципиента» этого действия. За этим «порогом» мысли начинается собственно правовое (фикховое) поле ислама. Спор правоведов-традиционалистов и приверженцев метода *ар-ра'ий* (букв. «мнение»), отводящего важное место «правотворчеству» факиха-рационалиста, становится, таким образом, очередным спором о *зайб*. Разногласия между «людьми предания» (*'ахл ал-'асар*) и «людьми мнения» (*'ахл ар-ра'ий*) не могут быть улажены как раз потому, что «развертывание» религиозного закона в исламе «заковано» в то же «железо», что и догматическая мысль мусульманских

общин; правовед, как и теолог, исследующий ту или иную доктрину, обречен на бесконечные метания между разумом и Откровением – неполным указанием на сокрытую волю Творца. Война интерпретаций, развязанная основателями исламских правовых школ (мазхабов) и их последователями, – один из самых невинных результатов центрированности исламского мировоззрения категорией действия, превращающейся в руках теолога-рационалиста в агностицизм, а в руках правоведа – в различные комбинации прецедента и самостоятельной рефлексии, «усилия» (*идж-тихād*).

Действие принципиально интенционально. Этот трюизм ведет нас, вслед за классиками правовой мысли ислама, к разделению «правоведения поклонения» Богу (*фикх ал-'ибādāt*) и «правоведения [социального] отношения» (*фикх ал-му'амалāt*), ориентированного на тварный мир. Две огромные «ветви» (*фир'ān*) фикха, построенные на определенных методологических «основах» (*'у'сūl*), регламентируют должное и недопустимое в жизни мусульманина. Однако интересует нас именно «правоведение поклонения» – ибо в сознании западного религиоведа и феноменолога оно, преимущественно, совпадает с классическим религиозным правом христианства и иудаизма, литургическим по самой своей сути. А значит, следует сперва объяснить, как истолковывается в исламской же парадигматике слово «поклонение» (*'ибāda*).

Известный российский исламовед А. Журавский не раз пытался провести параллель между концептом *'ибāda* и христианско-этическим понятием «служение» (араб. *хидма*) и «послушание» (*тā'a*). В частности, обосновывая свою позицию, Журавский неоднократно ссылался на следующее предание:

Однажды во время одной из поездок Мухаммада подошел к нему бедуин и, ухватив за повод его верблюдицу, спросил: «Скажи, о пророк, как мне избежать ада и достичь

рая?» Мухаммад ответил: «Служи Господу (*ta'budu*), никому иному, выстаивай молитву, давай милостыню, крепи родственные узы; и отпусти мою верблюдицу»²⁷⁰.

Комментируя приведенное выше предание, ученый отмечает:

О вере ничего не сказано. Спасение достигается через служение, молитву, добрые дела и мир с близкими. Дело, конечно же, не в том, что вера необязательна для спасения. Лучше всего это пояснить через два понятия, производных от того же корня *'bd*, – это *'abd* (раб) и *'ibāda* (то, что в Коране переводится как поклонение, а в остальных случаях чаще всего как культ), мы же будем переводить как служение²⁷¹.

Смелая попытка А. Журавского связать шатким концептуальным мостом берега ислама и христианства характеризуется некоторой непоследовательностью, что можно обнаружить в процитированном нами комментарии. Первое, о чем хочется сказать в связи с этим, – о в буквальном смысле свободном обращении исламоведов с оригинальными источниками и почему-то включенными в их число переводами коранического текста на европейские языки. Интересно, что Журавский не ввел в печатную версию своего доклада обзор толковых словарей арабского языка эпохи Средневековья и выкладки специалистов по *фиqh ал-'ibādāt*, определяющие предмет этой правовой дисциплины. Вторым герменевтическим шагом Алексея Васильевича, закономерно вызывающим вопросы у любого историка ислама, стало использование в дискуссии концепта «вера» (*'imān*) – центральной для мусульманской рационалистической теологии категории. А значит, для того, чтобы заполнить и первую,

²⁷⁰ Журавский А. Существует ли в исламе понятие служения? // Служение Богу и человеку в современном мире. К 160-летию со дня рождения Н.Н. Неплюева. Материалы научно-богословской конференции (28–30 сентября 2011 г.). М., 2013. С. 76.

²⁷¹ Там же.

и вторую лакуны сжатого доклада А. Журавского, – и, как следствие, прояснить истинную семантику термина *‘ибāда*, – нам предстоит вернуться к каламической метафизике действия.

Вера в исламе есть метафизический конструкт, обуславливающий единство *Homo religiosus*, условие правильной ориентации его действия. Дихотомия «вера – неверие (*куфр*)» определяет модальность действия человека, способ его, человека, существования в мире, – напомним, существования относительно автономного, замкнутого. «Вера» ислама определяется деянием; однако деяние это вряд ли может быть исчерпано деянием собственно литургическим. Определение категории *‘īmān* – разное у разных исламских течений – сводится к акционной характеристике веры: у средневековых богословов последняя сводится то к явленному вовне действию (*фи‘л*), то к «исповеданию» сердца (*и‘тиқād, тасдīк*), то к словесному постулированию (*қавл*), то к совокупности действия, знания и исповедания. «Вера», таким образом, и «стимулирует» действие индивида, и исчерпывает его, действия, феномен; деяние раба, направленное на «соискание благоволения» Бога – часть веры, но не ее основание и тем более не параллельное ей явление. С точки зрения теолога-традиционалиста или мутазилиста «поклонение» в «техническом», правоведческом его понимании – важная часть веры, тогда как мурджиит вправе возразить против ценности явленного вовне «литургического» акта *‘ибāда* для сокрытого от посторонних глаз «храма» веры²⁷². Очень часто богословы-«классики» то расширяли, то сужали семантическое поле категории «вера» – и на один из пиков этой смысловой «игры» ссылается А. Журавский, вспоминая о следующей фразе Ибн Таймийи: «*‘Ибāда* – это общее наименование всего, что любит Аллах и за что хвалит, – слов

²⁷² См. подробнее: Нофал Ф. Категория «вера» в классической исламской теологии. Историко-философские очерки. Одесса, 2016. С. 9–131.

ли, скрытых или явленных деяний»²⁷³. Однако известно, что тот же Ибн Таймийа придавал явленному деянию большее значение в сравнении с внутренним «постулированием» богооткровенных истин²⁷⁴. Следует ли из этого, что «видимый» извод «веры» играет определяющую роль в становлении «веры-поклонения»? Является ли показательно благочестивый правоверный носителем истинной веры, коль скоро справедливо именовать мусульманина, молчащего о своих убеждениях, «неверным»?²⁷⁵ Так, отсылка Алексея Васильевича к Ибн Таймийи корректирует его собственную концепцию: поклонение, если угодно, служение Богу, принципиально манифестативно – и сам манифест представляет собой ядро поклонения, важного для бытия веры как феномена. «Послушание», в свою очередь, является по тому же Ибн Таймийе (и, как мы увидим впоследствии, другим арабо-мусульманским авторам), обязательным условием верности действия-поклонения, а не синонимичным ему смыслом. Важно также учитывать степень вовлеченности Ибн Таймийи в суфийские спекуляции своего времени – а значит, и не-правовую направленность его процитированного выше трактата «Рабство» (*ал-‘Убūdиййа*). Наконец, понятие «вера» *a priori* подразумевает определенную долю самостоятельности в деле «постулирования» извлеченных из доктринальных учений богооткровенных истин и их интерпретации. «Послушание» закону, обязательное для проведения в жизнь «поклонений», не может быть распространено на антиномичное богопознание, отделенное мусульманской свободой мысли от правоведческой рефлексии.

²⁷³ Цит. по: Ибн Таймийа. *Ал-‘Убūdиййа*. Эр-Рияд, 1999. С. 19. См.: Журавский А. Существует ли в исламе понятие служения? // Служение Богу и человеку в современном мире. К 160-летию со дня рождения Н.Н. Неплюева. Материалы научно-богословской конференции (28–30 сентября 2011 г.). М., 2013. С. 77.

²⁷⁴ См.: Нофал Ф. Категория «вера» в классической исламской теологии. Историко-философские очерки. Одесса, 2016. С. 120.

²⁷⁵ Там же.

Как бы то ни было, вернемся к корню ‘б-д – подлинному началу наших размышлений о логике правоведов-классиков, отведших слово *‘ибāда* для обозначения типично «литургического» пласта мусульманского правоведения. В частности, средневековый языковед и лексикограф Ибн Манзур (ум. 711/1311) фиксирует следующее значение концепта *‘ибāда*:

Говорят же: «Такой-то поклоняется (*‘абада*), [пребывая в состоянии] рабства (*‘убуда ва ал-‘убудиййа ва ал-‘абдиййа*). Основа же рабства – послушание (*худу’*) и униженность (*тазаллул*)... Сказано в хадисе, переданном ‘Абū Хурайрой: «Да не говорит никто о принадлежащих ему как о своих рабах или служанках, – но да говорит о них как о своих юношах и девах». [Сказано это, дабы] не превозносились [хозяева] над [рабами, а последние] – не относили своей покорности к [хозяевам]... Поклоняющийся (*ал-‘абид*) – единобожник (*муваххид*)²⁷⁶.

Историограф и языковед Такийй ад-Дин ал-Мақрйзй (ум. 845/1442) вторит Ибн Манзур, замечая:

Поклонение есть четыре столпа. [Во-первых], это превращение в жизнь того, что любят Аллах и Его Посланник, [того, чем они] довольны. [Во-вторых, третьих и четвертых], это совершение [желаемого Всевышним] сердцем, языком и членами тела. Рабство же (*ал-‘убудиййа*) – это имя, объемлющее все эти четыре степени; люди поклонения (*‘ибāда*) [поистине суть] люди этих [основ]²⁷⁷.

И Ибн Манзур, и ал-Мақрйзй акцентируют внимание своих читателей на смыслах подчиненности и униженности, составляющих само семантическое поле концепта *‘ибāда*. *‘Ибāда*, таким образом, есть действие, свидетельствующее

²⁷⁶ Ибн Манзур. Лисан ал-‘араб. Бейрут, 2003. Т.10, с. 8–9.

²⁷⁷ Ал-Мақрйзй, Такийй ад-Дин. Таджрид ат-тавхид ал-муфид. Сана, 1428 г.х. С. 103.

об «униженном» положении раба в сравнение с хозяином, а значит – и о состоянии твари, пребывающей пред всемогуществом Творца. Последнее состояние арабские лексикографы обозначают термином *‘убдиййа*. Верное действие раба, сохраняющее это состояние и его манифестирующее, справедливо может быть названо «поклонением», призванным прежде всего другого угодить Господину, утвердить за Ним власть и выбор. Именно поэтому ал-Мақрйзи настаивает на необходимости «претворения в жизнь» отраженного в доктринальных источниках «поклонения», кого бы ни касалась его видимая сторона; прежде всего другого «поклонение» есть соответствующий правовому образцу акт, оттеняющий зависимость человека от Абсолюта, его аксиологическую нужду в Нем.

И две приведенные нами цитаты, и наш комментарий к ним в очередной раз иллюстрируют вывод, к которому мы пришли несколькими абзацами выше: в отличие от категории «вера», концепт «поклонение» указывает в самом общем своем значении на акт, призванный явить слабость, униженность агента действия перед «целевой причиной» пресловутого действия. Исламское поклонение сродни ветхо-иудейскому завету – ибо и кровь ягненка Песаха, и обрезание крайней плоти служат не столько *религиозной* связи, сколько «маркерами» отношения адепта к ткани мифа. Поклонение – *Textus receptus* не-суфийского мусульманского вероучения к которому, однако, сводится и его литургико-мистическая жизнь. Феномен абсолютного единства, тождества *Textus receptus* и мистики ритуала – отличительная черта знакового, рационалистического мифа, без труда угадываемая и в жизни протестантских церквей современности.

Но продолжим. Общее, «словарное» значение слова *‘ибāда*, по умолчанию принимаемое всеми традиционными вероучительными школами ислама и выведенное «между строк» доклада А. Журавского, было значительно дополнено

правоведами, взявшимися за тщательную его разработку. Суммируя усилия последних, современный салафитский богослов М. ал-'Усаймайн (ум. 2001) пишет:

Поклонение – это покорность Аллаху – велик Он и пре-
славен! – из любви и почтения; [поклонение – это] совер-
шение того, о чем Он приказывает, и избегание того, что
Он запретил, в строгом соответствии с Его законами...
Таков общий смысл [концепта] «поклонение»... Некото-
рые ученые говорили о том, что поклонение бывает либо
вселенским (*кавниййа*), либо подзаконным (*шар'иййа*), –
в том смысле, что человек может быть покорен Аллаху –
великому Всевышнему – либо в естественном, либо в
подзаконном ключе. Поклонение вселенское, поистине,
всеобще: оно объемлет верного и неверного, праведника
и грешного. Сказано Всевышним: «Всякий, кто в небесах
и на земле, приходит к Милосердному только как раб»²⁷⁸.
Все, что на небесах и на земле, подчинено Аллаху – Ве-
ликому, Всевышнему – согласно естественному закону и
не может оппонировать или противостоять Аллаху, Его
воле... Что касается частного [вида] поклонения, то это –
подзаконное поклонение, то есть покорность Аллаху
Всевышнему в соответствии с законом. Это поклонение
принадлежит верным Аллаха Всевышнего... И не полу-
чат награды [люди вселенского поклонения]²⁷⁹.

Здесь в пору заговорить языком феноменологии: покло-
нение есть ноэма, обладающее как ядром, так и определен-
ной цепью характеристик ядра. В то время как предметом
ноэмы «поклонение» остается центральное для религиоз-
ной парадигматики действие, ядром ее становится «ин-
тенциональный предмет» исламского права (вернее, суж-
дения правоведов о корректности того или иного действия
адепта). Казалось бы, близкий к этому результат дает анализ
любого феномена христианских правоотношений. Предпо-
ложим, это действительно так. Однако, в отличие от исто-

²⁷⁸ Коран 19:93.

²⁷⁹ Ал-'Усаймайн, М. Фикх ал-'ибадат. Эр-Рияд, 1425 г.х. С. 12–14.

рического религиозного права, «ограждающего» мистику мифа и берущего в нем начало, религиозное право ислама никогда не преодолевается в экзистенциальной диалектике мистического всеединства. Ноэматика таинства Евхаристии отлична от ноэматических схем литургического цикла. Ноэма иудейской жертвы, «искаженной» сквозь оптику разрушенного Храма, отлична от ноэматике утраченного обряда жертвоприношения. Здесь-то и скрыта особенность исламской литургической модели, не раз обсуждавшаяся нами выше: мистика, «религиозный трансцендентализм» в традиционалистическо-схоластическом исламском мифе, обуславливается и исчерпывается деянием-маркером – единственным звеном, скрепляющим замкнутые «монады»-самости. Феноменология поклонения де-факто остается феноменологией мистики, условием *sine qua non* самого ее, мистики, бытия – явленного или потенциального.

В этом свете по-другому видится следующее заключение мусульманских теологов, сделанное в связи с проблемной спецификой *фиqh ал-'ибадат*, «правоведения поклонения» (к сожалению, не замеченное А. Журавским): поклонение – не что иное как деяние, становящееся исключительным (*халис*) правом (*хаqк*) Бога, Его достоянием²⁸⁰. Непонятное и непонятое логически²⁸¹, поклонение – единственная нисходящая линия, связывающая тварь и Творца; оно есть «приказ рабам (*'амр та'аббудий*), данный Аллахом; смысл же приказа не был постигнут [людьми] – и мусульманам ничего не остается, кроме как подчиниться ему»²⁸². Мистическое «пространство» закрыто перед мусульманином, целиком и полностьюверяющимся действию Бога – то есть интерпретируемому правоведами Откровению – с целью регламентации собственного действия. Нюансировка по-

²⁸⁰ *Ал-Гариййанӣ, ас-С. Ал-'Ибадат аqкaм ва адилла. Бенгази, б.г. Т. 1, с. 7–8.*

²⁸¹ *Там же, с. 8–10.*

²⁸² *Там же, с. 8.*

священного Богу – и только Богу – деяния, сопряженная с собственными переживаниями этого деяния, с лихвой «искупает» плодородие исторической мифологии, антиномичность ее символической мистики. Единственно возможное в мире тотального незнания, исламское «поклонение» преследует одну, главную цель – видимо и скрыто угодить невидимому, непостижимому Богу, указать на собственное «рабство». Все другие цели исламской литургии, выводимые теми же правоведами, так или иначе опираются на этот агностический «центр» мусульманского мифа: «поклонение» «успокаивает» адепта, служит «приближению» его к Господу, упорядочивает сумбурность его «благодарности» и прочих психологически достоверных интенций *Homo religiosus*²⁸³.

Итак, фикх *ал-'ибādāt* регламентирует действие человека, посвященное Богу. Традиционно труды по «правоведению поклонения» включают обсуждение «ортопраксии» молитвы (*намаза* и *ду'ā'*), поста, великого и малого паломничества (*хаджа* и *умры*), налога в пользу нуждающихся (*закāt*) и ритуального очищения (*вуду'* и *ғасл*). Таково «право Аллаха», взыскиваемое Им с дееспособных мусульман (*мукаллафун*). Категория «дееспособность» – очередная «спайка», связывающая классический фикх с арабо-мусульманским спекулятивным богословием. О ней речь пойдет ниже; сейчас же нам важно отметить, что извлеченное из-под спуда мистики деяние, понятое в мусульманском ключе, не могло не быть «раскrojено» философами по рационалистическим лекалам. К примеру, концепт «намерение» (*ниййа*), служивший в исторической «литургии» указанием на целый ряд внутренних переживаний адепта, становится в исламском богословии полноценной метафизической категорией. «Искренность» (*ихлāс*) и «соответствие Закону» (*мувāфақат аш-шар'*) – не элементы внутренней, экзистенциально достоверной борьбы интенций, известной современникам библейских пророков,

²⁸³ Ал-Ғариййāни, ас-С. Ал-'Ибādāt ахкām ва адилла. Бенгази, б.г. Т. 1, с. 17–23.

но условия жизни «материи» обряда, «угодного» Всевышнему; в то же время сам обряд обнажает бытие пресловутых «смыслов» искренности и законопослушания в самости активного, «дееспособного» индивида – субъекта права. Схематизация мистико-литургических концептов, формализация дескриптивного аппарата «литургического богословия» – очередной атрибут «знаковой мифологии», немислимой без рационалистической деконструкции живого, но расплывчатого, «неуловимого» символа. Потому «литургия поклонения», вынося на авансцену своей спекуляции деяние-манifest, детально обсуждает второй, интенциональный слой ритуала, остающийся за скобками, скажем, христианской литургии, что явленное деяние в обязательном порядке должно указывать на сокрытую цепь деяний-указаний, из которых вырастает само желание к знаковому общению. Как уже было сказано выше, конечной точкой этой «акционной рекурсии» является вера, о которой свидетельствует как деяние, так и его «фиксовая» архитектоника.

Внимательному читателю не стоит в лишний раз напоминать о том, что ритуал ислама нарочито манифестативен; он призван *указывать* и *свидетельствовать*. Однако последнее означает, что в мусульманском ритуале перед нами предстает один лишь феномен, причем в своей акцидентальной модальности. «Указание» и «свидетельство» в высшей степени преходящи, они не могут – да и не должны – служить константами экзистенциальной диалектики, какую бы форму та ни принимала. Неужто человек настолько связан деяниями-акциденциями, что их конечно-бесконечная цепь единственно ведет к совокупности и основанию всякой акционности (опять же – чистой феноменальности) – то есть к вере? Остается ли в человеческой самости место для более укорененных в ней (безусловно, с точки зрения теолога-европейца) «ноуменов» действия? К сожалению, оба этих вопроса очень редко задаются как теологами, так и именитыми исламоведами. На первый взгляд кажется, что фикх ис-

черпывает все стороны человеческого *действия-в-мире* и обладает, если можно так выразиться, высшим этическим авторитетом. Согласно некоторым авторам, гибкая «шкала деяний» исламского права, выявляющая «одобрительное» и «порицаемое», не только создает регламент действия мусульманина, но и определяет жесткие – если не сказать жестокие – рамки его этического *credo*. Не сетуя в лишний раз на софистический характер очередного апологетического тезиса, скажем только, что подобное допущение вряд ли является справедливым. Этика и право ислама – автономные области спекуляции, рожденные философским Средневековьем, и их разведенность должна учитываться при всякой попытке «экспликации» некоей «метаэтики» исламского мифа.

2.2. Право и этика

Многие авторы уже касались вопроса о «чтойности» исламских права и этики²⁸⁴; большой вклад в развитие этого направления исламоведческих штудий внесли и отечественные ученые-арабисты²⁸⁵. Наша задача – изложить результаты их исследований (равно как и справки первоисточников) в свете сделанных выше выводов и шире – в свете выведенной нами «феноменологии» исламской мифологии.

Не раз упомянув о центрированности фикха категорией «вера», мы обращали внимание читателя на тот факт, что

²⁸⁴ Reinhart A. Islamic Law as Islamic Ethics // The Journal of Religious Ethics. Vol. 11, No. 2 (Fall, 1983). P. 186–203; Bello A. Islamic Law and Islamic Ethics: Interrogating the Relationship // International Journal of Religions and Traditions. Vol. 2 (1), 2016. P. 9–18; al-Attar, M. Meta-ethics: A Quest for an Epistemological Basis of Morality in Classical Islamic Thought // Journal of Islamic Ethics. Vol. 1, Issue 1–2, 2017. P. 29–50 и др.

²⁸⁵ Смирнов А. Классическая арабо-мусульманская этическая мысль // История этических учений М., 2003. С. 204–309; Он же. Мусульманская этика как система // Этическая мысль. Вып. 6. М., 2005. С. 51–75; Он же. Архитектоника мусульманской этики // Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М., 2015. С. 459–482; Сюкияйнен Л. Исламский взгляд на свободу и равенство: юридическое закрепление и религиозно-этические границы // Всеобщая декларация прав человека: универсализм и многообразие опытов. М., 2009. С. 84–96 и др.

совокупность «поклонений» указывает на некий экзистенциальный модус «правоверия». Теологи различных школ спорили о возможности «роста» или «убыли» веры, как раз исходя из манифестативного и, одновременно, онтологического значения деяния. Так, согласно ал-Аш‘арй, вера, представляющая собою «знание об Аллахе», растет – и условием-показателем подобного «роста» является «более ясное усвоение знания [о Боге]»²⁸⁶. Даже «константность» веры, провозглашенная, к примеру, мурджиитами-гассанитами, подразумевает ее преходящий, акцидентальный характер²⁸⁷. Эта «вера-акциденция» и объявляется теологами калама началом и концом действия, «угодного» Всевышнему и обусловленного, помимо прочего, волей (*‘irāda*) человека и его «могуществом» (*қудра*, *‘иститā‘a*). Безотносительно к тому, предшествует ли «могущество» антропоса совершаемому им деянию или нет, является ли воля «одномоментной» акциденцией, способствующей «присвоению» также созданного Богом акта, или «постоянным» атрибутом разумной твари, – безотносительно ко всему этому, «вера» выполняет медиативную функцию, связывающую деяние с замкнутой человеческой самостью. Каламическая метафизика человеческих актов, таким образом, есть не что иное, как продолжение размышлений правоведов о соотносительности намерения (*ниййа*) и самого деяния-элемента правового поля (*фи‘л*). Здесь мы вступаем в незначительное противоречие с исследователями истории исламской этической мысли, не только разводящими право и этику калама, но и настаивающими на параллельном развитии исламской этики как таковой и фикха. Наша позиция основывается на следующих соображениях, которым стоит отвести несколько строк.

²⁸⁶ Ал-Аш‘арй, ‘Абӯ ал-Ҳасан. Ал-Лум‘ фй ар-радд ‘алā ‘ахл аз-заййр ва ал-бида‘. Каир, 1955. С. 272.

²⁸⁷ Аш-Шахрастāнй, ‘Абӯ ал-Фатх. Китāб ал-милал ва ан-ниҳал. Бейрут, 1993. С. 163–164; ал-Аш‘арй, ‘Абӯ ал-Ҳасан. Мақālāt ал-ислāmиййин ва ихтилāф ал-мусаллин. Висбаден, 1980. С. 138–139.

Во-первых, следует помнить о том, что проблема «скрытой» стороны деяния, его интенциональной предпосылки и основы, обсуждается факихами уже в середине второго столетия по хиджре (VIII в.). К примеру, творчество великого правоведа аш-Шāфи'й (ум. 204/820), современное первым систематическим трактатам «зрелого» калама, так объясняет важность намерения при начале совершения молитвы-намаза, ставя *ниййа* в ряд других обязательных ритуальных условий «верности» (*сихха*) обряда:

Молящийся должен совершать всякий обязательный намаз в [ритуальной] чистоте, в [нужное] время, обратясь к Мекке и с желанием совершить именно [этот намаз; начинать он должен со слов] «Аллах велик!» (*такб̄ир*). Если же [верный] оставил что-либо из упомянутого, его молитва не принесет ему награды. Намерение (*ниййа*) не подменяет *такб̄ир*; намерение приносит награду только с *такб̄ир*, не опережая его и не отставая от него. Если же [человек] готовился к молитве с одним намерением, а после, из-за забывчивости или чего-нибудь еще, упустил [сие] намерение, произнеся *такб̄ир* и помолившись [без него], – то ему эта молитва не принесет пользы. Также если он вознамерится совершить какой-нибудь намаз, а после – захочет помолиться в другое время или восполнить упущенный намаз, то и эта молитва не принесет ему пользы, ибо он не вознамерился совершить именно этот намаз (*би-'айни-хā*)²⁸⁸.

О намерении в его тесной связи с действием размышляли и другие основатели и эпонимы правовых школ – 'Абӯ Хāнифа ан-Ну'мāн (ум. 150/767) и Ахмад б. Хāнбал (ум. 241/855). В частности, известно, что как первый, так и второй следующим образом учили о соотношении двух сторон видимого молитвенного акта: «Намерение может опережать сам *такб̄ир* на небольшое время. Если ничто не отвлекло [верного] от его же намерения, он может начать

молитву в соответствии с этим намерением»²⁸⁹. И 'Абӯ Ҳанӣ-фа, и Ибн Ҳанбал предвосхищают в своей «метафизике поклонения» острые споры мутакаллимов о категории «воля», с одной стороны, и о временном существовании акциденций – с другой. К примеру, известно, что ал-'Аллаф (ум. 235/849), в противоположность своим ученикам-мутазилимам и, как выяснилось впоследствии, ашаритам, считал волю человека и его способность к действию единым комплексом акциденций²⁹⁰, который, пребывая два следующих друг за другом момента времени, опережает само действие и исчезает в момент его совершения²⁹¹. Большинство же хариджитов, мутазилитов, ашаритов и матуридитов, в свою очередь, развели категории «способность к действию» и «воля», равно как и обосновали «одномоментное» существование всякой акцидентальной формы²⁹². Тезис, общий для 'Абӯ Ҳанӣфы и имама Аҳмада, на век с небольшим опередил похожие формулировки философов исламского мира, ознакомившихся с эллинистической и восточной категориальными системами и де-факто предвосхитил квинтэссенцию пространных силлогизмов мыслителей-схоластов; для нас важно и то, что анализ деяния как метафизического конструкта осуществлялось на самой заре «Золотого века» Халифата и в рамках фикховой парадигматики. Впрочем, и более поздние памятники классического правоведения посвящают типично «этическим», по мнению наших коллег, вопросам «интенциональности» деяний не одну страницу текста²⁹³.

²⁸⁹ *Аш-Шāфи'и, 'Абӯ ал-Қāсим*. Ал-'Азйз шарҳ ал-Ваджйз. Бейрут, 1997. Т. 1, с. 463.

²⁹⁰ *Ал-Аш'арӣ, 'Абӯ ал-Ҳасан*. Мақālāt ал-ислāмийин ва ихтилāф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980. С. 313.

²⁹¹ Там же, с. 230–232.

²⁹² См.: *ал-Мāтуридӣ, 'Абӯ Мансӯр*. Ат-Тавхйд. Александрия, 2010. С. 256–257.

²⁹³ См.: *ал-Ҳасан, Ҷ. Аҳкām ат-такбйр*. Эр-Рияд, 1415 г.х. С. 57–58. См. также общий обзор выкладок факихов на тему еженощного «полагания намерения о посте» в месяц рамадан в: ас-Ҷавм // ал-Мавсӯ'а ал-фикхийя. Кувейт, 1427 г.х. Т. 28, с. 21–28. Интересен следующий анализ структуры

Во-вторых, учитывая вышесказанное, невозможно отличить эксплицируемую этику калама от фикховых императивов. Рационалистическое крыло мусульманской теологии, рассматривающее как структуру, так и целевую ориентацию деяний, пользуются одним и тем же подходом к предмету, традиционно приписываемому именно исламской этической мысли. И факихи периода формирования методологических и концептуальных основ исламского права, и мутазилит 'Абд ал-Джаббār (ум. 415/1025) строят свои спекуляции не только на схожих оценках «акцидентальной механики», но и на фундаменте категорий «добро» (*хайр*), «зло» (*шарр*), «благо» (*с̣āлиḥ*) и «безобразное» (*қабīḥ*) или «вредное» (*д̣āрр*). Иными словами, говоря о том, что «не каждое добро хорошо» и «не каждое зло безобразно»²⁹⁴, – то есть обсуждая самую что ни на есть этическую проблему, – судья судей следует интуиции первых правоведов, введших в правовое поле понятие блага (*маслаḥа*) – «того, что приносит нечто полезное или отводит нечто вредное»²⁹⁵. И «этики» мутазилизма, и правоведы «кроят» мироздание согласно интуитивно (или реверентивно) воспринимаемым «смыслам» блага или вреда, добра или зла. «Этическое» знание может быть по своей природе априорно или апостериорно, – однако каким бы ни было его происхождение, оно очевидно, *онтологично*. Однако как «теологическая этика», так и исламское правоведение характеризуют именно действия, прямо или опосредованно связанные переходом скрытого действия в явленный вовне акт-акциденцию (и наоборот).

«намерения-к-посту»: «Намерение должно быть безоговорочным, строго определенным, ночным (т.е. предшествующим началу ежедневного поста – *Ф.Н.*) и [ежедневно] обновляемым» (*Там же*, с. 21). Кроме того, о значении «каламическо-этической» метафизики деяний для «науки об основах фикха» см.: аз-Зухайли В. 'Усूल ал-фиқх ал-'исламийй. Дамаск, 2009. Т.1, с. 136-148.

²⁹⁴ *Ал-Хамадāни*, 'Абд ал-Джаббār. Ал-Мугнī. Каир, б.г. Т. 6, с. 29.

²⁹⁵ *Ḥасан Х. Назарийат ал-маслаḥа фī ал-фиқх ал-'исламийй*. Каир, 1971. С. 5.

Приведенных примеров достаточно, чтобы задаться более важным вопросом: исчерпывается ли предмет арабо-мусульманской этики (*ахләк*) акцидентальным действием? Не скрыта ли под преходящими «атомарными» актами более глубокая онтологическая реальность? Отвечая на эти вопросы, следует учесть тот факт, что этика в ее классическом, привычном европейскому разуму формате появляется на мусульманском Востоке в IV/X в. – то есть в самом зените переводческого движения. Фактически, согласно справедливым замечаниям абсолютного большинства исследователей, структура этических сочинений арабоязычных философов в целом повторяет структуру трактатов античных авторов – как, впрочем, главный вопрос первых повторяет главный вопрос вторых. Как догадался читатель, речь идет о центральном этическом вопросе эллинской этики: «возможно ли изменение и воспитание нравов?». Забегая вперед (и заодно касаясь не очень-то и важной для нашего исследования темы), скажем, что ближневосточные этики отвечают на этот вопрос утвердительно. Однако что есть, по слову последних, сам нрав (*хулук*)? Является ли категория «нрав» частью оригинального дискурса арабо-мусульманской философии и, как следствие, частью исламского мифа?

Словарное значение слова *хулук* достаточно однозначно определено арабской лексикографией. По свидетельству Ибн Манзӯра, однокоренные концепты *хулук* и *халиқа* синонимичны слову «природа» (*табӣ'а*)²⁹⁶. Заключение языковеда легко подкрепляется простейшим анализом текстов Корана и Сунны, использующих вышеописанный термин. Так, известно, что Коран лишь в двух местах упоминает о «нравах» – и это «нравы» самого пророка Мухаммада²⁹⁷ и неких «первых [людей]», соответственно²⁹⁸. Как поясняют уже ранние комментаторы, под словом *хулук* автор Священного

²⁹⁶ Ибн Манзӯр. Лисан ал-'араб. Бейрут, 2003. Т. 5, с. 140.

²⁹⁷ Коран 68:4.

²⁹⁸ Коран 26:137.

Писания мусульман подразумевает совокупность обычаев, религиозных верований и, что самое главное, некое априорное состояние самости, с которым «люди... жили и умирали»²⁹⁹. Синонимичность категорий «нрав» и «природа» хорошо прослеживается на примере хадисов Пророка, некоторые из которых уместно привести здесь:

Самый любимый Аллахом раб – это раб добронравный...
Добрые нравы и доброе соседство укрепляют дома и продлевают года... Совершеннейший из верных – тот, кто совершенен нравами... Следуй за добронравием и долгим молчанием... Муж, добрый нравом, получит степень молящегося ночью и постящегося днем... Господи! Ты искусно меня создал – так искусно исправь мой нрав!³⁰⁰

В процитированных преданиях внимание читателя акцентируется на разведенности поклонения и «добронравия», которое, впрочем, так же зависит от этического агента, как и любое литургическое или социальное «делание», согласное с буквой закона. Кроме того, добронравие объявляется Пророком ислама вершиной, венцом веры, высшей степенью верности раба духу мусульманского Откровения. *Хулук* хадисов – единственное, что человеку следует восполнять; молитва Создателю об «исправлении» нрава – не что иное, как просьба об изменении некоего «оперативного» состояния действующей человеческой самости. Только «добронравный раб» может жить в парадигме послушания духу, а не букве шариата – и на этой аксиоме строится (пусть и под колоссальным западным влиянием) диалектическое поле исламской этики: нрав вложен в человека Богом – но задачей индивида является «исправление» нравов, соответствующее замыслу Творца.

²⁹⁹ *Ат-Табарӣ, Ибн Джарӣр*. Джәми‘ ал-байән ‘ан та’вил айй ал-Қур’ан. Каир, б.г. Т. 19, с. 377–378.

³⁰⁰ *Ат-Табаранӣ, ’Абул-Қасим*. Ал-Му’джам ал-кабӣр. Каир, б.г. Т. 1, с. 181–182; *ал-Хайсамӣ, ’Абу ал-Хасан*. Маджма‘ аз-завә’ид. Каир, 1994. Т. 4, с. 306; т. 8, с. 22; *ал-Бахватӣ, Мансӯр*. Кашф ал-қинә’. Бейрут, 1982. Т. 1, с. 77 и др.

Очевидно, исламская этика далеко не случайно предпочла термин *хулуқ* калькам и неологизмам при переводе древнегреческой категории «нрав» на арабский язык. Принимая во внимание вышесказанное, приходится признать, что адаптированные платоническая и аристотелевская этические модели пришлись как нельзя «к месту», восполнив внушительный пробел в метафизике раннего ислама. Метафизика эта, как было объяснено ранее, остро нуждалась в обосновании автономности человеческого действия, в оправдании перехода от антропологической самости к ее акцидентальной активности; *ratio* эллинской мудрости, подкрепленное *scriptura* Откровения, выделило в качестве «медиума», сводящего воедино два полюса акта, «длящуюся», более или менее константную «акциденцию»-состояние. Сравнительно позднее рождение «зрелой» арабо-мусульманской этики ни в коем случае не должно быть расценено как указание на чужеродность последней исламу мифу. Напротив, обогатившийся античными концептами аппарат мыслителей ислама смог более чем удачно «схватить» первый слой акционности, незамеченный правоведами-реалистами. За более детальным объяснением этого, казалось бы, спорного тезиса обратимся непосредственно к первоисточникам.

«Эксплицитная этика» исламского мифа, оформленная в виде скрупулезно составленного трактата – дитя IV/X в., времени первых «сумм» ближневосточной мысли, на века опередивших *summae* схоластической Европы. Выдающимися памятниками этого времени, времени пышного цветения свободомыслия Халифата, стали два достаточно любопытных для нас сочинения, озаглавленных как *Taхзйб ал-ахләк* («Упорядочивание нравов») и принадлежащих перу Ибн Хайсама (ум. 430/1040)³⁰¹ и Ибн Мискавайха (ум.

³⁰¹ См.: *ал-Джабирӣ, М.А.* Ал-‘Ақл ал-ахләкийй ал-‘арабийй. Бейрут, 2010. С. 314–327. Это же сочинение в разных рукописях приписывалось как христианину Йахйе б. ‘Адй (ум. 364/965), так и мутазилиту ал-Джахизу

421/1030)³⁰². Оба трактата написаны представителями одной традиции, несомненно, близкой к арабоязычному перипатетизму (неоплатонизму); тем не менее собственно этические теории мыслителей ни в чем не противоречат парадигматике Корана и Сунны. Согласно авторам двух версий «Упорядочивания...», нрав есть «состояние (*х̣āl*) души (*нафс*), вынуждающее ее действовать без [особых] размышлений»³⁰³. Споры философов, подробно описываемые в *Тахзīb ал-ахлāқ* Ибн Мискавайха³⁰⁴, сводятся к дискуссии о возможности изменения нравов и их, нравов, классификации. Оба мыслителя настаивают, что все нравы подлежат «исправлению», причем исправление это не может не быть сопряжено с некоторым насилием над человеческой душой. «Мы вынуждены принимать нравы – и даже отходим от одних к другим благодаря воспитанию и увещаниям, – быстро ли, медленно ли», – констатирует все тот же Ибн Мискавайх³⁰⁵, соглашаясь и с выкладкой Ибн Хайсама: «Конечно, нрав может быть инстинктивным [явлением], обнаруживающимся в человеке безо всяких усилий [с его стороны]... Мало людей вынуждены [изначально] жить в добронравии, – людей, злонравных с рождения, куда больше первых»³⁰⁶. Интересно, что, как и тексты толкований и хадисов, термин *хулуқ* увязывается нашими авторами с термином *'адаб* – «воспитание», «культура». Обычай воспитания – основа нравственного состояния человека и орудие его изменения, помощь которого необходима злонравным, несовершенным людям, созданным с повреждением *ахлāқ*.

(ум. 255/868). См.: *ал-Джāхиз*, 'Абу 'Усмāн. *Тахзīb ал-ахлāқ*. Каир, 1989. С. 7–9. В настоящем исследовании мы будем ссылаться на следующее издание памятника: *псевдо-Йахйā б. 'Адī*. *Тахзīb ал-ахлāқ*. Каир, 1913.

³⁰² *Ибн Мискавайх*. *Тахзīb ал-ахлāқ*. Багдад – Бейрут, 2011.

³⁰³ *Ибн Мискавайх*. *Тахзīb ал-ахлāқ*. Багдад – Бейрут, 2011. С. 265; *псевдо-Йахйā б. 'Адī*. *Тахзīb ал-ахлāқ*. Каир, 1913. С. 13.

³⁰⁴ *Ибн Мискавайх*. *Тахзīb ал-ахлāқ*. Багдад – Бейрут, 2011. С. 266–268.

³⁰⁵ *Там же*, с. 266.

³⁰⁶ *Псевдо-Йахйā б. 'Адī*. *Тахзīb ал-ахлāқ*. Каир, 1913. С. 13–14.

Задача философа-практика (*'амалийй*) – повиноваться императиву философии и религии, «высечь» из злонравия чистейшее добронравие, достойное райского наслаждения.

И все же, объясняя чуждость нрава, Ибн Мискавайх использует арабское слово *таб'* («природа») ³⁰⁷. С одной стороны, подобное объяснение вполне оправдано с точки зрения лексикологии; с другой же, однако, оно входит в противоречие с типичным для исламской мифологии утверждением о «здравости» человеческой природы (*фитра 'инсāниййа салīма*). Противоречие это вполне разрешимо, если вернуться к оформленному выше тезису о «первом слое акционности». Онтологическое состояние человека, согласно абсолютному большинству исламских доктрин, совершенно настолько, насколько может быть совершенно тварное как таковое. Но в то же время онтология антропоса герметична, замкнута на самой себе; между статикой самости и акционностью акциденций пролегает внушительный по своей глубине и значимости метафизический «ров». Этот-то пробел и закрывают перипатетики Востока, используя «природный» концепт *хулук*: выходит, что, не будучи в собственном смысле слова «природой», «сущностью», «нрав» указывает и на первичный, «субстанциональный» уровень сущего, и обуславливает второй, собственно акцидентальный слой – слой действий, преходящих актов. Нрав есть состояние – и недаром укорененные в арабской модели философствования мыслители используют для обозначения этого состояния термин *хāl* – пожалуй, самый спорный, самый диалектически острый концепт автохтонной мусульманской метафизики. Традиционно *хāl* истолковывался как тотально амбивалентный феномен, укорененный в ноумене вещей; как *хāl* некоторые мутазилиты характеризовали божественные атрибуты – «существующие» и «несуществующие», «известные и неизвестные», причастные самости Бога и отличные

³⁰⁷ *Ибн Мискавайх*. Тахзйб ал-ахлāк. Багдад – Бейрут, 2011. С. 269.

от нее, вечные и небытийствующие. «Состояние», «модус», – равно как и «смысл» – у многих философов Ближнего Востока выступают как особые онтологические единицы, которые невозможно адекватно передать в понятиях метафизики античности или Средневековья³⁰⁸. *Хулуқ* есть *х̣āl* – и поэтому нрав является первым «длящимся действием», обуславливающим «действие дискретное», «недлящееся»; посему нрав онтологически и тождественен природе, и отличен от нее. Нрав – начало над-человеческого зла, «привнесенного» в «добрую» человеческую реальность, и его конец, находящийся в руках искусного «ремесленника»-этика³⁰⁹. Нрав – подверженная изменению константа, бессознательная основа сознательного действия индивида, о которой забывает субъект действия, но о котором всегда помнит педагог-философ.

Как и следовало ожидать, подобного рода толкование категории *хулуқ* и ее эллинистическая концептуализация не были с одинаковой радостью встречены всеми без исключения теологическими школами ислама. Несмотря на то, что тексты *Тахзīb ал-ахлāқ* опираются на словоупотребление доктринальных текстов, многие мусульмане – в основном, мусульмане-традиционалисты – отвергли онтологический дуализм арабских перипатетиков. Так, согласно Ибн Таймийе, последние не только оперируют «не существующими вовне» понятиями, но и полностью искажают метафизику исламского мифа; нравы, по мнению богослова, сводятся к поклонению и вере, и не могут считаться «состояниями» души, якобы – и здесь Ибн Таймийа верно излагает «теологию» неоплатоников Востока – живущей «истинными знаниями»³¹⁰. Тем не менее тот же Ибн Таймийа,

³⁰⁸ Впрочем, семантическая игра понятия *х̣āl* близка логике стоического концепта *τὸ λεκτόν*.

³⁰⁹ См.: *Ибн Мискавайх*. *Тахзīb ал-ахлāқ*. Багдад – Бейрут, 2011. С. 270.

³¹⁰ См. подробное, но несколько некорректное в аналитической части исследование: *Афйфй, М.* Ан-Назарийа ал-хулуқийа ‘инд Ибн Таймийа. Эр-Рияд, 1988. С. 37–60.

размышляя о феномене нравов, также прибегает к помощи понятия «природа», *фитра*; как у традиционалистов, так и у *фалāсифа* нрав остается частью онтологического дискурса, рассматривающего «чистые потенции» человека вообще, возможности его неповрежденной природы и недостатки его действия, далеко не всегда следующего воле Творца, – и даже воле антропоса, способной появляться и исчезать ежедневно или ежесекундно.

Мы уже замечали, что право и этика любого исторического мифа, единые на первый взгляд, несколько отличаются друг от друга. Наше замечание вполне справедливо и в случае исламских этики и права, живущих одновременно «вместе» и «врозь». И все же отличий между мусульманской этикой и фикхом много больше, чем сходства; к тому же, помимо различной степени проработки разных, в общем-то, предметов, спекулятивность этики выдает ее автономию от права, ее теоретическую вторичность в сравнении с «материей» фикха. Ткань религиозного права мусульман – действие, причем действие «такое, каким оно является на самом деле», будничная картина человеческой деятельности, «схваченная» и индивидом, и его религиозным законом. Выросшая из права этика, напротив, развивается «вглубь» метафизики – рационализированной когнитивной формы, смещающей центральное для мусульманского разума явление действия на периферию мысли. К тому же следует помнить и о неприятии спекулятивных теологических дисциплин большинством рядовых носителей мифа, его «практиков», – то есть о вполне типичном для исторического мифа явлении. Этическая философия арабских перипатетиков, адаптированная поздними ашаритами, так и осталась «аутсайдером» теологии традиционализма именно потому, что попыталась связать сложное умозрение с классическим кораническим термином, значение которого можно считать сравнительно устоявшимся. Амбивалентность мусульманской этики, известной современному западному исследова-

телю, и включает ее в тесный круг «исламских дисциплин», и выталкивает ее из него; точнее говоря, в строгом смысле речь может идти лишь о генетической связи исламского мифа и мусульманской этики. Другие формулировки, касающиеся связи исламской мифологии и «науки о нравах», могут быть, на наш взгляд, названы либо ошибкой их автора, либо его, автора, преувеличением.

2.3. Линейная дискретность поклонения

Но вернемся к литургическому слою исламской мифологии. Рационализм последней примечательным образом выводит *фиқх ал-'ибāдāt* в качестве автономной области именно теологии, – пусть и теологии отношений. «Литургия» ислама во всем своем многообразии достаточно строго отделена от других «основ» правоверия; на наш взгляд, в этом факте следует видеть одну из сторон исламского анти-символизма. Религиозная система, деформирующая «языческий», как ей кажется, символ, неизбежно приходит к идее относительной независимости литургических форм от корпуса «догматической» мифологии. «Литургия манифеста» преследует целью претворить в жизнь действие X, согласованное с текстом Y; при этом герменевтическая жизнь Y преимущественно отлична от актуализации X, и во все, как мы видели выше, не подлежащего исчерпывающему толкованию и объяснению. Рационалистический миф кроит самое себя в строгом соответствии с типологией знания и действия; в нем знание указывает на акт, равно как и акт указывает на верные или ложные интеллигибелии. В свою очередь миф исторического символа не знает – да и не может знать – разведенности текста и священнодействия. Только ритуал открывает адепту Священное Писание и оживляет предание, только ритуалу символ отдает собственное абсурдистское двуединство. Признание вечности веления Бога или закона мироздания, непрерывного откровения или очевидной теофании необходимо влечет за собой признание

особого достоинства ритуала, предшествующего тексту как логически, так и феноменологически. Ритуал исторического мифа не только оберегает «дух» и «букву» текста, но, де-факто, и изводит из себя текст, и поясняет его, и «оживляет» его вовне, – и чем архаичнее миф, тем сложнее отличить в нем ритуал от догмата или предания. Символизм ритуала – единственный путь к *жизни-в-мифе*, какими бы формами он, исторический миф, ни оперировал вне пресловутого ритуала.

Исламский же ритуал следует доктрине, будучи отличным от нее явлением. Соответствие деяния воле Законодателя измеряется фикхом посредством достаточно интересной акционной шкалы, шкалы т.н. «пяти суждений» (*ал-ахкām ал-хамса*). Для нашей исследовательской разведки «пять суждений» интересны уже потому, что именно они, являясь частью парадигмальной «науки об основах фикха», вводят в правовое поле понятия воздаяния и наказания. То или иное действие индивида – в очередной раз заметим, действие *единичное* – может быть оценено либо как обязательное (*фард*, *вāджиб*³¹¹), либо как предпочтительное (*сунна*, *мустахабб*, *мандӯб*³¹²), либо как дозволенное (*мубāх*), либо как нежелательное (*макрӯх*), либо как категорически запретное (*мухаррам*). Классические объяснения свидетельствуют о том, что обязательное деяние есть акт, совершение которого приносит награду (*савāб*), а отказ – влечет за собой наказание (*‘иқāб*); подобное деяние должно быть

³¹¹ Известно, что только последователи правовой школы (мазхаба) ’Абу Ханифы развели категории *фард* и *вāджиб*, определив первую как «обязательное деяние, предписанное прямым (*қат’ийй*) доказательством», а вторую – как «необходимое деяние, предписанное косвенным (*зиннийй*) доказательством».

³¹² Маликиты же и некоторые шафииты называют всякое деяние, одобренное Пророком, но не явленное им на людях, «желанным» (*рāғиба*), деяние, не раз совершенное им, – «путевым» (*сунна*), а деяние, на непрерывном совершении которого он не настаивал, – «предпочтительным» (*мустахабб*). И *рāғиба*, и *сунна*, и *мустахабб* объявляются маликитскими и шафиитскими факихами различными «ступенями» категории *мандӯб*.

предписано доктринальным текстом, что, будучи отвергнут субъектом, засвидетельствует о неверии последнего. Деяние предпочтительное оставляет за индивидом определенного рода свободу: его совершение приносит действителю награду, в то время как противоположное по своему модусу действие не предполагает наказания. Дозволенное деяние – деяние нейтральное, совершение которого не может быть ни порицаемо, ни одобряемо. Соответственно, запретное и нежелательное деяния представляют собой зеркальное отражение первых двух категорий действия: в то время как запретное действие приносит своему «совершителю» наказание, а уклонившемуся от его совершения – награду, действие нежелательное приносит своему агенту лишь награду – разумеется, только в том случае, если тот отказался его, действие, совершить. К тому же, будучи совершенным, нежелательное действие не предполагает наказания или порицания правоверного³¹³.

Такова, в общих чертах, акционная шкала фикха, выверяющая те или иные деяния – в том числе и типично литургические. Безусловно, к исламской же этике, к исламско-перипатетическому учению о нравах, «пять суждений» не могут быть отнесены уже по той причине, что «хвалимый нрав» не описуем посредством вышеприведенной шкалы. «Добрые нравы» предполагают совершение действий первых трех категорий – однако действия нежелательные, дозволенные субъекту права, уже не входят в круг порожденных добронравием актов. Одновременно с этим правоверный, не достойный наказания с точки зрения факиха, может быть достоин осуждения с позиций философа-этика – скажем, за «нежелательное» оглашение интимных речей друзей и родственников³¹⁴. «Статика» априорных (или апостериорных) нравственных состояний, действующая без

³¹³ См.: аз-Зухайли В. Усूल ал-фикх ал-'исламийй. Дамаск, 2009. Т. 1, с. 52–94.

³¹⁴ См.: там же, с. 89.

должного вовлечения воли субъекта, остается без внимания факиха; вместе с тем нравственная философия перипатетиков, как мы убедились выше, предполагает воздействие полуосознанного «слоя акционности» на явленный внешне акт. Это противоречие не удалось преодолеть ни одному из сторонников если не единства, то хотя бы совместимости «фикхового» и «этического» разумов в исламской мировоззренческой системе, – и именно на основе этого противоречия были выдвинуты его «решения», оппонировать которым мы взяли на себя смелость в предыдущем параграфе. Впрочем, наша задача состоит не столько в том, чтобы по-своему объяснить связь мусульманских этики и права, сколько в том, чтобы выявить феноменологическую картину «литургического мифа» ислама, подчиненного букве фикха. Последнее же значит, что нас интересует не второстепенная, по мнению правоведа, игра интенциональных нравов и феноменальных деяний, но диалектика единичных деяний и единичных поощрений (читай – ноуменальных действующих), существование которых предполагается архитектурным строением пресловутых «пяти суждений».

Здесь мы неизбежно возвращаемся к доктринальным текстам, приоткрывающим завесу над «таинством» воздаяния. Приводя нижеследующие цитаты, мы не можем не обратить внимание читателя на «атомистическую» лексику оригинала, членищую благодеяние и грех на единичные «благодеяния» (*ḥasanāt*) и «прегрешения» (*sayyi'āt*).

Ко мне пришел вестник от Господа – велик Он и преславен! – и молвил: «Кто, будучи причастным твоей общине, совершит молитву, тому Господь запишет десять благодеяний, сотрет десять прегрешений и поднимет его на десять ступеней, ответив на [благодеяние] тем же»³¹⁵... Может ли кто из вас получить в день тысячу благодеяний?.. Произносящий сто слов похвалы [Аллаху] полу-

³¹⁵ См.: 'Абдуллатиф А. Джами' ал-ахадис ва ал-асар. Амман, 1422 г.х. Т. 1, с. 412.

чает тысячу благодеяний и прощение тысячи грехов³¹⁶... Всякий, кто уберет с пути мусульман мешающую им преграду, получит от Аллаха одно благодеяние, вводящее в рай³¹⁷... Тому, кто молит о прощении [грехов] мусульман и мусульманок, Аллах записывает благодеяния – по одному за каждое [прошение]³¹⁸... Каждый, кто переступил порог рынка, сказав: «Нет иного бога, кроме Аллаха; Он един, и нет у Него сотоварища. Ему подобает хвала, Он оживляет и умерщвляет, живя и не умирая. В Его руке добро, и Он, поистине, всемогущ», – итак, кто скажет это, тому Аллах запишет тысячу тысяч благодеяний, сотрет тысячу тысяч грехов, поднимет на тысячу тысяч ступеней и построит обитель в раю³¹⁹.

Вышеприведенные хадисы следуют логике известного коранического императива: «Поистине, добрые деяния удаляют дурные!»³²⁰, – а также *айята*: «[те], кто обратился и уверовал и творил дело доброе, – этим Аллах заменит их злые деяния благими; поистине, Аллах прощающ, милосерд!»³²¹. Императив этот, в свою очередь, реализуется в эсхатологическом срезе «взвешивания» деяний в Судный день, так же упоминающемся Священным Писанием мусульман³²². Однако интересно, что «трансцендентные» эквиваленты

³¹⁶ *Ат-Табаранӣ, 'Абу ал-Қасим. Китāб ад-ду'а'*. Бейрут, 1987. С. 1571.

³¹⁷ *Ал-Ҳасанӣ, Муҳаммад. Ат-Танвӣр шарҳ ал-Джāми' ас-сағӣр. Эр-Рияд, 2011. Т. 10, с. 61.*

³¹⁸ *Ал-Албāнӣ М. Саҳӣҳ ал-Джāми' ас-сағӣр. Эр-Рияд, б.г. Т. 2, с. 1042.*

³¹⁹ *Ал-Ҳанбалӣ, Ибн Раджаб. Джāми' ал-'улӯм ва ал-ҳикам. Каир, 2004. Т. 4, с. 1296.*

³²⁰ Коран 11:114. В связи с этим следует упомянуть также о единственном исключении из этого правила – о «великих грехах» (*кабā'ир*) и уголовных преступлениях, для «аннулирования» которых исламское право предусматривает определенную меру искупления – *ҳадд* (мн. ч. *худо*). В то время как «малые грехи» (*сағā'ир*) искупаются добродетелью (к примеру, молитвой и милостыней), великие грехи требуют совершенной установленной законом процедуры – *ҳадд*, отстаивающей «право» Самого Законодателя, Аллаха. См.: *ал-Ҳанбалӣ, Ибн Раджаб. Шарҳ 'илал ат-Тирмизӣ. Дамаск, б.г. С. 452–453.*

³²¹ Коран 25:70.

³²² Коран 7:8–9.

имманентного действия есть и у «богоугодного» бездействия, о чем свидетельствует следующее предание: «Всякий раз, как на голове мусульманина появляется седой волос, Аллах записывает в [пользу правоверного] одно благодеяние и стирает этим одно прегрешение»³²³. Этот хадис, в числе прочих, оправдывает появление в фикхе такой категории суждения, как *макрӯх*, предполагающей определенную меру награды за единичное бездействие (в данном случае – не-выдергивание мужчиной седых волос).

Бесчисленные примеры из суннитских сводов хадисов могут быть подкреплены материалом «сумм» шиитского предания:

Нет дома, где после радости не наступило бы беды; также нет неразрешаемой заботы, – за исключением заботы обитателей ада. Итак, совершив дурное деяние, соверши после него и благое, его стирающее³²⁴... Любовь к Пророку стирает прегрешения и удваивает благодеяния³²⁵... Всякий, кто помолится о Пророке при жизни и после смерти, получит десять благословений Аллаха и десять [записанных] благодеяний за каждую молитву³²⁶.

Мета-метафизика человеческого деяния и (или) бездействия детально обсуждается в следующем суннитском предании, имеющем и шиитский аналог:

Поистине, Аллах записал благодеяния и злодеяния. Тот, кто пожелал совершить благодеяние но не совершил его, тому Аллах записывает одно целое благодеяние. Если же [человек] захотел совершить благое дело и совершил его, Аллах записывает ему от десяти благодеяний до семисот крат [десяти]. Тому, кто пожелал совершить злодеяние но

³²³ *Ал-Манāвī* 'А. Файд ал-Қадīр шарх ал-Джāми' ас-сағīр. Бейрут, 1972. Т. 5, с. 497.

³²⁴ *Ал-Маджлисī, Мухаммад Бāқир*. Биҳār ал-анвар. Бейрут, б.г. Т. 71, с. 242.

³²⁵ *Там же*, т. 65, с. 100.

³²⁶ *Там же*, т. 16, с. 343.

не совершил его, Аллах записывает одно благое деяние. Наконец, если [человек] помыслил грех и совершил его, Аллах записывает его как одно-единственное злодеяние³²⁷.

Шиитские же вариации этого предания, вложенные в уста имамов-потомков Пророка ислама, выглядят так:

Ежели раб пожелал совершить благое деяние, о нем пишется одно благодеяние; когда он воплощает свое желание, о нем пишется десять благодеяний. О желании греха не пишется ничего, – однако совершивший грех и не раскаявшийся в нем в продолжение девяти часов получает [от Господа записанным] одно злодеяние³²⁸... [Суждение] о грехе верного раба... откладывается Аллахом на семь часов; если же [грешник] кается, его грех не записывается³²⁹... Если верный со тщанием совершает свое дело, Аллах записывает о нем, вместо одного благодеяния, семьсот³³⁰.

В приведенных выше текстах кристаллизуется «атомистическая» парадигматика мусульманской мысли, о которой не раз писали исследователи средневековой философии Ближнего Востока. Допуская аутентичность преданий, сообщенных мухаддисами и историками первых веков ислама, мы де-факто признаем факт центрированности «прото-богословия» суннизма и шиизма учением о принципиальной дискретности всех без исключения форм акционности. Так, «объемлющий знанием всякую вещь» Бог «ведет счет» благодеяниям и грехам ныне живых, дееспособных людей, «записывая» – точнее, «описывая», «ревезируя» – их в мире *зайб*. «Счет» этот представляет собой этерналистскую «опись» единичных, неделимых деяний, совершенных теми или иными

³²⁷ *Ал-Мубаракфурӣ 'А. Мир'ат ал-мафәтих шарх Мишкәт ал-масәбих. Варанаси, 1984. Т. 8, с. 96–101.*

³²⁸ *Ал-Маджлиси, Муҳаммад Бақир. Биҳар ал-анвар. Бейрут, б.г. Т. 71, с. 246.*

³²⁹ *Там же, с. 247.*

³³⁰ *Там же.*

рабами Аллаха в посясторонней (*дунйā*) жизни. Естественно также и то, что в паре «деяние» (*фиʿл*) – «[трансцендентная] запись» (*kitāb*) константой выступает «атом» действия, поскольку один реальный акт может быть оценен и как десять «записанных благодеяний», и как кратный им эквивалент, сообразный с волей Всевышнего. И человек, и Бог, вступающий в отношение с универсом твари, мыслят некими единицами действия; и если Господь волен преумножить со своей стороны «меру» будущего суда в пользу подсудимого, то мера действия Его раба остается неизменной.

О какой «мере действия» может идти речь в мире физической стратификации, построенном исламским мифом в противовес мистическому мироощущению? Ответ на этот вопрос дает обсуждение фикховой проблематики на религиозно-философском поле, завершившееся с упадком исламской мысли «Золотого века». Коль скоро человек, действуя, обречен производить «атомарные» акты *ad verbum*, то цепь этих акционных единиц образует самое движение времени. Арабское слово *вақт*, обозначающее момент совершения, существования единичного действия, зачастую передается на русский язык как «время», – впрочем, как и во многом синонимичный первому концепт *заман*. Показательно также и то, что, сколько бы ни спорили теологи различных школ о возможности существования «длящегося» действия-акциденции, основополагающим тезисом некоей общей для них теории темпоральности оставался постулат об измеряемости времени движением. Иными словами, время мутакаллимов – не что иное, как пространство, «вбирающее» в себя череду актов, «зазор» между которыми может быть назван «мгновением» или «мигом»; «атом» действия может уместиться в «атом» времени, в его миг, а может длиться дольше, в качестве мерила времени может выступать преходящее акцидентальное явление или, напротив, продолжительное вращение небесных сфер, – как бы то ни было, арабо-мусульманский философ видит во времени оче-

редную акциденцию, стремящуюся к своему концу с концом «атомарного» действия, *сейчас-действия*³³¹.

Категория «действие», понятая в таком ключе, стала основой антропологии исламского Средневековья, вслед за актами принявшей членить и другие «акциденции», подготавливающие собственно человеческое действие. Мы уже упоминали о «способности к действию» (*'иститā'a*), подготавливающей, как и воля, «внешнюю» актуализацию деяний индивида. Дискретная «способность» обсуждается уже имамом ас-Сāдиқом³³² и испытавшим влияние его идей Хишāмом б. ал-Хакамом (ум. 199/815); при этом последний учит об *'иститā'a* как о совпадении отдельных факторов, одним из которых, между прочим, является «некая продолжительность времени» (*мудда фӣ ал-вақт*)³³³. Разнообразие мутазилитско-ашаритского подхода к проблеме времени, соотнесенного с антропологической проблематикой, по своему восприняли как зейдиты, так и имамиты³³⁴. Имеются сведения о проработке категории «способность к действию» и теологами раннего суннитского традиционализма: в частности, 'Абӯ Ханйфа постулировал существование человеческой возможности совершить единичное действие в сам момент его совершения, отрицая догадки оппонентов о бытии «предшествующего» акту атрибута «могущество»³³⁵. Все это не только доказывает актуальность «дискретной» парадигматики для богословия первых веков ислама, но и в лишний раз подтверждает «физическую» направленность арабо-мусульманской теологии как таковой.

³³¹ См.: Нофал Ф. Понимание времени и временности в каламе // Философский журнал. Т. 8. № 1. 2015. С. 47–56.

³³² См.: 'Абӯ Захра, М. *Ал-Имām ас-Сāдиқ. Хайātu-ху ва 'асру-ху, āрā 'у-ху ва фиқху-ху. Каир*, б.г. С. 220-226.

³³³ *Ал-Аш'арӣ, 'Абӯ ал-Хасан. Мақālāt ал-'ислāmийин ва ихтилāф ал-мусаллйн. Висбаден*, 1980. С. 42.

³³⁴ См.: *ал-Муфйд, Мухаммад. 'Авā'ил ал-мақālāt*. Бейрут, 1983. С. 115–120.

Итак, и фикх, и богословие омеййадского и аббасидского Халифатов были хорошо знакомы с феноменом дискретности, о котором первым свидетельствовал коранический текст. Тварь, онтологически отличная от вечности, – а не «выпавшая» из нее, как могли бы выразиться авторы *Corpus Areopagiticum*, – разделяема не только субстанционально, но и акционально. Но всякое разделение означает конечность, а конечность предполагает разведенность начала и конца, бытия и небытия. Строгая линейность человеческой жизни и, шире, жизни мироздания, стремящегося к смерти Судного дня, предполагает линейную ограниченность дискретного деяния – не только единичного, отличающегося от соположенных актов, но и своим существованием предопределяющего существование времени. Исламскому мифу чужд «симультанализм» иудеохристианского мифа, подогревающий надежду адепта на ритуальное «прекращение» времени; напротив, ислам проводит очевидную черту между «языческим» временным циклом (адаптированным арабскими перипатетиками) и временем тварным, сотканным из стремящихся к концу действий-движений. Слово «движение» мы используем в типично аристотелианском значении для того, чтобы отличить время исламского мифа от времени мифа исторического, в той или иной форме имеющего дело с действием-энергией, у которой нет начала или конца. Исламский миф учит: реальный в своей феноменальности акт антропоса остается в его, антропоса, пространстве, выходит из небытия и растворяется в небытии другого, отличного от первого, действия. «Литургика» ислама существует в установленных подобной онтологией рамках, равно как и другие экзистенциальные конструкты, подлежащие правовому регулированию; внимательному исследователю достаточно и этого вывода для того, чтобы «оправдать» исламскую ритуальную практику, кажущуюся адепту христианского или платонического мифов слишком уж «формалистической».

Действительно, «самость» действия, независимая от его этико-правовой характеристики, остается неизменной: вспыхивая и затухая, она, согласно абсолютному большинству теологов Востока, не живет дольше одного момента времени. Деяние человека не только не вечно, но и не долговечно – при том, что предзнание Бога и его «запись-награда», относящиеся к этому действию, онтологически от него отличны. Деяние прядет время ценою тканья собственной феноменальности – и в этом зазоре между одним моментом и другим не может – да и не должно – существовать нечто связующее, а не указующее. Произведенный антропосом акт всегда равен себе и оцениваем Творцом; а раз так, то его модус не в силах повлиять на его знаковую суть. Злодеяние указывает на грех и, как следствие, «поврежденность», несовершенство веры адепта; в то же время благодеяние указывает на благочестие раба Аллаха, высоту его веры. И первое, и второе являют собою лишь направление «движения», имеющего место здесь и сейчас – и нет ничего удивительного в том, что исламские правоведы блюдут именно модальную чистоту этого «движения». Деньги, отданные на нужды нищих или мусульманских миссинеров, могут быть как частью обязательного налога-*закāt*, так и милостыни-*садака*, – но оба безусловно благих деяния, единые в своей «материи», строго отделены Законодателем друг от друга в соответствии с их «формой». Соответствие «правовому модусу» отличает молитву-*салāt* от моления-*ду‘ā’*, жертву (*удхиййа*) от забитого из нужды животного (*забīха*). Точно так же отличаются друг от друга умышленное убийство мусульманина и живущего под охраной мусульман иноверца, любодеяние от блуда, – словом, уголовные преступления, одинаково губительные для жизни верного в «будущем веке». Только «модус» действия, его правовая ориентация может помочь мусульманину выжить в мире метафизически неразличенного, но прерывистого деяния, подсказать ему верный путь в степи недолговечного действия-«манифеста».

«Поклонение», – согласно знаменитому кораническому отрывку, истинная цель создания человека, – всегда оформляющееся в том или ином «литургическом» деянии, таким образом, теряет свое центральное место в мифологии, отвоёванное историческими культурами. Однако ни доктринальная мысль, ни правовая школа не «выхолащивают» исламский ритуал; утверждать подобное значило бы перекроить знакомый нам мусульманский миф по символическим лекалам. Наоборот, именно знаковая архитектоника исламской мифологии поставила ритуал в подчинение «догмату» доктрины и упорядочивающей «норме» фикха. Напомним – в подчинение формальное, поскольку «указывающий» ритуал ислама, посвященный Аллаху, есть деяние исключительно человеческое, приобретающее ценность с параллельным им – и вневременным – деянием Бога, – карающим или награждающим. *‘Ибāда* не служит познанию Творца, лучшему проникновению в мир «сокрытого», – напротив, конечный результат «поклонения», имеющий отношение к человеку, теряется в глубинах божественного всезнания. В отличие от «синтезирующего» ритуала исторического мифа, ритуала-символа, исламский ритуал и прагматичен, и видимо бесцелен. В этом-то и состоит антиномия исламского – и, шире, рационалистического – «литургического мифа»: феноменологически очевидное для адепта деяние и «бессмысленно» само по себе, и, будучи равным себе, приносит высшую из всех возможных пользу, снискав довольство Бога. Так же и довольство Бога связано и с «буквой» и «духом» деяния, и с не до конца знакомой адепту борьбой нрава и юридически оформленного благодеяния. Вглядевшись в обе антиномии мы лишний раз вернемся к апории, изложенной в первой главе наших «поисков» – апории, железными своими обручами сковавшей требование познания с предостережением от ревностного постижения мира. Выражаясь словами факихов, эту апорию можно обозначить категорией «неисполнимое установление» (*таклїф би-мā лā йутāќ*), как **275**

нельзя лучше выявляющей основание антиномии, движущей рационалистической мифологией.

«Неисполнимое установление» зачастую определяется специалистами по исламскому фикху как обязательное к выполнению деяние, заведомо для Законодателя находящееся за пределами возможностей субъекта права. Первыми против концепции *таклїф би-мā лā йутāк* выступили мутазилиты, значительно «гуманизовавшие» пафос известных преданий, обязывавших, к примеру, уверовать утвердившихся в неверии грешников или совершить некий ритуал вместо умершего или немощного родственника³³⁶. По мнению мутазилитов, любой акт, воплощение которого требуется Всевышним от человека, должен быть сообразен воле и, что самое главное, могуществу последнего. Обязательность установлений закона узнается человеком из анализа пресловутой метафизической схемы того или иного деяния, *необходимого-благодаря-себе* или же содержащего в себе некую общественную пользу (*маслаха*)³³⁷. Другую связь *ratio* и *revelatio* уловили некоторые ашариты, утвердившие за Богом право на «неисполнимое установление», свершающееся Его же волею. Сайфуддйн ал-Амидй (ум. 631/1233) связывает веру в справедливость ниспослания подобных установлений с типичным для ашаризма теологическим детерминизмом: коль скоро способность к действию творится непосредственно Господом, то всякое деяние, невозможное в данный момент, может обернуться реальностью в будущем – то есть в следующий момент сотворения Богом нового «атома» воли отдельного индивида³³⁸. Сам ал-Амидй, как и имам ал-Джувайнй (ум. 478/1085), отрицал

³³⁶ См.: аз-Зухайлй В. 'Усўл ал-фиқх ал-'ислāмийй. Дамаск, 2009. Т. 1, с. 141.

³³⁷ Ал-Хамадāнй, 'Абд ал-Джаббāр. Ал-Мугнй. Ат-Таклїф. Бейрут, 2012. С. 529–530.

³³⁸ Ал-Амидй, Сайфуддйн. Ал-Ихкām фй 'усўл ал-ахкām. Бейрут – Дамаск, 2003. Т. 1, с. 134.

наличие в законе «неисполнимых установлений»³³⁹; однако сам вопрос об их существовании красной линией проходит и через историю «науки об основах фикха», и сквозь «летопись» формирования и эволюции исламских доктрин.

Как наверняка догадался читатель, касаясь проблематики «неисполнимых установлений», мы не преследуем целью «оправдать» человека и его Творца со ссылкой на строки Священного Писания мусульман – вернее, на анти-детерминистские его *āyāt*³⁴⁰. В контексте нашего исследования мы не имеем права вести речь об антиномиях свободы и несвободы, характерных и для исторического мифа, мифа символа. Все, что нас интересует здесь – чуткое внимание, оказанное апологетами полярных точек зрения на «неисполнимые установления» дискретности действия и его онтологической «автономии» в их теснейшей связи с практической стороной фикха. Спор о *таклīф би-мā лā йутāк* есть, в конечном счете, спор о единичном акте, полностью независимом от человека и частично, креационно зависимом от Бога, Его воли и всезнания. «Неисполнимое действие» предписывается Господом – и вместе с тем именно на Господа возлагается обязанность претворить в жизнь Его же предписание, живущее отдельно от самостно бессильного антропоса и безусловно отдаленного от мира Теоса. С другой стороны, встав на позиции мутазилитов или поздних ашаритов, теолог всего лишь переворачивает «шахматную доску» рассуждения: «творец деяния» – человек – отличен от своего «детища», в то время как Всевышний, разве что, попускает активное акционное

³³⁹ Там же, с. 137; *ал-Джувайни*, *’Абу ал-Ма’али*. *Ғийās ал-’умам фй ат-тийās аз-зулам*. Александрия, 1425 г.х. С. 325.

³⁴⁰ В частности, упомянутые выше авторы ссылаются на следующие отрывки: «Не возлагает Аллах на душу ничего, кроме возможного для нее. Ей – то, что она приобрела, и против нее – то, что она приобрела для себя. Господи наш! Не взыщи с нас, если мы забыли или погрешили. Господи наш! Не возлагай на нас тяготу, как Ты возложил на тех, кто был раньше нас. Господи наш! Не возлагай также на нас то, что нам невмочь» (2:286); «Он избрал вас и не устроил для вас в религии никакой тяготы, как и в общине отца вашего» (22:78).

творчество «наместника» Аллаха «на земле». И в первом, и во втором случае деяние лишь *указывает* на действителя и очерчивает свои границы; что активно-божественное, что исключительно-человеческое действия намекают на свои начала, свои предпосылки, отделенные плотной шторой агностицизма от «сокровенной» метафизики «закрытых» самостей. Иными словами, с трудностью разбиваемое явление действия-«движения», познаваемое феноменально и герметичное ноуменально, «устраивает» пространство преходящих явлений вокруг адепта мусульманского мифа, оставляя непорядоченной только одну сферу – сферу экзистенциального хаоса и тотального *единства-в-различии*. Впрочем, существование последней не оправдывается «атомарной» «литургической» исламской мифологии, построенной на рациональных противоречиях и аксиоматике «независимости» единственно возможного, конечного *действия-в-мире*.

3. ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЙ МИФ ИСЛАМА

3.1. Общая картина

Наконец, мы вплотную подошли к завершению нашего исследования. Эсхатология есть последний рубеж «зашифрованного» в догматических сводах мифа, место последней чаемой встречи человека и интуитивно очевидной *надежды-о-человеке*. Если космогония открывает перед адептом ретроспективу существующего мира, а ритуал – его тоску, насыщаемую вполне определенным, фиксовым образом, то эсхатология сливает воедино космологию и литургику, вырывает – пусть и умозрительно – индивида из его неоспоримого одиночества, обещая ему плодородие легенды взамен положенного на алтарь ритуала усилия. Можно сказать даже, что эсхатологическая легенда представляет собой феноменологическую проекцию, дорисовывающую экзистенциальное время мифа во времени историческом. Имен-

но представление о «времени» и «пространстве» будущего века узурпирует непокорное, искаженное некоей первобытной катастрофой прошлое в пользу будущего, сконструированного из переживаний верного, очевидных ему желаний. Поэтому эсхатологические легенды, в большей степени, нежели легенды о сотворении мира или закона, обнажают «ноэматику» мифа, «эксплицируют» его смысловой фундамент.

А раз так, то будет уместно вспомнить об основных наших выводах, которые исследование исламского эсхатологического мифа может либо подтвердить, либо опровергнуть. Космология ислама (по крайней мере, ее ранняя версия) колеблется между тотальным агностицизмом и ригористичным повелением исследовать непонятый и непонятный физический мир, – к слову, достаточно жестко стратифицированный. Заключенные в пределах собственной самости агенты этого мира: Бог, человек, другие разумные, просто живые и неодушевленные существа – могут лишь указать на свое существование, но ни в коем случае не приобщить к нему что-либо. Главным – и, пожалуй, единственным – «указателем», «маркером» и «манифестом» сущего является действие. Центральное место, занимаемое пресловутым действием-манифестом, определяет важность «литургии» ислама, «правоведения поклонения», с особым вниманием относящегося к структуре деяния, к его «морфеме». Задача фикха – партикуляризировать модально неразличенное деяние и вместе с тем истолковать его смысл, смысл его «указания». И в первой, и во второй главе нашей «разведки» опыт верного адепта не-суфийского исламского мифа разбивался о «сокрытое» – область сущего, скрытую от умственного взора пытливого антропоса. Лишь сеть «указаний», цепей действий-знаков остается флажками, размечающими знание – и только знание – человеческого индивида.

Итак, наша последняя задача – ответить на следующий вопрос: сохраняет ли мусульманская эсхатология, изложенная в раннеисламских источниках, упомянутые выше интенции?

Поиск ответа на поставленный вопрос будет уместно начать с очередного космологического экскурса, призванного выявить актуальный онтологический статус рая и ада – двух полюсов исламского эсхатологического реализма, «задающих тон» всем традиционным размышлениям о судьбе человека и человечества.

Рай (*джанна*) и ад (*нār, джаханнам*), не раз упомянутые в кораническом тексте, безусловно, были известны арабам джахилии. Тем не менее средневековый исторический трактат дает исчерпывающую характеристику такому знанию; в частности, Ибн Исхāқ (ум. 151/768) передает, со слов одного из мекканцев, следующее сообщение:

Жил среди нас иудей, который как-то раз вышел к своему племени *банū ‘Абд ал-Ашхал*, напомнив им о воскресении, Дне суда, рае, аде, приговоре и Весах – и сказал он это идолопоклонникам, не верившим в воскресение после смерти; и было это незадолго до [начала] миссии Пророка – да благословит его Аллах и да приветствует! Сказали тогда они: «Горе тебе, о такой-то! Возможно ли, чтобы люди после своей смерти отправлялись в мир, где есть рай и ад, получая вознаграждение за свои деяния?». Сказал он: «Да! Клянусь Тем, Кем клянутся [люди], желаю, чтобы моя участь в том аду была такой же, как [если бы] запалили вы огонь в величайшей печи ваших домов и, разогрев, бросили меня туда, закрыв за мною – и избежал бы я этого ада завтра!»³⁴¹.

Автор предания, очевидно, отрицает взаимное влияние иудеохристианских мотивов всеобщего воскресения и посмертного воздаяния на легенды языческой Аравии. Вместе с тем обращает на себя внимание тот факт, что фатализм джахилийского мифа, по-видимому, не имел даже метемпсихического извода: как мы отмечали в первой главе, даже грешники, осужденные мирозданием на вечное наказание,

вынуждены пребывать в новом облике камней или деревьев, не имея надежды на освобождение от сковавшей их формы. Это значит, что первый слой исламского эсхатологического мифа, повествующий о восстановлении умершего в вечности, развивался при непосредственном влиянии авраамического монотеизма – единственного «этерналистского» антагониста аравийского язычества.

В связи с этим интересны споры мусульманских теологов Средневековья о «физике» рая и ада, имеющие свои параллели и в истории христианского богословия. Обсуждая, является ли рай «будущего века» пространством, идентичным раю первых людей, мыслители приводили ряд аргументов, проливающих свет и на начало, и на конец мировой истории. В частности, «рай Āдама» характеризуется кораническим текстом как «обитель пребывания» (*dār al-muqāma*)³⁴², «сад вечности» (*джаннат ал-хулд*)³⁴³, – словом, как «место награды» (*dār ал-джазā'*) и мира (*ас-салām*)³⁴⁴. Верные, вошедшие в рай, не будут знать печали³⁴⁵, и, разумеется, их не постигнет наказание прародителей – то есть изгнание³⁴⁶. Также верные рабы Аллаха не будут принуждены в вечности к работе или бегству, не услышат лжи и не увидят греха³⁴⁷. Удел мусульман – вечное, ничем не омрачаемое блаженство³⁴⁸, противопоставленное адским мукам грешников. Напротив, Āдам и Ҷаввā', послушавшиеся повеления Бога, оставили свой рай, нарушив его чистоту и совершив в нем грех; то, что первой человеческой паре пришлось покинуть уготованный для них сад, расценивается целым рядом экзегетов в качестве указания на разведенность *джаннат Āдам* и *джаннат ал-хулд*, в которой, по словам Откро-

³⁴² Коран 35:35.

³⁴³ Коран 25:15.

³⁴⁴ Коран 10:25.

³⁴⁵ Коран 35:34.

³⁴⁶ Коран 15:48.

³⁴⁷ Коран 78:35.

³⁴⁸ Коран 78:31–36.

вения, принципиально невозможны и грех, и испытание. С другой стороны, оппоненты последнего вывода справедливо указывают на глагол *хабаҗа*, использованный в известном *айяте*, повествующем об изгнании Адама и Хаввы из рая: «Мы сказали: “Низвергнитесь (*ихбит-ў*) оттуда вместе! А если придет к вам от Меня руководство, то над теми, кто последует за Моим руководством, не будет страха, и не будут они печальны”»³⁴⁹. «Низвержение» прародителей часто истолковывалось богословами в прямом смысле слова *хубут* – то есть как «спуск», «падение вниз»; достаточно в связи с этим вспомнить о преданиях, определяющих местом «спуска» пророка и его жены (а с ними – змеи и Иблиса³⁵⁰) Индию или Аравийский полуостров³⁵¹. Следовательно, согласно экзегетам второго крыла, рай Адама все еще ждет людей, некогда покинувших его; кроме того, Коран прямо говорит о первом «доме» первого же человека как о месте, не «терпящем» голода, наготы, жажды или зноя³⁵², – что, безусловно, совпадает с описанием «вечного сада» праведников. На это возражение, подкрепленное и известным хадисом о «повторном» входе верных в рай³⁵³, апологеты первого

³⁴⁹ Коран 2:38.

³⁵⁰ См.: *ат-Табарӣ, Ибн Джарӣр. Джәми‘ ал-байән ‘ан та’вил айй ал-Қур’ән*. Каир, б.г. Т. 1, с. 548.

³⁵¹ См.: *Ибн Касӣр. Тафсӣр ал-Қур’ән ал-‘азӣм*. Эр-Рияд, 2002. Т. 1, с. 233–238. Интересно, что, согласно тому же источнику, включившему в себя материал более ранних экзегетических и теолого-теоретических трудов, некоторые толкователи коранического текста считали Хавву «созданной прежде входа Адама в рай» (*Там же*, с. 233). В связи с дальнейшим ходом нашего исследования заметим, что, по мнению некоторых шиитских хадисоведов, имам ‘Али учил о наступлении последнего из семи «эонов» (*амәд*) в момент сотворения первого человека; «эон» этот завершится с концом земной истории в Судный день (см.: *ал-Хиндӣ, ал-Муттақӣ*. Канз ал-‘уммәл. Бейрут, 1985. Т. 6, с. 157). Соответственно, сотворению человека предшествовали шесть «эонов» времени – то есть шесть неопределенных его отрезков.

³⁵² Коран 20:118-119.

³⁵³ Аллах Всевышний соберет людей – и ответят верные, и достигнут рая. Они подойдут к Адаму и скажут: «Отец наш! Открой нам рай!». И будет им ответ: «Что вывело вас из рая, как не грех вашего отца Адама?»

крыла традиционно замечают, что сведения, подчерпнутые из преданий о множественности небесных садов, позволяют заключить о разведенности одного из них с «садом вечности», в который когда-нибудь будет введено человечество³⁵⁴.

Так или иначе, но пространственные характеристики рая – земного ли, согласно многим мутазилитам, или небесного – и ада приводятся в сводах Сунны, – причем как суннитских, так и шиитских. В частности, традиция приписывает Пророку ислама такие слова:

Поистине, в раю есть сто ступеней, подготовленных Аллахом для воинов, сражавшихся на Его путях; между двумя ступенями [из числа сих ступеней – расстояние, равное расстоянию] между небом и землей. Если же вы молитесь Аллаху, непременно просите Фирдава, ибо он стоит посередине рая и над всем раем; нам ним – Престол Милостивого, и из него вытекают реки рая³⁵⁵.

Другой хадис во многом конкретизирует «местоположение» ада и рая:

Когда верный раб уже прощается с этим миром и готовится [встретить] следующий, к нему спускаются ангелы с белыми лицами... с погребальными пеленами из рая... И исходит душа легко, словно капля, текущая по канаве... И тогда Аллах Всевышний говорит: «Запишите книгу моего раба в вышине, на четвертом небе, а после – верните его на землю, ибо из нее Я создал [их род]... Если он скажет правду – постелите ему из рая и оденьте его в райские одежды; откройте ему двери в рай, да вдыхает его благовония. И раздвиньте его могилу»... Когда же неверный раб прощается с этим миром и готовится [встретить]

Я – не хозяин всего этого; ступайте к сыну моему Ибра́химу, другу Аллаха» (*ал-Қаррӣ, 'Али*). Мирқат ал-мафатих шарҳ Мишқат ал-масабих. Бейрут, 2001. Т.10, с. 277–278).

³⁵⁴ См.: *ал-Джавзиййа, Ибн Қаййим*. Мифтаҳ дәр ас-са'ада. Джидда, 1432 г.х. Т. 1, с. 27–40.

³⁵⁵ *Ас-Суйүтӣ, Джалал ад-Дин. Джәми' ал-аҳадис*. Бейрут, 1994. Т. 2, с. 369.

следующий, к нему с неба спускаются ангелы с черными лицами и власяницей... И выходит его душа, разрывая жилы и нервы, словно комок из мокрой шерсти... И говорит Аллах – велик Он и преславлен: «Напишите его книгу в [темнице] *сиджжйн*, в низжайшей земле – и верните его на землю, ибо из нее Я создал [их род]³⁵⁶.

Несомненно, этот хадис генетически связан с высказываниями сподвижников Пророка, свидетельствующими о существовании «небесного» рая и «земного» ада:

Сказал ‘Абдуллāх [б. Салām]: «Поистине, рай – он на высшем небе, а ад – в низжайшей из земель!». Затем он прочел: «Ведь книга праведников, конечно, в *‘иллийуне*»³⁵⁷, – а после зачитал: «Ведь книга распутников, конечно, в *сиджжине*»^{358 359}.

«Топографию» рая и ада уточняют и шиитские предания, согласно которым расположенная в земле преисподняя устроена по иерархическому принципу – так, семь ее «врат» находятся «друг над другом» и имеют свои названия³⁶⁰. В отличие от ада, рай, описываемый шиитскими источниками, расположен на «плоскости» и разбит между восемью вратами³⁶¹.

«Врата ада» (по <i>Маджма’ ал-байан</i>)	«Обитатели» адского «круга» (по ад-Даххāку ¹)
Джаханнам (ал-Хавиййа)	Согрешившие мусульмане
Ас-Са’ир	Иудеи
Ал-Джаҳим	Христиане
Сақар	Сабее
Ал-Ҳатма	Маги
Лазза	Язычники-арабы
Ал-Хавиййа (Джаханнам)	Лицемеры

³⁵⁶ *Ибн ‘Аби Шайба*. Ал-Муṣаннаф. Джидда, 2006. Т. 7, с. 469–471.

³⁵⁷ Коран 83:18.

³⁵⁸ Коран 83:7.

³⁵⁹ *Ал-Байхақӣ, ‘Абу Бакр*. Ал-Ба’ас ва ан-нушӯр. Бейрут, 1986. С. 265.

³⁶⁰ *Ал-‘Арӯси ‘Абд ‘Алӣ*. Тафсӣр нӯр ас-сиқлайн. Б.м., б.г. Т. 3, с. 19.

³⁶¹ *Ал-Ҳанбалӣ Ибн Раджаб*. Тафсӣр. Эр-Рияд, 2001. Т. 1, с. 368–369.

Одни и те же источники в разном порядке располагают мусульманские «круги» ада. К примеру, Ибн Джурайдж (ум. 150/767) следующим образом строит «вертикаль» предтечи дантевской модели геенны: «Первые врата – это Джаханнам; под нею – Лаззā, ал-Ҳатма, ас-Са‘йр, Сақар и Джаҳим. Последние врата – это ал-Хāвиййа, где и пребывает ’Абу Джахл»³⁶². Что касается «географии» рая, то о ней суннитские³⁶³ и шиитские³⁶⁴ предания сообщают следующее:

Суннитское обозначение райских «врат»	Шиитское обозначение райских «врат»
Врата молитвы	Врата незлобивых [врата мучеников и праведников]
Врата усилия	Врата благодетелей
Врата поста (Бāб ар-Раййāн)	Врата аскетов
Врата милостыни	Врата добрых речей
Врата покаяния	Врата справедливых [врата мусульман, не испытывавших ненависти к шиизму]
Врата смирения и прощения	Врата попечителей мечетей
Врата кротких	Врата благотворителей, посещавших больных и оплачивавших счета похоронных процессий
Ал-Бāб ал-Айман, предназначенные для праведников, входящих в рай без Суда	Врата истинной веры [врата пророков и честных людей]
[Врата хаджжа (по Ибн Ҳаджару)]	[Пять врат преданных сторонников имамов]

Такова, в общих чертах, топография рая, обещанного праведникам – и, по признанию абсолютного большинства теологов, отличного от рая прародителей. Однако что, соглас-

³⁶² Ал-Ҳанбалӣ Ибн Раджаб. Тафсир. Эр-Рияд, 2001. Т. 1, с. 368.

³⁶³ См.: ал-Мубāракфӯрӣ, ‘А. Мир‘ат ал-мафāтиҳ шарҳ Мишкāt ал-маṣāбих, Варанаси, 1984. Т. 6, с. 324–325.

³⁶⁴ См.: ал-Ҳурāsāни, Ибрāхӣм. Фар‘ид ас-симтайн. Тегеран, 1428. Т. 1, с. 239–240; ал-Маджлисӣ, Муҳаммад Бāқир. Биҳār ал-анвār. Бейрут, б.г. Т. 8, с. 121–122; 194.

но исламской доктрине, предшествует вечным блаженству и мучению? Какова картина «малого эсхатона» человека?

Рассуждая о загробной жизни, предваряющей всеобщее воскресение (*барзах*), видные авторитеты доктринальной мысли ислама зачастую приводили хрестоматийный хадис, во многом параллельный уже процитированному выше преданию о «записи» дел почивших «на небе» или «на земле»:

Когда верная душа готова к исходу из мира к участи своей, ниспускаются к ней ангелы, лучезарные, как солнце; в руках их – погребальные пелены рая. Садятся они прямо перед ее взором. Приходит тогда Ангел Смерти и, севши у головы умирающего, молвит: «О прекрасная душа! Выйди к милости Аллаха и блаженству!». И тогда исходит душа, подобно капле в руках водоноса... И обвиняют ее этими пеленами, и исходит от нее благоухание неземное. После проводится душа мимо воинства ангелов. Тогда спрашивают они: «Что это за добрая душа?». И отвечают им: «Такой-то, сын такого-то». И описывают его самыми прелестными речами, которыми он был описан и на земле. И, поднявшись до небес, открывается им. Проводят там душу обитатели каждого неба к небу следующему. И так до седьмого неба. И тогда Аллах приказывает: «Запишите книгу [деяний] его на небе и на земле. И верните его в землю, ибо от земли создал я его, и в землю идет, и из нее восстанет».

...И возвращается душа праведника в тело. И подходят тогда к нему два ангела, вопрошая: «Кто твое божество?». Он же отвечает: «Бог мой – Аллах!». Тогда спрашивают его: «Кто есть тот, кто был послан Вам?». И отвечает: «Пророк Аллаха!». И в третий раз же спрашивается он: «Каково твое знание?». Отвечает же: «Прочитал я Книгу Аллаха и уверовал ей, и поверил». Услышит же после голос с неба, глаголющий: «Раб Мой правду сказал. Расстилайте ему от рая, и откройте ему в рай дверь!». И донесется тогда до него ее веяние и благоухание. Увидит он и мужа благоуханного, чистого, благо-

лепно облаченного, говорящего ему: «Радуйся тому, что исполнит тебя ликования в день, ожидаемый тобою!». «Кто ты? Воистину твое лицо – лицо добра!», – ответит человек. «Я – твое доброе дело», – ответит пришелец. И тогда скажет человек: «Господь мой! Приблизь Час, когда воссоединюсь я с родом моим и богатством моим!».

Когда же душа неверного готова к исходу из мира к участи своей, ниспускаются на нее ангелы, хмурые лицом, подобные тьме, в руках их жилы [из кожи]; и садятся они перед ее взором. Приходит тогда Ангел Смерти и, севши у главы умирающего, молвит: «О мерзкая душа! Выйди к гневу Аллаха!». И тогда вырывают ее, точно мокрую шерсть с [прядильного] столба... И обвивают ее жилами, и исходит из нее самый ужасный на земле запах. После проводится душа мимо воинства ангелов. Тогда спрашивают они: «Что это за мерзкая душа?». И отвечают им: «Такой-то, сын такого-то». И описывают его худшими словами, которыми описан был он на земле. И, когда поднимаются до небес, то не открывается им... Потом – продолжил он, – говорит Аллах: «Запишите книгу [деяний] его в *сиджжине*, нижней земле!». И низвергается душа.

...И возвращается душа неверного в тело. И подходят тогда к нему два ангела, вопрошая: «Кто твое божество?». Он же отвечает: «А? Не знаю». Тогда спрашивают его: «Кто есть тот, кто был послан Вам?». И отвечает: «А? Не знаю». Услышит же после этого голос с неба, глаголющий: «Он солгал! Расстилайте ему от ада, и откройте ему в ад дверь!». Донесется тогда до него его смрад и жар. И сузится тогда для него могила его так, что смешаются ребра его. Увидит он и мужа черного, немытого, смердящего, говорящего ему: «Узнай то, что исполнит тебя горя!». «Кто ты? Воистину, лицо твое – лицо, предвещающее зло!», – ответит неверный. «Я – твое дурное дело» – ответит пришелец. И тогда скажет человек: «О Господь, не верши Час!»³⁶⁵.

³⁶⁵ Ал-К̄аррī, ‘Алī. Миркāt ал-мафātīх шарх Мишкāt ал-масāбīх. Бейрут, 2001. Т. 3, с. 1176.

Объемный хадис, приведенный нами с некоторыми сокращениями, достаточно красочно представляет картину посмертного существования человека, связки тела и души. Загробная – вернее, могильная – мука или радость в равной степени постигает и физическую плоть, кажущуюся до похорон безжизненным трупом, и над-физическую душу, бытие которой связано, согласно другим преданиям, с крестцовой костью («основанием хвоста», *‘аджб аз-занб*) – единственной частью тела, якобы не подверженной тлению³⁶⁶. Тем не менее интересно, что *барзах* во многом лишает индивида *могущества*, «способности к действию»: атрибутами «мертвого» агента действования, согласно исламскому легендарному корпусу, остаются перцепция (*‘идрāk*) и речь (*калām*). «Закрытая» «книга деяний» праведника – или же грешника – не оставляет ему ни малейшего шанса на «искупление» злодеяний благочестием, или, напротив, на замещение благодеяний грехами³⁶⁷. Второй стороной загробной жизни человека, описанной исламской мифологией, является, если можно так выразиться, «малая интенсивность» мучения (*‘азāб*) или блаженства (*на‘īm*) обитателя могилы (*қабр*). Все упомянутые характеристики не могут не отослать нас, например, к христианскому учению о «предвкушении» вечных блаженства и мук до начала Страшного суда, равно как и к христианской же концепции «необратимости» духовного состояния человека, предшествующего разлучению души и

³⁶⁶ Имеется в виду следующий отрывок: «Все части человека истлевают, кроме основания хвоста, – и через него соберется тварь в День Воскресения» (*ат-Табарāнī, ас-Сулаймāн*. Ал-Муджам ал-авсаф. Эр-Рияд, 1985. Т. 1, с. 239). Рецепция этого предания в средневековой мусульманской натурфилософии поражает своими масштабами: так, Ибн Сйнā (ум. 427/1037) в соответствующем отрывке «Книги о душе» говорит о теле (*бадан*) как о причине сотворения и персонификации душ, а Ибн ан-Нафис (ум. 687/1288) увязывает все существование бессмертной души с образованием крестца.

³⁶⁷ Вместе с тем известны предания, дающие человеку надежду на посмертное «искупление» грехов, – разумеется, через благодеяния, совершенные родственниками усопшего.

тела. Разумеется, параллели между исламской и христианской «личностными эсхатологиями» не снимают глубинного противоречия первой второй, состоящего в физическом натурализме мусульманской легенды о *барзах*.

Справедливости ради следует отметить, что упоминаемый выше «натурализм» является очевидным продолжением рационалистического легендарного «пространства» исламского мифа, которое, как ни странно, довольно легко перетекает в свою апофатическую противоположность. Приведем, в качестве иллюстрации, следующий пример рассуждений, оперирующих категорией «душа» (*нафс*). Так, согласно исламской «протоонтологии», душа представляет собой особый род субстанции, который, не будучи определен доктринальными текстами, достаточно быстро стал предметом теолого-философской спекуляции³⁶⁸. Тем не менее исламский традиционализм, предпочетший коранический апофатизм описательным выкладкам «людей мнения» (читай – философов-«еретиков»), до настоящего времени включает рассмотрение проблемы «психической онтологии» в круг греховных действий, а саму проблему – в число «сокрытых» знаний, находящихся в ведении божественного всезнания. Однако апофатический метод первых традиционалистов-«систематизаторов» – в частности, Ибн Таймийи и Ибн Қаййима – непременно учитывает тот факт, что отказ от исследования того или иного феномена красноречиво свидетельствует в пользу возможной «онтологической уникальности» этого феномена согласно его ноумену, иными словами – в пользу возможного указания на «инаковость» оснований феномена в известной субъекту познания физике сущего. Душа, о существовании которой человек не может не знать, безусловно, принадлежит именно этому роду феноменов; притом даже наиболее традиционалистически настроенные авторы принимают во

³⁶⁸ См.: *ал-Аш'арӣ, 'Абу ал-Ҳасан. Мақālāt ал-'ислāmийин ва ихтилāф ал-мусаллин*. Висбаден, 1980. С. 329–337.

внимание ощущение инаковости души в мире преходящих, истлевающих явлений. Именно поэтому последовательное отрицание «определяемости» души с необходимостью подводит мыслителя-мусульманина к идее существования как минимум одного совершенно особенного онтологического пласта, в котором бытийствуют явленные в «видимых», «постигаемых» субъектом деяниях «самости». О «постижении непостижимого», упомянутом как в начале первой главы, так и здесь, мы скажем ниже; в настоящем же контексте нам важно описать границы этого «четвертого антропологического измерения», стоящего за «реальностью» воздаяния *барзаха* – удела и души, и тела.

Повторимся: связь души и тела является неоспоримой реальностью, постулируемой адептом мусульманского мифа. Но реалистичность этой неразрывной связи неизбежно ставит перед теологом вопрос о том, является ли могила первым и последним вместилищем человеческого духа – подлинного собеседника других верных (или неверных) душ. Ответом на приведенный выше вопрос послужила целая связка преданий, в той или иной степени «отдаляющих» дух антропоса от места упокоения его тела. Так, часть авторитетных экзегетов предполагает, что «обителью» душ верных, ожидающих воскресения (*қийāма*) и Великого суда является знаменитый мекканский колодец Замзам, тогда как неверные души пребывают в хадрамаутском колодце Бархут³⁶⁹. Другие богословы классической эпохи предпочитают говорить о свободе душ, блуждающих по земле после смерти тела, или об их «возвращении» в «место, где они были

³⁶⁹ Возможно, последняя локация определена отнюдь не случайно: в частности, внимательный читатель исламской апокалиптической литературы помнит, что, согласно источникам, именно Йемен извергнет в конце времен огонь, собирающий жителей земли в месте Суда (*хаишр*). Следовательно, авторы предания вполне могли намекать своим текстом на муки, которые претерпевают души неверных в недрах «огненной» земли аравийского Юга.

созданы от начала начал»³⁷⁰; третьи же и вовсе «закрепляют» за душами «одну из земель», ссылаясь на коранический *āyat*³⁷¹. Как бы то ни было, каждая из приведенных выше версий не является – как де-факто, так и де-юре – приоритетной в сравнении со свидетельством хадиса о «могильном» сосуществовании тела и души. Об этом прямо говорят традиционалисты, суммирующие основные достижения эсхатологической мысли ислама³⁷². От себя же добавим: про-роческие предания о «могильном испытании» и «жизни в гробнице» обрели большую популярность среди верующих мусульман, далеких от «ненародных» легендарных форм исламского мифа.

Тот же Ибн Қаййим, обсуждающий в знаменитой «Книге о духе» (*Kitāb ар-рӯх*) возможность «встречи» (*талāқийй*) душ умерших и живых, весьма живописно и одновременно убедительно рисует картину – вернее, эскиз – этого онтологического «измерения». Первым делом мыслитель ссылается на красноречивый коранический текст: «Аллах приемлет души в момент их смерти, [как и] ту, которая не умерла, во сне; схватывает ту, для которой решил смерть, и отправляет другую до названного срока. Поистине, в этом – знамение для людей, которые размышляют!»³⁷³. Мнение экзегетов, цитируемых Ибн Қаййимом, однозначно: спящие не только могут встречаться и говорить друг с другом, но и на самом деле общаться с мертвыми – то есть находиться с ними в одной «обители душ». «Сонная смерть» (*вафāt ан-навм*) «единосушна» «великой смерти» (*ал-вафāt ал-кубрā*) – а значит,

³⁷⁰ Вне всякого сомнения, настоящая концепция – не что иное, как отголосок каламического учения о предсуществовании душ, некогда «единовременно» (*даф’ат-ан вāхидат-ан*) созданных Творцом. Параллельные этому учения можно найти и в христианской, и в талмудической литературах.

³⁷¹ Коран 21:105.

³⁷² *Ал-Джавзиййа, Ибн Қаййим. Китāб ар-рӯх. Джидда, 1432 г.х. Т. 1, с. 56–70.*

³⁷³ Коран 39:42.

так же срывает покрывало с «духовной» области сущего. Теолог уверен: только освободившись от тела, душа имеет возможность познать то, что известно другим духам; примеры подобных случаев «общения» усопших и ныне здравствующих мусульман во сне последних «поистине, многочисленны», – заявляет он³⁷⁴. «Сонная смерть» соединяет спящего как с мертвыми, так и с другими «почивающими на одре» живыми, «объединяя» сердца и донося до одной души волнения и радости другой³⁷⁵. При этом Ибн Қаййим не решается прямо указать на «место» пресловутых встреч: со ссылкой на «праведных предшественников» он только сообщает предание, описывающее встречу душ «в воздухе»³⁷⁶. «Апофатическая» осторожность, в конечном счете, берет верх над любопытством ученого, оставляя открытым вопрос о местопребывании душ умерших «малыми» и «великими» смертями людей; тем не менее вне зависимости от его, местопребывания, «как-овости» и «географии», энциклопедист де-факто постулирует его наличное существование.

Очевидно, мир душ есть мир смерти; мир же посмертный остается миром «цельного» человека. Мукам и блаженству душа и тело покорны в отрыве друг от друга, – но именно единство человеческого, эмпирического «Я» наказывается или вознаграждается как в могиле, так и в «будущей» жизни по воскресении. В последнем утверждении не сложно узнать тот самый рационалистический «прагматизм» исламского мифа: наблюдающий за «скрепленным» воедино человеком теолог-«физик» (или, вернее, «физиолог») не мыслит полноценного бытия антропоса в вечном «разделении» плоти и души. В этой части эсхатологической легенды исламский

³⁷⁴ Ал-Джавзиййа, Ибн Қаййим. Китāб ар-рӯх. Джидда, 1432 г.х. Т. 1, с. 274-352.

³⁷⁵ Там же, с. 92.

³⁷⁶ Там же. В связи с этим достаточно вспомнить характеристики «поднебесья» в семитской мифологии – «обители» духов (в том числе – «духов злобы», упомянутых в Новом Завете).

миф более последовательно и органично развивает интуицию двуединства человеческого естества, чем, скажем, миф христианский, во многом проецирующий райское «духовное», «бесстрастное» бытие верного адепта на его земную жизнь³⁷⁷.

3.2. Телесность как онтологический принцип

Пожалуй, исламская эсхатология – вторая после «литургии» область мусульманской легендарной системы, попадающая под «обстрел» поверхностных критиков. Последних смущает натуралистическая достоверность картин райского наслаждения и адской муки, детализированных почти что с ветхозаветной точностью. Что объяснимо – ибо внимание христианства к замкнутой самости, к «ступенчатым» схемам всеединства с Абсолютом, достаточно часто «перекрывает» место, отведенное антропологическими дио- и трихотомиями телу и телесности как таковой. Поразительное многословие-разногласие Отцов Церкви о человеке не столько обнажает свободу христианской мысли, сколько вскрывает самую суть ее отношения к непоследовательностям тела – осколку былого совершенства андрогина, согласно Григорию Великому. К тому же психологически понятна осторожность, с которой христианские богословы подходили к телу – инструменту Богочеловека, подвластному воле божествен-

³⁷⁷ Эта амбивалентность христианской эсхатологии становится понятнее, если приглядеться к «личностному» ее изводу, состоящему из большего (восточнохристианская легенда) или меньшего (легенда западной церкви) числа лакун. Красноречивым примером такого отношения христианской догматики к посмертной судьбе человека и поныне остается крайне неформальное в православной теологии учение о мытарствах, основные источники которого считаются в академическом богословии более чем спорными. Также нельзя не указать на роль неоплатонической «андрогинической» концепции в процессе генезиса христианской антропологической модели: призывая адепта отказаться от видимых «разделений» тела и преодолеть их, отцы-неоплатоники фактически подчинили последнее жизни независимого от других и одновременно похожего на другие духа.

ного начала: коль скоро «христология тела» утверждала за плотью Мессии лишь сумму «неукоримых страстей» – «малых зол» человеческой двуединой природы, – редкие богословы Средневековья решались судить о «плотском» человеке в положительном ключе. «Бесстрастное тело Христа» – вот основной предмет теолого-антропологической спекуляции IV – XIV вв., в свете которого понималось и основное последствие теозиса, обожения. Развернутые апологии телесности – наследие мысли Григория Богослова, появившееся в поле академического христианского богословия достаточно поздно, в XIX–XX вв., с новым витком борьбы «пустыни» и «империи» (по меткому выражению Г. Флоровского).

Иная парадигматика лежит в основе «онтологической симфонии» души и тела, проповеданной исламским мифом. Ни тело, ни тем более душа не нуждаются в пространстве исламской мифологии в какой бы то ни было «реабилитации»: душа (или дух) и плоть суть неделимый элемент-в-себе, так же не пускающий в собственную монистическую «субстанцию» ничего – за исключением, правда, божественного всезнания. Эта разведенность человеческих «самостей», без труда обнаруживаемая в мире вещей, никуда не исчезает и в вечности, где неповрежденная человеческая природа продолжает свое относительно замкнутое существование. Последнее может быть, наконец, названо нами существованием не только физическим, но и полноценно телесным; однако благо или зло отношения, испытываемого адептом исламского мифа в раю или аду, принципиально одномодально: и в раю, и в аду антропосу остается лишь желать – либо продолжения и умножения наслаждения, либо прекращения мук. В каком-то смысле обычная метафизическая схема деяний опрокидывается в эсхатологической перспективе: окончательное решение Судьи предполагает, что истинным деятелем, очевидным агентом действия «будущего века» становится Сам Бог. А это, в свою очередь, означает тот факт, что обитателю рая Аллахом открывается

вся полнота отношения, указывающего на совершенство здоровой, задуманной Творцом жизни, тогда как вечный узник ада рассматривает «оборотную» сторону совершенства божественной справедливости.

Преходящее наслаждение или мучение «разрастается» в зеркале посмертного, а после – и вечного существования человека, описанного исламской легендой. Эти акцидентальные состояния человеческого естества, взятые в своей абстрактной очевидности, снова появляются в раю или аду ислама – с тем, правда, отличием, что их причиной становится Бог, а временем их существования – бесконечное возобновление одномоментных отношений, то есть вечность. Поэтому

геенна – есть засада, для преступивших – место возврата, в котором они пробудут века, не вкушая там ни прохлады, ни питья, кроме кипятку и гною, воздаяние соответственное... для богобоязненных есть место спасения, сады и виноградники, и полногрудые сверстницы, и кубок полный. Не услышат они там ни болтовни, ни обвинения во лжи в воздаяние от твоего Господа – дар, расчет³⁷⁸.

Человеческая воля и божественное действие оставляют антропосу не так уж много места для инициативы; однако не то же находим мы и в аскетической христианской литературе, которая, если и умалчивает о «форме» райской жизни, все-таки лишает адепта возможности посмертного деятельного покаяния?.. Во всяком случае, следующий хадис достаточно красноречиво свидетельствует об «открытости» воления раба и деяния Господа – основы якобы скудного по содержанию существования человека в мусульманском раю:

И скажет [раб]: «Господи, введи меня в рай!». И ответят ему: «Ты просишь у Меня рая, хоть Я уже избавил тебя от ада?». «Тогда, Господи, хотя бы поставь между мною и

³⁷⁸ Коран 78:21–26, 31–36.

раем преграду, чтобы я не слышал ничего, что творится в нем», – найдется тот. И введут его в рай, и поставят перед ним дом его мечты. И скажет тот: «Господи, дай мне этот дом!». И ответят ему: «А вдруг Я дам тебе этот дом – и ты попросишь другой?». И скажет [раб]: «Клянусь Твоим величием, нет! Да и какой дом сравнится с этим!». И дадут ему этот дом, и поселится он в нем; но, увидев впереди другой дом, он скажет: «Господи, дай мне этот дом!». И ответит ему Аллах – велик Он, Всевышний: «А вдруг Я дам тебе этот дом – и ты попросишь другой?». Тот поспешит уверить: «Клянусь Твоим величием, нет! Да и какой дом сравнится с этим!». И дадут ему этот дом, и поселится он в нем³⁷⁹.

Текст «достоверного» хадиса описывает, по признанию его автора, «низшую ступень рая» – то есть универсальную реальность «обители награды», доступную каждому ее «обитателю». «Интенсивность» человеческого желания и божественного на него ответа – а последний, как известно, является собой исключительный дар правоверным – закономерно приводила в замешательство и богословов исламского Средневековья – ведь если человеку отводится роль пассивного «реципиента» божественного действия, то какой должна быть дальнейшая его, человека, вечная судьба? Некоторые мутакалимы (в частности, мутазилиты ал-‘Аллāф (ум. 235/849) и ан-Наззām (ум. 231/845)) решали эту дилемму «в пользу» божественной активности: по их мнению, «движения» твари в вечности непременно должны «рассеяться», «исчезнуть», оставив божественному творческому акту исключительное право на все тварное и нетварное пространство³⁸⁰. Впрочем, необходимо признать, что авторы концеп-

³⁷⁹ *Аш-Шибāнī, ‘Абū ‘Абдурраҳмāн. Ас-Сунна. Эд-Даммам, 1986. С. 522–523.*

³⁸⁰ См.: *ал-Бағдадī, ‘Абдулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. с. 74; ат-Тусī, Насір ад-Дин. Ихтийār м’арифат ар-риджал. Багдад, 1404 г.х. Т. 2, с. 552; ср.: ал-Маджлисі, Мухаммад. Биҳār ал-анвār. Бейрут, б.г. Т. 8, с. 143.*

ции «конца движений двух вечных [обитателей]» преследуют вполне понятную и логически обоснованную цель – сведение к единообразию акционной картины загробного мира, которая, согласно общемутазилитским представлениям, является зеркальным отражением метафизического «строя» мира «дольнего». Коль скоро действие человека, его абсолютная свобода первоосновны для космоса «времени», космос «вечности», космос «воздаяния» несвободен настолько, насколько свободен Аллах – Судия и Вседержитель, добровольно (или нет) ограничивший свое действие до Судного дня. Повторимся – подобного рода логика приемлема в мутазилитских кругах и справедливо может быть отвергнута, скажем, в меджлисах ашаритских или матуридитских. Тем не менее она – рудимент «опрокидывающей» парадигматики мусульманской эсхатологии, о которой шла речь выше; мутазилитская пост-эсхатология – всего лишь «ветвь» общемусульманского эсхатологического мифа, образованная в соответствии с основоположениями мутазилитской доктрины. «Традиционалистическое» ядро в ней вполне легко обнаружимо – впрочем, как и в любой другой эсхатологической теории мусульманского Востока.

Мы уже говорили выше о точках соприкосновения исламской и христианской эсхатологических легенд³⁸¹. Эти

³⁸¹ В связи с этим уместно вспомнить о заступничестве (*шафā'a*) пророков и праведников перед Богом, могущем улучшить посмертную участь их общин и близких им людей. Согласно шиитским преданиям, правом ходатайства обладают имам 'Али и его потомки, «позволяющие» определенному количеству людей пройти над адом по мосту ас-Сирāt (см.: Сахйх Муслим ма' Икмāl ал-Икмāl. Бейрут, б.г. Т. 1, с. 367; *ал-Маджлисй, Мухаммад Бақир*. Биҳār ал-анвār. Бейрут, б.г. Т. 39, с. 201–206). С христианской эсхатологической легендой перекликаются предания о катаклизмах, предвосхищающих Страшный суд, – т.н. малые (*суғрā*) и великие (*кубрā*) признаки наступления Часа (*'алāмат ас-сā'a*), включающие в себя проповедь последнего Пророка, умножение бесчестия и учащение войн, землетрясений и извержений огня. В целом исламская апокалиптика повторяет христианскую – и уже поэтому анализ данного, вторичного эсхатологического материала не входит в число задач настоящего исследования.

вполне «сюжетные» элементы, зачастую остающиеся незамеченными апологетами всех мастей, разбиваются, в конечном счете, о непреступность, размытость христианского «будущего века». В свете «неизведанности» «того Часа», туманности и даже непоследовательности высказываний различных Отцов Церкви о «теле»³⁸², совпадение христианских догадок и рационалистических мусульманских доктрин вполне объяснимы диалектическим мышлением богословов. Возьмем, к примеру, феномен «эсхатологии деяния», отрицаемый в его реалистическом, «энтелехическом» изводе представителями обеих мифологий. Деятельное покаяние «запрещено» в исламе по слову его же, ислама, Священного Писания; однако христианское богословие, исходя из похожей парадигматики, так же «перевернуло» метафизику «мирского» деяния: покаяние и обращение после смерти, на «мытарстве» или в «чистилище», невозможно потому, что пространство божьей воли непременно должно быть зеркально по отношению к пространству «падшей» воли человеческой. Феноменологический «корень» этой «зеркалистской» интуиции един в обеих мифологических традициях; мы не ошибемся, если назовем его принципом диалектического отрицания: противопоставляя себя Абсолюту, адепт не может не назвать его «Иным»; вместе с тем иное, понятое адептом, непременно должно иметь нечто с ним общее, – ибо узнать человек в силах только то, что находится на одной с ним онтологической «арене». У предела последней аксиомы и рождается метафорика зеркала, «отражающего», в преломлении Абсолютного, всякое покорное человеческому разуму явление. Исключением не стало и обычное действие – обратимое здесь благодаря другому действова-

³⁸² Достаточно вспомнить о попытке истолкования западными экзегетами знаменитого евангельского отрывка (Мф. 22:30), повествующего об отсутствии в раю брачного сожительства: допуская присущность человеку «будущего века» органов деторождения (Стридонский святитель), они вместе с тем отказывали верным в телесной «похоти» и «деторождении» в вечности (Ориген).

нию и необратимое *там* благодаря исключительному всеприсутствию действующего божественного.

Диалектическое «зеркало», впрочем, сохраняет «пропорции» – отношения, узнанные мифом в обоих универсах мироздания. Единство мусульманского мифа, усмотренное в мире живых, – это единство субъектов, о которых другим субъектам практически ничего не может быть известно. «Опознанные» в соответствии со своими деяниями, они формируют в тварном пространстве тварные же отношения, отношения-корреляты, ни с кем и ни с чем их не объединяющие или сливающие. Точно таким же остается «райское» или «адское» действующее, описанное исламским мифом: оно и пространственно, и коррелятивно – а значит, еще и дискретно. Коль скоро мусульманская космология закрепляет за раем и адом определенное «местоположение», и ад, и рай, вместе со своими «степенями» и «степенями» являются *пространственно* дискретными. Если грешник терпит определенное, натуралистически выведенное наказание, а праведник испытывает не менее натуралистичное блаженство, то и блаженство, и наказание, издревле известные Творцу и соотношенные Им с теми или другими грехами и благодеяниями, являются *метафизически* дискретными. Тело, пространство и интенциональные желания человеческой самости остаются и в вечности – с той, правда, особенностью, что их реализация окончательно закрепляется за активностью *creatio* Аллаха. Тут-то и сходит с дистанции «туманная» эсхатология христианства, построенная на предвкушении «неслитного и нераздельного» единства с Богом и другими верными в «вечной Литургии»: неразрешенный статус человеческой плоти и более чем дискуссионная религиозная антропология расступаются перед идеалом богочеловечества – а значит, антиномичного символизма. Знаковый реализм ислама суров и, одновременно, достоверен: цепи «указаний», угадываемые за дарами и наказаниями Бога, все так же отсылают к смыслу, находящимся в области

ḡayb – и эти цепи целиком и полностью подчинены воле Бога и Его активному действованию.

Вот оно, феноменологическое средоточие исламской эсхатологии, искомое – и найденное – нами: *указание*. Не объединение, не слияние, не *со-действие* – но указание остается «конструктором», собирающим исламские ад и рай, зеркальной осью, удерживающей от распада целостность отражения и отражаемого. Единичное наказание указывает на божий гнев и Его справедливость. Единичное удовольствие, очевидно, указывает на божье благоволение. Пассивность человека рая или ада – несомненное указание на его, человека, акционную исчерпанность, осуществленность. «Гедонистичность» коранических текстов и преданий Сунны, живописующих райское блаженство, тоже является указанием – указанием на реальность, где, в отличие от реальности повседневной, видимый и фактический примат остается за божественным действием. Иными словами, пресловутый «гедонизм» оборачивается «покорностью» – той самой, что вынесена в наименование мифологической традиции. Тем ценна эсхатология ислама, что она меняет персонификационный «знак» действия, не влияя на его «самость»: основой райскому или адскому существованию, провозглашенному исламом, служит божественное действие – продолжение параллельного сосуществования двух активных действований, погубленного смертью всего живого, воскресением и Судом. Да, Коран смещает акцент на самостное бытийствование обитателей ада и рая – но лишь для того, чтобы подчеркнуть: онтологическая «герметичность», замкнутость двух действователей, очевидная здесь и сейчас, пребудет и в вечности; однако действователь тварный, оставшийся наедине со своей пассивностью, со своей тотальной *невозможностью-к-действию*, будет обречен «принимать» манифестативный акт божественного возмездия, свидетельствующий обо всем, о чем только может свидетельствовать акт, понятый по-исламски, – о справедливости

и всемогуществе Господа, о характере прежней жизни Его раба, наконец, о бытии Его и Его твари (то есть, де-факто, о классическом феноменологическом «горизонте»).

Быть может, кто-нибудь возразит: вышеприведенные соображения были бы справедливы лишь в том случае, если бы тексты, на которые мы ссылаемся, говорили о чем-то, помимо собственно телесных удовольствий или злключений. Действительно, сделанный нами переход от «физической» данности традиционных дескрипций к бытийному «горизонту» может показаться не искусственному в феноменологических изысках читателю слишком резким и даже малооправданным. Христианский платонизм, пронизывающий большую часть антропологических сочинений Отцов, буквально редуцирует тело в пользу над-телесного удовольствия и «пневматического» существования; на каком же основании мы выходим за рамки собственно телесного в нашем анализе мусульманского мифа? Почему мы вообще решаемся вывести «метафизическое» из грубого, по глубокому убеждению наших оппонентов, «физического», прото-материалистического описания исламской эсхатологии?.. Что ж, принимая это резонное возражение, нам не остается ничего другого, кроме как оставить последнее слово за самой традицией исламского богословствования – и тем самым выяснить, допускают ли его «дух» и «буква» существование над-телесных удовольствий, подчиняющихся выведенным нами закономерностям. Молчание источников будет означать наше исследовательское фиаско, тогда как положительный их ответ на поставленный нашими оппонентами вопрос достойно завершит нашу феноменологическую «разведку».

Итак, допускает ли исламский миф, миф рационалистический, существование в раю над-телесных наслаждений?

3.3. Над-телесные наслаждения как апофатическое утверждение телесности

Действительно, уже в кораническом тексте мы встречаем указание на одно над-телесное наслаждение, упомянутое в числе удовольствий собственно телесных – дар взирать на Творца вселенной (*ру'йа*). Непокровенный «вид» Всевышнего, «познанный» боговидцем Мусой в «этой» жизни, не страшен, согласно *ай'атам* Писания, верным мусульманам:

И когда пришел Мусā к назначенному Нами сроку и беседовал с ним Господь, он сказал: «Господи! Дай мне посмотреть на Тебя». Он сказал: «Ты Меня не увидишь, но посмотри на гору; если она удержится на своем месте, то ты Меня увидишь». А когда открылся его Господь горе, Он обратил ее в прах, и пал Мусā пораженным. Когда же он оправился, то сказал: «Хвала Тебе! Я обратился к Тебе, и я – первый уверовавший»³⁸³... Но нет, вы любите торопливую и оставляете последнюю. Лица в тот день сияющие, на Господа их взирающие³⁸⁴.

Эсхатологическую перспективу *ру'йа* утверждает и пророческая Сунна. По словам Мухаммада,

[верные] узрят своего Господа – да так, как видят вот эту луну! Вы не будете спрашивать: «Все ли видят Его?»... Поистине, вы увидите своего Господа своими же глазами (*'ай'ан-ан*)³⁸⁵... Терпите, да встретите Аллаха и Его Посланника; я же [поставлен Им] над ал-Хавдом³⁸⁶.

О несомненной «сладо́сти» увиденного Ли́ка свиде́тельствуе́т и сле́дующее «до́стоверное» преда́ние, упомяну́тое не в од́ном своде́ Су́нны:

³⁸³ Коран 7:143.

³⁸⁴ Коран 75:20–23.

³⁸⁵ *Ал-Қарри, 'Али*. Мирқат ал-мафāтих шарх Мишкāt ал-масāбиҳ. Бейрут, 2001. Т.9, с. 3601–3602.

³⁸⁶ *Ал-Асқалāни, Ибн Хаджар*. Фатх ал-Бāри шарх сахйх ал-Буҳārи. Эр-Рияд, 2001. Т. 17, с. 439.

Если обитатели рая войдут в рай, Аллах – велик Он и преславен! – скажет: «Желаете ли вы чего-либо еще, помимо этого?». Они скажут: «Не обелишь ли Ты нам лица? Разве Ты не ввел нас в рай, избавив от ада?». Тогда завеса, [отделявшая их от Господа], спадет, – и ничто не превзойдет радости созерцания Господа – славен Он и велик!³⁸⁷

Авторитетность процитированных отрывков, равно как и «достоверность» преданий, повествующих о вознесении (*ми'рāдж*) Пророка ислама, «увидевшего» в ту ночь своего Господа³⁸⁸, не позволила богословам классической эпохи обойти вниманием проблему *ру'йа*, уже во II в. хиджры приобретшую характер полемики об «эсхатологической физике». «Физический поворот» в полемике о *ру'йа* вполне легко объяснить как через «пространственность» исламской эсхатологии, рассмотренную выше, так и через парадигмальный «материализм» философской мысли арабского Средневековья, обязанный своим возникновением сугубому вниманию мутакаллимов к онтологии субстанции и акциденции. Впрочем, правы и те, кто утверждает, будто «первичность» и «вторичность» тех или иных проблем ранней мусульманской теологии и хронологию их становления сегодня не представляется возможным установить; ограничимся лишь указанием на генетическую связь споров о теле с многочисленными диспутами о «телесности Божества» и Его, Божества, «видимости», умолчав об истоках первых и вторых, равно как и о типе их логической взаимосвязи.

Одним из первых метафизических анализ категории «тело» (*джисм*) на мусульманском Востоке произвел Хишām б. ал-Ḥакам. По мнению Ибн ал-Ḥакама, Бог представляет

³⁸⁷ *Ан-Нисāбурӣ, 'Абу 'Абдуллāх Муḥаммад. Ал-Мустадрак 'алā ас-саḫīḫайн. Бейрут, 2002. Т. 1, с. 163.*

³⁸⁸ Об этом, в частности, говорил Ибн 'Аббās, противоречивший жене Пророка, матери правоверных 'А'ише, защищавшей противоположную точку зрения на *ми'рāдж*: согласно любимой жене Муḥаммада, основатель ислама не видел Лица Аллаха в знаменитую «ночь переноса» (*'исрā'*).

Собой не только «Вещь, непохожую на другие вещи»³⁸⁹, но и тело – «ограниченное, широкое, глубокое и длинное; Его длина равняется Его ширине, а ширина – глубине; Он – яркий Свет»³⁹⁰. Наивный материализм Хишāма, несомненно, построен на прочном фундаменте очевидных, на первый взгляд, преданий: коль скоро тварные тела, согласно слову Писания, смогут узреть Аллаха, Аллах должен походить на тварное тело – ибо «невозможно» телу увидеть нетелесное. Излагая последний силлогизм Ибн ал-Ḥакама, ал-Аш‘арī неслучайно использует слово «указание» (*далīл*): «Аллах должен быть хоть в чем-то похож на сотворенные Им тела – иначе бы они не могли бы указывать на Него»³⁹¹. Онтологическое «расстояние», отдаляющее человека от Бога, толкуется шиитским богословом буквально: сущее телесно – и точно так же, как тело указывает на свою самость, «тело» Всевышнего, зримое в пространстве, но все-таки бесконечно далекое от человека, указывает на вечную самость Творца.

«Зеркальный изоморфизм» «горнего» и «дольнего» исповедовали и другие видные шиитские богословы – в частности сподвижник имама ас-Ṣāдиқа Хишām б. Салим ал-Джавāлīқī (ум. 183/799). Учение ал-Джавāлīқī последовательно развивает антропоморфный «физиологизм», применяемый в отношении Господа миров: так, теолог закрепляет за Последним как «форму» человеческого тела, так и «пять чувств». «Он – яркий свет, переливающийся белизною; у Него, как и у людей, есть пять чувств – и Его слух отличен от Его зрения... у Него также есть рука, нога, ухо, глаз, рот и копна черных волос»³⁹², – заключал ал-Джавāлīқī, гармонично (разумеется, в собственном понимании) вписавший Творца

³⁸⁹ Ср.: Коран 42:11.

³⁹⁰ Ал-Аш‘арī, ‘Абу ал-Ḥасан. Мақалāt ал-’ислāmийин ва ихтилāф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980. С. 207.

³⁹¹ Там же, с. 208. Добавим, что позже мутазилиты, выступившие против антропоморфистов-«отелесителей» (*муджассима*), согласятся с логической необходимостью атрибутивного единства противоположностей.

³⁹² Там же, с. 209.

пространства в это самое пространство. При этом Хишām б. Сāлим отказывался определять «место» (*макāн*) Бога и Его «площадь» (*мисāха*) – в отличие от других «отелесителей», писавших об Аллахе-«пространстве» (*фаḍāʾ*) или «пустоте», покрывающей «все шесть направлений» (*ситт джихāt*)³⁹³. Иные традиционалисты – как суннитского, так и шиитского толков – обращались к проблеме «направления» и, ссылаясь на известное предание, утверждали: трансцендентный Бог не занимает места, но пребывает «над» (*фавқ*) миром в прямом смысле слова³⁹⁴. Разумеется, подобные взгляды не могли остаться без внимания первых «философствующих» рационалистов исламского мира, с особой осторожностью подошедших к диалектике трансцендентного и имманентного. Первыми о недопустимости «включения» причины в сумму ее следствий, и, следовательно, Причины мира – в его, мира, систему координат, заговорили ярые критики антропоморфистов мутазилиты.

Последовательные метафизики, мутазилиты решительно отвергали всякое утверждение, «положительно» связывающее Бога и мир твари. Любое известное субъекту тело не только состоит из различных частей (и на этом, как мы видели выше, особенно настаивали антропоморфисты, «считавшиеся» таким образом с преданиями о слухе и зоре Аллаха), но и приобретает пространственные характеристики, которые, в свою очередь, ограничивают «местопребывание» этого тела. Мутазилитам в равной степени претил и пантеизм, «разлитость» Божества по миру, «оскверненному» злыми деяниями – а также отходами жизнедеятельности – человека, недостойными всеблагого божественного присутствия. Строгий монизм мутазилитской теологии пред-

³⁹³ *Ал-Аш'арӣ, 'Абу ал-Ҳасан. Мақālāt ал-'ислāmийин ва ихтилāф ал-мусаллин. Висбаден, 1980. С. 209.*

³⁹⁴ *Ад-Димашқӣ, Ибн 'Аби ал-'Изз. Шарҳ ал-'Ақйда ат-Ғаҳавиййа. Бейрут, 1990. С. 375; Ибн Таймиййа, Тақийй ад-Дин. Минхāдж ас-сунна ан-набавиййа. Эр-Рияд, 1986. Т. 2, с. 325–341.*

почитает другую когнитивную модель, хорошо известную нам по предыдущим страницам исследования: о Боге, как и о человеке, говорит одна лишь акциденция действия, отличная от Аллаха – а значит, тварная. Нетварное Начало, уверены мутазилиты, не должно и не может мешаться с тварью; Ему чуждо пространство, время, и сам производимый им акт творения. Следовательно, наше знание о Всевышнем прежде всего отрицательно (мы выводим «положительные» Его атрибуты из целокупности отрицаний: к примеру, Бог всезнающ постольку, поскольку не может быть невеждой), а сам Всевышний, ускользающий от нашего ума, непременно «пропадет» и из поля нашего же тварного зрения³⁹⁵. Исходя из этих посылок мутазилиты решительно отрицают *ру'йа*, полагая, что единственно приемлемым толкованием спорных мест Писания и предания является толкование аллегорическое: в будущем обитатели рая возьмут более отчетливое и достоверное знание о своем Создателе, на что Тот указал концептом «взирание». Влияние мутазилитов явственно ощущается читателем зейдитского трактата или сборника шиитских преданий, подвергших семантику *ру'йа* значительной «гносеологизации»³⁹⁶.

Иную позицию заняли ашариты, более бережно отнесшиеся как к «кораническому языковедению», так и к буквализму традиционалистов. Мы не имеем возможности представить здесь весь спектр мнений ашаритов, так или иначе защищавших реализм *ру'йа* и, одновременно, отстаивавших нетелесность божественной Самости, – и потому ограни-

³⁹⁵ Ал-Хамадāнī, 'Абд ал-Джаббār. Шарх ал-'усул ал-хамса. Каир, 1996. С. 232–233.

³⁹⁶ Ас-Судук. Ат-Тавхид. Тегеран, 1375 г.х. С. 120; ас-Саййид Хумайдāн. Ал-Маджмӯ'. Саада, 1436 г.х. С. 87, 92. «Срединную» позицию, уравнивающую рационализм мутазилитов и антропоморфизм традиционалистов, впоследствии занял Ибн Сйнā, допускавший возможность «увидеть» Бога посредством «зрения будущего века» (*басар 'ахравийй*). Так «Главный шейх» развил размышления Дирāра б. 'Амра о «шестом чувстве», позволяющем «видеть» Творца. См.: Ибн Сйнā. Тис' расā'ил фй ал-хикма ва ат-табй'иййāt. Бомбей, 1900. С. 69–70.

чимся критическим обзором позднеашаритских концепций, известных уже Ибн Рушду (ум. 595/1198). Анализ, произведенный последним, избавляет нас от необходимости обращения к трудам ал-Газālī и ал-Āmidī, чьи тезисы Аверроэс цитирует почти что дословно. Согласно ашаритам, верные обитатели рая узрят Аллаха – несмотря на то, что Его нельзя счесть ни телом, ни субстанцией. Доказывая это, деятели позднего калама прибегали к разного рода софизмам, главным из которых считался софизм почти что «феноменологического» свойства: так, рассуждали они, вещь, для того, чтобы быть увиденной, должна существовать (*tūḍḡad*); все другие ее характеристики, как то: цвет (*лавн*), телесность и т.д., объявлялись мыслителями зависящими от бытийного «горизонта» вещи. Поскольку Бог есть Сушная Вещь, Его нельзя не видеть – даже если Он не обладает телом или цветом. Этот силлогизм, конечно же, не выдерживает никакой критики уже потому, что, согласно ему, можно «наблюдать» всякий «сущий» феномен – например, звук или «чистое» движение, не сопряженное с видимым перемещением «цветных тел»³⁹⁷. К тому же, любой аргумент, свидетельствующий о скрытой от умов людей «чтойности» тел по воскресении, оборачивается против его приверженцев, коль скоро они пытаются осуществить «метафизическую редукцию» в пределах традиционной онтологии³⁹⁸.

Впрочем, ал-Газālī, не останавливаясь на первом аргументе, идет в своей «феноменологической редукции» несколько дальше и замечает: как бы то ни было, человек «схватывает» не «форму», но «сущее», каким оно есть на самом деле. В противном случае, субъект перцептивно «постигал» бы (*адрака*) не людей, а их тела, не геометрические формы, а грубую «субстанцию» геометрии. Интеллигибелии, «осознаваемые» антропосом, в свою очередь, нете-

³⁹⁷ См.: *Ибн Рушд*. Ал-Кашф ‘ан манāхидж ал-адилла фī ‘ақā’ид ал-милла. Бейрут, 1998. С. 155.

³⁹⁸ Там же, с. 154.

лесны и принадлежат, как сказали бы европейцы, области «идеального». Идею «человечества» нельзя локализовать – однако разум, обратившийся к Зайду или ‘Амру, имеет дело именно с ней. Перипатетику Ибн Рушду не трудно ответить и на этот пассаж знаменитого оппонента: «Они просто-напросто путают постижение зрительное с постижением интеллектуальным»³⁹⁹. Человек не может «видеть» идеи или их «слышать»; более того, статус проблемы универсалий в ашаризме избавляет критиков от необходимости подробно разбирать псевдореалистическую схему ашаритов и тем более проводить параллели между «идеями» и Необходимо-Сущим. Следующий из этого аргумент упоминает в качестве примера «зримого идеала» человеческое отражение в зеркале. Однако и здесь ашариты впадают в противный им натурализм: условием зрительного контакта остается существование пространства и «направления» (*джиха*) отражения, – то есть той системы физических координат, в которую, согласно парадигматике ашаризма, нельзя вписать трансцендентного Творца⁴⁰⁰.

Схема ал-‘Амидй, более изящная и более запутанная, также во многом базируется на раскритикованном Аверроэсом «редукционистском» аргументе. Муткаллим обращается к механизмам познания и задается вопросом: что именно постигается субъектом? По мнению ал-‘Амидй, онтология самости, «схватываемая» чувствами, лишь опосредованно связана с метафизикой атрибутов-модусов, отличающих тела друг от друга. Самость предметов, тождественная их существованию, обеспечивает «монизм» универса возможно-сущего, является «эйдетическим» основанием его единства – в противоположность якобы «зримым» атрибутам этих самостей⁴⁰¹. Ал-‘Амидй не объясняет, каким образом глаз, ухо

³⁹⁹ См.: Ибн Рушд. Ал-Кашф ‘ан манāхидж ал-адилла фй ‘ақā’ид ал-милла. Бейрут, 1998. С. 154.

⁴⁰⁰ Там же, с. 155.

⁴⁰¹ Там же, с. 156.

или пальцы отделяют цвет, звук или «образ» осязаемой поверхности от «зримой» ими же самости предмета; этого, как считает Ибн Рушд, достаточно для вынесения отрицательного суждения о концепции теолога. С другой стороны ал-Āmidī на страницах своего *ал-Иршād* старательно избегает острого вопроса о появлении видового многообразия из модальной неразличенности «самостного» бытия – вопроса, поставленного на вид перипатетикам самим ал-Ġazālī⁴⁰². Сам Ибн Рушд предпочитает «реализму» традиционалистов и непоследовательности ашаритов типично мутазилитское аллегорическое толкование *āyāt*ов и преданий, говорящих о возможности *ru'ya*; буквалистская интерпретация закрепляется Аверроэсом только за одной строкой Откровения: «Не постигает Его взоры, а Он постигает взоры; Он – проныцателен, сведущ!»⁴⁰³.

Казалось бы, установив гедонистическое содержание теории *ru'ya*, можно было сойти с полемической «дистанции», довольствуясь малым объемом исчерпывающего ответа хадисоведения. Тем не менее попробуем пристальнее взглянуть в представленные нами теологические концепции, в их архитектонику, не зря сведенную к «физической» парадигматике. Главное нетелесное наслаждение, дарованное обитателям рая, невозможно вне границ «чистых» телесных условий. «Взгляд», брошенный на Лик Аллаха, немислим без пространства, «телесности» смотрящего и «Узреваемого» и направленности, интенциональности взгляда, – и в этой «физической» аксиоме заметна подлинная основа эсхатологической космологии традиционалистов и мутазилитов; и если первые допускали «телесный» характер божественной Самости, то вторые категорически его отрицали, при этом соглашаясь с предложенной выше «физикой» зрения. В свою очередь ашариты, попытавшиеся прорваться сквозь

⁴⁰² См.: *Ибн Рушд*. Ал-Кашф ‘ан манāхидж ал-адилла фī ‘ақā’ид ал-милла. Бейрут, 1998. С. 157–158.

⁴⁰³ Коран 6:103.

«тернии» наук о природе к апофатическим допущениям де-факто не осознали того, что их размытые построения, во-первых, так и не освободились от гнета «физики» «этого мира» (а значит, и от катастрофической ее непоследовательности) и, во-вторых, подводили их последователей к одной из форм монизма – правда, монизма относительного. Единство «неразличенного» сущего, проповеданное ал-Āмидī, предполагает некоторую причастность вещей к Необходимо-Сущему, обособленного бытия к Бытию Непреходящему. Несомненно, однако, и то, что сами ашариты, будучи последовательными апологетами физически-стратифицированной, акционной теологии, не осознавали до конца последствий своих «медиативных» концепций, так неуклюже связывающих разум и апофатику *ḡayb*. «Платоническое» семя доктрины ал-Āмидī, против которого – разумеется, в эксплицитном его виде – боролось не одно поколение ашаритских богословов – не более чем незначительная «осечка» рационалистов исламского Востока, следствие попытки сблизить две несовместимые друг с другом когнитивные модели – модели символа и знака, причастности и указания.

Итак, над-телесные удовольствия, чаемые адептом исламского мифа, служат торжеству телесности – главного онтологического принципа мусульманской эсхатологии. Этот вывод справедливо считать последним в целой череде ему подобных тезисов, достаточных для того, чтобы обобщить исследованный материал и, наконец, дать исчерпывающую характеристику исламской мифологии.

ПОСЛЕСЛОВИЕ. ДОГМАТИЧЕСКИЙ МИФ ИСЛАМА

Организуя «повседневное» – и одновременно, насколько это возможно, «идеальное» – пространство своего адепта, миф не столько дарит первому надежду, сколько ее, надежды, орудие – время. Наш путь по извилистым дорогам исламского мифа не чужд «классическому» темпоральному делению, которому, волей-неволей, приходится подчиняться человеку мифа: так, космология принадлежит прошлому, «актуальная» литургия – настоящему, а эсхатология – будущему. Разумеется, космология «предзадает» литургические отношения адепта и Абсолюта, литургия – эсхатологический «исход» антропоса из мира желания к миру власти, а сама эсхатология – нерушимость (или, напротив, зыбкую неустойчивость) космоса человеческого действия. Вряд ли стоит уделять этой «временной стратификации» особенно пристальное внимание; ее существование явственно ощущает всякий, кто хоть раз пытался разобраться в «строении» мифологического сознания. Мы же, погрузившись в легендарный, этический и правовой «корпусы» исламского мифа, преследовали другую цель – и, наконец, достигли ее: ухитрившись обойти «явленную» «букву» текстов, мы, смеем полагать, дошли до «контура» мусульманской мифологии как таковой.

Этим «контуром» стал знак и подчиненное ему действие.

Обозревая просторы исламского мифа, мы тщетно искали «языческого», исторического единства символа. Единство мусульманской мифологии есть единство действующего

субъекта – зачастую сокрытого от собственного критического взгляда. Ткань исламского мифа составляет указание, типичное для *Textus receptus* иудейского или христианского мифа. Мир *указывает* на существование Творца. Деяние *указывает* на намерение действующего. Бог *указывает* на Себя посредством Откровения. «Единство бытия», обретшее свою онтологическую глубину в философском суфизме, в «первом» мусульманском мифе если и занимало сколько-нибудь видное место, то только гносеологическое: мир, зависящий от тварного слова Господа миров, существует – не подобно, но благодаря – вечному, нетварному Создателю. Это единство, на самом деле, «опрокидывает» платонически понятую концепцию единства и возносит феноменологию отношения на высокую метафизическую ступень: *нулевой модус власти, присутствие-в-отсутствии*, очевидные в мифологическом «быту», не могут, согласно мусульманскому мифу, быть преодолены. Вывод этот совершил подлинную революцию задолго до «знаковой» протестантской Реформации, впервые, с точки зрения европейского цивилизационного снобизма, построившей мифологию знака, рационалистическую мифологию отношения.

Действительно, исламская мифология оперирует категорией действия в качестве единственной «единицы» отношений «этого» и «будущего» веков. Отношение всегда ставит в один ряд два стремящиеся друг к другу объекта; однако этого недостаточно для построения исчерпывающей типологии отношения: необходимо также знать его интенциональный коррелят. «Власть» отношения исторического мифа всегда агрессивна, она движет адепта к идее обезличивающего владения объектом своего устремления. «Власть» же исламской мифологии ведет к изводу из единичного отношения – то есть к другому, прагматичному *a priori*, отношению. И это логично – что по слову разума, что согласно свидетельству чувств. Выступив против христианства, иудаизма и «язычества», ислам предпочел наличный бытийный

опыт индивида его чаяниям; естественным следствием из этого выбора явилась наносная «сухость» выкладок мусульманских теологов, мнимая «натуралистичность» всех изводов исламского мифа. Вопреки мнению многочисленных критиков, упомянутый выше «натурализм» не «огрубляет» религиозного мироощущения греков или семитов античности или Средневековья; напротив, он снимает первоочевидные мифологические антиномии в пользу антиномий рационалистических – более высоких в глазах философа современности.

Стремление к «субстанциональному» единству, признанное философским суфизмом – подлинным детищем великого теологического синтеза Ирана первых веков ислама – исключительным правом мистика, было знакомо традиционному мусульманскому мифу. Фактологическая непоследовательность коранических размышлений о христианской доктрине интересна как раз показательным своим отношением к идее богочеловечества – или, вернее, человекобожия, антропологической реализации христологического догмата. У Аллаха не может быть никаких жен и сыновей уже потому, что божественное достоинство, замкнутое, как и человеческая самость, на самом себе, может вступать в отношения – но не сосуществовать с чем-либо или кем-либо еще в одном агенте действованиа. Какой бы ни была апологетическая ценность знаменитых коранических *āyāt* , повествующих о «заблуждениях» христианства, их нельзя переоценить в части их «феноменологического» свидетельства – свидетельства в пользу акционной стратификации всякого мыслимого пространства.

Исламский миф не видит абсурда всеединства. Тем не менее он живет антиномиями разума – достойными предтечами кантовских антиномий. Отношение Бога и человека вынуждает последнего вторгаться в изначально скрытую от него область знания – вопреки и вместе с тем благодаря прямому указанию Всевышнего. Любое размышление

об Абсолюте обречено на неполноту «тварных» аналогий, черпающих свой материал из «человеческого» мира вещей – но эта неполнота также объявляется Законодателем необходимой. Наконец, какова «доля» божественной воли в очередном моем деянии-отношении, – и, что самое главное, пересекаются ли наши с Богом действия?.. Однако все перечисленные антиномии суть антиномии разума, но не чувства. Они продиктованы голосом разума, вовремя отсекающим интуиции, гиперболизированные исторической мифологией. Любая инфантилизация символа, его превращение в знак, знаменует переход от чувственного «невежества» к критике *ratio* – и, повторимся, этот процесс, замеченный М. Элиаде на примере европейского протестантизма, задолго до Лютера и Кальвина блестяще завершился на мусульманском Востоке в VII–XIV вв.

Единство знака, сменившего исторический символ в VII в., есть единство эмпирическое. Я не наблюдаю опытным путем «неслитного и нераздельного» поглощения одних феноменов другими – но зато я всегда могу отделить «зерна» одного действия от «плевел» другого. Исламский миф феноменологичен – опять-таки, в классическом значении этого слова – уже потому, что он обращается к действию как к манифесту замкнутого «Я» – человека или Божества. Представленность некоего акта «вовне» – это прежде всего «обнаружение» его как указующего феномена в сознании действующего и в ведении Всевышнего. Да и какую другую цель может преследовать действие-ссылка, вписанное в контур «молчаливых» самостей?.. Расцвет коранической и хадисоведческой «герменевтики» – лишний штрих к вышеупомянутому феноменологическому полотну исламского мифа: «знаки» Откровения подлежат «дешифровке» потому, что так устроен антропологический (и не только) универс, ищущий единицы знания за феноменом «слышания» или «чтения». Действительно, споры о природе коранических «смыслов» велись не одно столетие; однако ни один из тео-

логов-традиционалистов не станет всерьез утверждать, что «схваченные» человеком вечные – или, наоборот, тварные – смыслы Корана являются нетварной частью мироздания, «пребывающей» в разуме адепта. Теология исламского мифа базируется на жестком разграничении «основы» и «корня», «единицы» и «единицы-слепка»; при этом и первая, и вторая части оппозиции зачастую представлены в богословских схемах в виде актов. Так легитимируется и исламская «литургия поклонения», построенная на соотношении человеческого действия и ответного на него действия божественного.

«Прыжок», о котором шла речь в первой части нашего исследования, совершается и в «эпицентре» процессов исламского мифа; однако здесь его экзистенциальная значимость ослабевает – и происходит переподчинение апофатической гносеологии. Он скрепляет собою две аксиомы: «человек не может жить без знания о Боге» (или: «человек должен обрести знание о Боге») и «человек не в силах постичь знания о Боге» – и потому выпадает из напряженной борьбы антиномий, описанной нами выше в контексте рассказа о структуре мифа исторического. Далека эта «гносеологическая» антиномия и от ритуальной практики, правоведческие споры о которой, в конечном счете, суть споры о наличествующих доказательствах (*адилла*), «покорных» человеческому *cogito*. Последнее, наверняка, позволяет адепту, вслед за текстом Священного Писания, назвать свой миф – миф прикладной, миф практический – «совершенным», «законченным» (*к̄амил, т̄амм*)⁴⁰⁴.

Мистика знакового мифа, равно как и его легендарный корпус, призвана указывать, а не единить – и уже поэтому она достаточно автономна и подчинена «догматическому», доктринальному мифологическому изводу. В таковой системе координат не ритуал определяет легенду, но легенда

⁴⁰⁴ См.: Коран 5:3.

задает тон ритуала, выводя его на обочину «догматики» – и даже этики. Если «историческая» Церковь есть, прежде всего, собрание «православно литургисающих», то протестантская Церковь и мусульманская Умма суть общины «правоверных». В современном протестантизме – и даже неопротестантизме – литургико-евхаристических моделей не так много, как их объясняющих моделей догматических. Ритуал знакового мифа призван «дать отчет» в «уповании», быть может, даже эксплицировать предмет этого упования, – но не возгласить о единстве субъекта и объекта этого упования. И если последнее в контексте истории христианской Церкви выглядит неким контрапунктом магистральной линии развития христианского же мифа, то исламский миф – возможно, первый на этом поприще – просто-напросто не знает иной когнитивной модели. Не знает – ибо *не знает символа как такового*.

Действительно, если исследователь исламского мифа вынесет «за скобки» синкретическую метафизику суфизма, перед ним не останется ни одной «традиционной» модели субстанционального монизма. Под «традиционной» мы понимаем такую когнитивную модель, которая имплицитно присутствовала бы в построениях мыслителей VII–XII вв. – построениях, откровенно говоря, «атомистических», индивидуалистических. «Атомистическая» направленность мусульманской теологии рельефно проступает в физике раннего калама и метафизике фикха; однако первые ее следы мы находим уже в тексте Корана и преданиях Сунны – причем как собственно суннитских, так и шиитских. Первые поколения мусульман знают: они живут в мире на что-то указующих единичных деяний, перед лицом недвижимых – и непостижимых – самостей. То, что предельное основание всякого акта «зрелые» мутакаллимы назовут «смыслом» – факт не удивительный, но закономерный, ведь уже последователи сподвижников Пророка рассуждают о смысле дозволенных и недозволенных деяний, ищут «оборотную сторону» всякого

феномена – вернее, другой феномен, имеющий большую семантическую глубину, нежели явление первого порядка, феномен-знак. При этом мир смыслов, «узнанный» адептами исламского мифа, терзаем все той же «знаковой» антиномией: они постижимы – раз уж человеческий разум вынужден ими оперировать – и одновременно неуловимы, словно «смыслы» божественных всезнания и всемогущества. Презируя рекурсию, арабо-мусульманская логика все-таки была вынуждена в лице нескольких своих представителей с нею смириться хотя бы на «смысловом» поле – и первым об этом заговорил мутазилит Му‘аммар б. ‘Аббād, первый собственно философский апологет «смысла», «смысловой онтологии».

Субстанциональное единство, аморфный монизм исторического мифа предполагает существование символа – причем символа онтологически, экзистенциально достоверного. Символ этот рассечен на две половины и, несмотря на это, един: характеристики одной половины также относимы к другой, якобы противоположной. Интуиция символизма – это интуиция делимости и неделимости единицы, ее, единицы, утвержденности в дробном существовании. От «причастности» жертвы символ возрос до христианского богочеловечества с его *communicatio idiomatum* – и символизм последнего был «отдан» литургией не только общине, но и догматическому корпусу мифа. Но диктат символа, сильный на Западе и христианском Востоке, все же обошел стороной аравийское иудеохристианство, в лоне которого первые свои шаги сделал ислам. Исламский миф опередил инфантилизованный христианский миф, обратившись к жизни разума, к его опыту – безусловно, опыту знаковому, а значит, дискретному. Я мыслю отдельные вещи или действия, я произвожу единичные акты; и то и другое представлено в моем сознании – и то, что я мыслю, указывает, с одной стороны, на мое существование, и, с другой, на существование мыслимого феномена. Единичный «смысл»,

схваченный моим разумом, становится связкой – но связкой акционной, коль скоро и *вещь-в-себе*, и *я-в-себе* остаемся по разные стороны «смысла»-знака. Да и сам этот «смысл» появляется в результате единичного усилия моего разума... Так, итогом любых медитаций о знаке становится эмпирическая правда множественности, не подлежащей никакому онтологическому «собираению», символическому упорядочиванию, – пусть за этой множественностью и стоит единый Необходимо-Сущий Творец.

Прото-феноменология исламского мифа – удивительная теоретическая модель, давшая миру знаменитое «феноменологическое» обоснование бытия души до Декарта и тем более Гегеля или Гуссерля. Она действительно реалистична – в том смысле, что не только соответствует опыту, но предельно честно о нем свидетельствует, внимательно всматривается в его «дискретный» мир. Эмпирическая достоверность мусульманского мифа ни в чем не уступает экзистенциальной достоверности мифа исторического, чье ритуальное действие покоится на прочном фундаменте допытной тяги субъекта к властному единению с вещами, существование которых «вовне» сознания мучительно им переживается. От стратификационного «вычленения» «атомарных» вещей или актов и впрямь недалеко до редукции – излюбленного метода мыслителей мутазилизма, ашаризма, перипатетизма; в связи с этим в исламском пространстве изменилась и сама «абстракционная» картина мироздания, схематизация которой велась с античных времен. И если платоническая модель всеединства, перенятая христианским мифом, пользовалась для обозначения мира «первопроцессов» последнего метафорой окружности, то исламский миф, скорее, склонен использовать метафору линии – протяженной в обе стороны семантической прямой, отдельные точки которой живут своей обособленной жизнью – и в то же время указывают друга на друга и друг с другом себя связывают. Впрочем, суфийская мысль, пользовавшаяся,

преимущественно, первой когнитивной моделью, успешно «перетолковывала» и вторую метафору, значительно ее искажая: ведь, согласно исламским мистикам,

точка – основа каждой линии, а вся линия – это совокупность точек. Линия не может обойтись без точки, а точка – без линии. Всякая линия, прямая или кривая, исходит именно из точки, а все, на что падает взгляд каждого из нас, это – точка, расположенная между двумя точками. Это доказательство проявления Бога во всем том, что предстает взгляду, и Его обнаружения взору во всем том, что предстает воочию. Оттого я говорю: «Что бы я ни видел, я вижу в нем Бога»⁴⁰⁵.

Мы же, повторимся, предлагаем по-другому, быть может, более «геометрически» правильно, взглянуть на метафору линии и точки. Коль скоро линия – не «совокупность» абстрактных точек, а, скорее способ их построения, их «линейное» расположение предзадается определенным типом их отношений между собой – во многом угадываемом в пресловутой абстракции, «скрытой», на первый взгляд, от человеческого «эмпирического» разума. Такое деление мифологического «дискурса» на «первоочевидный» и «узнанный» изводы позволяет нам применить понятую соответствующим образом метафору на религиозном поле: она не только сохраняет дихотомию «трансцендентное – имманентное», но и блюдет чистоту рационалистических антиномий мусульманского мифа.

Итак, в центре исламского мифа стоит рационализированный *знак* – и именно он определяет *самое само* ислама как мифологического корпуса. Христианство же стоит на *символе* – неуловимом агенте исторических мифологий,

⁴⁰⁵ Цит. по: *Насыров И.* Основания исламского мистицизма: генезис и эволюция. М., 2012. С. 246-247; см. также: *Лукашев А.* Ибн Араби и Махмуд Шабистари: два подхода к решению проблемы соотношения единого и множественного // *Ишрак: Ежегодник исламской философии.* № 3. М., 2012. С. 252-263.

принимающем самые неожиданные, причудливые, дорефлективные формы. Интересна персонификация этих двух мифологических моделей: если христианин имеет полное право заявить о жизни «Символа символов», Христа, то мусульманин с осторожностью предложит в качестве метафоры знака пророческое служение Мухаммада. Любой знак представляет, но не замещает; поэтому и метафоричность языка исламского мифа поставлена на охрану модели указания: служение Пророка арабов подчинено закону знакового мифа, но не «воплощает» последний во всей его полноте – что физической, что метафизической.

На этом выводе уместно будет завершить основную часть этой книги, высказав, тем не менее, надежду на продолжение дискуссии, развернувшейся вокруг некоторых ее идей, отмеченных в вышедших ранее работах автора. Также надеемся на то, что феномен мусульманского мифа наконец-то привлечет внимание исследователей таких дисциплин, как символическая антропология и феноменология религии. Как нам видится, будущее и сравнительного религиоведения, и академического богословия авраамических традиций немислимо без подобного рода трансдисциплинарных штудий.

* * *

В завершение предложенного вниманию читателя труда автор выражает сердечную благодарность всем тем, кто великодушно оказал ему помощь в крайне непростом процессе подготовки материала книги к печати. Нам не остается ничего другого, кроме как поблагодарить сестру Терезу (Оболевич) – известного польского философа и невероятной доброты человека, без фундаментального сочинения которой (а именно «От имяславия к эстетике...») не родилась бы идея настоящего тома. Не было бы этой книги и без слова наших глубокоуважаемых, горячо любимых учителей – Константина Васильевича Деревянко и Андрея Вадимовича

Смирнова, чьи замечания стали прочным основанием ее текста и подлинным «камертоном» мысли ее автора. Отдельная благодарность адресуется нами господину Хамиду Хадави и всем сотрудникам возглавляемого им Фонда исследований исламской культуры имени Ибн Сины, без неоценимой поддержки которых эти страницы не увидели бы свет. Добрые пожелания наших замечательных коллег и друзей Маиса Джангир-оглы Назарли, Всеволода Валерьевича Золотухина, Елены Сергеевны Петриковской, Ирины Вячеславовны Сумченко, Павла Васильевича Новикова и Станислава Александровича Галиновского неуклонно вели работу к ее завершению. Наконец, ничего не получилось бы, если бы не участие нашей мамы, Натаван Дориан-кызы Нофал, Вероники Вадимовны Рукиной, Никиты Васильевича Кудинова, Александра Владимировича Хилюка, Ясина Джамалевиича Наамауи и Инны Владимировны Голубович. Всем им – и многим, многим другим – мы обязаны самой возможностью взяться за перо в это крайне непростое время.

*Санкт-Петербург – Москва – Луганск – Одесса
октябрь 2017 – март 2018 гг.*

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ ПО ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ И ОБЩЕЙ ТЕОРИИ СИМВОЛА

- Cox J. A Guide to the Phenomenology of Religion. London, 2006.
- Durand, G. Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. Paris, 1960.
- Idem.* Figures mythiques et visages de l'œuvre. De la mythocritique à la mythanalyse. Paris, 1979.
- Idem.* L'imagination symbolique. Paris, 1964.
- Eliade, M. Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return. Princeton, 1954.
- Idem.* Myth and Reality. N.-Y., 1963.
- Idem.* Rites and Symbols of Initiation (Birth and Rebirth). Washington, 1998.
- Idem.* The Sacred and the Profane: The Nature of Religion. Harvest/HBJ Publishers, 1957.
- Geertz, C. The Interpretation of Cultures. N.-Y., 1973.
- Heiler, F. Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München, 1920.
- James, G. Interpreting Religion: The Phenomenological Approaches of Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw. Washington, 1995.
- Otto, R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau, 1917.
- Turner, V. Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. Ithaca, 1974.
- Idem.* The Ritual Process: Structure and Antistructure. Harmondsworth, 1974.
- Van der Leeuw, G. Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology. N.-Y., 1963.
- Vidal, J. L'Église et les religions. Parigi, 1992.
- Idem.* Sacro, simboli, creatività. Milano, 1992.
- Waardenburg, J. Religionen und Religion. Berlin, 1986.

- Бадави, 'А.* Аз-Заман ал-вуджудийй. Каир, 1945.
- Бердяев Н.* Истина и откровение. СПб., 1996.
- Он же.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952.
- Иванов Вяч. Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. М., 1999–2010.
- Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М., 1998.
- Он же.* Философия символических форм. СПб., 2002.
- Лосев А.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993.
- Он же.* Диалектика мифа. М., 2001.
- Он же.* Миф. Число. Сущность. М., 1994.
- Он же.* Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.
- Он же.* Философия имени. СПб., 2015.
- Он же.* Хаос и структура. М., 1997.
- Лотман Ю.* Избранные статьи. Таллинн, 1992.
- Наваррия Д.* Символическая антропология. Человек религиозный и его опыт священного. К., 2016.
- Нофал Ф.* Гефсимания. Введение в теологию абсурда. Одесса, 2017.
- Оболевич Т.* От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева. М., 2014.
- Рикер П.* Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. М., 1995.
- Смирнов А.* Логика. Язык. Культура. Смысл. М., 2015.
- Он же.* Событие и вещи М., 2017.
- Флоренский П.* Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб., 1993.
- Он же.* «Имена». Кострома, 1993.
- Он же.* Столп и утверждение Истины. У водоразделов истины. М., 1990.
- Франк С.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. М., 1990.
- Шестов Л.* Собрание сочинений Т. 1–6. СПб, 1911.

Научное издание

Ислам: классика и современность

Нофал Фарис Османович

**ДИАЛЕКТИКА АВРААМИЧЕСКОГО
СИМВОЛА**

Научные редакторы:

Е.С. Петриковская, И.В. Сумченко

Редактор: *О.В. Чехова*

Корректор: *Т.Ю. Кречко*

Верстка: *Я.К. Полонская*

Дизайн обложки: *И.Т. Картвелишвили*

Иллюстрация на обложке:

*Мозаика из цветных камешков на полу экседры (ниши)
тронной комнаты бань в ансамбле «замка пустыни»
Хирбат аль-Мафджар, или Дворца Хишама. Около 739 г.
Paradopulo A. Islam and Muslim Art. London, 1980. il. 17*

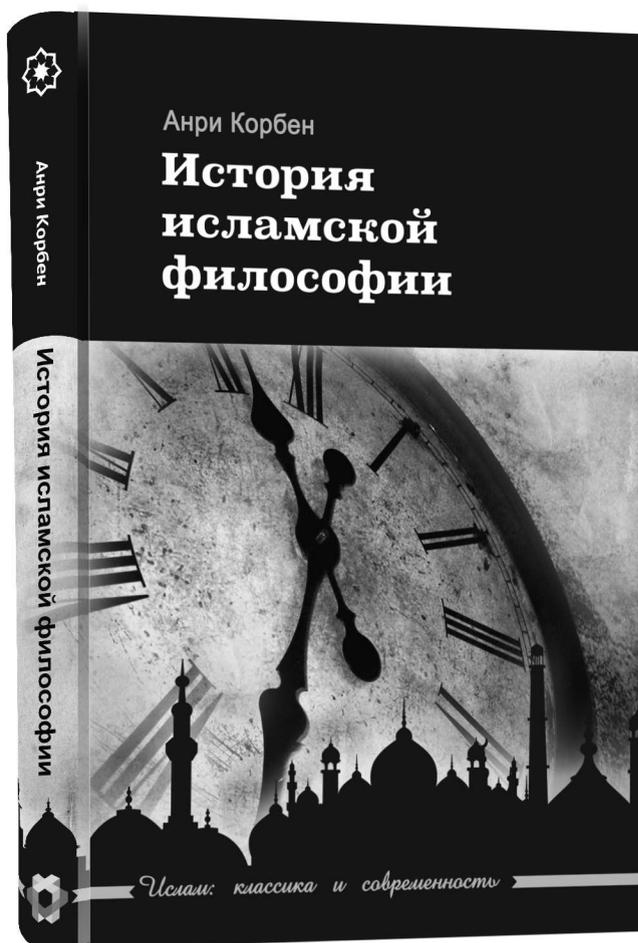
Подписано в печать 30.09.2019. Формат 60×90¹/₁₆.

Гарнитура CharterITC. Печать офсетная.

Объем 20,5 печ.л. Тираж 500 экз. Заказ №

ООО «Садра»
www.sadrabook.ru

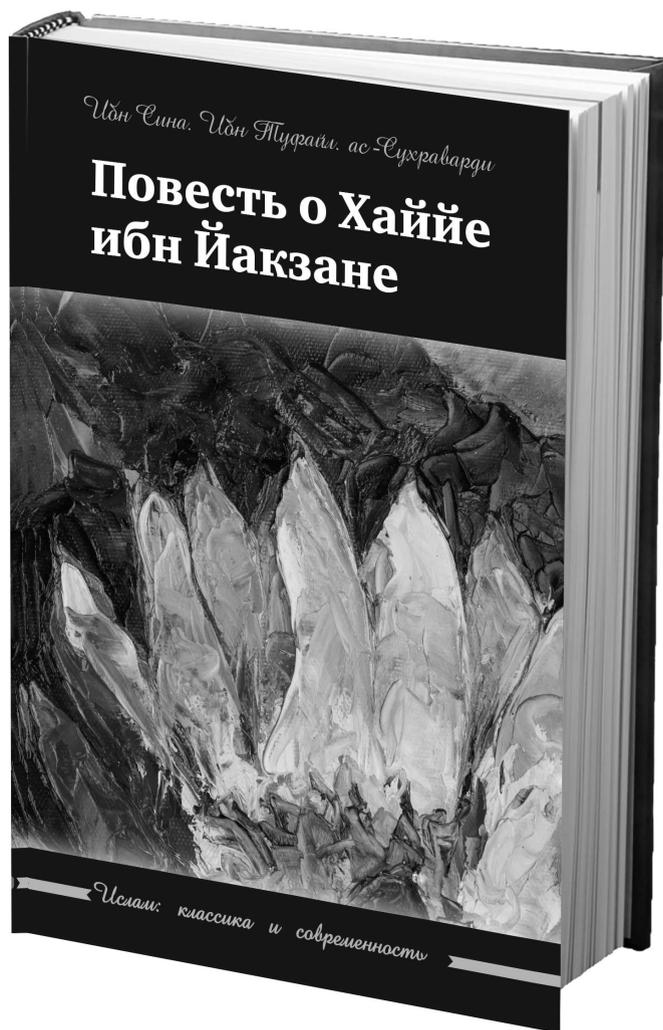
Фундаментальный труд французского востоковеда Анри Корбена (1903–1978) посвящен истории философской мысли в исламском мире. Книга адресована философам, востоковедам, исламоведом — исследователям, преподавателям, аспирантам, студентам.



Настоящее издание выпущено при поддержке
Фонда исследований исламской культуры
имени Ибн Сины

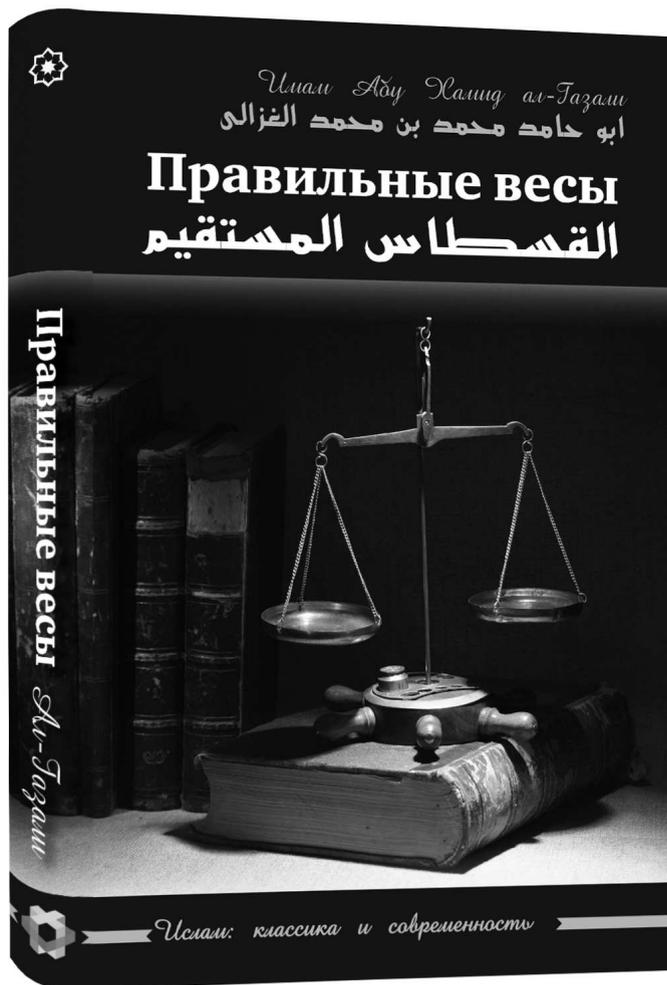
WWW.ISLAMFOND.RU

**Настоящая книга представляет собой сборник
комментированных научных переводов трех
версий классического сюжета о Хаййе ибн Йакзане,
принадлежащих Ибн Сине, ас-Сухраварди и Ибн Туфрайлу.**



**Настоящее издание выпущено при поддержке
Фонда исследований исламской культуры
имени Ибн Сины** WWW.ISLAMFOND.RU

Издание представляет собой комментированный перевод с арабского и исследование одного из наиболее интересных и сложных произведений выдающегося мыслителя мусульманского средневековья — Абу Хамида ал-Газали.



**Настоящее издание выпущено при поддержке
Фонда исследований исламской культуры**

имени Ибн Сины

WWW.ISLAMFOND.RU