

Алири Корбен

СВЕТОВОЙ ЧЕЛОВЕК В
ИРАНСКОМ СУФИЗМЕ



СВЕТОВОЙ ЧЕЛОВЕК В
ИРАНСКОМ СУФИЗМЕ

Алири Корбен

Серия «Древо»

Анри Корбен

СВЕТОВОЙ ЧЕЛОВЕК В ИРАНском СУФИЗМЕ



Фонд исследований исламской культуры



Волшебная Гора



Дизайн. Информация. Картография

Москва
2009



Настоящее издание выполнено при поддержке
«Фонда исследований исламской культуры»

Издание книги осуществлено с разрешения
«Ассоциации Друзей Анри Корбена и Стеллы Корбен» (Франция)
Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть
воспроизведена в какой бы то ни было форме без письменного разрешения
«Фонда исследований исламской культуры» и издательства «Волшебной Горы».

Перевод с французского Юрия Стефанова
Научный редактор Янис Эшотс
Предисловие и примечания Яниса Эшотса

Издатели выражают признательность
Азеру Алиеву за предоставленную фотографию Анри Корбена

L'homme de lumière dans le soufisme iranien (1971).

Анри Корбен. Световой человек в иранском суфизме
Пер. с франц. Ю. Стефанова/ Предисл. Я. Эшотс. — М.: «Фонд
исследований исламской культуры», «Волшебная Гора», «Дизайн.
Информация Картография», 2009 — 237 с. (Серия «Древо»)

ISBN 5-98840-008-6 («Волшебная Гора»)

Анри Корбен (1903-1978), французский исламовед, историк религий и философ, бесспорно, является одним из самых блестящих знатоков Ирана и шиизма. Книга «Световой человек в иранском суфизме», занимает важное место в творческом наследии Корбена и высоко ценится специалистами.

В исследовании, как это явствует из названия, рассматривается феномен светового человека в мистицизме вообще и иранском суфизме — в частности. «Световой человек» — это, согласно Корбену, наш небесный или духовный двойник, «свидетель в небе» и «сокрытый наставник» — то есть, пребывающая в каждом из нас частица света, которая стремится соединиться со своим целым, с Целоккупным или Всеобщим Светом.

© Фонд исследований исламской
культуры
© Волшебная Гора

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Янис Эшотс. Предисловие</i>	7
Основные работы Анри Корбена.....	13
Рекомендуемая литература об Анри Корбене.....	14
Глава I. ОРИЕНТАЦИЯ.....	17
1. <i>Полюс ориентации</i>	17
2. <i>Символы Севера</i>	20
Глава II. СВЕТОВОЙ ЧЕЛОВЕК И ЕГО ВОЖАТЫЙ.....	31
1. <i>Герметическая идея Совершенной Природы</i>	31
2. <i>Нус Гермеса и «Пастырь» Гермы</i>	46
3. <i>Фраварти и Валькирия</i>	48
4. <i>Небесный Близнец</i>	55
Глава III. ПОЛУНОЧНОЕ СОЛНЦЕ И НЕБЕСНЫЙ ПОЛЮС.....	61
1. <i>Космический север и «восточная теософия» Сухраварди</i>	61
2. <i>Видения полюса у Рузбихана Ширази</i>	75
3. <i>Полюс как обитель ангела Сраоша</i>	79
Глава IV. VISIO SMARAGDINA	88
1. <i>Наджмуддин Кубра</i>	88
2. <i>Свет и духовная брань</i>	93
3. <i>Трилогия души</i>	95
4. <i>Подобное — с подобным</i>	97
5. <i>Назначение зикра</i>	103
6. <i>Зеленый свет</i>	107
7. <i>Чувства сверхчувственного</i>	111
8. <i>Световые круги</i>	114
9. <i>«Горний свидетель»</i>	116
10. <i>Весы и Ангел</i>	123
Глава V. ЧЕРНЫЙ СВЕТ	134
1. <i>Нематериальный свет</i>	134
2. <i>Доктрина световых явлений у Наджма Рази (1256)</i>	139
3. <i>Черный свет в «Цветнике тайны»</i>	147
Глава VI. СЕМЬ ПРОРОКОВ ТВОЕГО СУЩЕСТВА.....	161
1. <i>Алауддавла Симнани</i>	161
2. <i>Цветовой мир и световой человек</i>	173
3. <i>«Физиологические» цвета у Гете</i>	181
Примечания редактора.....	189
Библиография	225
Именной указатель	228
Памяти Артура Медведева	237

Предисловие

Анри Корбен (Henry Corbin, 14.4.1903—7.10.1978), французский исламовед, историк религий и философ, бесспорно, является одним из самых блестящих знатоков Ирана и шиизма. В некотором смысле можно называть его самого иранским мыслителем — так сильно повлиял на него шиитский эзотеризм (в частности, учение об Имаме как носителе скрытого смысла Откровения) и сухравардийская «философия озарения» (*хикмат ал-ишрāқ*). Ключевыми философскими положениями Корбена принято считать положения о мире образов-архетипов (*mundus imaginalis*, *‘ālam ал-мисāl*



— мире души, промежуточном между мирами умопостигаемым и чувственно воспринимаемым) и пророческой философии (*ал-хикма ан-набавиййа*), т.е., философии, зиждущейся на Откровении и представляющей собой эзотерическое толкование (*та'вйл*)¹ онного.

Осенью 1929 года во время представления Луи Массиньон¹ в Национальной библиотеке литографического издания *Хикмат ал-ишрāқ* Сухраварди Корбен впервые узнает об этом иранском философе. Знакомство с Сухраварди, по признанию самого Корбена, становится поворотным событием в его жизни, определившим магистральное направление его научных интересов.

Однако Корбена занимает также немецкая философия и протестантский мистицизм. Значительную часть его ранних публикаций составляют переводы с немецкого и отзывы на немецкие книги. В 1930-х годах он совершает несколько поездок в Германию, во время которых знакомится с Мартином

¹ Буквально: возведение к первооснове (араб.).

Хайдеггером, Эрнстом Кассирером, Карлом Бартом, Рудольфом Отто и другими ведущими немецкими мыслителями. Корбен становится первым французским переводчиком Хайдеггера: в 1934 году он переводит его работу «Что есть метафизика?» (*Was ist Metaphysik?*). Кроме того, он читает курсы лекций о Лютере, Кьеркегоре и Гаманне². В 1933 году Корбен женится на Стелле Лингарт (Stella Leenhardt).

В 1939 году по заданию Национальной библиотеки Франции Корбен вместе с женой отправляется в командировку в Стамбул, чтобы собрать рукописи для критического издания сочинений Шихаб ад-Дина Сухраварди. Из-за начала второй мировой войны его пребывание в Турции растягивается на семь лет вместо предполагаемых шести месяцев. За это время Корбен не только готовит критическое издание произведений Сухраварди, но и собирает богатый материал для своих будущих исследований по исламской философии и суфизму.

Осенью 1945 года Корбен совершает свою первую поездку в Иран, где во время встреч с иранскими учеными приходит к выводу о необходимости тесного и постоянного взаимного сотрудничества. С целью создания условий для такого сотрудничества, во многом благодаря усилиям Корбена, в 1946 году был создан Франко-Иранский институт (Institut Franco-Iranien, ныне — Institut français de recherche en Iran), в котором он до самого ухода на пенсию в 1973 году возглавлял отдел иранистики. В 1949 году Корбеном создается серия «Иранская библиотека» (Bibliothèque iranienne), в которой он до своей смерти успел издать около двух десятков книг — как публикаций текстов, так и переводов и исследований.

С того самого 1949 года Корбен становится постоянным участником ежегодных конференций *Eranos* в Асконе (Швейцария). В 1954 году, когда уходит на пенсию Луи Массиньон, Корбен становится заведующим кафедры ислама и религий Аравии в Высшей школе практических штудий (École Pratique des Hautes Études). С тех пор он делит свое время между

² Иоганн-Георг Гаманн (1730-1788) — немецкий протестантский мыслитель, христианский экзистенциалист, приятель Канта. Будучи последовательным фидеистом, считал, что единственным выходом из философских противоречий является живая детская вера в Бога.

Тегераном (в котором проводит осень) и Парижем (где живет зимой и весной).

Принято выделять³ пять основных направлений научных интересов Корбена. Во-первых, это предпринятая им работа по возвращению в научный оборот наследия «философа озарения» Шихаб ад-Дина Сухраварди (исследования, подготовка критических изданий текстов и переводы). Здесь его заслуги наиболее очевидны и бесспорны. Однако в центре внимания Корбена не столько собственно озарение как эпистемологический феномен (то есть интуитивное непосредственное и неопосредованное постижение вещей), сколько извечное противостояние света и тьмы и возвращение частицы света к своему началу (о чем, в частности, свидетельствует то огромное внимание, которое он уделяет небольшому по объему «Рассказу о чужбине Запада», *Кисса ал-гурба ал-гарбийя*⁴), а также иерархия светов, или ангельских разумов.

Во-вторых, это его интерес к шиитской философии и мистицизму — в особенности, к так называемой «исфаханской школе», процветавшей в сефевидском Иране в конце XVI — первой половине XVII веков, наиболее крупными представителями которой были Мир Дамад (969/1560-1 — 1041/1630-1) и Мулла Садра (979-80/1571-2 — 1050/1640). В частности, Корбен издал и перевел на французский трактат Муллы Садры «Места постижения» (*Ал-Машā'ир*), тем самым положив начало серьезному и основательному знакомству европейской мысли с идеями этого оригинального и глубокого мыслителя (пожалуй, самого последовательного платоника в поздней арабо-мусульманской философской традиции).

В-третьих, Корбен ратовал за существенный пересмотр сложившейся на Западе общей концепции исламской философии и приложил недюжинные усилия для того, чтобы опровергнуть некоторые устойчивые стереотипы, в плену которых находилась европейская мысль. Например, он представил развернутые доказательства тому, что, вопреки расхожему представлению, развитие исламской философии не остановилось в конце XII

³ См. например статью «Corbin, Henry» в *Encyclopedia of Religion* (доступно в сайте www.bookrags.com/research/corbin-henry-eorl-03)

⁴ См. *En Islam iranien*, t. II, pp. 258-334.

века со смертью Ибн Рушда (Аверроэса, 520/1126-595/1198) (на смену которому якобы пришли лишь комментаторы-эпигоны) и что на востоке мусульманского мира (в первую очередь — в Иране) и много столетий после Ибн Рушда продолжала существовать живая и самобытная философская мысль.

В-четвертых, немало времени и сил Корбен отдал изучению суфизма: плодом этих штудий стали работы о сугубо оригинальных учениях Ибн 'Араби (560/1165-638/1240), Рузбихана Ширази (522/1128-606/1209) и 'Алауддавла Симнани (659/1261-736/1336), а также книга «Световой человек в иранском суфизме», русский перевод которой вы сейчас держите в руках. Наряду с идеей «светового человека», о которой речь пойдет чуть ниже, его fascinoировала разработанная в суфизме (особенно — в школе Ибн 'Араби) до мельчайших подробностей доктрина активной (или творящей) *имагинации* как связующего звена между Творцом и творением. Имагинация играет ключевую роль в мистическом опыте, ибо во время молитвы Бог является мистику в том образе, какой для Него способна сотворить его духовная энергия (*химма*), которая, согласно Корбену, тождественна активной имажинации.

В-пятых, Корбен был выдающимся специалистом в области сравнительных исследований мистического опыта и умел рассматривать любой мистический феномен в широком контексте (при этом он смело обобщал явления не только разных эпох и культур, но и разного философского порядка, если видел за ними общую интенцию и движущую силу); кстати, первые две главы «Светового человека» — замечательный образчик такого рода сравнительного анализа.

Главная работа Корбена — четырехтомник «Иранский ислам» (*En Islam iranien*) — представляет собой подробнейшим образом развернутое доказательство одного основополагающего тезиса: хранителем эзотерического смысла ислама (и следовательно, носителем всей полноты исламской традиции в нераздельном единстве ее внешнего и внутреннего аспектов) является шиизм, сердцевину которого образует учение об имамате в его мирском и надмирном измерениях. Феномен, именуемый Корбеном «иранским исламом» есть, в свою очередь, ничто иное как синтез древнеиранской «мудрости озарения»,

воскрешенной Сухраварди, с исламской традицией в ее подлинном неискаженном виде, то есть, с шиизмом.

Книга «Световой человек в иранском суфизме», несмотря на свой относительно небольшой объем и спорность некоторых выдвинутых в ней положений, занимает важное место в творческом наследии Корбена и высоко ценится специалистами (об этом красноречиво свидетельствует, например, тот факт, что немецким переводчиком книги стала Аннемари Шиммель⁵). Ее первый вариант был опубликован в 1961 году в сборнике «Тень и свет»⁶; второй, дополненный и усовершенствованный, вышел отдельной книгой десять лет спустя. В книге, как это явствует из названия, рассматривается феномен светового человека в мистицизме вообще и иранском суфизме — в частности. «Световой человек» — это, согласно Корбену, наш небесный или духовный двойник, «свидетель в небе» и «сокрытый наставник» — то есть, пребывающая в каждом из нас частица света, которая стремится соединиться со своим целым, с Целкупным или Всеобщим Светом. Это возвращение частного к целому разные авторы описывают по-разному, но, как правило, речь в этих описаниях идет либо об освобождении из плена темной материи и странствии к свету через слои мрака, либо о зачатии, росте и рождении «духовного младенца». Возникает вопрос: как правильно определить и распознавать стадии духовного восхождения и развития? Вслед за Наджмом Кубра и его последователями-кубравитами, Корбен полагает, что верным критерием для такого определения являются созерцаемые мистиком цвето-световые феномены, то есть, окрашенные в разные цвета светы и образы, свидетельствуемые им внутренними (=сверхчувственными) очами. При этом каждый этап восхождения или духовного роста иногда (например, у Симнани) соотносится с духовной сущностью одного из семи великих пророков, от Адама до Мухаммада.

Скажем честно: если возвращение части к целому, частицы света — к своему началу, на самом деле представляется всеобщей закономерностью и решительно подтверждается

⁵ Книга издана на немецком под названием *Die Smaragdene Vision* (München, 1989).

⁶ Henry Corbin, “La Physiologie de l’homme de lumière dans le soufisme iranien”// *Ombre et Lumière* (Académie Septentrionale, vol. I), Paris: Desclée de Brouwer 1961, pp. 137-257

доводами разума, то возможность точного определения достигнутой духовной стоянки на основании свидетельствования в визионерском опыте того или иного цвето-светового феномена (например, красного или зеленого круга) кажется нам не до конца убедительной. Все обстоит бы слишком просто, имей всякое духовное явление одно единственное, точное и однозначное, соответствие в мире чувственном и / или сверхчувственном: ведь такое соответствие, если оно имеет место, теснейшим образом связано с подготовленностью (*исти 'dād*) свидетельствующего, а последнее, в свою очередь, определяется его сугубо индивидуальной и неповторимой утвержденной объективацией, или воплощенностью (*'айн с̄āбита*). При этом, однако, нет сомнений, что всякое духовное явление имеет некое сверхчувственное и/или чувственное соответствие: проблема заключается в трудноуловимости определяющих это соответствие закономерностей. Представляется, что вопрос о проявлении духовных смыслов в виде цвето-световых феноменов — один из тех вопросов, про которые говорится, что они существуют и требуют решения, однако решить их однозначно и окончательно невозможно.

Но будем памятовать, что сложность и запутанность проблем, которые ставит перед собой исследователь, — вернейший признак его научного бескорыстия и доблести как ученого. Корбен, несомненно, был именно таким, отважным и бескорыстным, «рыцарем духа», *джавāнмардом* ('добрым молодцем') на поприще иранистики и исламоведения. Я искренно рад, что русскоязычный читатель может, наконец, сам в этом убедиться, прочитав его книгу в отличном переводе покойного Юрия Николаевича Стефанова. Пользуясь случаем, выражаю свою благодарность всем, кто любезно и терпеливо отвечал на вопросы, возникавшие у меня во время редактирования текста и при написании примечаний, в частности Андрею Смирнову, Тарасу Сидашу, Глебу Бутузову и Алексею Хисматулину.

Янис Эшотс

Основные работы Анри Корбена

Avicenne et le Récit visionnaire, 2ème edition, Paris: Berg International 1979 (английский перевод: *Avicenna and the Visionary Recital*, transl. by W.R. Trask, Princeton: Princeton University Press 1960).

Corps spirituel et terre céleste: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite, 2ème edition, Paris: Buchet-Chastel 1979 (английский перевод: *Spiritual Body and Celestial Earth: from Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, transl. by N. Pearson, Princeton: Princeton University Press 1977).

En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques, t. I-IV, Paris: Gallimard, 1971-73.

Face de Dieu, face de l'homme: herméneutique et soufisme, Paris: Flammarion 1983.

Histoire de la philosophie islamique. t. I-II, Gallimard, 1964-74 (английский перевод: *History of Islamic Philosophy*, transl. by Ph. Sherrad and L. Sherrad, London: Kegan Paul 1993).

L'archange empourpré: quinze traités et récits mystiques de Sohrevardî, traduit du persan et d'arabe, Paris: Fayard 1976.

Le paradoxe du monothéisme, Paris: Herne 1981.

L'homme de lumière dans le soufisme iranien, 2ème edition, Paris: Présence 1984 (английский перевод: *The Man of Light in Iranian Sufism*, transl. by N. Pearson, London: Shambhala 1978).

L'homme et son ange: initiation et chevalerie spirituelle. Paris: Fayard 1983.

L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî, 3ème edition, Paris: Entrelacs 2006 (английский перевод: *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, transl. by R. Manheim, Princeton University Press, 1969; переиздан в 1998 году под названием *Alone with the Alone*).

Mollâ Sadrâ Shîrâzî, *Le Livre des Pénétrations métaphysiques (Kitâb al-Mashâ'ir)*, éd. et trad., Téhéran-Paris: Adrien Maisonneuve 1964.

Sohrevardî, *Le livre de la sagesse orientale (Kitâb Hikmat al-ishraq)*, trad., éd. Ch. Jambet, Paris: Lagrasse 1986.

Temple et contemplation, 2ème edition, Paris: Flammarion 1981 (английский перевод: *Temple and Contemplation*, transl. by Ph. Sherrad and L. Sherrad, London: Kenan Paul 1986).

Temps cyclique et gnose ismaélienne, 2ème édition, Paris: Berg International 1982 (английский перевод: *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, transl. by R. Manheim and J.W. Morris, London: Kegan Paul 1983).

Philosophie iranienne et philosophie comparée, Téhéran-Paris: Buchet-Chastel 1978.

Philosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe siècles, Paris: Buchet-Chastel 1981.

Рекомендуемая литература об Анри Корбене

Amir-Moezzi M., Christian Jambet et Pierre Lory (eds.), *Henry Corbin: Philosophies et Sagesses des Religions du Livre: Colloque organisé par EPHE et CERL, Sorbonne les 6-8 novembre 2003*, Turnhout: Brepols, 2005.

Cheetham, Tom, *The World Turned Inside Out: Henry Corbin and Islamic Mysticism*, Woodstock, CT: Spring Journal Books 2003.

Jambet, Christian (éd.), *Henry Corbin* (cahier de l'Herne no. 39), Paris: Herne 1981.

Jambet, Christian, *La logique des Orientaux: Henry Corbin et la science des formes*, Paris: Seuil 1983.

Nasr, Seyyed Hossein (éd.), *Mélanges offerts à Henry Corbin*, Tehran: Académie Impériale Iranienne de Philosophie 1977.

Shayegan, Daryush, Henry Corbin: *La topographie spirituelle de l'Islam iranien*, Paris, 1990.

Wasserstrom, Steven M., *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos*, Princeton: Princeton University Press 1999.

Сайт Ассоциации друзей Анри и Стеллы Корбен (Association des amis de Henry et Stella Corbin) www.amiscorbin.com

СВЕТОВОЙ ЧЕЛОВЕК В ИРАНСКОМ СУФИЗМЕ

Глава I.

ОРИЕНТАЦИЯ

...светильник, чье пламя питается маслом оливы, ни восточной, ни западной, которое вспыхивает, даже если его не коснулся огонь... И это свет поверх света.ⁱⁱ

1. Полюс ориентации

Ориентация — первосвидетельствоⁱⁱⁱ нашего присутствия в мире. Свойство человеческого присутствия — опространствование мира вокруг себя, и этот феномен включает в себя известную взаимосвязь между человеком и миром, определяемую самим модусом его присутствия в мире. Четыре стороны света, восток и запад, север и юг — суть не понятия, с которыми сталкивается это присутствие, а направления, отражающие его *смысл*, его приживание к миру, его породнение с ним. Обладание этим смыслом равнозначно ориентации в мире. Воображаемые линии, соединяющие восток и запад, север и юг, образуют *a priori* сеть пространственных явностей, без которых невозможна ни географическая, ни антропологическая ориентация. Противоположности между восточным и западным началом, между человеком севера и человеком юга равным образом определяют наши идеологические и характерологические классификации.

Структура и начертание всей этой сети, начиная со времен, непостижимых для памяти человеческой, зависят от одной-единственной точки: точки ориентации, небесного севера, полярной звезды. Достаточно ли будет в таком случае сказать, что опространствование, разворачивающееся горизонтально по



направлению к четырем сторонам света, дополняется измерением вертикальным — снизу вверх, от надира к зениту? Или следует допустить, что не существует различных модусов восприятия этого вертикального измерения, столь различных между собой, что они изменяют *ориентацию* человеческого присутствия не только в пространстве, но и во времени? Ориентация во времени: различные приемы, посредством которых человек поверяет свое присутствие на земле, и непрерывность этого присутствия в чем бы то ни было, понимаемая как история, и попытка уразуметь, имеет ли эта история смысл — и, если имеет, то какой? Из этого вытекает следующий вопрос: следует ли считать наше восприятие небесного полюса, вертикального измерения, тяготеющего к космическому северу, феноменом единообразным, физиологически обусловленным постоянными законами, или явлением неупорядоченным, зависящим от самого модуса человеческого присутствия, стремящегося *сориентироваться*? Отсюда — изначальная важность севера и понятия о севере: в том, как человек внутренне постигает «вертикальное» измерение своего присутствия, обретают свой смысл и измерения горизонтальные.

Так вот: одним из *лейтмотивов* иранской суфийской литературы является «Поиск Востока», но это Поиск того Востока, о котором мы узнаем от других или догадываемся сами, что он не находится и не может находиться на наших географических картах. Этот Восток не входит ни в один из *семи* климатов (*кешвар*^{iv}); он, по сути дела, представляет собою *восьмой* климат. И направление, в котором осуществляются поиски этого «восьмого климата» является не горизонтальным, а вертикальным. Этот мистический, сверхчувственный Восток, место Зарождения и Возвращения, цель вечного Поиска, есть ничто иное, как небесный полюс; это Полюс с заглавной буквы, крайний север, столь крайний, что его можно считать порогом «инобытийного» измерения. Вот почему он открывается лишь определенному модусу присутствия в мире и может открыться только ему одному. А ведь существуют и другие модусы, которым он не откроется никогда. Этот модус присутствия как раз и является модусом бытия суфия, а в его лице — и всей духовной семьи, к которой принадлежит суфизм, в частности, суфизм

иранский. *Orient*, искомый мистиком, Восток, не находящий себе места на наших картах, расположен в направлении *севера*, по ту сторону севера. Приблизить нас к этому космическому северу, избранному как точка ориентации, может лишь движение, направленное вверх.¹

Первым следствием всего вышеизложенного можно считать *смещение* противоположностей, определяющих классификации экзотерической географии и антропологии, не выходящей за пределы внешней кажимости. Люди востока и запада, нордические народы и обитатели юга уже не распознаются соответственно с приписываемыми им характерами; их местоположение не соответствует привычным координатам. Следует задаться вопросом, в какой исторический момент человек Запада утратил суть личностного измерения, несводимого к системе классификаций, основанных исключительно на данных экзотерической географии. И тогда может случиться, что, подобно тому, как мы научились видеть в алхимии нечто иное, чем одну из глав истории или предыстории наук, геоцентрическая космология тоже приоткроет перед нами свой истинный смысл, смысл, который вовсе не проистекает из истории наших наук. Быть может, непосредственное восприятие мира и «чувство вселенной», на которой оно основывается, помогут нам оценить геоцентризм таким же, в сущности, образом, каким мы оцениваем сооружение *мандалы*.

Именно над этой *мандалой* нам и надлежит тогда медитировать, чтобы вновь обрести измерение севера во всем его символическом могуществе, открывающем перед нами врата инобытия. Этот север был утрачен, когда вследствие изменения человеческого присутствия, изменения модуса этого присутствия в мире, Земля «затерялась в небе». «Потерять север» — значит утратить способность различения между небесами и преисподней, ангелом и демоном, светом и тенью, бессознательным и находящимся по ту сторону осознания². Эта потеря равнозначна присутствию без вертикального измерения,

¹ Относительно старинных *Mappae mundi* <карт мира>, изображающих скорее идеальное *divisio orbis [terrarum]* <разделение круга [земель] (т.е., мира)>, где Восток располагается сверху, а Иерусалим — в центре, см. замечательные наблюдения Л.И. Рингбома: L.-I. Ringbom, *Graltempel und Paradies*, Stockholm, 1951, pp. 254 ss. <*Ларс Ивар Рингбом (1869-1937) — финский искусствовед, швед по национальности.>

сведенному к поискам — посредством произвольной игры терминами — смысла некоей «истории»; присутствию, которое не способно уловить мир форм в их стремлении ввысь и вдохнуть жизнь в недвижный порыв стрелчатых арок, но ловко сооружает абсурдные конструкции из детских кубиков. Поэтому немудрено, что человеку Запада остается только дивиться исламской духовности, замороженной памятованием «предвечного завета» и небесного вознесения (*ми'рāдж*) Пророка; он и не подозревает, что его собственная obsессия историей, его материализация «небесных событий» могут вызвать такое же удивление. Точно так же «Небеса Света», о которых говорит суфизм, навсегда останутся недостижимыми для амбиций «астронавтики» — да она и не подозревает об их существовании. «Если ведущие вас говорят вам: Смотрите, Царствие в небе! — тогда птицы небесные опередят вас. Но Царствие внутри вас и вне вас».²

2. Символы Севера

Вот почему всякий раз, когда нам случается избирать в качестве эпиграфа выражение *Ex Oriente lux*,^{vi} мы занимаемся самообманом, полагая, будто говорим то же самое, что и духовные Учителя, речь о которых пойдет ниже, если в поисках этого «Света с Востока» довольствуемся тем, что оборачиваемся к востоку географическому. Ибо когда мы говорим, что Солнце встает на востоке, наши слова относятся к свету дня, сменяющего ночь. День чередуется с ночью подобно тому, как чередуются две противоположности, по своей сути не способные к сосуществованию. Свет, занимающийся на востоке, и свет, меркнувший на западе, — таковы два символа сущностного выбора между миром Дня и его уставами, и миром Ночи с ее глубокой и ненасытной страстностью. И двойственный сумрак в точке их соприкосновения: *crepusculum vespertinum*^{vii} — уже не день

² *Евангелие от Фомы*, коптский текст, изданный и переведенный А. Гийомоном (*L'Évangile selon Thomas, texte copte établi et traduit par A. Guillaumont, H.-C. Puech...* Paris, 1959, log. 3, p. 3, 19-26). <*Антуан Гийомон (1915-2000) — французский археолог и сиролог, автор трудов об оригенизме, наследии Евагрия Понтийского и раннем монашестве. Соавтор Гийомона, Анри-Шарль Пюш (1902-1986), — выдающийся религиовед, специалист в области неоплатонизма, герметизма и манихейства.>

и еще не ночь; *crepusculum matutinum*^{viii} — уже не ночь и еще не день. Посредством этого поразительного образа Лютер, как известно, определял суть человеческой природы.

Попытаемся, в свою очередь, поразмыслить над тем, что может означать свет, исходящий ни с востока, ни с запада, свет севера: полуночное солнце, сияние северной авроры. Это уже ни день, следующий за ночью, и ни ночь, следующая за днем. Это свет, вспыхивающий в недрах крошечной ночи и преображающийся в день эту ночь, которая остается ночью, однако Ночью световой. *Et nox illuminatio mea in deliciis meis*^{ix}. Одно это внушает нам веру в возможность обновления философской антропологии: осуществимость совершенно нового толкования оппозиции между Востоком и Западом, Светом и Тьмой, толкования, в конце концов раскрывающего целостный и неожиданный смысл «света с севера» и, заодно, суть нордического человека, стремящегося на север, — то есть, туда, откуда он пришел.

Но понятие «север» может обрести свое целостное значение лишь посредством такого модуса восприятия, который возводит его в ранг символа, движет в символическом направлении, в сторону «инобытийного измерения», чье существование доказуемо только с помощью чего-то, что «символизируется»^x с ним. Речь, стало быть, идет об изначальных Образах, предшествующих всякому чувственному восприятию и упорядочивающих его, а не о тех образах, что сфабрикованы задним числом на основании эмпирических данных. Ибо там, где феномен пребывает как данность, его *смысл* зависит от этого изначального Образа: небесного полюса, находящегося на вертикали человеческого существования, космического севера. И даже там, где географическая широта не позволяет предположить существования феномена как данности, Образ-архетип существует изначально. «Полуночное солнце» фигурирует во многих религиозных ритуалах, связанных с мистериями, сияет в тех творениях Сухраварди^{xi}, экстатическим героем которых является Гермес^{xii}. Другие суфийские мастера Ирана пользуются такими выражениями, как *Ночь света, мрачный Полдень, черный Свет*. Сполухи северной авроры, полярного сияния визуализируются в манихейской религии в виде *Columna gloriae*^{xiii} сложенной из частиц Света, возносящегося от инфернальных областей к

световой Земле, *Terra lucida*^{xiv}, расположенной, как и парадиз Йимы^{xv}, на космическом севере.

Предваряя собою любые эмпирические данности, Образы-архетипы являются органами медитации, понимаемой как активная Имагинация^{xvi}; они совершают трансмутацию этих данностей, придавая им смысл, и самим этим свершением возвещают модус определенного человеческого присутствия и нераздельно связанную с ним основную *ориентацию*. При ориентации на небесный полюс как на порог инобытия такому присутствию сам собой открывается иной мир, отличный от географического, физического, астрономического пространства. Следование «Прямому пути»^{xvii} в данном случае состоит в том, чтобы не отклоняться ни к западу, ни к востоку, а восходить на вершину, то есть, стремиться к *центру*; это восхождение за пределы картографических измерений, открытие внутреннего мира, источающего свой свет из самого себя, то есть, мира светового; это внутренняя самодостаточность света, противостоящая пространственности внешнего мира, который, по контрасту, предстает нам как Тьма.

Этот внутренний мир^{xviii} ни в коем случае нельзя путать с чем бы то ни было, имеющим отношение к современной терминологии субъективизма или номинализма, а также с областью воображаемого, которая для нас равнозначна идее ирреального^{xix}. Неспособность постичь конкретное сверхчувственное неотъемлемо от переоценки реальности чувственного, которое, чаще всего, не предполагает иной альтернативы, кроме мира абстрактных понятий. И, напротив, нео-зороастрийский платонизм Сухраварди дает конкретно-духовной вселенной такие наименования, как *mundus imaginalis* ('*ālam al-miṣāl*)^{xx} или «Небесная Земля Хуркальи»^{xxi}. Это, разумеется, не мир понятий, парадигм и универсалий. Наши авторы неустанно повторяют, что архетип вида ни в коем случае не является универсалией, относящейся к области логики, это — ангел данного вида. Абстрактно-рациональному мышлению достается в качестве добычи лишь «смертная оболочка» того или иного ангела; мир образов-архетипов, самодостаточный мир явленных Ликов и Форм принадлежит плану ангелологии. Прозревать существа и вещи при «свете севера» значит видеть их на «Земле Хуркальи», то есть, при ангельском свете, что равносильно

достижению Изумрудной Скалы, небесного полюса, проникновению в мир Ангела. А это предполагает, что индивидуальная личность как таковая, безотносительно чего бы то ни было коллективного, виртуально обладает трансцендентным измерением. Его рост сопровождается духовидческой апперцепцией, модализирующей сверхчувственные восприятия и составляющей ту совокупность путей познания, которые можно объединить в одну группу под наименованием *иерогнозиса*.

Из этого следует, что условные обозначения, предполагаемые мистическими символами севера, позволяют здесь говорить о существовании некоей психо-духовной трехмерности, которая не укладывается в рамки привычной двухмерной системы, довольствующейся противопоставлением *сознательного* и *бессознательного*. Точнее говоря, речь здесь идет о двойственном аспекте Тьмы: есть Тьма, которая является ничем иным, как Тьмой; она способна перехватывать и помрачать свет, держать его в заточении. Когда же он вырывается из темницы, согласно манихейской концепции или [концепции] *ишрāḳ*^{xxii} Сухраварди, эта Тьма, будучи предоставленной самой себе, ниспадает в себя самое и не может стать светом. Но есть и другая Тьма; именно ее мистики называют Ночью света, сияющей Чернотой, черным Светом.

Уже в мистических повествованиях Авиценны устанавливается явное различие, обусловленное вертикальной ориентацией, между «Тьмой на подступах к Полюсу» (Божественная Ночь сверхбытия, непознаваемого, начала начал) и Тьмой, представляющей крайним западом Материи и небытия, где заходит и скрывается солнце чистых Форм. А Восток, на котором они появляются, их *первоисток*, — это *полюс*, космический Норд. Повествование Авиценны с самого начала указывает нам на двойственное положение и значение «полуночного солнца»: это, с одной стороны, Перворазум, архангел Логос как откровение, являющееся из Тьмы *Deus absconditus*^{xxiii} и для человеческой души равнозначное вспышке *сверхсознания* на горизонте сознания. С другой же стороны — это сама душа человеческая как свет сознания, исходящий из Тьмы подсознательного.³ Далее

³ См. нашу работу *Avicenne et le recit visionnaire* (Bibliothèque Iranienne, vol. 4 et 5), Paris, Adrien — Maisonneuve, 1954, vol. II, §§ XII, XIII и XVIII, 4. По поводу этого уже давнего

мы увидим, что у Наджмуддина Кубра^{xxiv} цветовые фотизмы^{xxv} (в частности, «светоносная чернота» и «зеленый свет») возмещают и обуславливают одну и ту же психо-космическую структуру. Вот почему *ориентация* в данном случае требует совмещения трех планов: день *сознания* составляет некий промежуток между светоносной Ночью *сверхсознания* и мрачной Ночью *бессознательного*. Божественная Тьма, Облако незнания^{xxvi}, «тьма на подступах к Полносу, «Ночь символов», в лоне которой развивается душа,— это вовсе не та Тьма, в которой заточены частицы света, Тьма крайнего запада, ад, обиталище демонов. Ориентация на полюс, на космический Норд определяет то, что внизу, и то, что наверху; смешивать одно с другим — значит просто-напросто стать жертвой *дезориентации* (см. ниже, V,I).

И ведь не исключено, что эта ориентация поможет нам подтвердить то, что гениально предчувствовал Мишель Гиомар.^{xxvii} Не исключено, что наши классические оппозиции, выражающиеся в неприятии рассвета или, напротив, в страхе перед сумерками, перед «отвергнутым вечером», окажутся в конце концов всего лишь неузнанными двойниками. То есть, дифференциацией в географических пределах Средиземноморья и Севера одного и того же великого изначального мифа. Это подразумевало бы разрыв данного мифа на два страдания, два неприятия, две

сочинения (англ. перевод: *Avicenna and the Visionary Recital*, translated from the French by Willard R. Trask, Bollingen Series LXVI, New-York, Pantheon Books, 1960) кратко скажу нижеследующее. В свое время оно послужило причиной известного недоумения, поскольку было целиком написано в перспективе иранистики и смежных с нею дисциплин. А ведь кое-кто из ученых не решается рассматривать Авиценну иначе как закованным в броню латинской схоластики. Кроме того, всякое мало-мальски полное понимание того или иного автора невозможно без осознания того, каким образом его мысли воспринимались и переживались той духовной средой, где он был признан; принимать во внимание только тексты предшествующих авторов (которых он сам, быть может, и не знал) значит прибегать к уловке лжеисторического «объяснения». Но есть вещи и посерьезнее. Каждый волен исповедовать тот вид рационализма, который ему по нраву, но это не избавляет его от необходимости отвечать за собственные неувязки, особенно когда дело касается слова «эзотерический» (*tā esw*, *bātin* <внутреннее>, как противоположности *tā ešw*, *zāhir* <внешнего>). Мистические сочинения Авиценны составляют трилогию; оторвать одну ее часть от другой — значит обесмыслить все целиком. Разбираемые в данной книге авторы часто напоминают нам, что подобное познается лишь подобным; всякий модус понимания соответствует модусу бытия толкователя. Я так убежден в истинности этого положения, что не пытаюсь толковать смысл символов тем, кто к ним слеп. Евангельская притча о брачном пире сохраняет свой смысл даже в научной среде. Но было бы смешно затевать полемику с теми, кто отказывается принять участие в пире; их отказ может возбудить лишь сожаление и сострадание. [Новое издание, Paris, Berg international, 1979].

взаимодополняющих немощи, владеющие человеком, утратившим свое «полярное измерение», человеком, более не ориентированным на небесный полюс, оставшимся лицом к лицу с дилеммой Дня, следующего за Ночью, или Ночи, приходящей на смену Дню.

Говорить о полярном измерении как о трансцендентном измерении земной личности — значит указывать на то, что она включает в себя некий противовес, небесного «напарника», и что ее целостная структура представляет собой дву-единство, *unus-ambo*^{xxviii}. Это *unus-ambo* можно рассматривать как чередование первого лица и второго лица, образующих диалогическое единство благодаря идентичности их внутренней сути, в котором, однако, одно лицо не смешивается с другим. Вот почему полярное измерение обретает черты Лика, чьи повторяющиеся проявления всякий раз соответствуют как абсолютно личному опыту конкретного духовного искателя, так и реализации этого дву-единства. Именно так в Иране XII века (VI век хиджры) этот Лик выявляется в различных контекстах, принадлежащих, тем не менее, метафизике или мистическому опыту Света.

На северо-востоке Ирана Сухраварди (ум. 1191) реализует великий замысел воскрешения мудрости или теософии древнего Ирана, зороастрийского и доисламского; этот замысел венчает мученическая смерть Сухраварди в Алеппо, где он в расцвете сил пал жертвой приговора, вынесенного мусульманскими законниками. Он дал своей теософской системе название *ишрāk* («озарение»), поскольку она ведет свое начало с Востока, который не совпадает с востоком географическим. Споры нет, мудрецы древней Персии были прежде всего представителями и хранителями этой мудрости, но их «восточная» направленность в прямом смысле слова зависела от ориентации на Восток-первоисток, родину чистого Света. За три столетия до византийского философа Гемиста Плифона^{xxix} труды Сухраварди сделали возможной встречу Платона и Заратуштры, свершившуюся в рамках учения, где господствуют имя и мудрость Гермеса. Тот самый Лик, что в герметизме соответствует небесному «Я», *Alter Ego*, вечному напарнику и спутнику, обозначается у Сухраварди термином *Совершенная Природа*.

Современник Сухраварди Рузбихан Ширази (ум. 1209)^{xxx}, живший в юго-восточном Иране, бесподобный *имам*^{xxxi} «верных

любви»^{xxxii} иранского суфизма, свидетельствует в своем *Diarium spirituale*^{xxxiii}, что его решающим духовным опытом, личным инициатическим испытанием была череда видений, относящихся к *небесному Полюсу*; медитируя над ними, он в конце концов постиг свою личную тайную связь с цепью мастеров посвящения, символизируемой звездами в непосредственной близости от Полярной звезды.

А на самой восточной оконечности иранского мира, в Трансоксиане, Наджмуддин Кубра (ум. 1220) способствовал обращению среднеазиатского суфизма к медитационной практике, уделявшей особое внимание световым феноменам и *хроматическому ряду*, который раскрывает ключевую роль и значение Зеленого Света. В этом контексте вновь появляется подобие *Совершенной природы*, Лик, который у Наджма Кубра обозначается как его «горный Свидетель», «личный духовный Вожакий», «Солнце тайны», «Солнце сердца», «Солнце высшего познания», «Солнце Духа».

«Ты — это он», — говорит Наджмуддин Кубра своему ученику, имея в виду этот Лик, — и подкрепляет свое утверждение, прибегая к страстным выражениям любящего, который уверяет свою любимую: «Ты — это я [сам]» (*анта анā*). Однако, ограничившись расхожей терминологией, обозначающей два «измерения» этого *unus-ambō* как «Я» и «самость», мы рискуем впасть в заблуждение относительно реальной сути дела. Термином «самость» чаще всего определяется безличный или деперсонализированный абсолют, некий чистый акт существования, который, конечно же, не в силах исполнять роль второго лица, быть вторым членом диалогического соотношения. Но альтернативой ему — ни в смысле опыта, ни в силу необходимости — не может быть и высшее божество каким оно описывается в догматических определениях. *Deus est nomen relativum*^{xxxiv}: вот какое сущностное и сущностно индивидуализированное соотношение опытным путем открывается в явленном Лике, который мы пытаемся здесь распознать под его многообразными именами. Смысл этого соотношения может быть понят лишь в свете основополагающей суфийской максимы: «Познавший самого себя познал своего Господа». Идентичность *самого себя* и *Господа* соответствует не [уравнению] «1 = 1», а [действию] «1 × 1». Тожество сущности,

достигшей собственной полноты путем умножения на самое себя, превращается таким образом в дву-единство, в диалогическую цельность, члены которой поочередно исполняют роли первого и второго лица. В трудах наших мистиков это состояние описывается еще и так: когда накаленная до предела страсть любящего становится самой субстанцией любви, он чувствует себя и любящим, и любимой. Но он не смог бы стать этим существом, то есть *самим собой*, не будь второго лица, *другого*, того Лика, который позволяет ему увидеть самого себя, поскольку и этот Лик смотрит на него его же собственными глазами.

Поэтому было бы столь же серьезной ошибкой сводить двухмерность этого диалогического единства к некоей форме солипсизма, как и расчленять его на две сущности, каждая из которых могла бы быть *самой собой* без соотнесения с другой. Такая ошибка оказалась бы не менее непростительной, чем неспособность провести различие между Тьмой или демонической Тенью, держащей в заточении Свет, и божественным Облаком незнания, этот Свет порождающим. По той же причине всякое обращение к любой коллективной схеме оправдано лишь в качестве описательного метода для выявления виртуальных возможностей, повторяющихся в каждом отдельном случае, и, прежде всего, виртуальности «Я», которое не может стать *самим собой* без другого «Я», своего *Alter ego*. Но такая схема сама по себе никогда не смогла бы разъяснить суть такого реального события, как вторжение в «настоящее» «Совершенной Природы», проявление «горнего Свидетеля», достижение *полюса*, ибо всякое реальное событие как раз и предполагает разрыв с коллективным, приобщение к трансцендентному «измерению», которое в личностном плане предохраняет персону от посягательств коллектива, то есть, от любых попыток социализации духовного.

Отсутствие этого измерения приводит личность к падению, к тому, что она становится жертвой подобных фальсификаций. И, напротив, находясь в общении со своим «личным духовным Вожатым» (*шайх аль-гайб*), она *ориентируется* на свой собственный центр и влечется к нему, что оберегает ее от любых двусмысленностей. Прибегая к более точному образу, можно сказать и так: ее «духовный Вожатый» и она сама находятся между собой в таком же соотношении, как два центра эллипса.

Двусмысленность божественного и сатанинского обусловлена тем, что сознание не делает различия между собственным Днем и собственной Ночью. Существует ясность экзотерического Дня: пока он диктует сознанию свои условия, «полуночное солнце», то есть инициатический свет, воссиять не в силах. Экзотерический День — это рациональные нормы, соглашательские императивы, готовые решения; этот День царит в ту пору, когда душа пребывает в ночи самозабвения. Ничего не зная друг о друге, этот День и эта Ночь тем не менее действуют заодно: душа способна жить в этом Дне лишь потому, что носит в себе эту Ночь. Конец этой двусмысленности возвещает «солнце полуночи», чьи горизонты неизбежно двоятся: оно может быть божественной Ночью сверхсознания, озаряющей световое поле сознания, а может предстать светом этого сознания, одолевающим Тьму подсознательного и бессознательного, которая его окружает. Как в том, так и в другом случае некая зарница раздирает сплетение заведомых очевидностей: фикцию причинных связей, прямолинейных эволюций, непрерываемых течений — всего того, что отягощено пресловутым «смыслом истории». И тогда, вздыбившись от Земли до Неба, перед нами предстает смысл истории совсем другого рода: истории духовного, незримого человечества, чьи скитальческие земные циклы соотносятся с «небесными событиями», а не с эволюционной фатальностью сменяющих друг друга поколений. Это тайная история тех, кто, сумев выжить после потоков, стремящихся поглотить и удушить всякую духовность, раз за разом восходят во вселенные, к которым их ведут все те же Незримые силы. Здесь необходимо уточнить смысл этой *ориентации*: куда она направлена и *чем* она должна быть, чтобы существо, преодолевающее тяготы этого устремленного ввысь движения, становилось одновременно «инобытийным существом», духовный рост которого служит залогом непрерывности подъема? В этой двусторонности, в этой взаимности и сокрыта вся тайна незримого Вожатого, небесного Напарника, «Святого Духа», сопутствующего мистическому страннику (*sālik*), о коем излишне говорить, что он не является ни тенью, ни «Двойником» из наших волшебных сказок, но Ликом света, Образом и зеркалом, в которых мистик созерцает — и без которых он не

мог бы созерцать — теофанию (*таджалли*) в форме, соответствующей его собственному существу.

Эти предварительные замечания намечают путь, по которому должно устремиться данное исследование. Мы попытаемся установить идентичность этого Лица, под какими бы различными именами он ни появлялся, ибо само это многообразие удерживает нас в контексте религиозных ориентаций, представляющих собой единый тип личного посвящения, итогом которого является встреча со световым Вожатым. Духовная вселенная Ирана, как доисламского, так и исламского, приобретает в этом смысле особое значение. Во всех своих последовательных явлениях (зороастризм и манихейство, герметизм и суфизм) этот Лик указывает нам одно и то же направление: свет с Севера как порога Инобытия, чертоги крайнего Севера как потаенные обиталища, источающие свой собственный Свет. Мистический Восток, Восток-первоисток — это *небесный полюс*, точка ориентации духовного восхождения, влекущий существа, утвержденные в своих индивидуальных сущностях^{xxxv}, к неземным дворцам, охваченным нематериальным огнем. Эта область не обозначена на картах: это рай Йимы, Земля света, *Terra lucida*, небесная Земля Хуркальи. Подступы к ним озарены сиянием *visio smaragdina*^{xxxvi}, отблеском зеленого света, характерным для определенной ступени духовидческой апперцепции у Наджма Кубра и его школы. Видение этих областей может предшествовать видениям «тьмы на подступах к полюсу», но может и следовать за ними; в таком случае их позволительно считать последним испытанием в ходе личного посвящения. Сообразно с той или иной последовательностью, тема зеленого света предваряет тему «Черного света» или истекает из нее, как это будет показано далее при разборе учений двух великих иранских суфиев. Но поскольку эта последняя тема столь же показательна, сколь и неисчерпаема, мы наметим лишь ее основные положения, подробный разбор которых потребовал бы отдельного исследования.

Переход от «Черного света», от «Светоносной ночи» к вспышке смарагдового озарения означает у Симнани^{xxxvii} завершение роста тонкого организма, «тела воскресения», скрытого в явном физическом теле. В этот момент раскрывается

взаимосвязь между опытом цветowych фотизмов и «физиологией светового человека»: семь тонких органов (*лат̄ā'иф*^{xxxviii}) в теле светового человека суть ничто иное, как обиталища семи великих пророков. Таким образом, духовный рост светового человека служит личностным повторением всего цикла пророчества. Тема этого роста, то есть, освобождения светового человека, прослеживается и в некоторых образцах иранской живописи (от живописи манихейской до персидской миниатюры). В конечном счете, физиология светового человека, духовный рост которого сопровождается цветowymi фотизмами, каждый из которых имеет определенное мистическое значение, является неотъемлемой частью общего учения о цветowych соотношениях и личного цветового опыта. Кратко останавливаясь на этом в конце данного исследования, мы хотели бы подчеркнуть, что у гения Гете и гения иранской культуры есть и другие точки соприкосновения.

Глава II.

СВЕТОВОЙ ЧЕЛОВЕК И ЕГО ВОЖАТЫЙ

*...Потому что Ты со мною...
во все дни жизни моей.*

Псалом 22:4; 6.

1. Герметическая идея Совершенной Природы

Понятием «синкретизм» нередко злоупотребляют. Чаще всего этим словом пользуются в качестве аргумента, препятствующего смелым попыткам перенесения *в настоящее* тех доктрин, которые принято считать достоянием «безвозвратно минувшего прошлого». Но здесь не помешало бы вспомнить, что нет понятия более зыбкого, чем «прошлое»; фактически оно зависит от произвольных установок, которые сами по себе тоже могут *устареть*, сменившись другими, возвращающими это прошлое будущему. Такова, в двух словах, вся многовековая история гнозиса. Созданная Сухраварди в XII веке «восточная теософия» (*хикмат аль-ишрак*)^{xxxix} не избежала подобных оценок, столь же предвзятых, сколь и незаслуженных, со стороны тех, чьи представления о ней были беглыми и поверхностными. Фактически в этой теософии, как и во всякой другой попытке личностной систематизации, можно обнаружить совокупность различных элементов: они относятся к герметизму, зороастризму, неоплатонизму и мусульманскому суфизму. Но построение из этих материалов новой структуры определяется наличием некоей внутренней интуиции, столь же самобытной, сколь и неизменной.



Выражением этой внутренней интуиции является ряд Ликов; наиболее примечателен среди них герметический лик Совершенной Природы (*am-tibā' am-tāmm*). Немаловажная деталь: именно благодаря арабской герметической традиции мы можем установить соответствующий контекст данного понятия. Эта традиция подсказывает нам, что Совершенная Природа есть небесный паредр¹, световой Вожатый мудреца. Чтобы понять роль и обличье этого Вожатого, нужно вообразить себе соответствующую антропологическую систему, в центре которой находится световой человек, узник Тьмы, пытающийся вырваться из нее. Любая система идей, любой непосредственный опыт, сердцевиной которых является манифестация Совершенной Природы, основаны, стало быть, на этом понятии светового человека и пережитой им космической мистерии. Только так можно понять, каким образом складывается двоица *диалогического единства*, чета светового человека и его Вожатого, о которой свидетельствует арабский герметизм вплоть до Сухраварди.

Идея «светового человека» прослеживается и в суфизме Наджда Кубра, о чем говорят такие арабские выражения, как *шахс мин нūr* и *шахс нūrānī*^{xli}, являющиеся эквивалентами греческого термина *φωτέινος άνθρωπος*^{xlii}. Термин этот фигурирует в герметических документах, дошедших до нас благодаря Зосиме Панополитанскому (III в.)^{xliii}, знаменитому алхимику, в учении которого реальные химические операции рассматриваются как архетипы или символы незримых процессов, духовных трансмутаций.¹ Это учение опирается в равной мере как на христианский гностицизм, представленный «книгами иудеев», так и на герметизирующий платонизм с его «священными книгами Гермеса». Эти сочинения роднит между собой некая антропология, нижеследующим образом проистекающая из идеи светового человека: есть земной Адам, человек внешний и плотский (*σάρκινος άνθρωπος*)^{xliv}, находящийся в подчинении у элементов, зависящий от планетарных влияний и от Судьбы; в четырех буквах, составляющих его имя, «зашифрованы» четыре стороны земного горизонта². И

¹ См. наш труд, упомянутый в примечании 3 выше, vol. I, pp. 268-272; а также: W. Scott, *Hermetica*, vol. IV, Oxford, 1936, pp. 106 (греческий текст), 108, 122, 124-125; J. Ruska, *Tabula smaragdina*, Heidelberg 1926, pp. 26-28 (немецкий перевод).

² *ά=άνωτολή* (восток) <букв. 'восход'>; *δ=δύσις* (запад) <букв. 'заход'>; *α=αρκτος* (Медведица, север); *μ=μεσημβρία* (полдень, юг).

есть человек световой (*φωτέινος άνθρωπος*), человек сокровенный и духовный; это *phōs*^{xlvi}, полюс, противоположный человеку телесному. Здесь налицо омонимия, уже в самом языке утверждающая существование светового человека: *φῶς* — свет и *φῶς* — человек, индивид как таковой (духовный герой, соответствующий в этом смысле персидскому *джавāнмарду*). *Адам* — прообраз плотских людей; *Фос* [*Phōs*] (чье личное собственное имя было известно лишь загадочному Никотею^{xlvi}) — архетип не человеческого рода вообще, а людей света, *φῶτες*.

Фос, безгрешный и безмятежный, обитал в Раю еще до начала времен; архонты хитростью уговорили его облечься телесным *Адамом*. Этого Адама, как явствует из толкований Зосимы, эллины именовали Эпиметеем; его брат, Прометей-*Фос* посоветовал ему не принимать даров Зевса, то есть, уз, подчиняющих его Судьбе, силам мира сего. Прометей есть человек, ориентированный в направлении востока и света, поскольку он следует за своим световым вожатым. И не в силах внять ему те, кто наделен только телесным слухом, ибо они зависят от власти Судьбы и наущений толпы; к уговорам и советам светового человека прислушиваются лишь обладатели слуха духовного, под которым разумеются световые чувства и органы. Таким образом, мы уже здесь можем усмотреть намек на духовную физиологию человека и его тонкие органы.

Что же касается уточнений, касающихся светового Вожа- того, то их можно отыскать как у самого Зосимы, так и у ссылавшихся на него гностиков. Этот световой человек говорит, например, устами Марии Магдалины, когда во время инициатических бесед Воскресшего с учениками она берет на себя ведущую роль, отводимую ей в книге *Пистис София*^{xlvi}, этом Новом Завете религии светового человека: «Сила, изошедшая от Спасителя и ставшая теперь световым человеком, внутри нас... Господь мой! Не только у светового человека во мне есть уши, но и душа моя услышала и уразумела слова, Тобою реченные... Световой человек во мне вел меня; он возликовал и возбудил во мне, как бы желая выйти из меня и перейти в Тебя»³. Сходным образом Зосима противопоставляет Прометея-*Фоса*^{xlvi} и его

³ Carl Schmidt, *Koptisch-gnostische Schriften*, I, Die Pistis Sophia..., 2 Auflage bearbeitet... von Walter Till, Berlin, 1954, pp. 189, I, 12; 206, I. 33; 221, I, 30.

светового вожатого, «сына Божия», земному Адаму и его проводнику, *Антимиму*, «поддельщику», о чем говорится в той же *Пистис Софии*: «Это я, — возглашает Воскресший, — даровал вам сокрытую в вас силу, изощедшую от двенадцати спасителей Сокровища Света».

В силу той же перемены ролей и двойственности, которые в суфизме делают «горнего Свидетеля» то Созерцаемым, то Созерцателем, световой человек может представлять одновременно вожатым и ведомым; эта *communicatio idiomatum*^{xlix} доказывает нам, что дву-единство, единство диалогическое, не может быть союзом Фоса и плотского Адама, идущего во след иному вожатому. Свет не сопрягается с дьявольской Тьмой; она есть узилище для Фоса, который старается разъединиться с нею, чтобы она вернулась в свою изначальную негативность. Сизигия¹ света — это Прометей-Фос и его вожатый, «сын Божий». С помощью данного определения можно также уточнить и ту структуру, которая служила поводом для различных недоразумений. Под «силой внутри нас», внутри *каждого* из нас, нельзя понимать коллективного вожатого, коллективные проявления и соотношения, тождественные для *всех* душ света. И уж тем более этой силой не может быть ни макрокосм, ни вселенский человек (*инсāн коллī*), исполняющий роль небесного двойника *каждого* микрокосма. Безмерная ценность духовной личности делает немислимым ее спасение посредством растворения в какой бы то ни было общности, даже мистической. Необходимо также отметить, что речь здесь идет об аналогии соотношений, предполагающих *четыре* члена, что было замечательно выражено ангелологией валентинианского гнозиса: ангелы Христовы суть сам Христос, поскольку каждый ангел есть Христос по отношению к личностному существованию. Тем, чем Христос является для всей совокупности душ Света, каждый ангел является для каждой души. И сколько бы раз ни возникали такие диады, столько же раз воспроизводится и соотношение, составляющее световую Плерому⁴. Это основопола-

⁴ См. наш труд *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, P, 1971, 1978, т. II, livre II, chap. IV, «Le Récit de l'exil occidental et la geste gnostique <Рассказ о чужбине Запада и гностическом деянии>»; Hans Soderberg, *La Religion des Cathares*, Uppsala, 1949, p. 249. См. также достаточно темный §30 «Евангелия от Фомы».

гающее соотношение встречается и в манихействе, и в «восточной теософии» Сухраварди, позволяя нам осмыслить связь между Совершенной Природой мистика и Ангелом-архетипом человечества (отождествляемым со Святым Духом, ангелом Гавриилом коранического откровения^{li}, и Действенным Разумом философов-последователей Авиценны). Тем, чем этот Лик является для совокупности световых душ, изошедших от него самого, каждая Совершенная Природа является для каждой души. Именно к такому пониманию этого соотношения подводят нас герметические тексты на арабском языке, касающиеся Совершенной Природы.

Самым значительным из этих текстов, известным в наши дни, является приписываемый Маджрити текст под названием *Ġāyat al-ḥakīm* («Цель мудреца»), написанный скорее всего, в XI веке^{lii}, хотя в основу его легли материалы куда более древние, поскольку в них детально описываются верования и обряды сабиев Харрана^{liii};⁵ Совершенная Природа рассматривается там как «ангел философа», его посвятителница и наставница, а в конечном счете — как сокровенная цель всей философии, главная фигура личной философии мудреца. Все описание проникнуто основной мыслью: Совершенная Природа может явиться «собственной персоной» лишь тому, чья природа совершенна, то есть, световому человеку; их соотношение — это *unus-ambo*, где каждая из двух составляющих исполняет одновременно роли «Я» и «ты», — отражения и зеркала: мое отражение смотрит на меня моими собственными глазами; я вижу его глазами отражения.

«Пусть первейшим твоим делом по отношению к самому себе⁶ будет вдумчивая медитация над твоей духовной сутью (*rūḥānīyatū-ka*, «твоим ангелом»^{liv}), которая тобою руководит

⁵ Pseudo-Magriti, *Das Ziel des Weisen*, I. Arabischer Text., hrsg. v. Helmut Ritter (Studien der Bibliothek Warburg, XII), Leipzig, 1933. Средневековый латинский перевод этого труда известен под названием *Picatrix* (от арабского *Būgrāṭis* = *Ἰπποκράτης*, Гиппократ). См. также наше исследование “Temple sabéen et Ismaélisme”, *Temple et Contemplation*, Paris, 1981, pp. 144-196.

⁶ *Ibid.*, p. 193. Вся глава о Совершенной Природе считается заимствованием из *Kutāb al-Ḥisām*, в которой Аристотель объясняет Александру, каким образом он, следуя примеру Гермеса, должен взывать к своей Совершенной Природе <и какие талисманы помогут тому во время его похода на Индию; разумеется, авторство книги приписано Аристотелю безосновательно>.

и сообразуется с твоей звездой, то есть, с твоей Совершенной Природой, той самой, которую мудрый Гермес поминает в своей книге, говоря: когда микрокосм, сиречь человек, становится совершенным по природе своей, душа его уподобляется тогда утвержденному в Небесах солнцу, чьи лучи озаряют все горизонты. Подобно ему, Совершенная Природа восходит в душе; ее лучи пробуждают и просветляют способности тонких органов мудрости; они притягивают их к себе и возвышают, точно так же, как лучи солнца влекут к себе энергии земного мира, заставляя их воспарить в атмосферу». Тогда — согласно определению Сухраварди в одном из гимнов, обращенных к собственной Совершенной Природе, — между Совершенной Природой и ее душой устанавливается такое соотношение, в котором порождающее есть одновременно порожденное, а порожденное [одновременно] является порождающим. «Мудрец Сократ изрек: Природу Совершенную именуют солнцем философа, изначальным *корнем* его существа и в то же время *ветвью*, из него исшедшей. Гермеса вопрошали: Как постичь мудрость? Как низвести ее в наш дольний мир? — С помощью Совершенной Природы, — отвечал он. Спросили у него: Каков корень мудрости? — Совершенная природа. — Каков ключ мудрости? — Совершенная природа. — Что же такое сама эта Совершенная Природа? — спрашивали у него. — Это ангел философа, небесная сущность, неотделимая от его звезды, сущность, которая им правит, отпирающая ему засовы мудрости, объясняющая трудно объяснимое, открывающая праведное как во сне, так и наяву.»⁷ «Солнцем философа» называет ее Гермес, а у Наджда Кубра гомологом Совершенной Природы является «горный Свидетель», личный сверхчувственный наставник, описываемый как Солнце тайны, Солнце сердца и т.д.; экстатическое повествование Сухраварди показывает нам, когда и как восходит это *солнце*, не соприродное земному востоку и западу. Совершенная Природа — тайна столь сокровенная, что, согласно нашему тексту, она была единственным понятием мистической теософии, которое мудрецы — устно или письменно — раскрывали только своим ученикам.

Поэтому каждый рассказ, описывающий постижение Совершенной Природы, обретал форму инициатического действия,

⁷ *Ibid.*, p. 194.

разыгрываемого во сне или наяву. Она постигается в некоем *центре*, то есть, в пространстве, исполненном Тьмы, которое только что озарилось чистым *внутренним светом*. Именно так в том же произведении звучит рассказ Гермеса: «Задумав предать свету знание тайны и устройства тварного мира, я очутился в сводчатом подземелье, где царил мрак и гуляли сквозняки. Я ничего не видел по причине темноты и был не в силах поддерживать пламя светильника по причине буйных сквозняков. И тогда во сне моем мне явилась некая персона невиданной красоты.⁸ И сказала мне она: Возьми свой светильник и заключи его в склянницу, дабы уберечь от сквозняков, и тогда он воссияет, как бы они ни лютовали. Спустись затем в подземную камору, вырой в ее *центре* яму и извлеки оттуда некий теургический Образ, исполненный по всем правилам Искусства. И когда ты извлечешь этот Образ, сквозняки перестанут бушевать в этой подземной каморе. И выкопай тогда еще четыре ямы по четырем ее углам и предай свету знание тайн творения, первопричин Природы, начал и способов бытия всех вещей. — И тогда я спросил: Кто же ты такая? — И она мне ответила: Я твоя Совершенная Природа. И когда ты захочешь меня увидеть, позови меня по имени».⁹

Тот же самый рассказ слово в слово приводится Аполлоном Тианским^{iv} (*Балънâs* по-арабски) в приписываемом ему сочинении. Личное инициатическое испытание описывается там как встреча *Фоса*, светового человека, с Тьмой первозданной тайны, которая преображается в светоносную Ночь. Его мучительный порыв к центру, *Полюсу* и «Тьме на подступах к полюсу» увенчивается внезапным появлением светового Вожатого, Совершенной Природы. Она подсказывает ему шаг, благодаря которому в этой Ночи должен воссиять свет: нужно извлечь Образ, являющийся изначальным откровением Сокрытого. Заключив

⁸ Точно такие же выражения встречаются в знаменитом «*хадисе* видения», приписываемом Пророку <имеется в виду *хадис* «Я видел своего Господа как безбородого юношу, на котором была золотая одежда, на голове которого — золотой венец, а на ногах — золотая обувь» (цит. по: Ибн ал-'Арабî, *Захâ'ur al-a-'lâq*, ред. Х.У. ал-Мардûр, Байрûт: Дâr ал-кутуб ал-'илмийâ 2000, с. 48-49), не вошедший в канонические собрания>; см. нашу книгу *L'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi* (coll. "Idees et recherches"), Paris, 1976, pp. 219 ss. (сокр. далее как *Soufisme d'Ibn 'Arabi*).

⁹ *Das Ziel des Weisen*, p. 188.

светильник в скляницу¹⁰, как велит ему Совершенная Природа, посвященный проникает в подземную камору и встречается там некоего *шейха*, в котором узнает Гермеса и *самого себя*. Шейх восседает на престоле, держа в руках *изумрудную скрижаль* с арабской надписью, которая в латинском варианте звучала бы так: «*Hoc est secretum mundi et scientia Artis naturae*»^{lvi}.¹¹ Сизигия человека света и его светового Вожатого устанавливается тогда, когда *Фос* превращается в светоносца (*φωσφόρος*), ибо именно ему и посредством него Совершенная Природа, его вожатый, раскрывает тайну, которой является она сама: тайну света божественной и непостижимой Ночи.

Отныне их сизигический союз становится столь тесным, что одна и та же роль исполняется в нем — последовательно или даже одновременно — и Гермесом, и его Совершенной Природой. Эта же мысль проводится в текстах Сухраварди, где фигурирует Совершенная Природа, особенно в упомянутом выше гимне, исполненном страстного лиризма, а также в близких им по духу литургиях сабиев. Гермес — это пророк Совершенной Природы; приобщая его к мудрости, она посвящает в свой культ, и объясняет, каким образом следует к ней звать, чтобы она явилась (это своего рода герметический *зикр*^{lvii}); Гермес преподавал этот личный культ мудрецам, предписав им отправлять между собой по меньшей мере дважды в год эту персональную литургию их Совершенной Природы. Что же касается обращенной к Гермесу литургии сабиев, то она, в свою очередь, взывает к нему в тех же выражениях, в каких Совершенная Природа повелела ему обращаться к ней самой¹². И все это — вовсе не теория, а добытое опытным путем свидетельство, подкрепляемое актом молитвы, соприродной тому гимну Сухраварди, в котором Совершенная Природа уподобляется одновременно порождающему и порожденному. Подобное

¹⁰ Ср. знаменитый коранический стих (24:35) [известный как аят] Света, частично приведенный в эпиграфе к первой главе: «Образ Его света — ниша, в коей находится светильник; светильник в склянице, скляница же эта — как звезда сияющая...»

¹¹ Ср. J. Ruska, *Tabula smaragdina*, pp. 134-135 (арабский текст) и pp. 138-139 (немецкий перевод). «Скрижаль хранимую» (*lawḥ maḥfūz*, 85:22), на которой запечатлен архетип Корана, некоторые адепты отождествляли с *Изумрудной скрижалей*. Описание изумрудного блеска в ночи сопоставимо со связью зеленого и «черного» света у Симнани (см. ниже, гл. VI).

¹² См. тексты, приводимые в нашем труде *En Islam iranien*, t. II, livre II, chap. III et VI.

соотношение, как мы увидим ниже, включено в собственно суфийское понятие *shāhid*, «свидетель созерцания»: созерцающая теофанического свидетеля, суфий созерцает *самого себя*; Созерцающий становится Созерцаемым, и наоборот; эта мистическая ситуация великолепно выражена в формуле Майстера Экхарта: «Взгляд, в котором я узнаю его, есть тот самый взгляд, в котором он узнает меня»^{lviii}.

Особенно широкое и оригинальное развитие темы Совершенной Природы встречается у философа, жившего чуть раньше Сухраварди. Речь идет об Абу'ль-Баракате Багдади^{lix}, утонченном мыслителе весьма своеобразного склада, еврее по происхождению, позже перешедшем в ислам и скончавшемся в 560/1165 г. в возрасте примерно девяноста лет. Поскольку я подробно говорил о нем в другой своей работе^{l3}, здесь мне хотелось бы лишь напомнить, как тема Совершенной Природы возникает в его сочинениях в связи с проблемой Действенного Разума, унаследованной от Авиценны и его последователей. Когда Действенный Разум философов этой школы отождествляется со Святым Духом, который в кораническом откровении тождествен ангелу Гавриилу — или, иначе говоря, когда ангел познания уподобляется ангелу откровения, — отнюдь не происходит рационализации Духа; напротив, вся проблема ноэтики^{lx} излагается в терминах ангелологии. Вследствие чего возникает вопрос: почему существует всего один Действенный Разум? Ответить на него — значит решить, что все человеческие души тождественны по образу и сущности^{lxi}, либо, что каждая из них отличается по видовому признаку, либо, наконец, что они сгруппированы в многочисленные духовные семейства, равнозначные отдельным видам. «Вот почему древние Мудрецы..., посвященные в такие вещи, что не воспринимаются органами чувств, учили, что для каждой индивидуальной души или, быть может, для целой совокупности таких душ, имеющих общую природу и между собою схожих, определена одна-единственная сущность духовного мира, которая в течение всего существования

^{l3} В связи со всем нижеследующим см. *Avicenne et le Recit visionnaire*, vol. I, pp. 102-106. Относительно Абу'ль-Бараката см., в частности: S. Pines, *Nouvelles études sur... Abū'l-Barakāt al-Baghdādī (Mémoires de la Société des Etudes juives, I)*, Paris, 1955; *Studies in Abū'l-Barakāt al-Baghdādī's Poetics and Metaphysics (Scripta Hierosolymitana, VI)*, Jerusalem, 1960.

этой души или совокупности душ проявляет к ним особое внимание и заботу; она приобщает их к знанию, охраняет, ведет, защищает, утешает и помогает победить, и сущность эту они называли Совершенной Природой. И этот их друг, защитник и покровитель на языке верующих называется *Ангелом*». Хотя сизигическое соотношение проступает здесь не особенно отчетливо, основную мысль данного отрывка можно считать явным отзвуком герметизма; ею определяется позиция, выразившаяся у Сухраварди в установлении связи между Святым Духом, Ангелом человечества, и Совершенной Природой каждого светового человека. Идет ли речь о божественном Существо или об Ангеле-архетипе, начиная с того момента, когда их явление раскрывает трансцендентное измерение духовной личности как таковой, они должны обладать индивидуальными чертами и стремиться к установлению личностных отношений. Тем самым устанавливается и непосредственная связь между миром божественного и духовной личностью, не зависящая от медитативных усилий какого бы то ни было земного сообщества. «Есть души, обучающиеся всему у человеческих наставников, но есть и такие, что восприняли все от незримых вожаков, известных только им одним».

В обширном наследии Сухраварди можно выделить три отрывка, в которых выводится на сцену Совершенная Природа, выводится не теоретически, а как образ, навеянный духовидческим опытом, или как собеседница в молитве. Самый показательный из них находится в «Книге бесед»^{lxii},¹⁴ где Сухраварди явно намекает на приведенный нами выше герметический текст: Гермесу является некая световая форма, которая приобщает его к гностическим знаниям (*ма'āриф*), извергая их на (или вдыхая в) него. На вопрос Гермеса: «Кто же ты такая?», она отвечает «Я — твоя Совершенная Природа». В другом месте¹⁵ призыв, обращенный Гермесом к его Совершенной Природе в момент экстатических треволнений и переживаний, свидетельствует об инициатическом испытании, пережитом как личная тайна (имя

¹⁴ См. наше издание этого произведения Сухраварди: *Opera metaphysica et mystica*, vol. I (*Bibliotheca Islamica*, 16). Leipzig - Istanbul, 1945, p. 464 (репринт, Teheran - Paris, 1976).

¹⁵ В «Книге указаний намеками» (*Kitāb al-Talwihāt*), ed. *ibid.*, p. 108, § 83.

Гермес в данном случае, возможно, является псевдонимом Сухраварди). Немаловажно, что в намеках на *время* и *место* этого духовидческого эпизода сквозят символы Севера, указывающие на переход к миру, лежащему за пределами мира чувственного. Этот эпизод — самая яркая иллюстрация анализируемой здесь темы: Совершенная Природа как световой вожатый, «открывающий» духовной личности ее трансцендентное измерение, побуждая переступить порог... (см. также ниже, гл. III). «Персона», к которой в миг инициатического экстаза обращается с призывом посвящаемый, — это все та же Совершенная Природа, к которой обращен гимн Сухраварди, быть может, самая проникновенная молитва, когда либо вознесенная к *Ангелу*. В этом смысле ее можно считать формой личной литургии, сообразной с теми предписаниями, которые Гермес, согласно «сабиям», оставил мудрецам¹⁶: «Ты — мой господин и владыка, мой святой Ангел, мое драгоценное духовное существо, ты — породивший меня Дух и дитя, порожденное моим духом... Ты, облаченный в ослепительнейшее из божественных сияний... предстань передо мной в прекраснейшей (или: наивысшей) из твоих эпифаний, яви мне свет твоего ослепительного лика, будь для меня посредником... выпродай мое сердце из покровов тьмы...» Подобные сизигические отношения характерны для духовидца, достигшего *центра, полюса*; они встречаются как у Джалаладдина Руми, так и во всей мистической традиции Ирана, восходящей к Сухраварди^{lxiii}, что подтверждается свидетельством Мира Дамада^{lxiv}, крупного теолога, жившего в Исфахане в семнадцатом веке; это отношения, благодаря которым душа мистика становится, подобно Марьям и Фатиме, «матерью своего отца», *умм абй-хā*. Об этом же говорит и такой стих Ибн 'Араби: «Я наделил тебя способностью восприятия лишь затем, чтобы самому иметь возможность воспринимать себя»¹⁷.

Эти отношения, которые можно выразить лишь посредством парадокса, являются целью единого мистического опыта, какие бы многообразные формы он ни обретал. Их поиску и достижению посвящено целое сочинение Сухраварди, озаглавленное

¹⁶ *En Islam iranien*, t. II, Livre II, chap. III.

¹⁷ О контексте этой темы см. *Soufisme d'Ibn 'Arabi* (supra n. 11), pp. 134-137 et p. 268, n. 153. См. также *En Islam iranien*, t. III, Livre V, chap. I, *Confessions extatiques de Mīr Dāmād*.

«Рассказ о чужбине Запада». Этот рассказ обнаруживает родство не только с текстами герметической традиции, но и с текстом, чрезвычайно представительным как для гностического корпуса, так и для манихейской аскетики; речь идет о знаменитой «Песне о Жемчужине»^{lxv}, включенной в «Книгу Деяний Фомы»^{lxvi}. Признавая, что официальное христианство не могло не отнести эту книгу к числу апокрифов, можно сказать в ее оправдание, что она заключает в себе *лейтмотив* всей иранской духовности, в том числе, в том виде, в котором она до сих пор сохраняется в суфизме¹⁸. В «Песне о Жемчужине» можно усмотреть прообраз поисков Парцифалья^{lxvii}; Монсальват^{lxviii} позволительно уподобить «Горе Господней» (*Kūх-и Хвāджа*), поднявшейся из вод озера Хамун (на теперешней границе Ирана и Афганистана)^{lxix}, где *Фравартти*^{lxx} поклоняются семени грядущего Спасителя, *Саошйанта*^{lxxi}; как и *Mons victorialis*^{lxxii}, она была отправной точкой странствия магов-волхвов, сближающего иранскую доктрину пророчества [(профетологию)] и христианское откровение; она, наконец, сопрягает воедино поминовение о царе Гундофаре^{lxxiii} с проповедью апостола Фомы. Можно сказать наверняка, что, с одной стороны, «Рассказ о чужбине Запада» берет свое начало в последней части рассказа Авиценны о *Хаййе ибн Йакзане*^{lxxiv}, а с другой, что между «Песнью о Жемчужине» и «Рассказом о чужбине» существует множество параллелей, вроде бы свидетельствующих о том, что еще до написания «Рассказа» Сухраварди вычитал в «Песне» историю юного иранского принца, отправленного родителями в Египет, чтобы отыскать там бесценную Жемчужину.

Молодой принц совлекает с себя «ризу света», любовно сотканную для него родителями, и прибывает в «землю изгнания», где чувствует себя *чужаком*; он старается остаться неизвестным, но его узнают и заставляют вкушать «яства забвения». Затем он получает принесенное орлом послание, подписанное его отцом и матерью, госпожой Востока, а также всеми представителями парфянской знати. Тут-то он и вспоминает о своем происхождении и о жемчужине, ради которой его послали в Египет. И тогда начинается его «исход из Египта», великое возвращение

¹⁸ См. *Avicenne et le Récit visionnaire*, vol. I, pp. 182 ss. и M.-R. James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1950, pp. 411-415.

на Восток. Родители посылают ему навстречу двух гонцов, приносящих оставленную им на родине «ризу света». Он не помнил, как она выглядела, ибо был еще ребенком, когда покидал ее: «И вот я вижу ее целиком в существе моем, а себя вижу в ней, ибо и в разделении нашем мы пребывали в *одном* обличье... И еще я узрел в ней движение гнозиса и увидел, что она собирается говорить... И заметил, что расту сообразно ее усилиям, и царственные ее устремления излились на меня».¹⁹ Представляется бесспорным, что автор нагляднейшим образом и с благородной простотой отразил здесь дву-единство Совершенной Природы (представленной в виде «ризы света») и светового человека, ведомого ею с «чужбины Запада», — дву-единство, фактически не выразимое в категориях человеческого языка.

Все эти темы вновь оживают в «Рассказе о чужбине Запада».²⁰ Здесь также дитя Востока отправляется в изгнание на Запад, символизируемый городом Кайраваном, в котором можно усмотреть упоминаемый в Коране «город притеснителей»^{bxxv}. Узнанный этими притеснителями, он закован ими в цепи и брошен в колодец, откуда может украдкой выбираться лишь по ночам. Его гнетет все возрастающее чувство бессилия, беспамятства и отвращения. И, наконец, он получает принесенное угодом послание от родителей, из дальнего далека, в котором ему предлагается без промедления пуститься в обратный путь. Эта весть, подобно вспышке молнии, пробуждает его от беспамятства и он начинает странствие в поисках того Востока, что не значится на наших картах, космического норда, чтобы уподобиться иранским Мудрецам, хранителям «восточной теософии», которые получили свою мудрость от «жителей» иного, не-географического Востока. Возвращение на Восток равнозначно восхождению на гору *Қаф*^{bxxvi}, космическую (или психокосмическую) вершину, гору с изумрудными городами, небесный полюс, мистический Синай, изумрудную скалу. В основных произведениях Сухраварди уточняется

¹⁹ H. Leisegang, *La Gnose*, trad. J. Gouillard, Paris, 1951, p. 249.

²⁰ Арабский текст и его персидский парафраз были опубликованы нами в: *Les Œuvres Philosophiques et mystiques de Shihaboddin Yahya Sohravardi* (Bibliothèque Iranienne, vol. 2), Tehéran-Paris, 1952; (см. предисловие на французском, сс. 85 и далее, а также *En Islam iranien*, t. II, Livre II, chap. VI). Полный французский перевод всего цикла мистических повествований Сухраварди см. в *L'Archange empourpré, quinze traités et récits mystiques*, Paris, 1976. pp. 273-279.

местоположение этой горы (см. ниже, гл. III): это Восток, мистическая Земля Хуркальи, *Terra lucida*, расположенная на небесном севере. Там и происходит встреча странника с тем, кто его породил (и к кому обращен приведенный выше гимн), — с Совершенной Природой, с личным Ангелом, открывающим ему мистическую иерархию предшественников на пути к сверхчувственным высотам; указывая на ближайшего из них, Ангел восклицает: «Он заключает в себе меня, подобно тому, как я заключаю в себе тебя».

В том и другом рассказе налицо схожая ситуация: чужеземец сталкивается с силами притеснителей, стремящихся принудить его к беспамятству, заставить подчиниться их коллективным духовным влияниям. Сначала на изгнанника смотрят как на еретика; затем, когда религиозные уставы вырождаются в социальные нормы, он обретает в глазах притеснителей черты помешанного, с которым невозможно договориться. Его безумие не поддается лечению, а в какие бы то ни было тонкости врачеватели не вдаются. И однако его мистическое сознание само по себе является критерием, делающим его неуязвимым для всех этих попыток насильственной ассимиляции: принц Востока, описываемый в «Песне о Жемчужине» и в «Рассказе о чужбине», *знает*, кто он такой, и что с ним приключилось; он пытается «приспособиться», скрывая свой подлинный лик, но его ловят с поличным и заставляют вкушать «яства забвения»; его сковывают и бросают в колодезь; несмотря на все это, ему удастся разобрать смысл *Послания* и он осознает, что его путеводный свет (светильник из подземной каморы Гермеса) не имеет ничего общего с экзотерическим *днем* «города притеснителей».

В том, что здесь звучит *лейтмотив* всей иранской духовности (образ *колодца* настойчиво повторяется у Наджда Кубра), можно убедиться всего на одном примере. Мы только указали на параллелизм между одним из эпизодов «Деяний Фомы» и «Рассказом» Сухраварди. Этот параллелизм сквозит и в других местах. В одной литературной компиляции, представляющей собой арабскую обработку санскритского текста *Амритакунда*^{lxvii} и относящейся, самое раннее, к VII-VIII векам, находится вставка — нечто вроде небольшого мистического романа, его текст есть ничто иное, как повествование,

бездоказательно приписываемое Авиценне и известное под заглавием *Risālat al-mabḏā' wa 'l-ma'ād*, «Послание о первоисточке и возвращении»²¹ — такое название носят многие философские или мистические сочинения на арабском и персидском языках, — что, исходя из гностической перспективы, можно перевести как «Бытие и Исход», то есть, сошествие в земной мир, в чужбину Запада, и *исход из Египта*, возвращение на родину.

Здесь чужестранец является посланником правителя своей страны (Востока), получающим перед отбытием наставления мудрого министра. Место его изгнания — город, жители которого, суматошливые и суетливые, олицетворяют собой внешние и внутренние чувства^{lxxviii} и физиологические энергии. В конце концов, он встречает в этом городе восседающего на престоле шейха, властелина страны. Он подходит к нему и завязывает с ним беседу; на каждый его жест, на каждое его слово шейх отвечает теми же словами и жестами. Тут пришелец понимает, что шейх — это он сам (см. выше упоминание о посвященном, узнающем в образе Гермеса свой собственный образ). И тогда ему внезапно приходит на память данное им перед отъездом обещание. Ошеломленный, он снова видит наставлявшего его мудреца, который берет его за руку и велит «погрузиться в эту воду, ибо она есть Вода Жизни». Омывшись в этом мистическом водоеме, уразумев значение всех символов, разгадав смысл любого шифра, он вновь оказывается перед своим повелителем, который говорит ему: «Добро пожаловать! Отныне ты принадлежишь к нашему братству.» И расщепив надвое нить паутинки, он снова скручивает ее воедино, восклицая: «Единое умножается на единое (1×1).»

Таков же смысл шифра, упомянутого нами чуть выше, поскольку расшифровать его — значит стать обладателем тайны, оберегающей нас как от псевдомистического монизма (чьа формула $1 = 1$), так и от абстрактного монотеизма,

²¹ Текст, озаглавленный *Ḥawḍ al-Ḥayāt* («Водоем Живой Воды») был опубликован Юсуфом Хосайном в: *Journal asiatique*, 1928, vol. 213, pp. 291-344; существует также неизданная персидская версия. Что касается предполагаемого авторства Авиценны, см.: С. Aḡawātī, *Essai de bibliographie avicennienne*, Le Caire, 1950, p. 254, n° 197. Для более детального знакомства с этим небольшим индо-иранским романом, отдельные элементы которого присутствуют у Сухраварди, см. наши работы *Pour une morphologie de la spiritualité shī'ite* (*Eranos-Jahrbuch XXXI*), Zürich, 1961, chap. V) и *En Islam iranien*, t. II, Livre II, chap. VI, 5, уточняющие названия рукописей, что не позволяет приписывать текст Авиценне.

довольствующегося сложением некоего *Ens supremum*^{lxxix} с бесконечным множеством существ ($n + 1$). Это шифр союза Совершенной Природы и светового человека, того самого союза, о котором так проникновенно говорится в «Песне о Жемчужине»: «Мы и в разделении явлены в *одном* обличье».²² Даже если не считать Авиценну автором этого мистического романа, его содержание лишний раз подтверждает смысл «Рассказа о Хаййе ибн Йакзане». Вопреки поверхностным толкованиям, сводящим данный текст к безобидной философской аллегории, глубокий смысл сквозит на каждой его странице: в нем, как и в других повествованиях авиценновской трилогии, Хайй ибн Йакзан указывает на тот самый *Восток*, к которому нас направляют творения Сухраварди.

2. Нус^{lxx} Гермеса и «Пастырь» Гермы

Архетипический Лик, олицетворяющий явление Совершенной Природы, играет по отношению к световому человеку во все время его изгнания роль, лучше всего определяемую термином *поцѣн*, «пастырь», страж, вожатый. Этот термин воскрешает в памяти как зачин самого знаменитого из всех герметических текстов, так и начало того христианского сочинения, которое, возможно, является его отголоском. В том и другом случае сюжет развивается сходным образом: прежде всего описывается сосредоточенность духовидца, его самоуглубление, затем — погружение в сон или в пограничное между бодрствованием и сном состояние экстаза; явление и вопрошание; и, наконец, узнавание. Именно так *Нус* является Гермесу, «телесные ощущения которого замерли»^{lxxxj}, как в тяжелом сне. Гермесу кажется, будто перед ним предстал некто «огромнейших, неизмеримых размеров»^{lxxxii}, окликнул его по имени и спросил: «Что желаешь ты услышать и увидеть, усвоить разумением и узнать?»^{lxxxiii} — А кто ты такой? — осведомился я. — Я — *Поймандр*^{lxxxiv}, всемогущий *Нус*. Я знаю, чего ты желаешь, и я повсюду пребываю с тобой... — И тут в мгновение ока передо

²² Формула 1×1 трактуется Рузбиханом как выражение эзотерического *таухида* (единения). См. главу, посвященную суфизму Рузбихана Бакли Ширази в нашем труде *En Islam iranien*, t. III, Livre III, chap. VI, 6.

мною открылось все сущее, взору моему предстало величайшее зрелище, все претворилось в ясный и ликующий свет, и, узревши его, я проникся любовью к нему»^{lxxxv}.²³ В соответствии с коптским термином, к которому возводится имя *Поймандр*, оно может быть истолковано как «небесный Нус», пастырь или свидетель. Но исходный мотив видения засвидетельствован и у иранских мистиков, говоривших то о Совершенной Природе, как Гермес у Сухраварди, то о «горнем Свидетеле», личном сверхчувственном Вожатом, каким он предстает в трудах Наджма Кубра и его школы.

Канон христианских писаний некогда включал в себя небольшую очаровательную книжицу, «Пастырь Гермы», на редкость богатую описаниями символических видений; теперь эта книжица, приговоренная к изгнанию, как и *Фос* собственной персоной, относится лишь к некоему идеальному *Канону* личной религии, где занимает достойное место наряду с «Деяниями Фомы». Однажды, — говорится в ней, — Герма сидел у себя дома на кровати, погружившись в глубокие раздумья. Внезапно появился некто странного обличья, уселся рядом с Гермой и сказал ему: «Я послан святейшим Ангелом, чтобы жить подле тебя во все дни жизни твоей.» Герме подумалось, что пришелец явился искусить его, и он спросил: «А кто ты такой? Ибо я знаю, кому вверена жизнь моя. — И тот отвечал: — Разве ты не узнаешь меня? — Нет. — Я — Пастырь, коему ты был вверен. — И пока он говорил, обличье его изменилось, и я узнал в нем того, кому был вверен»^{lxxxvi}.²⁴ Вне зависимости от того, усматривать ли в зачине «Гермы» нечто вроде христианского ответа на герметический «Поймандр», приходится признать, что первоначально христология была чем-то совсем иным в сравнении с тем, чем она стала по прошествии веков. И вовсе не случайно в этой небольшой книжице Гермы сталкиваются и неразрывно переплетаются такие выражения, как «сын Божий», «архангел Михаил», «святейший Ангел» и «Ангел велелепный». Видение Гермы исходит из концепций, в которых доминирует образ

²³ Poimandres, §§ 2-4 et 7-8: *Corpus Hermeticum*, ed. A.-D. Nock, trad. A.-J. Festugiere, Paris, 1945, vol. I, pp. 7 et 9.

²⁴ Martin Dibelius, *Der Hirt des Hermas*, Tübingen, 1923, p. 491. Греческий текст: éd. Molly Whittaker (*Die apostolischen Väter*, I), Berlin, Akademie-Verlag, 1956, p. 22. Visio V, I ss.

Христа-Ангела, а описываемая в нем ситуация наводит на нижеследующие соответствия: пастырь Гермы соотносится с «Ангелом велелепным» таким же образом, каким у Сухраварди Совершенная Природа Гермеса соотносится с ангелом Гавриилом как ангелом человечества и Святым Духом^{lxxxvii}.

Тема *Христа-Ангела* равнозначна теме *Христа-Пастыря*, о чем свидетельствуют памятники раннехристианского искусства, где Христос принимает обличье *Гермеса креофора*^{lxxxviii} (с агнцем на плечах и в ореоле из семи планет, по сторонам которого сияют Солнце и Луна), или изображается в виде погруженного в раздумья (Пс. 22 и Иоанн, 10:11-16) Аттиса, с пастушеским посохом и свирелью, подлинного *daimon paredros*^{lxxxix}, личного покровителя, всюду сопровождающего того, кому он попечительствует, согласно речению Поймандра: «Я буду подле тебя во все дни жизни твоей»²⁵. В восклицании Гермы, узнавшего «того, кому он был вверен», сквозит намек на духовный союз, заключенный во время посвящения. В нем можно уловить также чисто манихейскую огласовку двойной темы — темы Христа как «небесного близнеца» Мани и «световой формы», в которую облакается каждый избранник^{xc}, отрекаясь от властей мира сего. Данная огласовка этих двух тем вводит нас в самую сердцевину иранских представлений доисламской эпохи; их повторение в последующий период свидетельствует о неотъемлемом присутствии архетипа в позднейших разработках того же сюжета: соединение светового вожатого с человеком света, совершающееся в соответствии с ориентацией на Восток-первоисток, не имеющий ничего общего с востоком географическим.

3. Фраварти и Валькирия

Сути и форме герметического представления о *Совершенной Природе* или *Пастыре* соответствует в зороастрийской религии древнего Ирана некий гомологический образ или, вернее,

²⁵ См. психологический комментарий к данному тексту: M.-L. Von Franz, *Die Passio Perpetuae*, a la suite de C. G. Jung, *Aion*, Untersuchungen zur Symbolgeschichte, Zürich, 1951, pp. 436-438. О *Христе-Ангеле* см.: Martin Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern, 1953, pp. 322-388.

классическое его воплощение. Но, анализируя этот образ, необходимо отдавать себе отчет в трудности двойной задачи. Трудность заключается прежде всего в том, что Совершенная Природа, будучи наставницей и небесной двойницей светового человека, до сих пор представляла нам как сущность, изначально огражденная от посягательств Тьмы. Но разве не существует между ними связи, предусматривающей некую взаимответственность? И, как только она выявляется, перед нами встает другой вопрос, вытекающий из первого: что произойдет, если световой человек ослабит свои усилия, станет жертвой Тьмы, если *Фос* потерпит окончательное поражение от земного, плотского Адама, превратится в его узника? На этот вопрос отвечает зороастрийский сценарий личной эсхатологии, равно как и истолкование цветowych фотизмов у Наджда Кубра и его школы, согласно которому различные цвета способны выявлять или, напротив, замутнять образ личного сверхчувственного вожа- того. Отметим это с самого начала, чтобы уберечься от всякого рода промахов и недоразумений: суть данных ответов в том, что искажается в первую очередь сама способность видеть, искажается в зависимости от того, кто ею пользуется, — световой человек, *Фос*, или плотский и злокозненный Адам, который, отбрасывая свою тень на небесный Лик и заслоняя его этой тенью, делает его невидимым, *обезличивает*. Человек в силах нарушить духовный союз, запятнать белизну светового мира своим помраченным взглядом, но на большее он не способен, — и это одинаково верно по отношению как к суфийскому *шāхиду*, так и к эсхатологической фигуре *Дазны*^{хсi} в зороастризме.

Второй нелегкой задачей является определение взаимоотношений между двумя образами, имеющими равную архетипическую ценность, — образами *Фраварти* и *Дазны*. Здесь невозможно углубленное исследование данной темы; ограничимся лишь указаниями на то, как возникает эта проблема и какое ее решение можно отыскать в некоторых текстах согласно схеме, уже опробованной прежде.

В маздаяснийской космогонии *Фраварти*²⁶ являются женскими сущностями, небесными архетипами всей совокупности

²⁶ Такова исконная форма этого слова, которое, вследствие ошибочной орфографической лигатуры, читалось как «*Фравашии*» (на современном фарси — *фарвахар*, *форӯхар*).

существ, составляющей световое творение. Каждое существо, перешедшее из небесного, или тонкого состояния (*менок*)^{xciii} в состояние материальное и зримое (*зетик*, материальное начало, само по себе не причастное ни к злу, ни к мраку, которые соприродны ариманическим^{xciii} силам, относящимся к духовному порядку), — каждое существо обладает в горнем мире своей *Фраварти*, исполняющей по отношению к нему роль ангела-хранителя. Более того: все небесные сущности, ангелы и архангелы, не исключая самого Ормазда^{xciv}, тоже имеют своих *Фраварти*. Они — световые сизигии, то, что названо в Коране «светом поверх света»^{xcv}. Ормазд открывает своему пророку Заратуштре, что без поддержки и подмоги со стороны *Фраварти* ему не удалось бы защитить свое световое творение от натиска против-творения Ахримана. Сама идея этой битвы обрастает драматическими подробностями, когда речь идет о *вочеловеченных Фраварти*. В самом начале тысячелетней эпохи *смешения*^{xcvi} Ормазд поставил их перед выбором, определяющим всю их последующую судьбу: либо оставаться в горних пределах, где им не грозят силы Ахримана, либо сойти на землю и облечься в материальные тела, чтобы сражаться с ахримановым воинством в материальном мире²⁷. Они отозвались на второе предложение решительным «да», откуда, согласно некоторым предположениям, и происходит их название, одно из возможных значений которого — «сделавшие выбор». Практически же, в религиозных представлениях *Фраварти*, воплощенная в земном мире, просто-напросто отождествляется с человеческой душой.

Но тогда не может не возникнуть и такой вопрос: как следует понимать двумерную структуру, характерную для световых существ, если *Фраварти* «собственной персоной», то есть, небесные архетипы, сойдя на землю, отождествляются с земным «измерением»? Иначе говоря, если архетип или Ангел,

²⁷ По поводу всего нижеследующего см. две наши работы, где приводятся отсылки к соответствующим оригинальным текстам: *Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'Ismaélisme* (Eranos - Jahrbuch, XX), Zürich, 1952, pp. 169 ss. (далее сокращено как *Temps cyclique*). (Переиздано в книге: *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, Berg International, 1982.) См. также наш труд: *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, Paris, 1960, pp. 68 ss. (2-ое издание под названием *Corps spirituel et terre céleste...*, Paris, 1979, pp. 61 ss. (далее сокращено как *Terre céleste*).

покидая горные пределы, обращается в земное существо, не следует ли предположить, что в таком случае ему самому понадобится некий ангел-хранитель, небесный Двойник? Судя по всему, маздаяснийская философия относилась к этому вопросу весьма серьезно. Его решение могло состоять в идее земного союза *Фраварти* и человеческой души, причем первая из них остается неподвластной никаким ариманическим посягательствам²⁸. Однако, если рассматривать эту фундаментальную ситуацию, определяющую весь смысл человеческой жизни — какой она становится при условии тождественности *Фраварти* и души, — данный вопрос оказывается чересчур сложным, чтобы ответ на него мог быть найден путем простого филологического пересмотра существующих данных.

Философский же подход к проблеме предполагает обращение к эсхатологическому образу *Дазны* (это авестийское имя в среднеперсидском языке или пехлеви приобретает форму *Дэн*). Этимологически это — ясновидящая душа или ясновидящий орган души; онтологически же — свет, наделяющий способностью зрения, и свет зримый. *Дазна* — это и неземные видения горного мира, и религия или вера, «избранная» *Фраварти*; она является также сущностной индивидуальностью, трансцендентным «горним» Я, Ликом, который на заре своей вечности дает верующему возможность лицом к лицу встретиться с душой своей души, ибо *вера* неминуемо ведет к *осуществлению* и *свершению*. Все другие интерпретации образа *Дазны* сводятся именно к этому, лишенному противоречий толкованию. Его подтверждает эпизод посмертных мытарств души, когда при вступлении на мост *Чинват* ей предстает «небесная дева», первозданный Лик, одновременно свидетель, судия и воздаяние: «Кто же ты, чья красота затмевает все красоты земного мира? — вопрошает ее душа. — Я твоя собственная *Дазна*. Я

²⁸ В этом смысле можно было бы разработать антропологию *Бундахишна* (маздаяснийской Книги Творения), согласно которой человек состоит из пяти сил: тела, души, духа, личности и духа-хранителя (см. тексты в: H.-S. Nyberg, "Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes", *Journal asiatique*, 1929, t. 214, pp. 232-233). О том же писал и дастур Модии в: J.-J. Modi, *The religious ceremonies and customs of the Parsees*, 2nd ed., Bombay, 1937, pp. 388-401. Но его анализ «духовного строения человека» не дает удовлетворительной картины посмертных отношений *Фраварти* с душой; более того, он обходит молчанием эпизод встречи и узнавания *Дазны*. Его труд грешит схематизацией, решение данного вопроса должно быть осмыслено другим способом.

была любимой, ты возлюбил меня еще сильнее. Я была красивой, ты сделал меня еще прекрасней», — отвечает она и, заключив душу верующего в объятия, вводит ее в Обитель Песнопений (*Гарбтмāн*)^{xcvii}. Этот диалог, происходящий *post mortem*, снова возвращает нас к уже проанализированной выше двойственности отношений между Порождающим и Порождаемым. И, напротив, тот, кто разорвал союз, заключенный прежде сотворения мира, встречается с ужасной сущностью, со своим собственным отрицательным образом, карикатурой на ту небесную вочеловеченность, которую он сам в себе искалечил и истребил; изгой, выкидыш, разлученный со своей *Фраварти*, — вот, что такое человек без *Дазны*. *Дазна* остается той же, какой она была в мире Ормазда, отпавший же от нее человек перестает видеть даже самого себя: вместо небесного светового зеркала ему предстает его собственная *тень*, его собственная ариманическая темень. Таков драматический смысл маздаянснийской антропологии.

Наилучшим образом разрешая сложную ситуацию, касающуюся физиологии светового человека, один из маздаянских текстов говорит нам о троичности души, то есть, тонкого или духовного организма человека (*мѣндкѣх*), не зависящего от организма физического и материального²⁹. Есть души, «находящиеся в пути» (*рувāн-и рās*), то есть, такие, которым кто-то сопутствует на пути через мост *Чинват*, в эсхатологическом и экстатическом смысле являющийся рубежом инобытия, связывающим *центр* мира с космической или психо-космической горой. Нет, следовательно, сомнений, что этим душам сопутствует *Дазна*, руководящая их вознесением к высотам крайнего севера, к «Обители Песнопений», в область неистощимого Света³⁰. А есть и такие души, которые в нашем тексте называются «душами вне тела» (*рувāн-и бербōн тан*) и, наконец, такие, которые именуются «душами в теле» (*рувāн-и тан*). Два последних разряда соответствуют двум аспектам одной и той же души, то есть, *Фраварти*, воплощенной в земном организме,

²⁹ См. H.-W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford, 1943, pp. 110-115 ([цитируются] тексты *Задспрам*, 29:9, и *Дāмасмāн-и дѣник*, 23:3). Можно было бы, разумеется, сказать еще немало о трудностях данной проблемы и о возможном ее решении.

³⁰ Относительно этой топографии см. нашу книгу *Terre céleste*, pp. 51 ss.

которым она руководит как полководец (*испахбад* ишпракитов, *hegemonikon* стрюков) руководит армией, но иногда вырывается из него — либо во время сна, либо в моменты экстаза, — чтобы встретиться с душой, «находящейся в пути», то есть, с *Дазной*, которая ее ведет, вдохновляет и укрепляет.

Целокупность их двуединства является, стало быть, «светом поверх света», который ни в коем случае не может быть сплавом ормаздова света и ахриманова мрака или, если пользоваться терминами психологии, сознания и его *тени*. Позволительно сказать, что *Фраварти*, тождественная земной душе, связана с ангелом *Дазной* такими же соотношениями, которые существуют между Гермесом и Совершенной Природой, Фосом и его световым вожатым, Гермой и его «пастырем», принцем-изгнанником и его «ризой света». К ним следовало бы добавить еще одну пару — Товию и ангела^{xcviii}, тем более, что этот мотив насыщен иранскими реминисценциями. Данная тема неистощима, поскольку в ней отражена одна из основополагающих сторон человеческого опыта; повсюду, где этот опыт осуществляется, он служит признаком осознания индивидуальной трансцендентности, преодолевающей любые попытки принуждения и «обобществления» личности. Таким образом, эта тема имеет свои соответствия как в религиозных вселенных, роднящих ее с представлениями древней иранской веры, так и в последующих духовных мирах, воскресивших ее основные положения и придавших им новую ценность.

Прибегая к маздаяснийской терминологии, можно сказать, что *Дазна-Фраварти*, будучи предвечной судьбой человека, олицетворяет и содержит в себе его *хварно*^{xcix}; чтобы вкратце дать наиболее полное представление об этом специфически маздаяснийском понятии, лучше всего обратиться к двум его греческим эквивалентам: свет *славы* (*доџа*) и *судьба* (*тѹхн*). Важно и то, что в этом понятии как бы сочетаются образы иранской и нордической теогоний. И той, и другой присущ одинаковый взгляд на небесные женские сущности, предержащие в себе силу и судьбу человека: речь идет о *Фраварти* и валькириях^c. Вполне понятно, что такая трактовка этих фигур может встретить решительный отпор со стороны не в меру суровых критиков, для которых наделение ангела женственными чертами

служит доказательством его «женоподобия». Подобная критика свидетельствует о полной неспособности постичь смысл этих сущностей; утратив понимание того, что такое Ангел, человек, лишенный *Фраварти* (им может быть представитель какой угодно эпохи), представляет ее себе лишь в виде карикатуры. Во всяком случае, компаративистские исследования, сравнивающие и отождествляющие между собой *Фраварти* и Валькирий, могут быть плодотворными лишь при подлинном вживании в эти образы. Здесь нелишне напомнить о моей беседе с покойным Герардусом ван дер Леувом^{ci}, в которой он, как хороший феноменолог, сумел воздать должное Рихарду Вагнеру касательно данного вопроса. Он отметил, что Вагнер, при всей его крайне личной трактовке образов старинных саг, проявил глубокое и тонкое понимание древних германских верований. Созданный им образ Брунхильды — это, по сути дела, прекрасная и волнующая фигура Ангела, «мысли Вотана», души, порожденной Богом; по отношению к герою оперы она предстает подлинной *Fylgja*^{cii}, хранительницей его силы и вершительницей судьбы; ее появление всякий раз напоминает о неотвратимой близости Инобытия: «Да простится с жизнью тот, кто меня увидел. Ты узрел горящий взгляд Валькирии, тебя она теперь и унесет».³¹ Точно так же иранский мистик встречается с Дазной на мосту Чинват, на пороге Инобытия, а Гермес сталкивается со своей Совершенной Природой лишь в предвосхищении наивысшего экстаза.

Любое рационалистическое толкование завело бы нас здесь в тупик — ведь оно низводит этот Лик до уровня аллегории под тем предлогом, что он «олицетворяет» деяния и поступки человека. На самом же деле это вовсе не аллегорическая конструкция, а первозданный Образ, благодаря которому постигается мир реальностей, не являющийся ни миром чувств, ни сферой ментальных абстракций. Отсюда проистекает его глубинная убедительность, вдохновившая не только «восточную теософию» Сухраварди, как мы это уже видели, но и некоторых толкователей Корана (в большом *Тафсире* Табари^{ciii}, в комментариях к девятому айату десятой суры, слово в слово перелагается авестийский эпизод встречи с Дазной *post mortem*), не говоря

³¹ G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, §16, p. 125.

уже о представителях шиитского исмаилитского гнозиса. Исмаилитская антропология представляет условия земного человеческого бытия как некое «пограничное» состояние, как некую двойственность: потенциально человек является и ангелом, и демоном. Описывая развязку этой ситуации, исмаилитская антропология волей-неволей прибегает к зороастрийским образам. Именно классическая маздаяснийская трилогия воспроизводится у Насираддина Туси^{civ}, когда он говорит о посмертной участи посвященного: «Мысль его становится ангелом, порождением мира архетипов; слово его становится духом, порождением этого ангела; деяние его становится телом, порождением этого духа». Остается добавить, что образ Дазны на мосту Чинват точка в точку повторяется в образе «ангела приветливого и прекрасного, на веки вечные становящегося спутником души».³² Из всего этого следует, что мусульманский гнозис Ирана³³ лишь воссоздавал черты того Лика, который был главенствующим в мандеизме^{cv} и манихействе.

4. Небесный Близнец

Согласно гнозису мандеев, у каждого существа физической вселенной есть свой двойник на небесной Земле Мшунья Кушта^{cvi}, населенной потомками мистического Адама и мистической Евы (*Адам Касия, Хава Касия*). Всякое существо имеет свой Лик-архетип (*мабдā' = дмута^{cvi}*), который иногда вступает в контакт со своим земным двойником (один из таких случаев описан в рассказе о девушке, которую пробуждает ото сна и предупреждает о грозящей ей опасности ее «сестра в Мшунья Кушта»). В миг смертного исхода земной человек покидает плотское тело и облачается духовным телом своего небесного *Alter Ego*, а тот, возносясь в высшие сферы, в свою очередь облачается телом чистого света. Когда человеческая душа завершает свой очистительный цикл и весы Абатура Музанья^{cvi}

³² Nasiroddin Tusi, *The Rawdatu 'l-Taslim commonly called Tasawwurāt*, Persian text ed. by W. Ivanov, Leiden - Bombay, 1950, pp. 44; 65; 70; см. нашу книгу *Temps cyclique*, pp. 210 ss., п. 86, 89 et 100.

³³ См. также мотив небесной *гурии* у Насираддина Туси в его *Āghâz o anjâm*, chap. XIX (Public. de l'Université de Téhéran, n° 301), Téhéran, 1335 h.s., pp. 47-48.

удостоверяют ее совершенную чистоту, она возносится в мир Света, где соединяется со своим предвечным напарником: «Я иду к моему Образу, и мой Образ идет ко мне, и обнимает меня, и не выпускает из объятий, словно я только что вышел из темницы».³⁴

Фигура небесного Напарника (араб. *қарӣн*) или близнеца (араб. *тав'ам*)^{сх} является одной из главенствующих в манихейской профетологии и сотериологии^{сх}. Когда Мани исполнилось двадцать четыре года, ему явился ангел, возвестивший, что настала пора заявить о себе и начать обращение людей в свое вероучение: «Приветствую тебя, Мани, от своего лица и от лица господина, пославшего меня к тебе»³⁵. На это намекают и предсмертные слова самого Мани: «Световыми очами созерцаю я моего Двойника». О том же пела в своих псалмах его община: «Буди благословен твой световой Спутник, Христе, податель всех наших благ»³⁶. Мани, как и Фома из тех самых «Деяний», куда включена «Песнь о Жемчужине», почитал своим небесным Двойником Христа-Ангела, от которого получил откровение, подобно тому, как пророк Мухаммад получил его от ангела Гавриила (напомним, что отождествление Христа с Гавриилом засвидетельствовано и у гностиков). Тем, чем для самого Мани являлся Христос-Ангел (в восточном манихействе его заменяла Дева Света^{схi}), для каждого Избранника является *тав'ам*, личный «небесный Двойник». Это та световая Форма, которую принимают Избранники, вступая в манихейскую общину и торжественно отрекаясь от служения властям мира сего. После кончины избранника исполнялся псалом, славящий «его небесного напарника, коему не грозит смерть». У катаров^{схii} он был известен как *spiritus sanctus*, или *angelicus*^{схii}, соответствующий каждой отдельно взятой душе; при этом его четко отличали от Святого Духа (*Spiritus principalis*)^{схiv}, который призывался в числе двух других лиц Троицы.

Вот почему *Манвахмед*^{схv} (архангел *Воху Мана*^{схvi} зороастризма, *Нус*), будучи, согласно восточным [манихейским]

³⁴ E.-S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran*, Oxford, 1937, pp. 54-55.

³⁵ См. Henri-Charles Puech, *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris, 1949, pp. 43-44 и нашу книгу *En Islam iranien*, t. II, Livre II, chap. IV, 4.

³⁶ *A Manichaean Psalm-Book*, part II, ed. by C.R.C. Allberry, Stuttgart, 1938, p. 42, l. 22.

текстам, световым элементом, пребывающим как внутри души, так и вне ее, может быть четко определен только при наличии всех четырех составляющих той аналогии соотношений, о которой мы уже говорили выше. Великий *Манвахмед* так же относится к совокупности всех световых душ (*columna Gloriae*), как каждый частный (не коллективный) *Манвахмед* относится к своему земному «Я». Можно еще сказать, что отношение *Манвахмеда* частного (*spiritus sanctus*) к *Манвахмеду* великому (*Spiritus principalis*) аналогично отношению Совершенной Природы к Гавриилу как Святому Духу и ангелу человечества у Сухраварди. Таким образом, эта световая Форма исполняет ту же функцию, что и Совершенная Природа. Манвахмед — это высшая теофания, вожатый Избранника в течение всей его жизни, сопровождающий его до самой грани Инобытия. «Он руководит посвящением Избранника, обращая его сердце к раскаянию (μετάνοια)^{cxvii}; он — Нус-свет^{cxviii}, нисходящий с небес, он — луч пресвятого φωστήρ^{cxix}, озаряющий и очищающий душу, ведущий ее в ту Землю света (*Terra lucida*), откуда она изошла в начале времен и куда вернется, дабы обрести свое изначальное обличье»³⁷. Этот мудрый Вожатый предстает Избраннику *in extremis*^{cx} как «световой образ, схожий с его душой», как ангел, «носящий венец и диадему»^{cxxi}; эта световая Форма по отношению к каждому Избраннику — ничто иное, как небесная София и Дева света (образ, также занимающий центральное положение в книге *Пистис София*). Этот образ неспроста нарицается в манихействе его зороастрийским именем, подтверждая тем самым видение *Дазны*, предстающей световому существу после смерти в виде «девы-вожатой»³⁸.

³⁷ См. собранные Гео Виденгренем тексты: *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, Uppsala, 1945, pp. 17 ss., 25 ss., 33 ss.; а также Hans Söderberg, *La Religion des Cathares*, Uppsala, 1949, pp. 174, ss., 211 ss., 247 ss. <*Гео Виденгрен (1907-1996) — шведский ориенталист и религиовед, на русском языке издана его монография *Mani und der Manichäismus* (Мани и манихейство, М.: Евразия, 2001).>

³⁸ См. *En Islam iranien*, t. II, Livre II, chap. VI, 4, и G. Widengren, *op. cit.*, pp. 19-20. Особенно показательны здесь соответствия между триадами, порожденными каждым из пяти «Отцов» или основных архетипов (*Kephalaia*, chap. VII, pp. 34-36) <м. русский перевод в: *Кефалайа*, с. 80-82>. Это форма света (гомолог Девы Света), в сопровождении трех ангелов или божеств, идущая навстречу Избраннику в момент его смерти. Стоило бы также подробнее остановиться на гностической теме Ангела как небесного *alter ego* и спасителя, выявить соответствие между гностическими терминами *ψυχαγωγός* <‘душеводец’>, *ψυχοπομπός* <‘вожатый души’>, *ὁδηγός* <‘проводник’>, *ἡγεμών* (*rector*) <‘идущий впереди,

Все то, что мы попытались обозреть здесь поверхностно, могло бы быть дополнено другими текстами, куда более доступными, чем те, которые были только что рассмотрены. Достаточно напомнить отрывки из «Федона» и «Тимея» Платона^{сxxii}, комментируемые в четвертой главе третьей «Эннеады»^{сxxiii}, где Плотин рассуждает о *daīṁōn paredros*, которому вверены наши судьбы и который руководит нашей душой и при жизни, и после смерти. Можно также упомянуть о великолепной разработке этой темы у Апулея (*De deo Socratis*, 16), говорящего о высшем чине *даймонов*, каждому из которых доверено водить отдельной человеческой личностью в качестве ее свидетеля (*testis*) и надзирателя (*custos*). Не менее интересны для нашего исследования тексты Филона Александрийского, где *Нус* рассматривается как истинный человек, как «человек в человеке». Этот *homo verus*^{сxxiv} обитает в душе каждого из нас, и мы видим в нем то архонта и царя, то судию, увенчивающего нас за победы в жизненных битвах; при случае он может исполнять роль свидетеля (*μάρτυς*) и даже обвинителя.³⁹ Упомянем, наконец, и понятие *sākšin*^{сxxv}, встречающееся в двух Упанишадах.⁴⁰ Этот «человек в человеке» тоже предстает свидетелем-очевидцем, присутствующим при всех наших деяниях и внутренних состояниях (не участвуя в них и не пятаясь ими), происходят ли они наяву, в сновидении, в глубоком сне или в состоянии экстаза: «Две птицы, соединенные вместе друзья, льнут к одному и тому же дереву — одна из них поедает сладкую ягоду; другая смотрит на это, не поедая»^{сxxvi}. *Сакшин* — это Вожатый; человек смотрит на него и, по мере того, как сходят на нет все его изыяны и пороки, сливается с ним, становясь гомологом Совершенной Природы, *шāхидом* как формой света.

вожатый, вождь'> и ключевым иранским термином *parvānak* <'наставник, воспитатель'>, выражающим основную функцию спутника-вожатого и спасителя души (у мандеев ему соответствует термин *parvanka*, см. Widengren, *ibid.*, pp. 79 ss., а в современном персидском — слова *parvārdan* — 'вращивать, воспитывать' и *parvā kardān* — 'заботиться').

³⁹ В трактате *Quod deterius potiori insidiari solet* <'Почему худшее имеет обыкновение предательски нападать на лучшее'>, Philo, with an English translation by F.-H. Colson and G.-H. Whittaker (The Loeb Classical Library), vol. II, Cambridge, Mass., 1950, pp. 216-219.

⁴⁰ А именно — в Шветашваре и Каушитаке Упанишадах, цит. Фритцем Майером в его фундаментальном труде, упомянутом ниже (примечание 4 [в гл. IV]). <*Фритц Майер (1912-1998) — выдающийся швейцарский исламовед, профессор Базельского университета; см. Б. Радтке, «Памяти Фритца Майера», в кн. *Суфизм в Центральной Азии: зарубежные исследования*, СПб, 2001, стр. 34-39.>

Нам уже не раз встречалось слово «свидетель» (*μαρτύς, testis, shāhid*), позволяющее осознать, что общего можно усмотреть в последовательных явлениях одного и того же Лица — от зороастрийской *Дазны* до суфийского *shāhida*. Там, где этот свидетель становится, как у Наджда Кубра, очевидцем теофании, его звание повышается или понижается в зависимости от того, каким это явление предстает душе духовидца — зрит ли она в нем свет или, напротив, одну сплошную тьму (и, таким образом, способствует или мешает своей собственной духовной реализации). Поэтому «горный свидетель» может именоваться «мерилом сверхчувственного»^{сxxxvii} (*mīzān аль-ḡayb*); следовательно, «деву красоты» тоже позволительно считать этим «мерилом», поскольку она удостоверяет способность или, напротив, неумение души увидеть в красоте прежде всего теофанию.

Все указания рассмотренных здесь текстов сходятся на эпифании этого Лица, чьи многообразные имена скорее раскрывают, чем утаивают его подлинную сущность: Ангел или Солнце философа, Дазна, Совершенная Природа, личный наставник или сверхчувственный вожатый, солнце сердца и т.д. Именно эти совпадающие свидетельства создают необходимый контекст феноменологии духовидческого опыта в иранском суфизме, где цвето-световые феномены неразрывно связаны с явлением личного духовного вожатого (*shāyḫ аль-ḡayb* у Наджда Кубра, *ostād ḡaybī* у Симнани). Важно отметить, что все примеры этого опыта сводятся к одному и тому же типу духовного посвящения, глубоко индивидуальному и личному. Кроме того, подобно слиянию светового человека со своим вожатым, своей небесной ипостасью и трансцендентным «измерением» своей личности, этот опыт явлен нам *ориентированным* и *ориентирующим* в определенном направлении, в сторону «стран», местонахождение которых можно обозначить лишь посредством символов, символов Севера.

Мы пытались показать, от каких духовных структур и предпосылок зависит освобождение светового человека, Прометея-*Фоса*. Сам ход этого освобождения поможет нам теперь уточнить ориентацию, от которой оно зависит. Важно уяснить, какой именно области принадлежит личный сверхчувственный

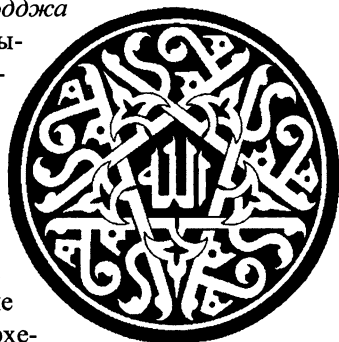
вожатый, образующий чету со своим земным двойником, и в каком направлении она располагается — а именно, области, откуда происходит *Фос* и куда он должен вернуться вместе со своим вожатым. У Наджда Кубра появляется образ *колодца*, куда был брошен изгнанник из рассказа Сухраварди. *Подлинное* освобождение из глубины колодца начинается в тот миг, когда над его устьем вспыхивает сверхъестественный *зеленый свет*. Сухраварди указывает нам и на *время* этого события, и на *направление*, в котором движется его участник в ходе радикальной индивидуализации, переживаемой как слияние с личной световой *Формой*. Полunoчное солнце и небесный полюс — эти символы Севера сопрягаются воедино, указуя нам направление на мистический *Восток*, то есть, Восток-первоисток, который надо искать не на востоке наших земных планисфер^{сxxxviii}, а на вершине космической горы.

Глава III.

ПОЛУНОЧНОЕ СОЛНЦЕ И НЕБЕСНЫЙ ПОЛЮС

1. Космический север и «восточная теософия» Сухраварди

Авестийский термин *Арийана Ваздджа* (*Эрāн-Вēж* на пехлеви)^{сххix} означает колыбель и родину ариев-иранцев, расположенную в центре срединного *кешвара* (*orbis*^{сххх}, области). Попытки определить его географическое местоположение на наших картах столкнулись с большими трудностями по той простой причине, что проблема этой локализации относится к географии духовидческой¹. Ее данные проистекают из некоего изначального, архетипического образа, то есть из первофеномена



ориентации, упомянутого в начале нашей книги (см. выше, I, 1). Именно этот образ определяет и упорядочивает восприятие эмпирических данных; сами же приобретенные данные, географические и культурные, влиять на него не могут. Он наделяет *смыслом* физические явления, он предшествует им, а не они ему. Но из этого вовсе не следует, что речь идет о чистой «субъективности», как понимают это слово теперь. Речь идет о некоем органе восприятия, которому, в качестве *объекта*, соответствует определенная область или сфера бытия, в поздней иранской философской разработке представляемая как небесная земля *Хуркальи*. А чтобы нам самим как следует *сориентироваться* в данной проблеме, следует прежде всего вспомнить о событиях, имевших некогда место в *Эран-Вэдже*. Упомянем лишь те, что непосредственно относятся к нашей теме.

В *Эран-Вэдже* происходили достопамятные молитвенные действия, совершавшиеся самим Ормаздом, небесными

¹ Относительно «Земли о семи кешварах» см. нашу книгу *Terre céleste*, pp. 42-48.

существами и легендарными героями. Именно там прекрасному Йиме, ослепительно красивому Йиме, лучшему из смертных, велено было построить городьбу, *вар*^{сxxxі}, и собрать в нее цвет всех существ, самых лучших, самых пригожих, чтобы уберечь их от лютой зимы, насланной демоническими силами, а когда-нибудь снова населить ими преображенный мир (*Видевдат* 2:21-42). Этот *вар* или рай Йимы описывается как городьба, заключающая в себе, на манер настоящего города, укрепления, дома и склады. Врата и окна этой городьбы *источают изнутри свой собственный свет*; она озарена одновременно светом несотворенными^{сxxxіі} и сотворенными. Ее обитатели только раз в году видят, как заходят и восходят звезды, Луна и Солнце; вот почему год кажется им одним днем. Каждые сорок лет каждая человеческая чета порождает другую чету — мальчика и девочку. «И все существа живут наилучшей жизнью в этом прочном *варе* Йимы.»^{сxxxііі}

Можно, разумеется, усматривать в этом описании память о первоначальном пребывании предков современных иранцев на крайнем географическом севере, где они в течение тридцати суток наблюдали зарю при ежегодном восходе солнца. Но более убедительны доказательства того, что речь идет фактически о пороге сверхъестественного Инобытия: несотворенные свету; мир, источающий свой собственный свет, совсем как те византийские мозаики, выложенные из покрытых золотом стеклянных кубиков, которые как бы лучатся изнутри; край, не знающий теней, населенный световыми существами, достигшими духовных высот, не доступных жителям земли. Это и в самом деле инобытийные существа: там, где иссякает тьма, стремящаяся полонить свет, начинается Инобытие, — такова тайна, зашифрованная в символе Севера. Сходным образом, племя *гипербореев*^{сxxxiv} символизирует человека, достигшего такой духовной целостности и гармонии, что в ней нет места ничему отрицательному и темному, и ее нельзя относить ни к востоку, ни к западу. В индийской мифологии гипербореям соответствует народ материка *Уттара-куру*^{сxxxv}, народ северного солнца, с качествами совершенными и идеальными, но, при этом, индивидуализированными, состоящий из сочетающихся между собой близнецов и олицетворяющий ту же

полноту и законченность, которые присущи очертаниям и размерам их страны: это расположенный на крайнем Севере земной рай, изображаемый в виде идеального квадрата, как *вар Йимы*, изумрудные города Джабалка и Джабарса^{сxxxvi} и небесный Иерусалим.

Снедаемый желанием увидеть Эран-Вэдж, туда в возрасте тридцати лет отправился Заратуштра (Зороастр) в сопровождении нескольких спутников и спутниц. Природа пройденных ими пространств и дата миграции (гомологичная началу тысячелетия в годовом календарном цикле)² служат здесь более точным и полным свидетельством, чем данные позитивной истории: это странствие было ничем иным, как чередой иерофаний^{сxxxvii}. Устремиться в Эран-Вэдж — значит отправиться к Земле видений *in medio mundi*^{сxxxviii}, достичь центра Небесной Земли, где свершается встреча с Бессмертными Святыми^{сxxxix}, с божественной семерицей Ормазда и его архангелов. Гора видений — это еще и психо-космическая гора, гомологичная человеческому микрокосму. Это «Гора зорь», с вершины которой начинается мост Чинват^{cxl}, переход в Инобытие, где свершается светозарное свидание ангела *Дазны* и ее земного «Я». Поэтому архангел Воху-Мана (по-персидски — Бахман, «Благой помысел», *évoia*) предписывает пророку-духовидцу совлечь с себя одежды, то есть материальное тело вместе с органами чувственного восприятия: явления в Эран-Вэдже воспринимаются с помощью тонкого светового тела. Именно там, *in medio mundi* и на вершине души, хранится световое семя Заратуштры, *хварно*^{cxli} трех *Саошьянтов*, или будущих спасителей^{cxlii}, которым предстоит свершить преобразование мира посредством космического молитвословия.

Те же самые категории трансцендентной активной Имагинации модализируют восприятия, которым открывается сущность «физиологии светового человека». Делая возможным психо-космическое уподобление, имагинация такого рода служит основой символических сооружений, обозначаемых термином *мандала* и способствующих ментальной реализации, которая достигается в результате медитативного усилия.

² Относительно первоисточников см. *Terre céleste*, pp. 55-58.

Среди них, как известно, встречаются настоящие громадины. Знаменитые вавилонские *зиккураты* суть образы семиступенчатой космической горы, цвет каждого из уступов которой соответствует цвету одного из семи небес; благодаря им совершается ритуальное восхождение на вершину, к центральной точке космического Норда, к полюсу, вокруг которого обращается вселенная, и всякий раз эта локальная точка зенита может быть уподоблена небесному полюсу. Таковыми же являются и *ступы* (например, *Борободур*), чья символическая архитектура воплощает в себе и внешнюю оболочку вселенной, и ее потаенный внутренний мир, чья вершина находится в центре космоса. Те же самые гомологии, наконец, отражаются в микрокосмическом святилище, которое у ишракиотов называется «храмом света» (*хайкал ан-нūr*): это человеческий организм, скрывающий в себе *семь* тонких органов или центров, *семь латā'иф* (см. ниже, гл. VI, 1), представляющих проекцию внутренних небес, каждое из которых имеет особый цвет и служит микрокосмическим обиталищем одного из великих пророков. Таким образом, любое изображение человека и мира центрировано по вертикальной оси; сама идея линейно-горизонтальной эволюции кажется в данном случае полностью лишенной смысла, *не имеющей ориентации*. Обитель Песнопений, земля Хуркальи, как и небесный Иерусалим, *сходят* на землю по мере того, как световой человек *восходит* в небо. Сферическое пространство, разделенное на 360 градусов, есть материализация в космическом масштабе некоего тайного и сверхъестественного *corpus mysticum*^{cxliii}, тела, присущего световым существам.

Эран-Вэдж, рай Йимы, духовное царство тонкой телесности, не переставал служить объектом — и притом главным объектом — медитации иранских мистиков, начиная с поздних адептов Заратуштры и кончая приверженцами световой теософии Сухраварди и шиитскими мыслителями школы *шайхийи*^{cxliv}. Идея центра мира, легендарная тема центрального *кешвара*, определяющего ориентацию остальных шести *кешваров*, расположенных вокруг него и в последствии разделенных космическим океаном, — эта идея подверглась тщательной философской обработке. Самая важная фаза ее относится, быть может, к тому моменту, когда «восточная теософия»

Сухраварди предприняла интерпретацию платоновских идей в терминах зороастрийской ангелологии.

Между миром чистых духовных светов (*lucēs victorīales*^{cxlv}, миром «матерей» в терминологии ишракиотов)^{cxlvi} и чувственным миром простирается вплоть до пределов девятой сферы (сферы сфер) *mundus imaginalis*, конкретный духовный мир ликов-архетипов, явленных форм, ангелов видов и индивидуумов; философская диалектика доказала неизбежность существования этого мира и установила его местонахождение; зреть же его таким, каков он есть в действительности, — прерогатива духовидцев, функция активной Имагинации. Суть той связи, которая в учении Сухраварди устанавливается между философским умозрением и метафизикой экстаза, равнозначна взаимозависимости между ангелологией нео-зороастрийского платонизма и идеей этого *mundus imaginalis*. Это, согласно Сухраварди, мир, на который намекали древние мудрецы, утверждавшие, что за пределами чувственного мира существует другая вселенная, имеющая форму и размеры и простирающаяся в пространстве, хотя речь здесь идет вовсе не о той форме и не о той пространственности, которые воспринимаются нами в мире физических тел. Это «восьмой» *кешвар*, мистическая земля Хуркальи с изумрудными городами, расположенная на вершине космической горы, которую сохранившиеся в исламе предания называют горой *Қаф*^{3 cxlvii}.

Великолепно согласующиеся между собой свидетельства доказывают нам, что это та самая гора, которая некогда носила название *Албурз* (*Элбурз*, *Харайти Бареза* по-авестийски)^{cxlviii}; географически это название обозначает сегодня горную цепь на севере Ирана. Но вовсе не данные земной орографии^{cxlix} имеет в виду духовидческая география древних легенд, когда

³ *Ibid.*, pp. 125 ss., 138 ss.; см. наши «Прологомены II» к *Œuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardī* (под п. 23), pp. 39–55, относительно структуры плеромы светов, и pp. 85 ss. о связи между «Рассказом о чужбине Запада» и авиценновским «Рассказом о Хайи ибн Якзане». Мы намереваемся в скором времени опубликовать перевод крупного сочинения Сухраварди *Хикмат ал-Ишрāқ* («Восточная» Теософия) вместе с комментариями Муллы Садры (ум. 1640), имеющими ценность самостоятельного произведения (ср. наш перевод «Книги постижений» (*Kitāb al-Maʿāʾif*), Bibliothèque Iranienne, 10, Téhéran-Paris, 1964, introduction, p. 40). <Корбеновский перевод *Хикмат ал-ишрāқ* после его смерти был отредактирован и издан его учеником К. Жамбе (Sohravardī, *Le Livre de la sagesse orientale*, trad. par H. Corbin, établie par Ch. Jambet, Paris: Lagrasse 1986), однако — без глосс Муллы Садры.>

она говорит нам о чудесном племени, населявшем эти города, — племени, которое и знать не знало ни о земном Адаме, ни об Иблисе-Ахримане, племени ангелоподобном и, быть может, андрогинном, не знавшем разделения полов (ср. близнецов из рая Йимы и обитателей материка *Уттара-куру*) и, следовательно, не стремившемся к обретению потомства. Камни их земли и стены их городов источали свой собственный свет (как *вар* Йимы), так что они не нуждались ни в каких внешних источниках света, включая солнце, луну и звезды физических небес. Эти совпадающие указания позволяют отнести небесную топографию этой земли к [крайним] пределам [большой] сферы, находящейся поверх планетарных небес и неба бесчисленных неподвижных светил и обнимающей, таким образом, всю чувственную вселенную. Эта сфера сфер и есть гора *Қаф*, опоясывающая весь зримый космос; замковым камнем этого небесного свода, то есть полюсом, является *Изумрудная скала*, сообщающая свое сияние всей горе *Қаф*.

Так вот, в «Рассказе о чужбине Запада», само заглавие которого помогает постичь всю полноту смысла «восточной теософии», именно на эту гору предстоит взойти возвращающемуся *на родину* изгнаннику; ему нужно добраться до вершины, до Изумрудной скалы, возносящейся перед ним как прозрачный склон некоего мистического Синая; там, как мы уже видели (см. выше, II, 1), на подступах к световой плероме, мистический странник встречается со своей Совершенной Природой, своим Святым Духом, предвосхищая тем самым маздаяснийский вариант утренней встречи с небесным Ликом на подступах к мосту Чинват. На этом рубеже начинается «климат души», мир донельзя истонченной «материи» света, перешеек между миром чистых херувимских светов и миром природы (*physics*^{el}), включающим в себя как тленную подлунную материю, так и астральную материю нетленных небес. Вся эта вселенная и является космической чужбиной *Запада*; другая вселенная — это Восток, начало которого совпадает с таковым климата души, «восьмого» климата.

Таким образом, райская земля света, мир Хуркальи, является Востоком промежуточным между «малым востоком», восхождением души на вершину своего желания и сознания,

и «великим востоком», или Дальним Востоком духа, плеромой чистых разумов, восхождением души к *сверхсознанию*. Этому взаимоналожению востоков соответствует двойное значение символики «полуночного солнца», на которое мы указывали выше (гл. I, 2). В самом деле, поскольку восьмой климат, небесная земля Хуркальи, считается *Востоком*, а указывающее на нее направление соответствует космическому норду, «вершине мира», то речь в данном случае не может идти о Востоке земной картографии. Восток *ориентирован* здесь на центр, верхушку космического купола, полюс, Изумрудную скалу, венчающую гору *Қаф*. Чтобы достичь этой скалы, нужно одолеть эту гору, что и сделал странник из «Рассказа о чужбине Запада», повинувшись наказу послания, аналогичного тому, что получил принц из «Песни о Жемчужине» в «Деяниях Фомы» (см. выше, II 1). Такая *ориентация* относится к духовидческой географии, ориентированной на «климат души», где расположены изумрудные города, сами собой излучающие потаенный свет. *Сверхчувственный Восток* подсказывает ориентацию гностику, стремящемуся к себе на родину. *Восток-первоисток*, будучи этой родиной, отождествляется с центром, с небесным северным полюсом, то есть, порогом Инобытия, где видение становится реальной историей души, где каждое событие символизирует определенное духовное состояние, где, как говорят ишракиты, «телесное становится духовным, а духовное обретает телесность»⁴.

Свет севера, перво-свет, чистейший внутренний свет, струящийся ни с востока, ни с запада, — вокруг этого интуитивно постигаемого осевого символа сами собой расцветают и другие символы Норда. Исход из *колодца*, восхождение, ведущее к Изумрудной скале и ангелу Совершенной Природы, начинается в ночной тьме. Странствие осложняется событиями, символизирующими состояния души и опасности, грозящие ей во время этого инициатического испытания. На подступах к вершине вспыхивает сияние *полуночного солнца*, первозданного образа внутреннего света, игравшего столь важную роль

⁴ Данная формула повторяется у Мухсина Файда, иранского шиитского теолога XVI в. См. наш труд *Soufisme d'Ibn 'Arabi*, p. 271, N 169. См. наш перевод этого текста в нашей книге *Terre céleste*, pp. 206 ss.

в мистериальных религиях (см. выше, II, 1: светильник, принесенный Гермесом в подземную камору). Так это происходит с Гермесом — героем, переживающим эсхатологический экстаз, — согласно рассмотренному выше свидетельству Сухраварди (см. II, 1), которое подтверждает герметическую традицию и описывает видение, во время которого Гермес распознает свою Совершенную Природу в явившейся ему прекрасной и таинственной духовной сущности.

Подробности этого видения Сухраварди излагает в одном из самых главных своих трактатов⁵. На сей раз Гермес бодрствует ночью, предаваясь медитации в «храме света» (*хайкал ан-нūr*, своем собственном микрокосме), но эта ночь озарена солнцем. Когда вспыхивает «столп утренней зари», то есть, когда световое существо разрушает «стены» храма, в котором оно пребывало (здесь приходит на память манихейская *columna gloriae*, *вознесение* световых частиц, противоположное *нисхождению* Креста Света^{cli}), духовному оку Гермеса предстает рушащаяся в бездну Земля, вместе с которой гибнут от Божьего гнева и «города притеснителей». Это крушение чувственного материального мира, тленного материального *Запада* и его законов, напоминает нам одну из сцен «Рассказа о чужбине Запада»; здесь достижение *космического Норда*, Изумрудной скалы, порога инобытия, возвещается вспышкой «полуночного солнца» (совсем как у Апулея: *media nocte vidi solem coruscantem*)^{clii}. Полуночное солнце — это *illuminatio matutina*^{cliii}, зарево зари, встающей на Востоке-первоисток души, то есть на полюсе, в то время, как рушатся «города притеснителей». *Aurora consurgens*^{cliv}, поднимающаяся над Изумрудной скалой, замковым камнем небесного свода, — это в данном случае *северное сияние* в небе души. И тогда, уstraшенный открывшимся ему новым горизонтом, Гермес восклицает: «Породивший меня, будь моим спасителем!» (тот же призыв содержится, как мы помним, в гимне Сухраварди, обращенном к его Совершенной Природе). И внемлет ответу: «Хватайся за вервь светового луча и поднимайся к высотам Престола». Он поднимается до тех пор, пока не видит под своими ногами [другую] землю и [другое] небо. Земля и небо, в которых мы вместе с

⁵ Речь идет о § 83 «Книги указаний намеками» (*Kitāb at-talwīḫāt*) (см. выше, примечание 15 [в гл. II]); это текст чрезвычайной важности.

толкователями Сухраварди (Шахразури^{clv} и Ибн Каммуной^{clvi}) узнаем *tundus imaginalis*, управляемый собственными законами мир ликов-архетипов, землю Хуркальи под сенью неприступных высот Престола, то есть, сферу сфер, климат души, простирающийся вокруг небесного полюса. Тексты сабиев у Псевдо-Маджрити тоже описывают Совершенную Природу как солнце философов, а Наджм Кубра называет ее «горным свидетелем»^{clvii}, сверхчувственным солнцем^{clviii}, солнцем сердца и солнцем духа^{clix}.

Этот Восток-первоисток направляет нас вертикально вверх, к полюсу как порогу инобытия, где в божественной ночи сияет внутренний, то есть эзотерический свет, тогда как восток географический, «буквальный», символизирует *дневной свет* экзотерического сознания, который противопоставляет себя этой божественной Ночи Невыразимого с не меньшей напряженностью, чем ночным безднам темной Психеи-души, и оттого смешивает одну с другой, ибо по самой своей природе этот День не может ужиться с Ночью; он существует лишь благодаря фатальному чередованию дней и ночей, восходов и закатов. Но здесь мы имеем дело со светом совсем иного рода, светом Изумрудной скалы (в исмаилитском гнозисе можно встретить символический намек на «солнце, встающее на западе», то есть, со стороны ночи, но там речь идет об Имаме, который является *полюсом*, замковым камнем и осью эзотерической иерархии). А «полуночное солнце» символизирует внутренний свет, источаемый самой обителью (как *варом* Йимы) втайне от нее самой. Вот почему здесь напрашивается новое осмысление дилеммы Восток-Запад: «нордический» человек — это не этнографическое понятие, это человек «восточный» в *полярном* смысле слова, то есть гностик в изгнании, чужак, сбрасывающий с себя иго «притеснителей», ибо он был послан в сей мир с непостижимой целью. Именно поэтому нам дано предощущение всей важности этой осевой *ориентации*, обращающей наши взоры и помыслы к духовному восхождению, несовместимому с привычными понятиями о времени, эволюции, исторической необходимости.

И удивительно ли, что вследствие этой ориентации должен был измениться самый смысл всех мифов о *реинтеграции*? Ибо и целокупность человеческого существа, и его личностное трансцендентное измерение, ставшее явным при свете с севера,

при свете «полуночного солнца», отнюдь не сводятся к абсолютизации востока и запада, правого и левого, сознательного и бессознательного. Восхождение выпрастывает светового человека из мрака, обрушивая колодез, где он пребывал в заточении. Гермес не прихватывает с собой свою *тень*, а избавляется от нее; он свершает восхождение, а тем временем «города притеснителей» пожирает бездна. Вот почему нам крайне трудно согласиться с некоторыми интерпретациями, касающимися *coincidentia oppositorum*^{clx}, когда в одном и том же понятии *opposita* смешиваются взаимодополняющие и взаимоисключающие элементы. Сожаления по поводу того, что христианство поставило во главу угла фигуру, полную добра и света, и просмотрело все темные стороны души, были бы не менее уместны и по отношению к зороастризму. Но может ли *реинтеграция* состоять в сговоре между Христом и Сатаной, Ормаздом и Ахриманом, в их «объединении»? Предположить подобное — значит упустить из виду, что даже при [единоличном] правлении какой-либо из фигур света сатанинские силы остаются при своем деле: мешают, например Гермесу выбраться из колодца и совершить восхождение к неприступным высотам Престола. Перед ними-то, прежде всего, нам следует заявить, что Ормазд и Ахриман — не взаимодополняющие, а взаимоисключающие фигуры. Совместимы дополнения, но не противоречия.

Можно сказать, что мы, прежде всего, заблуждаемся относительно природы *Дня*, жалуясь на его понукания и в то же время распинаясь по поводу его щедрот. С этой точки зрения различие, проводимое некоторыми наставниками иранского суфизма между светоносной Ночью, или черным Светом, и мраком как таковым, беспросветной тьмой (см. ниже V и VI), способно уберечь нас от бессмысленных разглагольствований, поддерживая нашу *ориентацию* на полюс. День, на чьи понукания мы жалуемся и чья двусмысленность очевидна, поскольку он руководствуется демоническим законом принуждения, — это день экзотерически самоочевидных истин, навязываемых силой. Искупление этого дня — в эзотерической Ночи сокровенных смыслов; это ночь сверхсознания, а не подсознания, ночь невыразимого, ночь символов, унимающая догматическое беснование дня, а не ночь *Ахримана*: *ведь рационально-догматическую*

вседозволенность нельзя уравновесить иррациональным бредом. Целокупность, символизируемая «солнцем полуночи», — это *Deus absconditus* и Ангел-Логос, или, в терминах шиитского гнозиса, *полюс*, Имам, светоносец в эзотерической ночи. Только полная дезориентация может привести к смешению ночи *Deus absconditus* с ночью Ахримана, Ангела-Логоса с явлением Ахримана (или комплементарной ему сущности). Вот почему древний иранский *зерванизм*^{clxi}, в чей адрес было высказано столько снисходительных восторгов, поскольку он будто бы основан на философии единства, преодолевающей любой дуализм, в глазах зороастрийца не мог не казаться чем-то абсурдным и чудовищным. Само понятие *эзотеризма*, которым подчас злоупотребляют, зиждется на безусловной необходимости использования символов для выражения всей полноты человеческого существа: светоносная ночь и солнце полуночи, близнецы из рая Йимы, световой человек и его вожатый, тема андрогината, соединения Адама с небесной Софией, «невестой его юности». Но не будем забывать о том, что Фауст, *renovatus in novam infantiam*^{clxii}, возрождается «на небесах», там, где ему является *Sophia aeterna*^{clxiii}, искупление Фауста не равнозначно его «сложению» с Мефистофелем. Дух противоречия, *Antimimon*^{clxiv}, это отнюдь не световой вожатый, он исключает, а не дополняет.

Надо признать, что все многообразие упомянутых здесь фигур намечено чересчур аллюзивно; это объясняется тем, что *ориентация* данного исследования, запечатленная как в его названии, так и в его источниках, на каждом шагу сталкивается с теми же трудностями, порождаемыми непониманием или *дезориентацией*. Эта дезориентация только продлевает и ужесточает законы экзотерического Дня, против которых восстает Гермес у Сухраварди, порывая с их самоочевидными истинами, навязываемыми насильно. Видения Гермеса — не материал для «истории». И уж тем более ни его, ни принца из «Песни о Жемчужине» невозможно социализировать, приучить к коллективизму. А посему делаются попытки помешать им *сориентироваться* и понять, где они находятся, сделать так, чтобы они забыли о колодце, куда были брошены. День, который им навязывают, не имеет ничего общего со светом Изумрудной скалы, и

именно поэтому этот День несовместим с Ночью символов. Двуединство — это Гермес и его Совершенная Природа, а не Гермес и «город притеснителей», или Гермес и колодец, куда его бросили эти притеснители. Из этого колодца не выберешься в одиночку, а тем более — скопом или гуртом; из него выбираются вдвоем, то есть, вместе со световым вожатым, вне зависимости от того, под каким из своих имен тот соблаговолит явиться.

Вот почему возможность достижения космического Норда, Изумрудной скалы тесно связана с дву-единой структурой человеческой личности, виртуально включающей в себя трансцендентное световое измерение (Гермес и его Совершенная Природа, манихейский адепт и его Световая Форма, и т.д.). Эту виртуальность стремятся задушить и уничтожить силы сомнения и забвения, как бы они ни назывались в течение веков — силами экзотерического дня или силами беспросветной ночи. Потому-то мы теперь даже и не догадываемся, что такое та светоносная Ночь и тот черный Свет, о которых упоминают некоторые суфии и которые вовсе не являются смесью божественного Света и демонической тьмы. Сказать, что дальнее есть подражание вышнему, вовсе не значит сказать, что дальнее и вышнее суть *одно и то же*. Отвергнуть *ночь* демонических глубин или, напротив, перебороть ужас перед *днем*, ужас, порожденный [сатанинским] обаянием этих глубин, — вот два решения, которые не способен принять человек запада. Даже сочетание обеих этих неспособностей не поможет ему познать ни лучезарную Ночь жителя «востока», то есть, «нордического человека», ни ночь внутрибожественных горных высот (см. ниже, V и VI).

Все это окончательно убеждает нас в важности символики *полюса*, то есть, двойного созвездия *Медведицы* и *Полярной звезды*, символики, присущей суфийскому иерогнозису. В ней мы обнаруживаем те же соответствия, что содержатся в символике космической горы, вершина которой и есть *полюс*. И те же закономерности гомологичной психо-космической структуры: например, мысленный круговой обход сердца равнозначен такому же обходу вокруг Храма или вращению небосвода вокруг его оси. Мистик ощущает в себе самом изначальный образ *центра*, вокруг которого он мысленно вращается; тот

же образ, перенесенный в зенит и ставший Полярной звездой, постигается им тогда в качестве космического символа реальности, пережитой им изнутри. Внутреннее святилище и Изумрудная скала становятся для него одновременно преддверием и престолом теофаний, полюсом ориентации, тем местом, откуда является световой вожатый. Таким он являлся, как мы скоро увидим, великому суфийскому шейху Рузбихану Ширази, таким его можно постичь посредством феноменологии молитвы, памятуя о том, что мандеи, харранские сабии, манихеи и буддисты Средней Азии считали север направлением их молитвенной ориентации (*кыбла*).

Здесь наша феноменология Норда, *полюса*, должна уберечь нас от любых опасностей, связанных с дезориентацией, которая, как мы только что упомянули, может оказаться искушением спутать солнце севера, полуночное солнце, с неким *coincidentia oppositorum*, превратным образом возводящим в принцип сами противоречия, вместо того, чтобы абсолютизировать лишь их реальную взаимодополняемость. Такая операция, фактически не покидая экзотерического уровня, не позволяет совершиться разрыву [между противоположностями], диктуемому вертикальным измерением, направлением на север. Гермес расстается с «Западом» и восходит к высотам Престола, не прихватывая с собой свою *тень*. Ибо север, или «вышний» полюс, дает возможность определить, где находится *тень*, будь то индивидуальная *тень* низших функций души или коллективная *тень* «города притеснителей». Но разве из этого следует, что *указующее* на *тень*, определяющее направление к ней, может считаться этой самой *тенью*? Ничего подобного: *указующее* на *тень* само по себе *лишено тени*. Если космический север есть преддверие инобытия и рай Йимы, то как он может быть местоположением преисподней? Гермес восходит, оставляя *Infernum*^{clxv} на отведенном ему месте, — внизу, в том исподе, из коего он выбрался. О какой же двойственности или двусмысленности здесь может идти речь? Выше упоминалось об оппозиции между зороастризмом и зерванизмом: если хоть что-то зерваническое уцелело и расцвело в гнозисе ислама, то лишь благодаря зазору между их уровнями и радикальным отличиям в драматургии, освободившим поле для утверждаемой здесь ориентации.

Известны, разумеется, мифы, согласно которым *северу* можно приписать смысл, противоположный тому, что мы рассматриваем. Но ведь об амбивалентности можно говорить лишь тогда, когда предмет разговора остается одним и тем же. Чтобы обосновывать неизменность и самотождественность коллективной Психеи во всей череде ее противоположностей, нужно для начала составить некое, пусть фиктивное, представление о ней, а затем придать ему субстанциональность. Только при осознании единства нашего предмета возможна двусторонняя оценка символики *севера*, который предстает то как врата рая и жизни, то как преддверие мрака, обители темных сил. К сожалению, в такую же ловушку немудрено угодить, когда мы пытаемся создать представление о самих себе, — представление, граничащее с самолюбованием. Ведь то, что существует фактически, реально, конкретно и субстанционально, — это отнюдь не какая-то общность: это индивидуальные души, то есть личности, каждая из которых может помочь другой отыскать собственный выход из колодца; но как только одни решают навязать свой путь другим, возникает обстановка «города притеснителей» из рассказа Сухраварди. Эта «коллективизация» Психеи, влекущая за собой дезориентацию в мире символов, обусловлена, в сущности, все тем же «беспамятством», о котором уже упоминалось: утратой понятия о вертикальном, восходящем измерении, заменяемом горизонтальным эволюционистским расширением. Вертикальное измерение — это индивидуализация и сакрализация, горизонтальное — коллективизация и секуляризация. Первое освобождает нас от тени индивидуальной и от тени коллективной. Если бы Гермес решил остаться на дне колодца, космический север и полюс воспринимались бы им как преисподняя. Но от этого небо не стало бы адом; он воспринимал бы лишь некую коллективную тень, отбрасываемую на полюс и мешающую ему видеть этот полюс, то есть собственную световую личность (так неверующий на мосту Чинват видит лишь собственную карикатуру, а не Дазну; так начинающий суфий не видит ничего, кроме мрака, до тех пор, пока в устье колодца не полыхнет зеленый свет). Если *полярная* область есть то, что она сулит суфию, она не посулит ему нечто противоположное, пока не будет омрачена тенью, — тенью

тех, кто отказывается от восхождения, к которому призывает суфизм. Выпростаться из тени — значит никогда не вернуться в нее; ориентация несовместима с дезориентацией.

2. Видения полюса у Рузбихана Ширази

Среди видений, описанных Рузбиханом Ширази в его *Diarium spirituale*, некоторые наилучшим образом отражают *полярную* символику⁶. Во сне или, скорее, в состоянии, промежуточном между явью и сном, что обычно для его видений, ему предстает собрание множества существ, будто бы сошедшихся в каком-то доме; сияют бесчисленные светильники; однако присоединиться к этому собранию ему мешает стена. Тогда он поднимается на террасу дома, который оказывается его собственным жилищем, и встречает среди собравшихся двух важных особ необычайной красоты, с виду суфийских шейхов, в которых — это особенно примечательно — он узнает *свой собственный образ*. Все трое приступают к своего рода мистической трапезе, состоящей из чистого пшеничника и столь прозрачного масла, что оно кажется чистейшей духовной субстанцией. Вслед затем один из шейхов спрашивает Рузбихана, известно ли ему, что это за субстанция. Когда тот признается, что ему это неизвестно, шейх объясняет: «Это масло созвездия Медведицы⁷, и мы собрали его для тебя». Очнувшись от своего видения, Рузбихан продолжает размышлять, но ему требуется немалое время, чтобы уразуметь, что в словах шейха содержался намек на *семь полюсов* (*aqtāb*; чаще говорится о семи *abdāl*^{cxlvi}) небесной плеромы, и что Господь одарил его чистой субстанцией их мистического чина, то есть принял его в ранг *семи* заступников и руководителей посвящения, незримо сошедших в наш мир. «Тогда, — восклицает Рузбихан, — я сосредоточил свое внимание на Медведице и увидел, что она состоит из *семи* скважин, чрез которые Господь взирал на меня.

⁶ См. наше предисловие к важнейшему произведению Рузбихана «Желтый нарцисс влюбленных» < *Abḥar al-ʿāshiqīn* >: Ruzbehān Baqlī Shīrāzī, *Le Jasmin des Fidèles d'amour* (Bibliothèque Iranienne, vol. 8), Tehéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1958 (персидский текст опубликован в сотрудничестве с Мухаммадом Муином), pp. 37 ss. См. также *En Islam iranien*, t. III, livre III, chap. II.

⁷ *Banāt Ha 'u*, созвездие Медведицы (Большой и Малой).

— Господи! — спросил. — Что это такое? — И Он ответил мне: — Это *семь* скважин Престола».

Подобно Гермесу из рассказа Сухраварди, призванному подняться к высотам Престола, Рузбихан, будучи принятым в число семи *абда́л*, окружающих *Полюс* (в шиитских терминах это прозвище «скрытого Имама»), возведен на вершину таинственной иерархии, духовной и незримой, без которой не могла бы продолжаться жизнь на земле. Суть и устройство этой мистической иерархии, освящающей теософию суфизма и шиизма, особенно шайхитского, связаны с основной идеей и содержанием эзотерической астрономии; то и другое является отражением одного и того же образа-архетипа вселенной. Рузбихан добавляет еще несколько подробностей, подтверждающих, что *полюс*, или космический норд его видений, — это и впрямь порог инобытия и арена теофаний: «Ночь за ночью, — пишет он, — движимый любовью и страстным желанием, я продолжал вперять взор в эти небесные скважины. И в одну из ночей увидел, что они отверзлись, и узрел божественное Существо, явившееся мне в них. И Оно прорекло мне: Я предстал тебе, чрез эти жерла, и образуют они семь тысяч порогов (в соответствии с семью главными звездами созвездия), вплоть до порога ангельской плеромы (*малакӯт*)^{elxvii}. И вот Я явился тебе разом чрез все».

Таким образом, видения Рузбихана являются наилучшей иллюстрацией двойной темы: темы *полюса* и темы *валāйа*, «посвящения», краеугольным камнем которого можно считать *полюс*; вокруг него располагаются снизу вверх члены чистой *Ecclesia spiritualis*^{elxviii}, остающиеся незримыми и неизвестными для обычных людей. Употребленный здесь арабский термин *кутб*, «ось» (*наджмат аль-Қутб* — Полярная звезда), соответствует мельничному веретену, укрепленному в нижнем неподвижном жернове и проходящему через ячею верхнего подвижного камня, осуществляя его вращение. Небесный свод подобен этой подвижной части, тогда как Полярная звезда представляется ячеей, сквозь которую проходит идеальная ось. Ближайшие к Полярной звезде светила причастны к ее первостепенности и наделены особой энергией и особым значением, о чем свидетельствуют заклинания, обращенные к Медведице,

встречающиеся в некоторых гностических или магических документах. Этим семи звездам соответствуют их аналоги на духовном небе. Мы видели, что у Рузбихана они уподоблены «семи полюсам», тогда как чаще всего их называют седмицей *abdāl* — седмицей таинственных существ, которые из цикла в цикл следуют друг за другом, сменяясь поочередно. Подобно тому, как созвездие Медведицы повелевает целокупностью космоса и «видит» его, они сами являются *очами*, которыми инобытие взирает на мир⁸.

Здесь и осуществляется слияние этой двойной темы с духовным учением Рузбихана. В нем присутствует и еще одна тема, общая для всей спекулятивной мистики суфизма и особенно подробно разработанная у Ибн ‘Араби, — тема *Deus absconditus*, «сокрытого сокровища», стремящегося проявиться, стать познанным. Однако само это откровение чревато драматической ситуацией, в которую вовлечены одновременно божественное Существо и существо, в котором и посредством которого Оно раскрывается, ибо Бог может видеть в *другом* только Самого Себя и не может быть увиден никем *другим*, кроме как Самим Собой. *Авлийā*, «посвященные», принадлежащие к различным духовным уровням, как раз и являются *очами*, которые видит Бог, поскольку они суть очи, которыми Он видит. Именно благодаря им наш мир все еще остается миром, «призраемым» Богом^{clxix}: таков смысл таинственного утверждения, гласящего, что если бы их не было, если бы перестал существовать *полюс* (скрытый Имам), замковый камень незримого

⁸ Ср. текст, взятый неким алхимиком XVII в. в качестве эпиграфа к его изданию [книги] Николя Фламель: “Et videbant lapidem stanneum in manu Zorobabel. Septem isti oculi sunt Domini, qui discurrent in universam terram” (цитируется К.Г. Юнгом в его “Der Geist der Psychologie”, in *Eranos-Jahrbuch*, XIV, 1947, pp. 436-437). <Это — стих 4:10 из Книги Захарии в Вульгате (латинской Библии), который дословно переводится на русский следующим образом: «И увидят оловянный камень в руке Зоровавеля. Эти семь — очи Господа, которые разбегаются по всей земле». Согласно любезному пояснению Глеба Бутузова, в алхимическом смысле Зороваель — символ адепта, а оловянный камень обозначает Философский Камень на стадии Юпитера (ср. русский синодальный и церковно-славянский переводы!). Ср. также *Откровение* 5:6, где говорится о семи очах Агнца, которые суть семь Божьих духов, посланных на всю землю.> Нельзя не сравнить мотив семи *abdāl* (которые каждую ночь обходят весь мир, чтобы сообщить о виденном Полюсу) с текстом Захарии: «...те семь — это очи Господа, которые объемлют взором всю землю». (4:10), или: «...камень, который Я полагаю перед Иисусом; на этом одном камне — семь очей» (3:9).

небосвода, составляемого всей их целокупностью, наш мир навсегда рухнул бы в небытие. В наших языках достаточно трудно отыскать термины, которые точно передавали бы смысл слов *валāйа* и *авлийā*⁹. Идея «посвящения», идея неразрывной цепи «посвященных», незримо протянувшейся через «пророческие циклы», звенья которой поочередно сменяют друг друга, как нельзя лучше отражает все оттенки этих понятий. Данная тема обрела особое значение в шиитском учении об имамах; глубже всего она разработана у шиитских суфиев. Нельзя не упомянуть и еще об одной параллели. Слово *авлийā* буквально значит «друзья»^{clxx}; персидское выражение *авлийā-и худā* переводится как «друзья Бога». Но с XIV века под таким же названием известно некое братство посвященных в Европе^{clxxi}. Те и другие живут на недоступных высотах, *ориентация* на которые никому не известна; таков же «друг Бога» из Оберланда^{clxxii}, «горней страны», в которой, однако, его сумел увидеть внутренним оком Гете, чтобы воспеть в своей большой неоконченной поэме *Die Geheimnisse* («Тайны»).

Во многих преданиях встречаются упоминания об этом племени «посвященных», неведомых людям, но тем не менее опекающих их. Рузбихан говорит о них во вступлении к своему объемистому труду «Парадоксы мистиков»^{clxxiii}. Чаше всего их число равняется 360, в соответствии с числом божественных имен, дней и ночей в году и градусов небесной сферы. Все варианты получения этого числа поддаются символическому толкованию. В качестве примера одной из самых простых интерпретаций обратимся к Рузбихану. «Бог, пишет он, — обладает на земле *тремя сотнями глаз*, или людей, чьи сердца сообразны сердцу Адама; *сорока*, чьи сердца сообразны сердцу Моисея; *пятью*, чьи сердца сообразны сердцу

⁹ О контексте этой доктрины у Рузбихана см. *En Islam iranien*, t. III, livre III, chap. III. Шиитское понятие *валāйа* не тождественно расхожему суфийскому термину *вилāйа*. Ниже у нас еще будет возможность сказать (см. VI, 2), почему распространенный перевод обоих этих слов словом «святость», а слова *валī* (мн. ч. *авлийā*) — словом «святой» нельзя считать адекватным. Термин «посвящение» куда более соответствует всем значениям слова *валāйа*. В гнозисе шиитов-двунадесятников «пророческие циклы», нашедшие свое завершение в «Печати Пророков», продолжают «цикл Посвящения» (*dā'irāt al-ḡalāyā*), что и обосновывает учение об имамах. О развитии этого мотива у Лахиджи (см. примечание 13 [в гл. VI]) и о его сопоставлении с поэмой Гете «Божий друг из Оберланда» см. наш труд *En Islam iranien*, t. IV, livre VII, chap. III.

*Гавриила; тремя, чьи сердца сообразны сердцу Михаила; одним (полюсом) чье сердце сообразно сердцу Серафиила»*¹⁰. Эта совокупность 356 лиц дополняется до 360 четырьмя фигурами пророков, которые, согласно представлениям исламского эзотеризма, размышляют над кораническим откровением; их общей чертой является то, что все они были *живыми* восхищены в небо: это Енох (то есть Идрис, отождествляемый с Гермесом), Хызр, Илия и Христос.

3. Полюс как обитель ангела Сраоша

Несколько лет назад один ученый зороастриец посвятил символике полюса и его духовного созвездия крайне интересное исследование, в котором высказывается новая точка зрения на путь, связующий зороастрийское благочестие с суфизмом исламизированного Ирана¹¹. Фактически этот путь уже был указан нам в творчестве Сухраварди, который собственной персоной открыл его как для себя самого, так и для истории. Главной фигурой, проводником на этом пути, является здесь один из *язатов*^{clxxiv} или «ангелов» Авесты¹², который, не принадлежа к высшей седмице *амахраспандов* (бессмертных святых, «архангелов»), занимает, тем не менее, ранг первостепенной важности: я имею в виду ангела *Сраоша* (пехлевийск. *Срош*, персидск. *Сорӯш*)^{clxxv}, который в исламизированном Иране был отождествлен с ангелом Гавриилом. Наш ученый парс определил функцию этого ангела-жреца, отличающегося, подобно всем небожителям, юношеским обликом: это ангел посвящения (*валāйа*); prerogative ангела Сраоша, *situs*^{clxxvi} его обители, особенности его функции — все эти черты, кажется, указывают на содержащуюся в самом зороастризме эзотерическую доктрину, исповедуемую представителями культа, центральной фигурой которого он является.

¹⁰ Текст, касающийся этого предания, см. в: *Ibid.*, t. III, livre III, ch. III. Имеются различные варианты нумерации и классификации этой мистической иерархии.

¹¹ J.-C. Coşayjee, *Cults and Legends of Ancient Iran and China*, Bombay, 1936, pp. 161-183.

¹² Язата (персидск. *Изад*) — букв. «почитаемый». Хотя, согласно позднейшей исламской традиции, его уравнивают с понятием «ангел» (персидск. *ферешта*), здесь следует думать скорее не о библейских ангелах, а о бого-ангелах Прокла.

Авеста (Ясна 57) описывает его царственное обиталище на вершине высочайшей из гор (*Харайти Бареза, Албурза*). Это то самое обиталище, о котором мы уже знаем, что оно «само собой светится изнутри, а снаружи украшено звездами»; это космическая гора из авестийского гимна (Яшт 12:25), вокруг которой обращаются Солнце, Луна и звезды; Нерйасанг, переводчик Авесты на санскрит, отождествляет ее с горой Меру. Авеста и связанные с нею предания обогащают этот мотив космической горы новой подробностью: на ее вершине, на полюсе, на Полярной звезде, находится обитель ангела Сраоша. Здесь развитие нашей темы само собой приводит нас к необходимости осознать нижеследующее: поскольку иерокосмология помещает на космическом севере обитель ангела посвящения, а иерогнозис прозревает в его лице *полюс*, самоочевидно, что принятие высшего мистического посвящения переживалось, зрительно воспринималось и описывалось как достижение полюса, космического Норда. Именно в этом можно усмотреть нить преемственности между зороастрийской духовностью, сосредоточенной на ангеле Сраоше, и духовной вселенной суфизма, ориентированной на полюс. Мы только что упомянули о преданиях, касающихся эзотерических иерархий, незримых опор нашего мира, центрированных вокруг *полюса*, — упомянули, не забывая о вариантах числа и квалификации лиц, эти иерархии составляющих. Стало быть, с одной стороны *полюс* — это *situs* ангела Сраоша (соответствующий, таким образом, ангелу Серафиилу); с другой же — это титул, присваиваемый у суфиев великому шейху определенной эпохи (даже шейху отдельной суфийской общины, *тарйқа*, в той мере, в которой она представляет собой подобие микрокосма), и в силу этого в шиитском суфизме считается, что *полюс* представляет скрытого Имама.

Другой целью зороастрийского ученого было привлечение внимания к параллелизму между иерокосмологией суфизма и некоторыми даосскими концепциями; идея *валāйа* укоренилась и получила наиболее полное развитие именно в суфизме Средней Азии — главным образом со времен Хакима Тирмизи (ум. 285/898)^{clxxvii}, в случае которого особо показательно число *абдāl*: их [ровно] сорок^{clxxxviii}. Даосским традициям известны семь духовных правителей, пребывающих на созвездиях Медведицы^{clxxix}. «Классическая книга яшмового стержня»^{clxxx}

излагает духовную доктрину, отраженную в самом ее названии — указывающем на Полярную звезду, «небесный стержень, вращающийся вокруг самого себя и увлекающий в своем вращении все небесные тела». Все это наводит на мысль о примечательных соответствиях с концепциями суфийского эзотеризма. В самом деле, в том и другом случае мы видим, что духовный иерокосмос воспроизводит ту же схему, что и космос астрономический: мир подобен шатру, державшемуся на среднем столбе и подкрепленному четырьмя боковыми опорами (*автāд*). Сверхъестественным персонажам, олицетворяемым этими опорами, предписано свершать еженощный обход вокруг света и уведомлять *кутба* о всех делах, требующих его помощи. Более того: символическая нумерология^{clxxxii} открывает поистине поразительные соответствия между числовой конфигурацией комплекса сооружений Мин Тан^{clxxxii} (Чертога Света, служившего одновременно храмом и астрономической обсерваторией) и расположением вышеупомянутых фигур мистической иерархии¹³.

Итак, с одной стороны, ангел Сраош бодрствует как страж над миром, погруженным в сонное забытие; он — ангел-хранитель и глава братства «обходчиков», бдящих над миром и ради мира; к ним приложим авестийский термин *дригу*, служащий выражением сакральной нищеты (пехлев. *дригдиш*, пазендск. *дарйдиш*), — в современном персидском ему соответствует форма *дарвиш*, «дервиш», имя, которым до сих пор себя называют все иранские суфии, «нищие духом». С другой стороны, это братство, незримое для обычных людей, являет собой образ вселенной, распростертой, словно шатер, вокруг поддерживающего ее осевого столба, верхушка которого — обитель Сраоша, космический Норд, «источающий свой собственный свет». Именно этому представлению полностью соответствуют символы даосизма, зороастризма и суфизма.

Таким образом, «небесные земли», откуда, как мы уже видели выше (гл. II), появляются и нисходят к своим земным двойникам световые формы, являются, как и Хуркалья, «восьмым» климатом, областями космического Норда, то есть преддверием инобытия. Существует и манихейская Земля Света, *Terra lucida*, расположенная в световом царстве. Ею правит божество вечного

¹³ См. диаграмму, воспроизведенную в: J.-C. Coqajee, *op. cit.*, p. 166.

صور الكواكب URSA MINOR لابي الحسين السوني

وهذه صورة الدب الاصغر على ما ترى في الكثرة



وهذه صورة الدب الاصغر على ما ترى في السماء



Малая медведица. Источник — Книга 48 созвездий: трактат по уранометрии Абу'л-Хусайна ал-Суфи (ум. 376/986). Париж, Национальная библиотека; арабский манускрипт 5036.

света, окруженное двенадцатью «сиятельствами»^{clxxxiii}. Подобно Хуркалье и раю Йимы, оно включает в себе все красоты нашей земной Земли, но в состоянии тонкой и чистой просветленности, где нет места и намеку на ариманическую тень и тьму. И когда манихеи избирают в качестве *кыблы*^{clxxxiv} Солнце и Луну, они вовсе не поклоняются этим светилам, но почитают их как самые яркие зримые образы светового мира [явленные в мире материальном]; когда же они отдают предпочтение *кыбле* севера, их взоры обращены к *Terra lucida*, местопребыванию Царя Света. Мы уже упоминали об идеальном мире мандеев, *Миунья Кушта*, промежуточном между нашим миром и миром света; это мир населенный божественным племенем сверхчеловеческих существ с невидимыми для нас тонкими телами, потомков скрытого Адама (*Адам Касия*), и мы знаем, что среди них у каждого из земнородных есть свой световой двойник. У этого *tundus imaginalis* есть свой дух-покровитель (свой *дмута*), свой царь света *Шишилам Рба*^{clxxxv}, подобно тому, как *Хибил Зива*^{clxxxvi} является духом-покровителем [мира] Земли (история *Хибил Зивы*^{clxxxvii} поразительным образом напоминает историю юного принца из «Песни о Жемчужине»). Мандейские поверья тоже утверждают, что эта световая земля расположена на севере и отделена от нашего мира высокой ледяной горой; упоминание о том, что эта гора высится «между небом и землей», лишний раз указывает, что речь идет не о земном севере, а о космическом Норде¹⁴. Кроме того, здесь необходимо

¹⁴ См. E.S. Drower, *op. cit.* (в примечании 34 [гл. II]), pp. 9, 56, 325. Здесь нелишне упомянуть о богослужении, совершаемом некоей философской сектой, которую упоминает энциклопедия *Iḫwān aṣ-Ṣaḡā'* («Братьев чистоты»). Эти философы предстают перед нами одновременно как сабии, испытавшие воздействие неоплатонизма, и как теософы-преисмаилиты. Каждый месяц они торжественно отмечают три «святые ночи», соответствующие трем фазам Луны (первую ночь лунного месяца, его среднюю ночь и ночь между 25-ым днем этого месяца и первым днем следующего). Ритуал каждой ночи представляет собой трехчасное ночное богослужение: первая треть отводится для медитации в личной молитве, вторая — для медитации над «космическим текстом» под открытым небом, *лицом к Полярной звезде*, и, наконец, последняя треть посвящена философическим песнопениям («молитве Платона», «молению Идриса-Гермеса», «тайному псалму Аристотеля» и т.д.) Выбор *Полярной звезды* в качестве *кыблы* (стороны ориентации во время молитвы) как будто свидетельствует о принадлежности этих мудрецов к сабиям; это впечатление подтверждается их [культовым] календарем. См. *Rasā'il Iḫwān al-Saḡā'*, Le Caire, 1928, t. IV, pp. 303-304, а для полноты деталей — нашу работу «Temple sabéen et Ismaélisme» (см. выше, примечание 8).

напомнить мотив Зеленого Острова (*аль-джазйра аль-худрā*), места пребывания скрытого Имама^{clxxxviii}.

Понадобилась бы целая книга, чтобы привести все свидетельства, касающиеся значения сверхчувственного Востока, Востока-первоистока, Востока, поиски которого уводят ввысь по линии вертикальной оси, ибо он отождествляется с полюсом, с космическим Нордом, порогом инобытийных миров. Эта *ориентация* уже была известна орфическим мистам. О ней упоминается в поэме Парменида, в которой поэт, ведомый дочерьми Солнца, совершает странствие на Восток^{clxxxix}. Понятия двух направлений, правого и левого, космического Востока и Запада, являются ключевыми и в гнозисе Валентина. *Но направляться направо, к Востоку, всегда значит возноситься ввысь*, по направлению к Полюсу, поскольку Запад равнозначен дольнему миру, миру чувственной материи, а Восток есть символ мира духовного. Ибн 'Араби возводит в степень символа свое путешествие на Восток, из Андалусии в Мекку и Иерусалим; он объявляет, что совершил *ekstasis*^{cxc}, странствие (*исрā*)^{cxcī}, подобное вознесению Пророка от небес к небесам, вплоть до «Лотоса Крайнего предела»^{cxcii15}. Здесь восток географический, «буквальный», становится символом Востока «реального», то есть небесного полюса, восхождение к которому, согласно «Чужбине Запада» Сухраварди, начинается на горе *Каф* и завершается на Изумрудной скале.

Другой великий мастер иранского суфизма, Али Хамадани (ум. 786/1385)^{cxciii}, в своем трактате, посвященном сновидениям, говорит о Востоке, являющемся оностью (*хувийат*) мира Сокрытого, то есть сверхчувственной области, куда возносятся совершенные. В другом месте он говорит о том же самом Востоке как об оности незримого мира, из которого эманурует бытие [то есть все сущее], нисходя к пределу телесного мира, западу, по восьми ступеням или обителям миров *джабарūt*^{cxciv} и *малакūt*¹⁶.

¹⁵ См. наш труд *Soufisme d' Ibn 'Arabī*, pp. 43–48 (Le “pèlerin de l'Orient”).

¹⁶ Этот трактат Али Хамадани был изучен Фритцем Майером. См. его “Die Welt der Urbilder bei ‘Ali Hamadani”, *Eranos-Jahrbuch*, XVIII, 1950, pp. 115–172 (в частности с. 167). См. также процитированную в примечании 4 [гл. IV] работу Майера, с. 92, где тот упоминает анонимный трактат под заглавием *Машиқ ар-рухāнийя ва-магриб аль-джисмāнийя* (Восток духовности и Запад телесности).

Сходным образом, когда Авиценна спрашивает у Хаййя ибн Йакзана (который по отношению к нему исполняет ту же роль, что и Совершенная Природа — по отношению к Гермесу), откуда он родом, тот отвечает, что его родина — небесный Иерусалим. Хайй ибн Йакзан, индивидуализированное воплощение Действенного Разума, является жителем того Востока, чьи уводящие ввысь от мира земной материи ступени он перечисляет своему ученику-философу¹⁷. Такое понимание Востока в [инициатических] произведениях Авиценны полностью согласуется с тем, как этим понятием пользуется Сухраварди в своей собственной «восточной теософии»; «жители Востока» суть явившиеся на землю свыше, те, кто возвращаются в свои горные области, приняв внутреннее посвящение, описанное в «Рассказе о чужбине Запада».

Они обретают «восточное знание» (*ильм ишрāқī*)^{cxv} — не опосредованное представлением — [в результате отождествления самих себя с самопознающей сущностью, то есть,] за счет непосредственного присутствия познаваемого предмета, наподобие того, как познающий самого себя находится в своем присутствии [= является себе]. Латинским эквивалентом «восточного знания» может служить *cognitio matutina*^{cxvi} — термин, использовавшийся герметиками эпохи Возрождения и встречающийся уже у св. Августина^{cxvii}. В то время, как знание закатное, «западное», *cognitio vespertina*^{cxviii}, есть знание внешнего человека, обращенное на внешнюю сторону вещей, знание рассветное, «восточное», *cognitio matutina*, — это знание светового человека, достигшего «обители, источающей свой собственный свет», то есть Изумрудной скалы; такое знание равноценно самоосознанию. Таким образом, это *cognitio matutina* есть, в некотором смысле, *cognitio polaris*, то есть северное сияние неба души. Когда мы понимаем это, перед нами раскрывается глубокий смысл суфийского присловья «Познающий самого себя познает своего Господа», то есть, познает свой небесный полюс.

Неоспорима связь между познанием своего внутреннего «я» («я» во втором лице, *Alter Ego*, [своего собственного] «ты») и постижением смысла вертикального восхождения — то есть,

¹⁷ См. наш труд *Avicenne et le Récit visionnaire*, vol. I, pp. 162 ss. и, особенно, 3, 10, 21, 22; vol. II, pp. 25 ss.

между погружением внутрь себя самого (обретением небес души) и ориентацией на небесный Северный полюс. «Восточная теософия» Сухраварди взрывает схему птолемеевской астрономии и перипатетическую теорию разумов, поскольку вселенная духовных существ, постулируемая тем и другим учением, не совпадает по масштабу с пространством «бесконечных светов», которое созерцал Сухраварди, вмещавшим многие Небеса неподвижных звезд. Духовидческая апперцепция позволяет ему обнаружить сходство в видениях Заратустры и благословенного Кай Хосрау (легендарного древнеиранского царя, родившегося в Эран-Вэдже) и преодолеть астрономические схемы своего времени, сподобляясь видения сверхчувственных небес, которые в суфизме именуются «внутренностью каждой небесной сферы» (*бāтин аль-фалак*), — тех самых небес, что отмечают этапы ночного путешествия Пророка или вознесения с горы *Қаф*. Уподобление «эзотерического» Востока, то есть Востока сверхчувственного, космическому Норду, небесному полюсу, обусловлено реальным переходом в область внутреннего мира, восьмого климата, климата Души, в землю Света, Хуркалью.

На этом же настаивал Наджмуддин Кубра, развивая мысль о том, что подобное познается лишь посредством подобного. «Не думай, что небо, созерцаемое тобою в сверхчувственном, и внешнее, зримое небо — это одно и то же. Нет, в сверхчувственном, духовном мире существуют иные небеса, более тонкие, более голубые, более чистые и сияющие, и нет им числа и предела. И чем чище душою становишься ты сам, тем более чистым и прекрасным является тебе небо, так что в конце концов ты оказываешься в божественной чистоте. И этой чистоте тоже нет предела. Не думай, что за гранью, которую ты достиг, нет ничего более возвышенного» (*Фавā'их*^{схсх} [далее — Ф], §60). А вот еще более радикальное утверждение принципа интериоризации, согласно которому любая духовная реальность неотделима от мистика, как его жизнь или смерть: «Знай, что душа, демон, ангел не являются реальностями, внешними по отношению к тебе; напротив, они — это ты. Сходным образом, небо, землю и Подножие Престола (*курси*) тоже нельзя считать вещами внешними, это же касается Рая и Ада, смерти и

жизни. Все они существуют в тебе; свершив свое мистическое странствие и очистившись, ты убедишься в этом» (Ф § 67). Это странствие есть внутренний *исход* к себе самому, путешествие к Востоку-первоистоку, который является небесным *полюсом*, восхождение души из «колодца», когда в его устье встает *visio smaragdina*.

Глава IV.

VISIO SMARAGDINA

И [была] радуга вокруг престола, видом подобная смарагду.

Апокалипсис, 4:3

1. Наджмуддин Кубра



Кажется, что Наджмуддин Кубра первым из суфийских учителей обратил внимание на цветочные феномены, или фотизмы, которые мистик может наблюдать во время своих духовных состояний. Он постарался описать эти явления и истолковать их как указание на внутреннее состояние мистика и степень его духовного восхождения. Некоторые великие мастера иранского суфизма, вышедшие из этой среднеазиатской школы, в частности, Наджм «Дайя» Рази^с, непосредственный ученик Кубра, и Алауддавла Симнани, последователь его *тарйқа*, внесли свою лепту в разработку этого экспериментального метода духовного контроля, включающего в себя символическое осмысление цветов и их изменений.

Из всего этого, разумеется, не следует, что их предшественники оставались чуждыми подобным духовидческим опытам. Тем не менее, в одном труде анонимного автора, писавшего после Симнани и на него ссылавшегося, сквозит тревога «ортодокса» по поводу того, что кажется ему «новшеством»¹. Со своей

¹ Это небольшое анонимное сочинение издано более века назад Флейшером (*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 16. Band, Leipzig, 1862, pp. 235-241; Fleischer, *Ueber die farbigen Lichterscheinungen der Sufis*, по лейпцигскому манускрипту 187: *De variis luminibus singulorum graduum Suficorum propriis*. <*Генрих Леберехт Флейшер (1801-1888) — известный немецкий ориенталист, профессор Лейпцигского университета. Наиболее известные труды — подготовка критических изданий тафсира Байдави и сказок «Тысячи и одной ночи» (завершил труд, начатый Габихтом).

стороны, Сухраварди в конце своего капитального сочинения [«Мудрость озарения»], посвященного воссозданию «восточной теософии», дает подробное описание световых феноменов, фотизмов, с которыми может столкнуться мистик; при всем при том он еще не занимается рассмотрением символизма цветов².

Речь идет вовсе не о физических ощущениях; Наджм Кубра многожды ссылается на эти цвето-световые явления как на нечто видимое «закрытыми глазами», схожее с восприятием *ауры*. Существует, бесспорно, некая связь и соответствие между цветами физическими и аурическими (или *ауральными*, «аврориальными»^{cci}), в том смысле, что физические цвета сами по себе обладают некими моральными и духовными качествами, которым соответствует, «с которыми символизируется», то, что выражает *аура*³. Именно это соответствие, эта символика позволяют духовному учителю отличить эти сверхчувственные восприятия от того, что мы называем теперь «галлюцинациями». Технически же следует говорить о духовидческой апперцепции^{ccii}. Соответствующий ей феномен есть явление первичное и изначальное, не сводимое ни к чему другому, восприятие физического звука или цвета. Что же касается органа этой духовидческой апперцепции и модуса существования, в котором она возможна, то все эти темы непосредственно связаны с «физиологией светового человека», развитие которого у Наджма Кубра характеризуется появлением «чувства

Каталогизировал восточные рукописи Королевской библиотеки в Лейпциге и Дрезденской библиотеки.>

² См. наше издание *Ḥikmat al-Ishrāq* (Œuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardi, vol. II, n. 23), § 272. Текст описывает пятнадцать категорий фотизмов, которые могут являться мистикам; в заключение (§ 273) говорится: «Все это обусловлено законами восьмого климата, где находятся чудесные города Джабалка, Джабарса и Хуркалья».

³ См. Gerda Walther, *Phänomenologie der Mystik*, Olten, 1955, pp. 68-71 и 151-155, а также нашу аналитическую рецензию на этот важный труд, опубликованную в *Revue de l'histoire des religions*, janvier — mars 1958, pp. 92-101. См. также замечательное исследование Мирчи Элиаде «Significations de la 'lumière intérieure'» (*Erano-Jahrbuch*, XXVI, 1958, pp. 189-242). Капитальный труд Виктора Цукеркандля (Victor Zuckerkandl, *Sound and Symbol*, New York, 1956, pp. 61 ss.) тоже содержит оригинальные феноменологические наблюдения над цветовыми «интенциями». Все эти исследования перекликаются между собой в ряде мест, что немаловажно для нашей работы. К их рассмотрению мы обратимся в другом месте. <*Виктор Цукеркандль (1896-1965) — австрийский музыковед, испытывавший влияние гештальт-психологии. Известность, помимо процитированной работы, получили *Die Weltgemeinschaft der Juden* (Zürich, 1938), *The Sense of Music* (1959) и *Man the Musician* (1973). Рассматривал музыку как одну из составляющих мистической стороны существования человека.>

сверхчувственного». В конце нашего труда мы постараемся наметить связь этого чувства — в той мере, в какой оно становится частью *жизнедеятельности* самого субъекта, его души, — с учением Гете о «физиологических цветах».

Само собой разумеется, что в картине мира, предугадываемой и подтверждаемой мистическим опытом, понятия света и тьмы, светлого и темного не являются ни метафорами, ни сравнениями. Мистик действительно *видит* свет и тьму, которые визуализируются отнюдь не физическим органом зрения. Он ощущает как тень и тьму то состояние, от которого стремится избавиться, те силы, которые влекут его вниз, и ощущает как свет те знамения и приметы, которые сулят ему освобождение, указывают направление, откуда его следует ждать, — словом, все то, что устремляет его ввысь. Не может быть ничего сомнительного в опыте *ориентации* мира вдоль вертикальной оси: вверху — небесный полюс, внизу — колодец тьмы, в котором томится плененная частица света (в соответствующей маздаянсийской схеме свет находится на севере, тень и тьма — на юге). То, что любая из этих схем явственно перекликается с подробностями манихейской космогонии, а заодно и с «Рассказом о чужбине Запада» Сухраварди и с «Песнью о Жемчужине» из «Деяний апостола Фомы», подтверждает первый же абзац главной книги Наджда Кубра: «Знай же, друг мой, что *объект* поиска (*мурād*) — это Бог, а занятый поисками *субъект* (субъект, прилагающий усилия, *мурīd*) — это свет (или частица света), исходящий от Бога» (Ф, § 1)⁴.

⁴ Все отсылки в этой главе, заключенные в скобки, относятся к замечательному изданию, осуществленному Фритцем Майером, *Die Fawā'ih al-jamāl wa-fawātih al-jalāl des Najm ad-Dīn al-Kubrā* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, Bd. IX), Wiesbaden, 1957. Это драгоценное издание, снабженное немецким комментарием, представляет собою значительный вклад в изучении суфизма. Мы осмелимся лишь высказать критическое замечание по поводу транскрипции заглавия, идущей вразрез с большинством манускриптов. Мы предпочли бы прочесть его как *Fawātih al-jamāl* ... и перевести как «Расцветы красоты и благоухания величества», ибо такой заголовок означает, что без расцвета красоты как теофании человек не в силах приблизиться к величию *Deus absconditus*. Об этих двух категориях атрибутов Бога см. ниже, гл. V, 2. Аспекты *Freundlichkeit* <любезности (нем.)> и *Erhabenheit* <величия (нем.)> суть производные двух основных атрибутов, однако нам кажется необходимым сохранить первичный смысл этих атрибутов (иначе все тексты относительно красоты как теофании у Рубихана и Ибн 'Араби станут совершенно непонятны). Мы не в состоянии здесь хотя бы в общих чертах дать биографию Наджда Кубра. Скажем лишь, что он родился в 540/1146 г. и первую половину жизни провел в долгих странствиях, посетив Нишапур, Хамадан, Исфахан, Мекку и Александрию, — странствиях, во время которых он сформировался как духовная личность. Но сведения

Иначе говоря, «искатель», субъект поиска — это плененный свет, световой человек, *φωτέινος άνθρωπος*.

Таков первый *лейтмотив* главного труда Наджда Кубра. Эта световая частица стремится освободиться, вернуться к своему истоку. Следующий мотив, встречающийся на персидских миниатюрах, в которых заметно манихейское влияние (см. ниже VI, I), визуализируется и в духовидческой апперцепции Наджда Кубра: навстречу языку пламени, вздымающемуся с земли, нисходит небесный пламенник, в соединении которых Наджм различает или предощущает присутствие «горного свидетеля», «сверхчувственного вожатого», предстающего в этом слиянии как гомолог Совершенной Природы, *Нус, поци'н*,^{cciii} световой вожатый Прометея-Фоса. Несомненна связь между освобождением светового человека, цветовыми фотизмами и явлением небесного вожатого. Эта связь подразумевает необходимое предварительное условие каждого мистического опыта: люди должны сбросить с себя покров, лишающий их способности видеть. «А покров этот не есть что-то внешнее по отношению к ним, он — часть их, это — мрак существования их [тварной природы]» (Ф, §1).

«Сомкни веки, друг мой, и взгляни на то, что ты видишь. И если ты скажешь мне: я не вижу ничего, — ты ошибешься. Все-то ты можешь видеть, вот только темень твоей природы^{cciv} так близка к тебе, что она помрачает твой внутренний взор, и ты не в силах разглядеть [то, что надлежит увидеть]. Если же захочешь разглядеть и видеть это пред собой даже при сомкнутых

относительно последовательности и точных маршрутов этих путешествий расходятся до такой степени, что теперь почти невозможно восстановить их точную картину. В Хорезм он возвращается приблизительно в 580/1184 г. Вся его дальнейшая деятельность протекает в Средней Азии, где у него появляется множество учеников, многие из которых со временем стали знаменитыми. Однако, согласно некоторым свидетельствам, он формально признал только двенадцать из них (см. ниже примечание 109). Предания сообщают о его героической смерти во время осады Хорезма монголами в 617/1220/1221 г. Мы посвятили целый курс лекций в Ecole des Hautes-Etudes (1958-1959) наиболее значительному из трактатов Наджда Кубра, ставшему доступным благодаря публикации Фритца Майера. Здесь я имею возможность лишь указать на основные темы этого лекционного цикла. См. *Annuaire de la Section des Sciences Religieuses de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, année 1959-1960*, pp. 75 ss. Что касается биполярности божественных атрибутов *джамāl* и *джалāl*, то она имеет точную аналогию в Каббале, см. G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, trad. J. Lœwinson, Paris, 1966, index s.v. *Hesed* (благодать, любовь) и *Rigueur*.

веках, то уменьшай или отстраняй от себя нечто, принадлежащее твоей природе. Путь, ведущий к этой цели — духовная брань. [Вести] духовную брань — значит положить все [силы] на одоление и уничтожение врагов. А враги эти суть природа, дольная душа и сатана» (Ф, §2)^{срв.}

Чтобы достичь этой цели, необходимо прежде всего *сориентироваться*: разглядеть собственную тень и уразуметь, где она находится. Эта тень — ничто иное, как три вышеупомянутых супостата. В ходе духовной борьбы так или иначе узнаешь, кто твои противники, какие имена они носят, в каких обличьях являются и каким образом осуществить их трансмутацию. Фактически, эти действия совершаются скорее одновременно, чем последовательно; их ход и результат взаимозависимы: это отделение и низвержение тени, появление светов и светового вожатого. Все это должно предостеречь нас от злоупотребления понятием «тень»: не являясь тенью, световой вожатый не несет в себе и «положительного» аспекта тени. Это существо вынуждает нас осознать *иное* измерение личности: не негативное, а трансцендентное. Поскольку книга Наджда Кубра — не дидактический трактат, а, скорее, духовный дневник, *diarium spirituale*, не лишенный сходства с аналогичным «дневником» Рузбихана, следует прежде всего выявить некоторые его основные темы, узловые точки. Три противника души могут быть побеждены лишь при условии, что мы разом ополчимся на весь этот тройственный союз, стремящийся разложить нашу душу. Движущая энергия, которая питает этот порыв, есть ничто иное, как свет, то есть, световая частица, «световой человек», совершающий обращение подобного к подобному. Эту функцию исполняет духовная техника, *зикр*. Духовная энергия, исходящая от *зикра*, позволяет выбраться из колодца и вознестись над ним; данная тема повторяется в тексте с особенной настойчивостью. Этапы этого вознесения сопровождаются цветовыми фотизмами, свидетельствующими о росте тонких органов или центров светового человека, которого влечет к себе сверхчувственный *зеленый* свет, сияющий в устье колодца. В конце этого восхождения световые феномены множатся, возвещая скорое слияние мистика со своим

небесным Свидетелем, с *полюсом*. Вся доктрина Наджда Кубра наилучшим образом иллюстрирует архетип индивидуального посвящения, свойственного суфизму.

2. Свет и духовная брань

Распознать всех трех своих противников — значит *опытным путем* уловить те формы, в которых они являются. Наджм Кубра не строит теории; он описывает реальные события, совершающиеся во внутреннем мире, в «плане духовидческой апперцепции»^{cvi} (*мақām аль-мушāхада*), в том пласте реальности, специфическим органом восприятия которого является *имагинативная* способность^{cviis}. Именно там тварная природа, природное существование (*вуджūd*), «предстает сначала крошечной тьмой; когда начинается ее очищение, она принимает вид *черной тучи*. Делаясь местопребыванием Сатаны (*шайтāн*), она становится *красноватой*. Когда же ее наросты сглаживаются и исчезают, заменяясь оправданными влечениями, она постепенно наливается белизной *белого облака* (*cumulus*). Что же касается низшей души⁶, то при первом своем явлении она кажется *темно-синей*; ее можно сравнить со струей воды, брызжущей из источника. Если она служит обиталищем Сатаны, то предстает в виде двойной струи *мрака и огня*, не будучи способной явить что-либо иное, ибо в сатанинском нет места никакому благу. И то, что извергает из себя душа, разливается и распространяется по всей человеческой природе; потому-то всякое духовное научение зависит целиком от души. А становясь здоровой и чистой, она изливает из себя Благо, и из природного существования возникает Благо; если же это будет поток Зла, то и возникнет тоже Зло. Сатана — это нечистый огонь, смешанный с мраком нечестия, и вид его ужасен. Иногда он предстает пред тобой в обличье громадного и страшного негра, который изо всех сил старается проникнуть в тебя. И если ты

⁵ Об этом термине см. наш труд *Soufisme d'Ibn 'Arabī*, pp. 122, 139 ss., 145 ss.

⁶ О трех аспектах души (*нафс*) <букв.: 'самости'> см. ниже, 3. Значение этого арабского слова гораздо шире нашего понятия «душа». В своем высшем аспекте душа есть сердце (арабск. *қалб*, персидск. *дил*, немецк. *Gemut*). В среднем аспекте — это разум ('*ақл*'), сознание. Здесь рассматривается низшая/низменная душа.

хочешь оборониться от него, воззови в сердце своем: “О Ты, помощник всех просящих помощи, помоги мне!”»^{ccviii} (Ф, § 7). Ибо, по словам другого великого суфия, «Сатана только смеется над твоими пустыми угрозами. Его может устроить лишь свет в твоём сердце»⁷, то есть осознание тобой того, кто он такой. Ведь мы уже видели выше (Ф, § 67, процитированный в конце главы III), что Сатана, как и всякая духовная реальность, не является чем-то внешним по отношению к человеку; его стремление «проникнуть в тебя» — это всего лишь этап борьбы, совершающейся в тебе самом.

Это лишнее подтверждение того, что тень коренится в тебе самом: избавиться от нее — значит претерпеть личную метаморфозу, посредством которой становится возможным слияние двух пламенников, восходящего и нисходящего, движущихся навстречу друг другу. «Естественное существование складывается из четырех стихий, расположенных одна над другой, и все они — [порождения] *тьмы*: Земля, Вода, Огонь и Воздух, и ты погребен под ними. И высвободиться из-под них возможно лишь тогда, когда каждая из стихий соединится с тем, что по праву принадлежит ей в тебе: Земля получит часть земную, Вода — водную, Воздух — эфирную, а Огонь — огненную. И когда каждая из них получит свою долю, ты, наконец, избавишься от этого бремени. Три супостата противятся врожденному знанию о божественном; они образуют препятствие между *сердцем* и божественным *Престолом*; они мешают слиянию *двух лучей света*. они — причина полной духовной слепоты человека»^{ccix} (Ф, § 11).

Таким образом, эта метаморфоза может привести к двойственному исходу: либо душе удастся освободиться, и тогда световой человек сольется со своим световым вожатым, «горним свидетелем» (*shāhid fī 's-samā'*), либо она погрязнет в собственной темени, останется двойницей своего Иблиса, своей сатанинской тени. «Обратись своего Иблиса в ислам», согласно выражению Абу 'ль-Ма'арри^{ccx} и 'Аттара^{ccxi}, — значит

⁷ Среди прочих примеров (вспомним Заратуштру, обращающего в бегство Ахримана чтением *Ахунавары* (см. *Видевдат*, XIX) Фритц Майер (*op. cit.*, p. 162) упоминает об эпизоде из славянского извода «Жития Адама и Евы», где Сатана пытается своими речами выманить Еву из вод Тигра, но та не отвечает ему ни единым словом.

подчинить себе свою низшую душу. Человеку не под силу уничтожить Иблиса в мире, но он может избавиться от него в своей душе, изгнав из нее тьму, поскольку Иблис способен срастись с душой только во тьме. Стало быть, исход борьбы в первую очередь зависит от усилий, направленных на главного из трех противников — душу, поработленную Иблисом и природным существованием. Этапы этой метаморфозы выявляются с помощью трех определений, прилагаемых Кораном к душе; начало третьего этапа соответствует фактическому зарождению *сердца* (*қалб*), то есть, тонкого светового центра, Престола микрокосма, того органа, в котором и посредством которого осуществляется слияние со светом макрокосмического Престола.

3. Трилогия души

Эти три определения определяют место и содержание драматической трилогии души. Есть душа низшая, прихотливая — *нафс аммāра*^{сххii} (Коран 12:53), буквально — «душа побуждающая», устремленная ко злу, низшее «я», страстное и чувственное. Есть «душа порицающая», *нафс лаввāма* (Коран 75:2), та, которая упрекает и осуждает: это собственно сознание, аналог интеллекта ('*ақл*) философов. И есть, наконец, «душа умиротворенная», *нафс мут̣ма'йанна* (Коран 89:27), она-то и является в полном смысле *сердцем* (*қалб*); это к ней относится увещание Корана: «О душа умиротворенная, вернись к твоему Господу довольной и снискавшей довольство!»⁸. Это возвращение, то есть слияние двух пламенников, и описывается, как мы увидим, в одном из самых значительных видений Наджда Кубра.

Низшая, прихотливая душа — это «я» большинства людей, и она остается таковой до тех пор, пока на ней не скажутся результаты духовной брани. Когда же эта душа начинает ощущать следствия непрестанной молитвы, *зикра*, она становится похожей на мерцание светильника в темном покое. Тогда она восходит на ступень «души порицающей» и видит, что ее жилище завалено нечистотами и населено хищными зверями, и старается навести в нем порядок, чтобы достойно принять свет *зикра*; этот прием предшествует зарождению «души умиротворенной» (см. Ф, § 54).

⁸ О мистическом толковании этого коранического стиха см.: *Soufisme d'Ibn 'Arabi*, p. 107.

И каждому из актов этой трилогии, каждой из фаз метаморфозы, соответствуют знамения, позволяющие духовидцу различить эти этапы и тем самым обрести совершенное самообладание. «Знай, что низшая душа явит тебе знак, по коему ты сможешь ее распознать духовным оком^{сxxiii}: выкатится перед тобой большое колесо, *черное* как смоль. Потом оно исчезнет. А вслед затем снова явится, приняв образ черной тучи. И мало-помалу просквозит у краев ее черноты что-то похожее на рог *молодого месяца*, просвечивающего сквозь тучу. И незаметно вырастет этот месяц в полную луну. И когда душа станет душой порицающей самое себя, она взойдет со стороны правой щеки в образе *красного солнца*, и ты почувствуешь его жар на своей щеке. А иногда это солнце восходит у уха или напротив лба, или над головой. И это — *душа порицающая*, то есть разум, ‘ақл [о коем говорят философы]» (Ф, § 55). «Что же касается *души умиротворенной*, то и она являет знак, по коему ее можно узнать духовным оком^{сxxiv}: она является перед тобой в виде округлого водоема, откуда изливаются свет, или ты зришь ее в сверхчувственном как подобие твоего собственного лица, световой круг, прозрачный диск, похожий на хорошо отполированное зеркало. И бывает так, что этот круг восходит к твоему лицу и поглощает его, и тогда лицо твое становится *душой умиротворенной*⁹. А бывает, что ты видишь этот круг на расстоянии, в сверхчувственном. И тогда пролегает между тобой и сферой умиротворенной души тысяча ступеней, и если ты приблизишься хотя бы на одну из них, то будешь испепелен» (Ф, § 56).

Таким образом, мистик начинает прозревать концовку этой драматической трилогии. Путь будет долгим и опасным, дать представление о нем нелегко, ибо к нему почти неприменимы описания логического и рационального порядка, один момент которых не спутаешь с другими. *Diarium* Наджда Кубра скорее дает нам представление об основных темах этих фаз, рассматриваемых поочередно с разных точек зрения, главная среди

⁹ Хорошо отполированное зеркало (*speculum*), в котором отражаются и видящий, и видимое, — это лейтмотив всей *спекулятивной* мистики, стремящейся отразить «дуальность» *utrus-ambo*, тайну небесного *alter ego*, раскрывающуюся в концовке «Песни о Жемчужине» и в мотиве *шайх аль-гайб*, рассматриваемом в данной работе.

которых принадлежит мистическому страннику и указывает на силу, влекущую его в Путь. Усмотреть в его душе следы воздействия этой духовной энергии — значит, с другой точки зрения, выявить этапы восхождения, совпадающие с ростом его «световых органов», ростом, умножающим *eo ipso*^{ccxv} его способности духовидческой апперцепции, которое увенчивается видением грядущей полноты его дву-единства.

4. Подобное — с подобным

Итак, мы называли до сих пор три органа или центра: это душа (*нафс*), разум (*‘ақл*) и сердце (*қалб*). Два других центра — дух (*рӯҳ*) и сознание невыразимого (*сирр*, «тайна») ^{ccxvi} — занимают свое место в составе некоей целокупности; их назначение и функция будут прояснены ниже (гл. V, 2 и VI, 1). В работах последователей Наджда Кубра они рассматриваются как центры тонкой [духовной] физиологии, распознаваемые по цветосветовым явлениям, которые их символизируют. Это органы, позволяющие осуществиться — в иерокосмологии, как и в иерогнозисе — высшему духовному принципу: подобное стремится к соединению с подобным. Любая сущность видит и знает только себе подобную сущность ^{ccxvii}, сама она может быть увидена и познана только своим подобием (Ф, § 70). У Наджда Кубра этот принцип приводит в действие и направляет ключевое его предположение: если искомое — это божественное существо, то ищущий сам является частицей света, исходящей от Него. Изложение и приложение этого принципа вызывает в памяти многочисленные параллели. Он встречается еще у Эмпедокла: «Огонь зрим только огнем» ^{ccxviii}. В «Герметическом корпусе» Нус заявляет Гермесу: «Не сделавшись богоподобным, ты не сможешь познать Бога» ^{ccxix}. У Плотина (*Эннеады*, VI, 9, 11): «начало видно только для начала» ^{ccxx}. На Западе он высказывался многими мыслителями от Майстера Экхарта до Гете (см. ниже, гл. VI, 2).

Особенно поражает лаконичное изложение этого принципа¹⁰, принадлежащее Али Хамадани, знаменитому шейху, распространявшему суфизм в Индии: человеческое существо

¹⁰ См. отрывок из *Risâlat al-insân al-kâmil* (Трактат о совершенном человеке) Али Хамадани, который Майер приводит в F. Maier, *op. cit.*, Anhang, p. 283, n° 5.

— это копия того великого Корана, которым является Вселенная. Все составляющие этого космического Корана — суры, айаты, слова, буквы, огласовки — наделены эзотерическим и экзотерическим смыслом. «В каждой должным образом очищенной части человеческого существа отражается аналогичная ей сущность^{ссхxi}, ибо подобное видится лишь подобным. И если чиста потаенная натура, в коей содержатся все наши дарования и свойства, в ней можно созерцать отражение того, что является ее образом в макрокосме. То же верно в отношении сердца, духа, сознания невыразимого, а также прочего, вплоть до тайны тайн (*хафй*), сокровенного места, где раскрываются упоительные божественные атрибуты[где было изречено:] “Я твой слух, твое зрение...”^{ссхxii}».

Части человеческого существа можно рассматривать как фрагменты их космических аналогов; каждая из них принадлежит тому целому, из которого она происходит. Подобным же образом Наджм Кубра устанавливает реальное соответствие между огнем страсти и адским пламенем: горячка вожделения, томление голода и жажды, кипение злобы и чувственности — все это частицы адского огня. Раздувать эти огни — значит расширять свой собственный ад, ибо ад не есть что-то внешнее по отношению к человеку; человек — это ад для себя самого (Ф, § 130). Разнородные частицы отталкиваются, а частицы, заключенные в человеке, испытывают влечение к себе подобному; в физическом аспекте это магнетизм, а в психическом — тяга подобного к подобному. Фактически первый аспект — это всего лишь экзотерическая видимость второго, описывая который Наджм Кубра прибегает к своему излюбленному образу — камня-самоцвета, стремящегося вернуться в тот мир, из которого он был извлечен.

Ибо влечение это *ориентировано*: на небо души, сверхчувственное, внутреннее небо, или, вернее сказать, небо эзотерическое, ибо слово «внутреннее» неизбежно заключает в себе идею некоей субъективности, лишенной реальной основы. Ориентация на небо души, на *полюс* предполагает и осуществляет то самопогружение, которое равнозначно возвращению в бескрайний мир души, переходу к «эзотерическому» состоянию. Тонкий орган, заключающий в себе сердце, у Наджма Кубра обозначается как

Святой дух в человеке и отождествляется с этим небом. Дух — это небо сердца. Самопогружение представляет собой переход от сего мира в мир инобытия, а также переход от внешнего, постороннего человека к человеку световому. Как мы уже видели, идея световых небес побудила Сухраварди взорвать схему птолемеявской астрономии; она же устремила Гермеса и изгнанника из «Рассказа о чужбине Запада» на поиски Изумрудной скалы. Этот переход, этот *исход*, подтверждается и возвещается зрительными видениями, в которых присутствуют верх и низ, Небеса и Земля; будучи ориентированным на полюс, все это уже не относится к предметному миру чувственного восприятия. Это — восхождение подобного к подобному (вознесение «столпа Света») через весь космос, возврат света к свету, самоцветов к самоцветам: антропология, являющаяся его органом — это [духовная] наука о световом человеке, ориентированная на *полюс*. Будь это иначе *ми'рāдж* Пророка и вознесение из колодца стали бы непостижимыми и лишенными реальности. Если же это так, то мистический опыт целиком выполняет свою функцию космического спасения. Некоторые из основных текстов Наджда Кубра замечательным образом объясняют все это.

«Святой дух в человеке — это тонкий небесный орган. Источая сгусток духовной энергии¹¹, он воссоединяется с Небесами, и Небеса погружаются в него, и Небеса и Дух суть одно и то же. И этот Дух не устает парить, возрастать и увеличиваться, и так до тех пор, пока его величие не превзойдет величия Небес. А можно сказать еще и так: есть в человеке самоцветы, происходящие из всевозможных копей, и каждый самоцвет жаждет вернуться в породившую его копь, ему сродственную» (Ф, § 59). Далее Наджм уточняет: чтобы высвободить эту притягательную энергию, необходимо волевое усилие: «Никогда не видел я Неба *снизу* от себя или *внутри* себя, если перед тем не искал его и не вопрошал: почему я до сих пор не на Небе или превыше Неба? Ибо тогда благородные самоцветы начинают томиться всепожирающей тоской по копиям, их породившим, и в конце концов возвращаются в них» (Ф, § 59)¹².

¹¹ Химма. Об этом понятии см. наш *Soufisme d'Ibn 'Arabi*, pp. 171 ss.

¹² В качестве иллюстрации данной темы можно привести пример поразительной «синхронности» между сновидениями самого Наджда Кубра и его шейха, Аммара Бидлиси:

Итак, залогом этого возвращения служит ориентация на непостижимые для чувств Небеса и Землю, на Инобытие, преддверием которых является *полюс*. «Знай, что восприятие духовидца^{ссххiii} двойственно: он видит и то, что внизу, и то, что вверх. Видение дольного это обозрение всего, что Земля, — а под Землей я понимаю здесь Землю сверхчувственного (*Terra lucida*), а не нашего мира, зримого плотскими очами, — всего, повторяюсь, что Земля эта содержит в виде красок, океанов, светильников, пустынь, всевозможных местностей, городов, колодцев, крепостей и прочего. Видение же вышнего это обозрение всего, что содержит Небо: солнца, луны, светил, зодиакальных созвездий и домов луны. Ведь ты не видишь и не постигаешь ни единой вещи, кроме как чрез ей подобное (или в ней содержащееся): так самоцвет видит лишь копь, его породившую, и тоскует лишь по ней и только к ней стремится. Знай же, что если предстают тебе в видениях небо, земля, солнце, или светила небесные, или луна, то происходит это от того, что в тебе самом засияла чистотой самоцветная частица, происходящая из этой копии»^{ссххiv} (Ф, § 60). Далее следует уже приведенное нами предупреждение (III, 3), касающееся всякого сверхчувственного опыта: какое бы небо ты ни созерцал, над ним всегда найдутся другие небеса, и так без конца.

Взаимное влечение и узнавание подобного подобным: в многочисленных вариациях этот закон пронизывает все учение и весь мистический опыт Наджда Кубра. Этот закон устанавливает *communicatio idiomatum* между божественным и человеческим, обоюдность и комплементарность состояний, особенно

«Я пребывал у себя в уединенном месте, и там охватил меня экстаз (букв. «я был восхищен», это обычное выражение автора, когда он описывает подобные состояния). Я был восхищен в небеса, и там явилось передо мной восходящее солнце. Энергии его притягивали меня, и вот я был погружен в это солнце. И тогда я воззвал к своему шейху (Аммару). И тот сказал мне: Благодарение Аллаху! Ведь я имел во сне такое же видение, как и ты. Мне снилось, будто я нахожусь на заповедной мекканской земле. Ты был со мной, а солнце пребывало в середине неба. И ты мне сказал: О шейх, знаешь ли ты, кто я такой? И я спросил: Кто же ты? И ты мне ответил: Я — вот это солнце на небе. Тогда мой шейх возрадовался сходству наших видений, и сказал мне: я проник в мир сердца и вел там во имя Аллаха еженощное сражение. Я вперял взор в небо до тех пор, пока не разверзлось оно во мне самом и не понял я, что я и есть небо. И продолжал вперять в него взор еженощно до тех пор, пока не увидел его снизу от себя точно так же, как прежде видел над собою. И смотрел на землю ночь за ночью, желая увидеть ее такой, какова она есть, и увидел наконец, как она исчезла в круге света» (Ф, § 58).

отчетливо отражающуюся в терминах опространствования и локализации. Чисто духовное пространство порождается пространством пережитым, а пережитое пространство хранит в себе свидетельство познания божественных атрибутов. Здесь можно вспомнить коптские гностические книги Йеу (III в. н.э.)¹³, где эманации истинного бога Йеу, охраняющие некую Сокровищницу, местопребывание Бога, сами по себе являются местопребываниями или обиталищами, *τόποι*^{ccxxv}; где душу миста встречают хранители Сокровищницы Света; ведомая ими, она переходит из одного обиталища в другое, пока не окажется в Сокровищнице Света. *Maḥādīp*^{ccxxvi} в терминологии Наджда Кубра точнейшим образом соответствуют этим гностическим обиталищам. «У божественного Существа — различные местопребывания и обиталища, а это *местопребывания* Его атрибутов. Ты различаешь их между собой благодаря твоему собственному мистическому опыту, ибо, восходя к тому или иному местопребыванию, ты замечаешь, что язык твой сам собой проносит название этого места и его атрибута»^{ccxxvii} (Φ, § 61).

Здесь, следовательно, речь идет о существовании знаков и указаний, позволяющих осуществлять верификацию, и это касается каждого места души, о чем уже говорилось ранее, и, как будет показано, каждого цветового фотизма. «Сердце причастно каждому божественному атрибуту и даже самой божественной Сущности. Эта причастность непрестанно возрастает, и мистики различаются между собой по степени своей причастности. Поскольку у каждого атрибута — свой престол в одном из этих мест или обиталищ, а сердце причастно каждому из божественных атрибутов, происходит их богоявление в сердце, в той мере, в которой сердце им причастно. Так атрибуты открываются атрибутам, Суть — Сути, а Самость — Самости. С одной стороны, атрибуты (или местопребывания) созерцают сердце (делают его явным для себя). С другой стороны, сердце созерцает местопребывания атрибутов (делает себя явным для них). Богоявление свершается сначала благодаря теоретическому познанию, а затем — посредством духовного узрения^{ccxxviii}, атрибуты ли

¹³ Относительно этого чрезвычайно важного сравнения см.: F. Meier, *op. cit.*, p. 79 и Carl Schmidt, *Koptisch-gnostische Schriften I*, Berlin, 1954: *Das erste Buch des Jeu*, cap. 39, p. 294; *Das zweite Buch des Jeu*, cap. 42, p. 303.

становятся свидетелями, явленными сердцу, или сердце становится свидетелем, явленным *местопребываниям* атрибутов»^{ссххix} (Ф, § 61). Этот изощреннейший текст кажется поначалу трудным для понимания, но он крайне важен в качестве последующих мыслей: отношения мистика к своему «небесному свидетелю», отношения, призванного развиться на вершине его внутреннего восхождения, отношения, где созерцающий (*шāхид*) становится созерцаемым (*машхūd*), а свидетельствующий — свидетельством; все это доказывает, что понятие «горного свидетеля» у Наджда Кубра по сути дела не отличается от идеи «свидетеля созерцания», служившей ориентиром в духовной перспективе других суфийских учителей, его современников.

Таким образом, это отношение проистекает из осознания того, что ищущий сам является частицей искомого божественного света, оно поясняет принцип поиска и распознавания «подобного подобным», который с поразительной силой проявляется в других отрывках, делая нас свидетелями этого *воссоединения*, кульминационного момента личного посвящения. «Есть свет, которые восходят, и есть свет, которые нисходят. Восходящие свет — от сердца, а нисходящие — от Престола. Сотворенное существо — это завеса между Престолом и сердцем. Когда эта завеса разрывается и в сердце открывается дверь к Престолу, подобное устремляется к подобному и свет восходит к свету, и свет нисходит на свет, и это есть *свет поверх света* (Коран, 24:35)» (Ф, § 62). Все, о чем здесь говорится, может быть ужато до нескольких слов: целокупность «света над светом» вовсе не является совокупностью света и тьмы, из чего следует понятие о тройственном психическом измерении, на котором мы еще остановимся напоследок (см. ниже IV, 10).

Приведем еще несколько бесценных выдержек: «Всякий раз, когда сердце томится по Престолу, Престол томится по сердцу, так что в конце концов они соединяются... Каждый самоцвет (то есть, каждый из элементов светового человека), в тебе пребывающий, сулит тебе мистическое состояние или видение в небесах, ему соответствующих, будь то огонь пылкой страсти, или склонности сердечной, или любви (см. ниже Ф, § 83, приводимый в IV, 9). Всякий раз, когда *восходит из тебя свет*, свет на тебя и нисходит, и всякий раз, когда восходят из

тебя пламенники, равным образом и нисходят к тебе пламенники, подобные им (ср. тот же § 83)... И если энергии их равны, они встречаются на полпути (между небом и землей)... А если в тебе возросла твоя световая субстанция, она становится целым, а то, что ей соприродно в небе — частью, и тогда небесная световая субстанция начинает томиться по тебе, ибо твоя субстанция притягивает ее, а тогда она нисходит к тебе. Такова тайна мистического продвижения» (*сирр ас-сайр*, Ф, § 63-64).

Описание само по себе завораживающее, но каким образом суфий достигал своей цели? Самым действенным средством достижения является *зикр*, непрерывная молитва. Он приводит к зарождению, а затем и возрастанию в человеке световой субстанции, влекущей к себе своего горнего свидетеля, сверхчувственного Вожатого, так что в конце концов они сливаются воедино. Стадии роста этого светового организма отмечаются цветовыми фотизмами, до тех пор пока внезапно не возникнет частица божественного света, световой человек внутри, личный *φωτέινος άνθρωπος*.

5. Назначение зикра

Изо всех духовных практик — размышления над изречениями Пророка и представителей суфийской традиции, медитативного чтения вслух Корана, ритуальной молитвы и т.д. — *зикр* наилучшим образом способствует высвобождению духовной энергии, то есть слиянию частицы божественного света в мистике с ее подобием. Преимущества *зикра* в том, что он не связан ни с каким предписанным для ритуала временем; он не знает иных ограничений, кроме личных возможностей мистика. Цветовые фотизмы невозможно истолковать, не имея понятия о породившем их духовном упражнении. Все это происходит, разумеется, в *хайб*, сверхчувственном мире, и одна только физиология светового человека является причиной происходящего. Наджм Кубра описывает случаи и обстоятельства, когда огонь *зикра* сам становится объектом мистической апперцепции. В противоположность огню сатаны, темному пламени, видение которого сопровождается чувством тревоги и невыносимой тяжести, огонь *зикра* визуализируется как ясное и жаркое

пылание, устремленное ввысь (Ф, § 8). При виде его, мистика охватывает чувство внутреннего облегчения, прояснения, глубочайшего умиротворения. Этот огонь можно уподобить всемогущему владыке, входящему в лачугу бедняка со словами: «Я, и нет иного, кроме меня»^{ccxxx}. Любая горячая субстанция испепеляется в этом пламени. Если ему встречается тьма, оно озаряет ее; если свет, они сливаются воедино, становясь «светом поверх света» (Ф, §§ 9-10).

Вот почему основная форма *зикра*, ведущая к самосожжению в этом ясном и жарком пламени, состоит в повторении первой части *шахады*, исповедания веры *лā илāха иллā'лāх* (*Nullus deus nisi Deus*)^{ccxxxi}, и медитации над нею согласно установлениям суфизма¹⁴. Уже в исмаилитском гнозисе теософическая диалектика крайне тонко строится на чередовании отрицательной и положительной фаз, составляющих первую часть *шахады*, пролагая себе путь между двумя безднами *та'тīл* и *ташбīх*^{ccxxxii}, то есть между рационалистическим агностицизмом и поверхностным реализмом наивной веры. Этим путем вводится идея посредующих теофаний, иерархии световой плеромы. Сохраняя трансцендентность Начала, пребывающего превыше бытия и небытия, исмаилитский гнозис обличает ортодоксию как падение в худшую из форм метафизического идолопоклонства — как раз той самой, с которой она не хотела бы иметь ничего общего. В суфизме Наджда Кубра повторение отрицательной части *шахады* (*nullus Deus*) имеет целью дать отпор всем силам *нафс аммāра* (низшего «я»); оно заключается в отказе от посягательств на божественные prerogatives, от всех злокозненных наущений, внушаемых инстинктами обладания и покорения. А положительная часть *шахады* (*nisi Deus*) утверждает, напротив, исключительность Единого и Его сил.

Таким образом достигается состояние, на которое намекает неустанно повторяемая суфиями формула, словно бы

¹⁴ В *Risālat ac-cā'ir* (F. Meier, p. 201, n. 5) Наджд Кубра советует время от времени добавлять и вторую часть: «И Мухаммад — Посланник Бога». В этом случае необходимо учитывать все возрастающую сложность толкования этой формулы в некоторых шиитских кругах, именующих Имама *валī Аллāх*, «другом Бога», а дочь Пророка Фатиму — «светом Бога». Чаще всего доктрина и практика шиитов включает в себя тройственную *шахāду*: 1) исповедание единства Бога; 2) исповедание пророчества; 3) исповедание *валāйа* имамов.

вычитанная из ап. Павла (I Кор. 2:9), а на самом деле происходящая из «Апокалипсиса Илии»¹⁵. Мистик постигает то, «чего не видел глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его», — то есть, то, что не приходило на сердце человеку, погребенному в могиле своего природного существования. Ибо *огнесвет зикра* делает нас ясновидящими во Тьме; это ясновидение — свидетельство того, что сердце наше освобождается, выбирается из *колодца* природы, но (вспомним рассказ Сухраварди) оттуда может выбраться лишь тот, «кто цепляется за вервь Корана и держится за полу *зикра*»¹⁶.

Практика *зикра* в школе Наджда Кубра, несомненно, также включала в себя набор технических приемов: движения головы, регуляцию дыхания, известные позы (у Симнани, например, описывается сидячее положение со скрещенными ногами, при котором правая рука положена на левую, а та касается правой ноги, лежащей на левом бедре) — позы, в которых угадывается даосское влияние¹⁷. В результате непрерывной концентрации внимания на каком-либо объекте, этот объект может преисполниться такой силы, одухотвориться такой жизнью, что мистик как бы притягивался к нему и поглощался им. Этот феномен не прошел мимо внимания Рудольфа Отто^{схxxxiii}, отметившего поразительное сходство между суфийским *зикром* и *μνῆμη τοῦ θεοῦ* или *Τησοῦ*^{схxxxiv}, практикуемой иноками Афона в соответствии с древними монашескими установлениями¹⁸.

¹⁵ Cp. Herzog, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, XVI, 251, I, 49 ss.; E. Tisserant, *Ascension d'Isaïe*, Paris, 1909, p. 211, n. sur 11:34 (реминисценция *Апокалипсиса Илии* у ап. Павла, согласно Оригену; реминисценция *Исайи* (64:4), согласно св. Иерониму: *Ascensio enim Isaiae et Apocalypsis Eliae hoc habent testimonium* <«Вознесение *Исайи* и *Апокалипсис Илии* об этом свидетельствуют»; Корбен цитирует т.н. 57-е письмо Паммахию, в котором блаж. Иероним Стридонский приводит аргументы против того, что ап. Павел в I Кор 2:9 ссылается на апокриф, см. Schürer, E., *The history of Jewish people in the age of Jesus Christ*, vol. III p. 2 (Vermees, G., et al., eds), London: Continuum International Publishing Group, 1987, p. 801 (репринт издания T & T Clark International, Edinburgh)>.

¹⁶ *Русāлат иля'л-хā'им* Наджда Кубра, цитируется в Meier, *Anhang*, p. 295, n° 20.

¹⁷ F. Meier, *ibid.*, p. 202; L. Massignon, «L'idée de l'esprit dans Islam», *Eranos-Jahrbuch*, XIII, 1945, p. 279 (о даосском влиянии, отмеченном А. Масперо; относительно другого возможного даосского влияния см. выше III, 3). <«Анри Масперо (1882-1945), сын египтолога Гастона Масперо, выдающийся французский синолог, один из пионеров исследования даосизма, на русском языке опубликованы его работы *Le Taoïsme* (Даосизм, М.: Наука, 2007) и *Les religions chinoises* (Пенугуи Кумая, М.: Наука, 2004)>.

¹⁸ F. Meier, *ibid.*, p. 204; Rudolf Otto, *Sünde und Urschuld*, Munchen, 1932, pp. 140 ss.

Основное назначение *зикра* заключается в том, что он опытным путем устанавливает связь между мотивом исхождения из колодца, полярной ориентацией мистика и ростом его светового тела. Полярная ориентация равным образом означает здесь и самоуглубление как переход в мир инобытия. Наджм Кубра тщательно анализирует этот процесс интериоризации, основываясь на собственном личном опыте: это *погружение зикра*, происходящее в три этапа. Как мы помним из вышеизложенного, описываемые феномены относятся не к физическому организму, а к тонкой физиологии и ее органам.

Первая, еще неполная фаза погружения характеризуется акустическими явлениями, которые могут быть не только болезненными, но и опасными; в подобном случае (таково было настоятельное указание, полученное Наджмом от своего шейха) необходимо полностью прервать *зикр* до тех пор, пока все не придет в порядок. Две другие фазы описываются как падение или погружение *зикра* сначала в *сердце*, а затем в *сирр*, в тайну, в сознание невыразимого. «Когда *зикр* погружается в сердце, оно ощущает себя колодцем, а *зикр* — ведром, черпающим из него воду». Согласно другой символике переживаемого состояния, сердце — это Иса ибн Марйам, а *зикр* — молоко, которое его питает. Встречается также мотив рождения духовного младенца, уже отмеченный нами раньше (II, 1), — мотив, эквиваленты которого наблюдаются у многих мистиков; он способствовал тому, что суфизм начал видеть в Марйам воплощение мистической души (Ф, § 49). Другие описания, данные Наджмом Кубра, упоминают об отверстии на макушке, возникающем под воздействием *зикра*: сначала через него в тебя проникает тьма (тьма природного существования), затем — огнесвет и, наконец, *зеленый свет сердца* (*ibid.*); говорят они и о ране в боку, через которую, словно всадник на коне, выскальзывает сердце со своим Святым духом, чтобы совершить вознесение к областям божественного (*maḥādīr аль-ḥaḳḳ*^{ссхххv}, *топогностиков*; см. выше) (Ф, § 50). Не будем во что бы то ни стало искать здесь намек на какую-то стигматизацию. Ведь все это происходит не в мире, доступном для внешних чувств, и не в мире «воображаемом», но в *mundus imaginalis* (*‘ālam аль-мисāl*), в том *имагинальном* мире, который воспринимается

в человеческом существе центрами тонкой физиологии (*лаṭā'иф*). А в последней фазе *зикр* столь тесно сочетается с глубинной сутью мистика, что если мистик и оставит *зикр*, то *зикр* его не оставит. «Огонь его не перестает пылать, светы его не гаснут. И ты без конца созерцаешь эти светы, восходящие и нисходящие. И полыханием объято все вокруг тебя, пламенами чистейшими, жаркими, сжигающими» (Ф, § 51).

6. Зеленый свет

Светы восходящие и нисходящие: *зикр* нисходит в колодец сердца и одновременно вызволяет мистика из колодца тьмы. Одновременность этих круговращений служит провозвестием зарождения и роста тонкой световой телесности. Их описания усложняются и переплетаются, чтобы разрешиться у Наджда Кубра в *visio smaragdina*, предварением которого служат эти круговращения. «Наш метод — это метод алхимический, — заявляет шейх, — нам надлежит вызволить тонкий световой организм из горных недр, в которых он заключен» (Ф, § 12). «Может статься, что ты увидишь себя самого на дне колодца, и колодец этот будет как бы быстро сокращаться от верха к низу. Знай же, что на самом деле ты сам по нему поднимаешься» (*ibid.*). Это восхождение (вспомним видение Гермеса у Сухраварди, его восхождение к высотам Престола) есть выход за пределы горной цепи, которая, как мы видели выше (IV, 2) соответствует четырем элементам, образующим физический организм. Внутренние состояния, сопутствующие этому выходу, проявляются как видения, в которых присутствуют «пустыни, города, страны и строения, низвергающиеся на тебя сверху, а затем исчезающие под тобой, словно ты видишь водяные валы, что разбиваются о берег морской и снова возвращаются в море» (Ф, § 12).

Эти соответствия помогают мистику осуществлять жесткий контроль над реальностью своих видений, предоставляют гарантию от иллюзий, поддерживая равновесие неких точных мистических *весов*. «Случается, что ты видишь воочию то, что ты прежде знал [только] разумом. Когда тебе видится, будто ты тонешь в море, которое должен переплыть, знай, что это

уничтожаются в тебе излишние хотения, порождаемые стихией воды. А если море прозрачно и нисходят в него солнца, светы и пламенники, знай, что это море мистического гнозиса. Когда тебе видится дождь изливающийся, знай, что это — роса, нисходящая из мест божественного Милосердия, дабы оживить землю сердец, спящих смертным сном. Когда тебе видится пламя, в которое ты сначала ввергаешься, а затем от него избавляешься, знай, что это уничтожаются в тебе излишние хотения, порожденные стихией огня. Когда же, наконец, видится тебе необъятное и широкое пространство, над которым сияет прозрачный воздух, а за далью горизонта переливаются разные цвета — *зеленый, красный, желтый и голубой*, — знай, что тебе предстоит переход по высотам этого воздуха к этим многоцветным полям. И это цвета тех духовных состояний, что ты внутренне пережил. *Зеленый* цвет — знамение жизни сердца; цвет жаркого и чистого пламени — знамение жизненной и духовной энергии¹⁹, то есть способности творить. А если огонь этот тускл, он знаменует, что мистик обессилел и изнемог в сражении со своим низшим «я» и с сатаной. Голубизна — цвет этого низшего «я». *Желтый* цвет знаменует расслабленность. И все это суть сверхчувственные реальности, вступающие в беседу с тем, кто их постигает, на двойном языке внутреннего ощущения (*завқ*) и духовидения^{ccxxxvi}. Таковы два твоих свидетеля, ибо ты испытываешь внутренне в себе самом то, что видишь духовным оком, и видишь духовным оком то, что испытываешь в себе самом»^{ccxxxvii} (Ф, § 13).

Таким образом, шейх формулирует закон *весов*^{ccxxxviii}, позволяющий удостоверить подлинность этих цвето-световых видений, что совершенно необходимо, поскольку речь идет не об оптических восприятиях, а о феноменах воспринимаемых органом внутреннего зрения; *весы* позволяют обособить их и отличить от «галлюцинаций». Это обособление совершается в той мере, в которой подлинность реально пережитого внутреннего состояния удостоверяется соответствием тому, что могло быть испытано в результате внешнего восприятия того или иного цвета. В таком случае речь и в самом деле может идти не об иллюзии, а о реальной визуализации и соответствующем

¹⁹ *Химма*: см. выше, прим. 11 [гл. IV].

знамени, то есть об окраске *реальных* объектов и событий, реальность которых, безусловно, является не только физической, но и сверхчувственной, психо-духовной. Вот почему эти цветовые фотизмы можно считать в полном смысле слова *свидетелями* — свидетелями того, что ты *есть*, чего стоят твои видения, — предвосхищающими видение личного «горнего свидетеля». Особая важность *зеленого* цвета (цвета *полюса*) вытекает из всего данного контекста, поскольку это — цвет сердца и сердечной жизненной силы (Ф, § 14); а сердце — это аналог Престола, *полюса*, то есть порога Инобытия. Таким образом, мы узнаем здесь многие черты, уже знакомые нам по рассказу Сухраварди о чужбине Запада.

«Зеленый цвет — последний из цветов; он остается дольше всех²⁰. Он испускает лучи, подобные дробящимся на искры молниям. Этот зеленый цвет может быть совершенно чистым, но случается, что он тускнеет. Его чистота говорит о преобладании божественного света^{ccxxxix}; тусклость же свидетельствует о возврате к мраку природного существования» (Ф, § 15). Подобно тому, как гора *Қаф* (психо-космическая гора, см. выше, III, 1) целиком получает свою расцветку от Изумрудной скалы, которая является ее вершиной (*полюсом*, космическим нордом), так и сердце «есть тонкий орган, отражающий сверхчувственные сущности и реальности, вокруг него находящиеся. Цвет всякой вещи воспроизводится тонким органом (*латифа*), напротив которого она находится, подобно тому, как [внешние] формы отражаются в зеркалах или в совершенно чистой воде... Сердце — это свет в глубине *колодца* природы, подобный свету Иосифа в колодце, куда он был брошен»^{ccxi} (Ф, § 16).

В этом свете вновь оживают перепетии вознесения из колодца. В первый раз колодец является тебе подобием бездны, с которой не может сравниться никакая физически ощущаемая глубина. Наяву ты свыкся с ним, но, когда он является тебе в оценении чувств^{ccxli} (или «в отсутствие» их, то есть, в сверхчувственном состоянии, *зайба*), тебя охватывает такой

²⁰ Мадждуддин Багдади (cit. F. Meier, p. 244) в своем *Тухфат ал-барара* приводит изречение одного шейха, говорящего о зеленом цвете как о последнем покрывале души. О пристрастии Симнани к этому цвету см. ниже, VI, 1. <*Мадждуддин Багдади — известный суфийский мастер XII в., один из учеников Наджда Кубра и учитель великого Атгара (см. прим XXIV; о самом Атаре см. примечание CCXI.)>

ужас, словно ты готов испустить дух. А потом в устье колодца занимается удивительный *зеленый свет*. И тогда являются тебе чудеса, которых ты уже никогда не забудешь: диковины *малакута* (мира *Animae caelestes*^{ccxlii}, эзотерического аспекта зримых небес), сокровища *джабарута* (мира херувимов и божественных имен). Ты испытываешь самые противоречивые чувства: восторг, ужас, неодолимое влечение. А в конце мистического пути ты увидишь колодец у себя под ногами. И весь он преобразится в световую криницу, отливающую зеленым. «Будучи поначалу тьмой, ибо гнездились в нем демоны, он засиял теперь *зеленым светом*, ибо стал местом нисхождения ангелов и [божественного] Милосердия» (Ф, § 17). Наджм Кубра говорит здесь об ангелофаниях, которых он удостоился: исход из колодца под водительством и в окружении четырех ангелов; нисхождение *сакины* (*шехины*)^{ccxliii}, вереницы ангелов, сходящих в сердце, или видение одного ангела, восхищающего его подобно тому, как был восхищен Пророк (Ф, § 19-21)²¹.

Все духовные небеса, все сокровенные небеса души, все семь планов бытия, имеющие свои аналоги в световом человеке, расцветаются всеми цветами радуги в этом *visio smaragdina*. «Знай, что существование не есть единый акт бытия. Нет такого единичного существования, над которым бы не обнаруживалось другое, более определенное и прекрасное, чем предыдущее, и так до тех пор, пока не доходит до божественного Существа^{ccxliv}. И для каждого [единичного] существования есть на [мистическом] пути свой *колодец*. Категории

²¹ «Знай, что к этой стоянке — стоянке Мощи и Господствия — странника возносят четыре ангела: один справа, один слева, один сверху и один снизу... (§ 19). Об этой четверке, выражающей собой символику центра, см. наш комментарий к «Экстатическим исповедям» Мира Дамада (см. выше примечание 17 [гл. II]); та же ангелическая тетрада фигурирует в *Summum Bonum* Роберта Фладда, изд. 1629 г. <«Роберт Фладд (Robert Fludd, 1574-1637) — английский врач, астролог и мистик.> «Чаще всего ангелы возникают сзади, но иногда нисходят свыше. То же самое и сакина: она преставляет собой группу ангелов, нисходящих в сердце; их появление вселяет в сердце спокойствие и умиротворение. Они целиком восхищают тебя от тебя самого, так что не остается в тебе никакой свободы движения и говорения, и не можешь ты обратиться [в помыслах] к чему-либо другому, кроме Истинного» (Ф, § 21). «Вознес меня некий ангел. Он появился у меня за спиной, подхватил меня на руки и вместе со мною вознесся. А потом повернул меня лицом к себе и облобызал. И свет его просиял перед моим внутренним оком. И сказал он: «Во имя Бога — кроме Которого нет бога, — Милостивого, Милосердного». Потом он вместе со мной вознесся чуть выше. А потом опять вернул меня на землю» (Ф, § 23).

бытия ограничены семью; на это и намекает число Земель и Небес²². И когда совершишь ты вознесение из семи колодцев в различных категориях существования, тогда откроются тебе небеса Господствия (*рубубиййя*) и Мощи, чей воздух — *зеленый свет*, чья яркая зелень — от животворного света, вечно колеблемого волнами, набегающими одна на другую. И такова насыщенность этого *зеленого света*, что человеческие духи не в силах его вынести, хотя это не мешает им испытывать к нему мистическую любовь. И на своде этих небес рдеют искры, что *краснее* огня, рубина и сердолика, и собраны они в гроздь по пяти в каждой. И при виде их мистик^{ccxlv} испытывает влечение и страстное желание, и стремится соединиться с ними» (Ф, § 18).

7. Чувства сверхчувственного

Мы уразумеем, что означают эти рдеющие созвездия, после описания, возвращающего нас к теме исхода из колодца, в аспекте визуализированных таким образом внутренних состояний и событий. То, что тебе видится, — учил нас шейх, — суть этапы твоего внутреннего вознесения, то есть того, что ты переживаешь в глубине самого себя. Какова же суть этого духовного опыта? Она — в возрастании светового человека, в трансмутации его чувств в органы света, в «чувства сверхчувственного». Здесь физиология светового человека, предполагающая особое учение о символических формах, производит в несколько ином аспекте *itinerarium ad visionem smaragdinam*^{ccxlv}. Иначе говоря, цвета, характеризующие цветоты фотизмы, явленные духовидцу, суть, вкратце, зримая трансмутация чувственного, вызванная трансмутацией чувств в «чувства сверхчувственного».

Этот процесс в мельчайших подробностях описан Наджмом Кубра, мы можем дать лишь сжатое его изложение. Нам уже известно, что существует тесная взаимосвязь между ощущением мистического состояния и духовидческой аперцепцией, то есть визуализацией этого состояния. Но есть между ними и разница: «Если духовидческая аперцепция^{ccxlvii} предполагает

²² О семи Небесах см.: Коран, 67:3 и 78:12; о семи Землях см. *Сафйнат бихār ал-анвār*, I, 661. О развитии этой темы в школе шейхитов см. нашу книгу *Terre céleste*, p. 133, п. 86.

открытие внутреннего ока, с которого совлечена помрачающая его завеса, то чувство мистического опыта (*заук*^{ccxlviii}) порождается трансмутацией^{ccxlix} тела и души^{cccl}. Мистический опыт — это чувство того, что свершается внутри тебя^{cccli}. Трансмутация эта включает в себя преобразование способностей чувственного восприятия. Наши пять чувств преобразуются в *иные чувства*» (Ф, § 41). И самое важное здесь — обращение^{ccclii}, открывающее способность постигать чувственное сверхчувственным путем, то есть распознавать его в *mundus imaginalis*, который у Сухраварди именуется Небесной землей Хуркальи (*Terra lucida*, космическим нордом), известной всем мистикам-духовидцам, особенно Ибн ‘Араби²³, у которого она описывается как область преобразений, место действия *имагинативной* силы^{cccliii}, создающей образы, напрочь лишённые сумеречного характера демонической «фантастики».

Этого беглого обзора достаточно, чтобы указать на расстояние, пройденное по мистическому Пути. Вначале духовидческая аперцепция направлена на облики и образы, порождаемые чувственным миром; затем она постигает непосредственно лики и сущности (*завāt*); именно в этот момент (знаменательное совпадение!) начинаются цветковые фотизмы. Говоря яснее, сначала разум, наподобие охотника, подстерегает сверхчувственные реальности (*ма’ānī*, сокровенные, «эзотерические» смыслы). Для их уловления у него припасена двойная сеть в виде имагинативной и репрезентативной способностей. А охотничьим псом ему служит способность зрения. Имагинация облакает *ма’āни* (смыслы) в соответствующие облачения-обличья, представляя, например, презренного врага в виде собаки, а благородного и щедрого противника — в виде льва, и т.д. На этом основана наука толкования сновидений (*та’бīр*)²⁴, интерпретирующая символы, то есть, косвенные восприятия (Ф, § 42).

Позволительно ли, однако, утверждать, будто события воспринимаемые в Хуркалье *напрямую*, являются *всего лишь* символами? А если можно говорить, что это действительно

²³ Это — главная тема нашей книги *Terre céleste*, на которую мы ссылаемся в предыдущем примечании. См. также *Soufisme d'Ibn 'Arabī*, p. 271, n. 169.

²⁴ Ср. текст из *Risālat ilā 'l-xā'im*, цитируемый Ф. Майером [в F. Meier, *op. cit.*], p. 97, n. 2.

символы, понимая под символикой способность одной вещи «символизироваться» с другой, не утверждает ли сам этот синхронизм именно то, что следует из вышеупомянутого «обращения»? *Новые чувства непосредственно* улавливают соответствующий им порядок реальности. На этой стадии разум убеждается в обманчивости чувств прежнего склада, внушавших ему, что нет ничего реального, кроме того, что ты видишь, вкушаешь и осязаешь посредством физических чувств. Так он открывает для себя «иной способ чувственного восприятия» (*ixṣāc āḫar*), «сверхчувственные чувства» (*ḫiss ḡaybī*), то есть, активную Имагинацию, отличную от воображения, которое рабски следовало указаниям, полученным от чувств прежнего склада²⁵. И с этого момента упомянутая выше «охота» теряет для него всякий интерес, поскольку он все на свете постигает непосредственно. «Теперь духовные реальности^{celiv} являются ему в *красках*, ибо в нем установился синхронизм между красками и внутренним видением».

Иначе говоря: решительный момент пройден, цветовые явления свидетельствуют о необратимом самопогружении, о совершенном соответствии между пережитым состоянием и явленным в видении событием: в этом и состоит трансмутация изначальных чувств в «чувства сверхчувственные» или в «чувства сверхчувственного», в световые органы. Восприятие цветовых фотизмов совпадает с началом деятельности этих чувств сверхчувственного, органов светового человека, «частицы божественного света». «Все *ma 'ānī* (смыслы) возвращаются к своему источнику, а он есть сердце; все разрешается в *зеленом свете*, а он есть цвет жизненной силы сердца» (Ф, § 43). И здесь на изумрудных внутренних небесах снова разгорается *пурпурно-красное* светило, символизирующее, согласно Наджму Кубра, Разум в обоих его видах²⁶:

²⁵ Та же тема является одной из основных у Сухраварди и его крупнейшего комментатора, Муллы Садры Ширази: духовные реальности <т.е., смыслы> требуют особой способности их постижения (*иртиṣād*), подобно тому, как материальные реальности постигаются подходящими для них чувствами.

²⁶ Ср. §§ 44 и 70. Напомним, что один из иранских шейхитских старцев XX века, шейх Мухаммад Карим-хан Кермани, оставил замечательный трактат, касающийся красного цвета: самого оптического феномена, его сути, его природы, его символических и мистических значений, и т.д. (под названием *Рисāла-и йāḳūtā-и ḫamrā*). Ср. нашу статью «Реализм и символика красок в шиитской космологии» в *Temple et contemplation*,

в виде макрокосма (*инсāн кабīр; hoto taximtus*)^{cclv} — то есть, Ангела-Логоса, теофании Непроступного Бога — и микрокосма (другое имя *нафс лаввāма*), сознания-света, совлекающего с себя *тьнь* и тем самым обеспечивающего доступность состояния «умиротворенной души» для того сердца, жизненная сила которого возвещается зеленым светом. Внутренняя непротиворечивость духовного видения ликов и образов поистине замечательна!

8. Световые круги

Итак, пережитое событие (вознесение из колодца) и видения (цветовые фотизмы) совершаются синхронно и служат подтверждениями достоверности друг друга, поскольку они совпадают с зарождением светового человека, то есть органов света (сверхчувственных чувств) его тонкой физиологической системы. Другие фотизмы, описанные Наджмом Кубра, возвещают его дальнейший рост, которому предстоит завершиться видением «незримого вожатого» и «горного свидетеля». Этот рост сопровождается видениями световых кругов, образующих антитезу колец мрака, что предстают взору мистика в начале его пути, когда его низшее «я» (*нафс аммāра*) еще продолжает отбрасывать тень. Каждое из чувств, преобразенных в «сверхчувственные чувства», или, вернее, каждый из тонких световых органов, аналогичных физическим чувствам, заявляет о своем появлении посредством особого света. Таков «свет языка», «свет слуха», и т.д. (Ф, § 57)²⁷. Однако эти светы еще не представляются в виде геометрических фигур, столь характерных для некоторых видений Наджма Кубра на завершающем этапе

Paris, 1981. О красном свете как доминанте видений ср. у Рузбихана: «Как-то ночью увидел я нечто, облекавшее небеса. И это был искрящийся красный свет. И я спросил: Что это такое? И мне было сказано: Это покрывало Великолепия». Ср. *En Islam iranien*, t. III, livre III, ch. IV.

²⁷ В каждом из этих случаев речь идет о свете, источаемом соответствующим органом тонкого светового тела, видение которого совпадает с моментом, когда эти органы становятся независимыми от соответствующих органов восприятия физического тела. «Свет слуха не кольцевиден; это всего-навсего две световые точки, являющие себя за двойным кругом глаз» (Ф, § 57). Отметим, что здесь, как и в случае других чувств, «визуализация» слухового феномена описана в терминах сверхчувственной физиологии, физиологии тонкой телесности и ее органов. «Физиология светового человека» у Симнани имеет сходную основу, но разрабатывается совсем по-другому.

его мистического странствия, — например, в виде окружностей, изображающих лицо. Среди других окружностей отметим двойной круг глаз, две световые орбиты, возникающие при вращении головы вправо или влево, а также круг божественного Света^{ccxvi}, находящийся на равном расстоянии от каждого из глаз. Существует и круг жизненной *пневмы* (*dā'irāt ar-rūḥ*), и т.д. (Ф, § 57).

Этот двойной круг глаз обретает решающее значение, ибо по мере того, как проясняются «внутренние небеса», он разрастается, превращаясь в окружность лица, а в конце концов становится *аурой*, окружающей всю «световую персону». Этапы появления этого светового круга позволяют сделать несколько предварительных сравнений. Ее рост соответствует фазам Луны с момента новолуния. А поскольку этот рост сопровождается переходом во «внутренние Небеса» (ведь Дух и Небо — это, в сущности, одно и то же), мистик внутренне проходит по всем двадцати восьми лунным стоянкам, соответствующим двадцати восьми буквам арабского алфавита, понимаемым как буквы «алфавита философского», порожденного небом Луны (Ф, § 111).²⁸

Двойной круг света глаз (или глаз света) расширяется по мере продвижения по мистическому пути. Выше (IV, 6) уже говорилось о семи категориях бытия и о семи Небесах, имеющих свои соответствия во внутреннем мире мистика. Расширение световых орбит соотносится с внутренним восхождением по этим семи пластам, от каждого из которых берут начало «буквы» соответствующего Неба, и, которые, согласно учению Симнани (см. ниже, VI), суть *latā'uf*, тонкие физиологические органы светового человека. Даже учитывая все различия, есть нечто общее между кругами, о которых говорит Наджм Кубра, и другими видениями или диаграммами в форме круга (у Халладжа, у друзов), не говоря уже о функциональной аналогии между *latā'uf* у Симнани и *чакрами*, которые в буддизме махаяны являются центрами сознания и органами сверхчувственного восприятия.

²⁸ Об этом соответствии см. F. Meier, *op. cit.*, p. 67, n. 1; Paul Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, vol. II, Le Caire, 1942, и наше исследование “Le ‘Livre du Glorieux’ de Jābir ibn Ḥayyān”, *Eranos-Jahrbuch*, XVIII, 1950, pp. 75 ss.; Pseudo-Magriti (см. примечание 5 [гл. II]), *Das Ziel des Weisen*, p. 46.

«Когда тот или иной край внутреннего Неба постепенно проясняется, цвет этого неба и его величина по отношению к предыдущему небу становятся явственными для мистика, и так до тех пор, пока круг небесный не совпадет с кругом его лица» (Ф, § 115). «Случается также, что когда душевная тоска сменяется ликованием, страх уступает место приязни, а оцепенение — пылкому желанию, то все световые круги лица являются разом, и тогда мистика мнится, будто видит он перед собой Высочайший Лик, окруженный пламенеющими ореолами, как бы поющими Ему славословия. И тогда он, полностью погруженный в этот свет, невольно восклицает: “Слава мне! Слава мне! Сколь высока моя участь!”²⁹ А придя в себя, повторяет это восклицание в третьем лице: “Слава ему! Слава ему! Сколь высока его участь!”» (Ф, § 115)^{cclvii}.

9. «Горный свидетель»

Здесь мы касаемся сокровенной тайны мистического опыта, ключевого события, уже возведенного «смарагдовым видением». Чередование первого и третьего лица и замещение одного из них другим знаменует все тот же парадокс порождаемого-порождающего, созерцаемого-созерцающего, который сквозил в теме Совершенной Природы как высшее выражение индивидуального духовного посвящения. Только в одной этой взаимоуподобляемости можно хотя бы мельком разглядеть черты Высочайшего Лица: светового лика, являющегося и твоим подлинным лицом, ибо ты — частица Его света. Упорствующий в страстном мистическом порыве не опирается на коллективный опыт, который якобы можно поровну разделить на всех и каждого, сделать всеобщим достоянием, из которого каждый вправе потребовать свою долю. Нет, мистический опыт — это нечто единственное в своем роде, глубоко личное, непередаваемое, поскольку этот опыт есть подобие любовных уз. Он — не сыновство, а *супружество*. Эта индивидуация безраздельной связи способна проявляться,

²⁹ Это одно из хорошо известных «[экстатических] высказываний» великого иранского мистика Абу Йазиды Бастами (ум. 261/875), собранных в нашем издании Ruzbehân Baqlî Shîrâzî, *Commentaire sur les paradoxes des soufis* (Bibliothèque Iranienne, vol. 12), Téhéran-Paris, 1966.

оформляться и выражаться лишь посредством лица, *удостоверяющего* реальное пребывание единственного в присутствии единственного и ради единственного в диалоге их *unus-ambo*. Образ «горнего Свидетеля», «личного сверхчувственного вожатого» является столь верным залогом теофании, прозреваемой одной только любовью, отвечающей чувству *супружества*, что самые характерные его проявления, сполохи фотизмов, удостоверяющие слияние «подобного с подобным», наблюдаются в состоянии любви, доведенной до пароксизма. Таким образом, описанный Наджмом Кубра мистический опыт согласуется с другими формами и опытом небесной любви в иранском суфизме.

«Когда круг лица делается чистым, — пишет шейх, — он начинает источать свет, подобно тому, как источник водный струит влагу, и тогда мистик^{cclviii} может чувственно (т.е., с помощью сверхчувственных чувств)^{cclix} воспринять струение световых волн, исходящих от его лица. Это струение зарождается между обоими глазами и обеими бровями. А потом оно заливают все лицо. И в этот миг перед тобой, перед твоим лицом, появляется другой Лик, также источающий свет, а за его прозрачной оболочкой просвечивает *солнце*, как бы ходящее туда и сюда. На самом же деле сей Лик есть твое собственное лицо, а сие солнце есть солнце Духа (*шамс ар-рӯх*), что ходит туда и сюда в твоём теле. Вслед за тем чистота затопляет все твоё существо, и вот ты видишь пред собою световое существо (*шахс мин нӯр*), также источающее свет. Мистик чувственно воспринимает струение света, исходящего от всего своего существа. Нередко завеса спадает, открывая всю реальность этого существа, и тогда всем телом своим ты постигаешь целое. Открытие внутреннего зрения (*баъира*) начинается с очей, распространяется на лицо, затем на грудь, и в конце концов сообщается всему телу. И представшее тебе световое существо (*шахс нӯрāнӣ*) суфийские учителя называют сверхчувственным *вожатым* (*муқаддам аль-ғайб*). И ещё именуется оно личным сверхчувственным наставником (*шайх аль-ғайб*)³⁰ или духовными весами сверхчувственного (*мӯзāн*

³⁰ Понадобилось бы отдельное исследование различных наименований этой сущности в школе Наджма Кубра. *Шайх аль-ғайб* появляется также у Азиза Насафи, см. текст *Танзил аль-арвāх*, цитируемый в F. Meier ([*op. cit.*], p. 188, note 1, *Anhang*, pp. 293-294, n° 18). У Симнани (см. ниже, VI, 1) он обозначен как *устād ғайбӣ*.

аль-хайб)» (Ф, § 66). Это существо известно и под другими именами, имеющими отношение к «полуночному солнцу», как о том свидетельствует описанное Сухраварди «видение Гермеса» (см. выше, II, 1 и III, 1). Наджм Кубра называет светового вожатого солнцем сердца, солнцем непоколебимой уверенности, солнцем веры, солнцем знания и духовным солнцем духа³¹. А потом недвусмысленно заявляет: «Знай, что у мистика есть свидетель (*шāхид*). Это его именуют личным наставником в сверхчувственном мире. Он восхищает мистика в Небеса, и, таким образом, именно на Небесах появляется» (Ф, § 69).

Таким образом, личный Вожатый в сверхчувственном мире называется *шāхидом*. Этот термин характерен для лексикологии духовнознатцев, которые в суфизме справедливо именуются «верными любви» в силу своего «божественного служения» красоте, которую они считают прежде всего богоявлением³². Наджм Кубра уточняет, что речь идет о «горнем свидетеле» (*шāхид фī-'с-самā*); это определение подчеркивает основной аспект *шāхида* как «свидетеля созерцания» (подобной точки зрения придерживались и другие мистики, например, Рузбихан и Ибн 'Араби) и сразу помещает самобытное выражение духовного видения шейха в контекст иранского суфизма; в конечном счете, оно помогает избежать любой психологической путаницы, уберечь идею *шāхида* от интерпретации, сводящей ее к представлению о «Двойнике», равнозначном *тени*.

Для такого «верного любви», как Рузбихан Ширази, любое обличье красоты есть теофаническое свидетельство, поскольку оно является зеркалом, без которого божественное существо осталось бы *Deus absconditus*. Равным образом показательно, что у Наджма Кубра «горний свидетель» пред-ощущается как небесная вспышка, чье появление совпадает с состоянием жгучей любви. Между небесной личностью светового вожатого и объектом его любви — то есть, личностью земной, к которой обращена любовь небесная, — существует взаимоотношение, которое можно назвать эпифанической связью, поскольку оно

³¹ Ср. текст *Рисāлат иля 'ль-хā'им*, цитируемый в F. Meier, [op. cit.], pp. 185-186, и *Anhang*, p. 293, n° 17.

³² О таком понимании *шāхида* у Рузбихана см. наш труд *En Islam iranien*, t. III, livre III, chap. III, V, VI, 6.

позволяет узреть духовным оком присутствие «горного свидетеля». Поскольку он предстает «световым очам» лишь в той мере, в какой световой человек высвобождает себя из руды мрака, здесь можно усмотреть указание на то, что небесная любовь есть еще и наставница, дающая толчок к такому избавлению. Вот почему идея *shāhida* целиком вписывается в учение о мистической любви, объединяющей земного возлюбленного и «горного свидетеля», предстающего в образе светового вожатого. Стоит ли повторять, что описываемые здесь явления также относятся к физиологии «чувств сверхчувственного».

«Однажды, — пишет Наджм Кубра, — пребывая в Египте, в деревушке на берегу Нила, я вспылал страстной любовью к некоей девушке. И столь беспощадно палило меня пламя страсти, что в течение многих дней я не мог ни пить, ни есть. Я вдыхал воздух, а выдыхал языки огня. И всякий раз, когда я выдыхал такой огонь, кто-то с высоты небесной дышал таким же пламенным жаром мне в лицо. И оба пламени смешивались между небом и мною. И долго я не мог уразуметь, *кто* же находился там, где сходятся оба пламени. И наконец-то понял, что это был мой *горный свидетель*» (Ф, § 83). Этот подлинный опыт — наилучшая иллюстрация мотива совпадения «подобного с подобным» (см. выше, IV, 4): всякий раз, когда из твоей груди вырывается пламя, другое пламя нисходит к тебе с Небес³³.

В другом личном сообщении Наджма Кубра не менее отчетливым образом обрисована суть небесной любви посредством использования мотива *soror spiritualis*^{ccxl}. «Я изошел из себя³⁴, — пишет он. И вот явились мне небеса, схожие со свитком Корана. На нем были начертаны четырехугольники со

³³ 'Айн ал-Кудат Хамадани (ум. 525/1131), любимый ученик Ахмада Газали, претерпевший, подобно Сухраварди, мученическую смерть, описывает сходное видение в своей книге *Tamhīdāt*: «На этой [мистической] стоянке видел я [некий] свет, который отделился от Истинного, и свет, исшедший из меня самого. И оба света встретились и слились воедино, и образ их соединения блистал такой красотой, что я едва не ослеп». (цит. в F. Meier, [op. cit.], p. 114, п. 1). Примечательно, что 'Айн ал-Кудат завершает описание личного видения намеком на знаменитый *hadīc* видения, где Пророк говорит: «Я видел Господа моего в прекраснейшем из обличий». См. наш *Soufisme d'Ibn 'Arabi*, pp. 209 ss.

³⁴ Изошел (*ghibtu*): как мы уже указывали, подобным техническим термином Наджм Кубра начинает описание каждого из своих мистических опытов, «исходов» из чувственного мира, «вхождений» в мир сверхчувственный.

сторонами из точек, и точки эти составляли несколько айатов из суры *Та ха* (20:39-41): «Я вложил в тебя любовь от Себя; я хотел, чтобы ты был пред очами Моими, и вот прошла сестра твоя...»³⁵ Уразумев эти айаты, я принялся повторять их вслух. И мне открылось, что их смысл был связан с одной моей знакомой по имени *Банафша*³⁶, тогда как в мире сверхчувственном ее звали *Истафтин*^{cciki}» (Ф, § 160). Бесплезно искать смысл последнего имени в арабских или персидских словарях; только сам Наджм Кубра может объяснить его значение. Возвращаясь к теме эзотерических имен, носимых некоторыми существами в сверхчувственном мире (Ф, § 176), он истолковывает его как «Айша своего времени». Тот факт, что земная женщина носит «эзотерическое» имя, то есть, имеет *небесное имя* (имя в сверхчувственном мире вожагого и личного наставника), — самый этот факт служит столь же сдержанным, сколь и красноречивым указанием на истинную суть небесной любви: это восприятие прекрасного существа в его небесном измерении, восприятие посредством чувств, превратившихся в органы света, органы «световой личности».

Вот почему учение о любви Наджма Кубра в основных чертах совпадает с учением Рузбихана, для которого любовь человеческая и любовь божественная не противопоставляются одна другой на манер дилеммы, ставящей мистика перед необходимостью выбора. Это два вида одной и той же любви, это

³⁵ Эти коранические стихи относятся к библейскому эпизоду, описывающему спасение Моисея из вод. Сочетание фрагментов [коранических] стихов и обособление [полученных комбинаций] соответствуют, разумеется, намерениям визионера. В словах «Я вложил в тебя любовь от Себя» содержится мотив небесной любви; то же дает понять и Рузбихан, толкуя данный стих отсылкой на историю Маджнуна, ставшего «зеркалом Божьим», поскольку его существо превратилось в чистую субстанцию любви (*Jasmin*, в конце § 270). Отырвок содержит и другой важный для Наджма Кубра лейтмотив «сверхчувственных книг», писанных Богом на небе. Наджму известны названия большинства из них; иной раз их возможно читать (как упомянутые им коранические стихи) в линиях и фигурах, составленных из звезд на небесах души (§ 71-72). Ф. Майер ([*op. cit.*], pp. 134-135) вспоминает в данной связи ясновидящую из Преворста, описанную Юстином Кернером <немецким поэтом, врачом и спиритуалистом (1786-1862), в его книге *Die Seherin von Prevorst: Eröffnungen über das innere Leben der Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere* ('Ясновидящая из Преворста: откровения о внутренней жизни людей и о вторжении мира духов в наш мир'), 1829.>.

³⁶ Этим персидским словом обозначается фиалка и фиолетовый цвет. О немаловажном мотиве эзотерических или небесных имен, принадлежащих некоторым существам, см. F. Meier, [*op. cit.*], pp. 135-136.

текст одной и той же книги, надо лишь научиться ее читать (читать «глазами света»). Переход от одного вида к другому не равнозначен переходу от одного *объекта* к другому, ибо Бог не является *объектом*; Бог есть абсолютный *субъект*. Переход от одной формы любви к другой состоит в *метаморфозе субъекта*, *‘āshiq*^{cclxii}. В этом заключается суть учения Рузбихана³⁷ и Наджда Кубра, поэтому отнюдь не удивительно, что, в противоположность пустосвятам и благочестивым аскетам, он не делает различия между любовью божественной и любовью человеческой. Ибо именно метаморфоза субъекта разрешает явные диссонансы в парадоксах, «благочестивые богохульства» безумцев любви. Бывает, что обращаясь к земной красоте, к объекту своей любви, «влюбленный восклицает: “Ты мой Господь! Нет у меня иного Господа кроме тебя!” Быть может, речи мои богохульны, но они порождены волнением души и внутренним принуждением»^{cclxiii}, а не рассудком или прихотью. Эти речи произносит не любящий, а горящее в нем живое пламя любви, ибо огонь любви питается любимым, а любящий может только воскликнуть на языке, приличествующем моменту: “Ты — моя утрата в мире вышнем *и* мире дольнем»^{cclxiv}; ты — мое нечестие *и* моя вера; ты — предмет моих томлений *и* крайний предел их исполнения, *ты — это я*” (*анта анā*)». Пронзительность этого лиризма умеряется пространный цитатой из Халладжа: «Я восхищаюсь тобой и собой, — ты уничтожаешь меня ради меня, ты становишься так близок ко мне, что я начинаю думать, будто ты и есть я» (Ф, § 81)³⁸.

В другом месте (Ф, § 101) Наджм Кубра цитирует двустигшие, приписываемое Халладжу: «Я тот (или та), кого я люблю; тот (или та), кого я люблю, — [это] я». Именно это двустигшие анонимный иранский комментатор Рузбихана использует в своем толковании образа Маджнуна, ставшего «зеркалом Божьим»³⁹. (Состояние Маджнуна комментатор проясняет с

³⁷ См. *En Islam iranien*, t. III, livre III, chap. VI, 7, и наше вступление к *Jasmin* вместе с переводом первой главы этой книги.

³⁸ “*Diwān d'al-Hallaj*”, ed. Louis Massignon, in *Journal Asiatique*, 218, 1931, n. 30. Текст, приводимый Наджмом Кубра, имеет несколько вариантов. См. F. Meier, стр. 39 арабского текста.

³⁹ “*Diwān*”, *ibid.*, n. 57. См. наше издание *Jasmin*, Glose 95, p. 170. Двустигшие приписывается то Халладжу, то Маджнуну, то приводится как анонимное, как это делает комментатор Рузбихана: «Когда мистик достигает совершенства в любви, он соединяет в себе два вида бытия: любящего и любимого. И тогда он восклицает: я — тот, кто любит,

помощью тех же коранических стихов, которые Наджм Кубра вычитывает в созвездиях внутреннего неба, соотнося их со своей *soror spiritualis*, ибо ему ведомо ее небесное имя.) Те же мысли шейх выражает еще и следующим образом: «Случается, что любящий бывает настолько испепелен огнем любви, что сам становится любовью» (Ф, § 82). В точности такое же учение проповедовал Ахмад Газали⁴⁰. Когда любящий обратился в саму субстанцию любви, исчезает противоположность между субъектом и объектом, любящим и любимым. Об этой метаморфозе субъекта говорят неоплатонические доктрины, утверждающие тождественность любви, любящего и любимого, то есть, божественную форму любви. Когда Наджм Кубра описывает четыре восходящие ступени любви, речь идет именно об этой метаморфозе. Удивляться тому, что он не делает различия между любовью человеческой и любовью божественной, — неуместно; это значит — не распознать смысла в переживаемом как сопутствование воссоединении пламенников между небом и землей, в синхронизме между явлением горного свидетеля, сверхчувственного вожатого, солнца сердца, с одной стороны, и знанием «эзотерического» имени, «небесного имени» земной возлюбленной, — с другой. Этим внутренним откровением завершается здесь личное посвящение; его этапы возвешаются цветовыми фотизмами, начиная с кольца тьмы и синего света низшего «я», еще целиком преданного эмоциональным и чувственным восприятиям, и кончая *visio smaragdina* Престола, осиянного радужными кругами света. То, что есть общего между глубоко самобытной духовностью Наджма Кубра и духовностью его великих современников — Сухраварди, Рузбихана, Ибн 'Араби, — становится, таким образом, доступным для понимания.

и тот, кого я люблю, есмь я; мы — два духа, обитающие в одном теле». То, что эти стихи, как утверждает Саррадж, обращены к реальной земной личности, нисколько не противоречит теофаническому пониманию любви. См. *En Islam iranien*, t. III, livre III, chap. VI, 7. <*Абу Наср Саррадж — выдающийся суфийский мастер, ум. 378 / 988.>

⁴⁰ Не путать этого великого мистика, чья душа была подобна огню, с его братом, богословом Абу Хамидом Газали. Персидский текст *Sawānīh* Ахмада Газали (ум. 520/1126) (*Aphorismen über die Liebe* <*нем. 'Афоризмы о любви'>) был издан Гельмутом Риттером, в *Bibliotheca Islamica*, 15, Istanbul-Leipzig, 1942. Мы подготовили его перевод, пока еще не изданный. <*Гельмут Риттер (1892-1971) — немецкий ориенталист, публикатор арабских рукописей, профессор Стамбульского университета (1935-1949), переводчик с арабского и фарси. Основанная им серия *Bibliotheca Islamica* продолжает издаваться Институтом Востока (Бейрут-Стамбул).>

10. Весы и Ангел

Среди определений, даваемых небесному вожатому в связи с цветовыми фотизмами, есть одно, «весы сверхчувственного» (*mīzān*^{сххv} *аль-ḡайб*), в котором явственно проявляется гомология между горним свидетелем Наджда Кубра и другими проявлениями того же архетипа, проанализированными выше (гл. II), особенно тем, которое является самым ярким его примером: я имею в виду фигуру Дазны-Фраварти в зороастризме. Мотив *весов* позволяет нам, помимо прочего, со всей уверенностью определить, *что такое* тень и *где* она находится; он свидетельствует о трехмерности внутреннего мира, без которой, как уже говорилось, ориентация на *полюс* оставалась бы двойственной и двусмысленной, или, скорее фактически утрачивала бы всякий *смысл*.

Наджм Кубра настаивает на этом символическом определении. Вся проблема для нас состоит лишь в правильном истолковании указаний, подсказываемых *весами*. Что фактически происходит в том случае, когда говорится, что сверхчувственный вожатый является или, скорее, скрывается в черном цвете, во мраке? «Сверхчувственный свидетель, сверхчувственный вожатый, сверхчувственные весы: вот что является тебе, когда ты смыкаешь вежды. И в соответствии с тем, видишь ли ты свет или тьму, твой свидетель (*shāhid*) есть свет или тьма». Точнее же говоря, в последнем случае у тебя нет свидетеля, нет небесного двойника: он полностью отсутствует. Вот почему «он именуется *весами*: благодаря ему *взвешиваются* состояния твоей души и твоего «я», определяется их чистота или тусклость»⁴¹. Будучи весами, он указывает на избыток или недостаток в духовном состоянии, то

⁴¹ Аналогия с соответствующим маздаянсийским понятием проступает во многих текстах, особенно в некоторых толкованиях видений Бахарзи, принадлежащих Надждму Кубра. Ср. отрывок из *Waqâi' al-khalwat* Бахарзи, цитируемый Ф. Майером ([*op. cit.*], p. 186, *Anhang*, p. 292, n° 16): «В этот момент проявляется сила индивидуальности (*куват аль-'айн*), которую называют сверхчувственным солнцем, и она есть *весы* для взвешивания наших деяний и мыслей. По этим весам каждый может судить об избыточности или недостаточности своего внутреннего состояния, о своем здравии или своей гибели, о том, ведом ли он по правильному пути или блуждает, верующий он или нечестивец, расширено его сердце или сжато, близок он или далек, отвергнут он или принят, идет он вперед или стоит на месте, — короче, отличить [при помощи этих весов] свет от тьмы».

есть на преобладание света над тьмой или наоборот (Ф, § 69). Так, если на середине мистического пути оба глаза бывают окружены кольцами света, это знак превосходного духовного состояния. Если же они остаются скрытыми, эта незрячесть выдает духовную недостачу, преобладание темной природы. Они могут быть больше или меньше, являться чаще или реже: все эти вариации тоже соответствуют избытку или недостатке на весах (Ф, § 70).

Фазы, соответствующие трансмутациям души, можно подытожить следующим образом. В начале преобладает мрак (человек без света, без свидетеля, «без Фраварти»). На полпути появляются два световых круга, они то расширяются, то сужаются; в конце становится полностью зримой световая личность. «Может статься, что эта личность (свидетель) явится тебе в начале мистического пути^{ccclxvi}, но тогда ты сможешь различить лишь черный цвет, черноту негра. Потом она исчезнет. Но другой (то есть, личность свидетеля, явленная световой личности) не покинет тебя; точнее говоря, ты и станешь этим свидетелем, ибо он проникнет в тебя и сольется с тобой. И если в начале он явился тебе черным, знай, что это из-за пелены твоего темного существования, которая его скрывала. А когда ты развеешь пелену, что перед ним, когда пламена *зикра* и страстного желания испепелят этот покров, чистый самоцвет высвободится из пустой породы. И тогда эта личность поистине станет световой» (Ф, § 66).

Текст Наджда Кубра необычайно насыщен. В нем постоянно присутствует мотив световой ризы из «Песни о Жемчужине» в «Деяниях Фомы», по крайней мере в том виде, в каком он фигурирует в энциклопедии «Братьев чистоты» и у Насирадина Туси⁴². У Наджда покров мрака сжигается и испепеляется, открывая взору световую личность. В «Песне о Жемчужине» рубище нищеты и нечистоты слагается в момент возвращения на «Восток», а таинство световой ризы истолковывается в терминах, позволяющих преодолеть все трудности выражения *ипус-амбо: двоих*, отличных друг от друга, и в то же время *единого*, единообразного. У Наджда также идет речь о разделении:

⁴² Речь идет о символическом рассказе Насира Туси, содержащемся в конце одного из его сочинений, написанных по-персидски (*Гушайни-нама*, не изд.).

горный свидетель может исчезнуть, скрыться из виду, а ты останешься в одиночестве. Горный свидетель — это световая личность, он предстает зримым только твоей световой личности (подобное видится подобным). Диск мрака, негр, зримо являющийся духовидцу в начале его мистического странствия, — это *вовсе не* горный вожатый, свидетель в небе. Черный цвет, тьма — это именно отсутствие светового свидетеля; черный цвет — это не он, а *тьма*, но не тень свидетеля, а тень ариманическая (действенная негативность), не позволяющая его видеть. Эта тень — не он, а ты сам, ибо ее отбрасывает твоя *нафс амма́ра*, чувственная душа, твое низшее «я». Видя только эту тень, ты не в силах увидеть своего небесного свидетеля. А если он не явился тебе, то как он может тебя увидеть, как можешь ты сам явиться ему? Если же он — твой свидетель, значит, ты ему явлен; он — свидетель, созерцающий тебя, ты — нечто, созерцаемое им. И, наоборот, если он явился тебе, значит, он — нечто, созерцаемое тобой. Ибо он смотрит на тебя тем самым взглядом, которым смотришь на него ты. Эту тончайшую взаимозаменяемость ролей пытались отразить все мистики. Двойной смысл слова *шāхид* («свидетель-очевидец» и «присутствующий») помогает выразить диалогическую ситуацию⁴³. Свидетель может отвечать за тебя только как со-ответчик. Вот почему нельзя говорить о *шāхиде* как о ком-то отсутствующем; он присутствует, даже отсутствуя. Если же он отсутствует, если вместо него ты видишь перед собою негра, это значит, что ты остался без *шāхиды*, без со-ответчика, без личного вожатого. И наоборот: его явление и степень его зримости — это мерило, по которому можно определить, кем ты являешься на самом деле: светом или тьмой, а может быть — все еще их смесью. Таким образом (что крайне важно для всей структуры иранского суфизма), понятие *шāхиды* у Наджма Кубра совпадает, как указывалось выше, с понятием теофанического свидетеля, свидетеля созерцания у «верных любви».

У этих мистиков *шāхид* означает существо, чья красота, будучи сама по себе божественным откровением, теофанией как таковой, свидетельствует о красоте божественной.

⁴³ См. прим. 32 [гл. IV].

Являясь и вместилищем, и формой теофании, *shāhid* удостоверяет эту красоту перед самым божественным Субъектом и поскольку он предстоит божественному Субъекту как Его свидетель, Бог созерцает в нем Самого Себя, созерцает свидетельство Своего существования. Стало быть, когда мистик берет в свидетели созерцания этого теофанического свидетеля, свидетеля божественной Красоты, предстоящего божественной Красоте, которая созерцает себя в нем, то Сам Бог созерцает Себя в этом созерцании мистика, направленном на Его свидетеля⁴⁴. Представление Наджма Кубра о «горнем свидетеле» и мысль Рузбихана о «свидетеле теофаническом» утверждают одну и ту же истину. В том и другом случае явленная форма изменяется в соответствии с состоянием созерцающего. Если у человека нет *shāhida*, он видит лишь тень, тьму, «негра»; его любовь остается чувственной, не способной прозреть теофанию. (Сходным образом, иные из современных крикливых деклараций, утверждающих, что искусство не должно иметь никакого отношения к красоте, в конечном счете сокрушают их авторов всем весом показаний, которыми те свидетельствуют против себя.) Если же человек достиг светового состояния, превратился в «бесценный самоцвет», отделенный от пустой породы, он «прозревает свое подобие» — световой круг, пламенник, возносящийся в небеса души. Каким ты видишь *shāhida*, таким и он видит тебя, и таков ты есть в себе самом. Твое созерцание стоит того, чего стоит твое существо; твой Бог есть тот, которого ты заслуживаешь; Он свидетельствует о твоем существе — светоносном или помраченном.

Речь идет в конечном счете о том, что уже пред-ощущалось в зороастрийском понятии Дазны-Фраварти: об ином измерении души, обладающей личным «горним свидетелем», который ручается за нее в той мере, в какой ее собственное существо свидетельствует о ней и в ее оправдание. Невозможно уразуметь все эти тонкости, пользуясь лишь одним-единственным измерением, на котором основываются представления заурядной психологии. Дву-единая структура, символом которой

⁴⁴ *Ibid.*, вся книга «Желтый нарцисс влюбленных» <‘*Abḥar al-‘āshiqūn*> представляет собой контекст этой темы, которую мы постараемся набросать здесь.

является, как мы уже видели, не $1 + 1$, а 1×1 , предполагает индивидуальную личную *трансцендентность*, которую, разумеется, не следует путать с транс-персональной эволюцией. Именно это измерение открывает путь к инициации преимущественно личной, чьи ступени и образы мы только что рассмотрели; оно не носит сущностную индивидуальность ни с коллективным посредованием, ни с какими бы то ни было формами религии социализированной или поддающейся социализации. В соответствии с тем, располагает или нет наше *разумение*, наша *герменевтика*, достаточными измерениями, духовностью столь же самобытной, как духовность Наджда Кубра, способной уловить в сверхчувственных цветовых фотизмах знамения этой сущностной индивидуации, мы можем направить свои поиски к новому горизонту или, напротив, претерпеть урон от неверного толкования этих знамений.

Попробуем выстроить диаграмму, которая с самого начала была подсказана нам тройственным составом души (см. выше, IV, 3). В нижнем плане: *нафс аммāра*, низшее «я», действенная *психея*, проявляющаяся в диске тьмы, «негре», черном облаке, отливающим мрачной синевой. В верхнем плане: *нафс мутма'йанна*, душа умиротворенная, зеленый свет, сияние изумруда и световые круги. Между ними: душа сознание (*нафс лаввāма*), воспринимаемая духовидцем как огромное красное солнце; она является интеллектом ('*ақл*) или сознанием в собственном смысле слова. В терминах *весов*: «горний свидетель» проявляется по мере того, как душа-сознание перемещается к центру, высвобождая «чашу» низшей души и наполняя «чашу» души умиротворенной, которая равнозначна *сердцу*, вернее, тому тонкому органу, который у суфиев обозначается этим словом. Исходя из всего этого, теперь можно недвусмысленно ответить на первый вопрос: кому принадлежит тень, то есть, черный цвет, становящийся зримым в самом начале? Иначе говоря, может ли «небесный свидетель» когда-либо представлять в виде тьмы? Нет, ибо эта тьма — твоя собственная темная природа, твоя собственная помутненность, которая противостоит прозрачности, являющейся условием взаимоприсутствия светового человека и светового вожатого, а также проникновения в

тебя образа того, о котором возможно сказать: «ты есть он» (1×1). Стало быть, это твоя собственная тень — твой Иблис, или твоя *нафс аммāра*, — являлась той пеленой, которую в конечном счете спалил и испепелил *зикр*; она, только она, делала невидимым твоего *шайх аль-зайб*, напарника и небесного двойника.

Но свершающаяся трансмутация отнюдь не означает, что древний Иблис, твой собственный «Иблис, обратившийся в ислам», может стать твоим *шайх аль-зайб*, твоим «горным свидетелем». Обращение твоего Иблиса (твоей *нафс аммāра*) в ислам — это лишь *условие* для того, чтобы *шайх аль-зайб* стал зримым; оно вовсе не означает, что Иблис превратился в твоего «горного свидетеля». Такое представление несостоятельно, ибо существует только одна основная ориентация, рассмотренная нами в самом начале, — ориентация полярная: если душа-сознание не освободилась от своей тени, *нафс аммāра*, она смотрит лишь на нее и видит все вокруг ее глазами; в сущности, она видит только тень, *свою собственную* тень. Если же тень отпала, душа восходит на ступень *нафс мутма'йанна* и может увидеть свое световое измерение.

Здесь перед нами встает вопрос, на который необходимо ответить во избежание какой бы то ни было путаницы. В самом деле, велико искушение трактовать триадическую схему души, о которой мы только что упомянули, исключительно в терминах сознательного и бессознательного. Но разве можно изучение феноменов света и тени, внутренний ход развития которых был столь скрупулезно исследован Наджмом Куброй и суфиями его школы, свести к разговорам о сознательном как области света и бессознательном как области тьмы? Душа-сознание (*нафс лаввāма*) располагается между двумя этими областями: между душой низшей и душой высшей, в которой и посредством которой проявляется «горный свидетель», сверхчувственный вожатый. Но допустимо ли говорить, что эти «две души», между которыми пребывает душа сознательная, равным образом принадлежат области *тени*? Первая из этих душ и впрямь является тенью, которую необходимо ограничить во имя восстановления дву-единой структуры. Не эта ли

двухмерность души как сизигии света сама по себе утверждает трехмерность психо-духовного пространства? Иначе говоря: не предписывает ли нам *трилогия* души (см. выше, IV, 3) по меньшей мере некоей ориентации, некоего различения планов внутри бессознательного, чтобы определить его структуру? Но каким образом можно ввести положительные разграничения внутрь того, что отрицательно, что есть сама отрицательность? Здесь напрашивается наиболее радикальное решение: принять все возможные выводы из нашей диаграммы, чтобы тем самым устранить упомянутую выше путаницу между взаимодополняющими и взаимоисключающими факторами, путаницу, которая привела бы нас к трактовке Фраварти, или «горного свидетеля», с одной стороны, и Ахримана-Иблиса, с другой, как комплементарных проявлений одной и той же Тени.

Предвидя все эти затруднения, мы постарались избежать здесь двух вещей. Во-первых, мы не рискнули соотносить идею «горного свидетеля» с тем, что заключает в себе немецкий термин *Doppelgänger*^{celxvii}, — не рискнули по причине его двусмысленности и затемненности. Фактически последний обозначает нечто противостоящее небесному и трансцендентному: идея небесного партнера противоположна двойнику, описываемому в некоторых фантастических историях, и не может быть речи о том, чтобы объединить эти две антитезы в единое целое. Психологический анализ обнаруживает в *Doppelgänger* проявление личного бессознательного и, следовательно, опирается на функции низшей Психеи, то есть, *нафс аммāра*, темной оболочки, тени, которую должно испепелить пламя зикра для того, чтобы стал зримым световой вожатый. Ибо то, что служит помехой воссоединению сизигий света, не может быть одним из его составных элементов.

Во-вторых, в разбросанных там и сям феноменологических указаниях мы намеренно избегали любых отсылок к так называемому «коллективному бессознательному». Здесь наблюдается известная тенденция к столь подчеркнутому выделению в этом выражении прилагательного «коллективное», что оно обретает осязаемость и достоинства ипостаси;

приверженцы этой тенденции забывают о том, что усилия аналитической психологии как терапевтики души должны быть, в сущности, направлены на содействие тому процессу, который она именует процессом индивидуации. По тем же причинам было бы абсурдным объяснять свойственный суфизму тип индивидуального посвящения соотношением с некоей коллективной нормой, тогда как оно целиком направлено на освобождение внутреннего человека от авторитета коллективности. Склонность приобщиться к суфизму могут проявлять многие люди, но от этого она не становится predisположенностью коллективной. Злоба дня способна в конце концов заслонить от нас любое духовное или культурное явление, идущее с нею вразрез.

Что же касается построения столь необходимой для нас диаграммы, то к ней необходимо прибавить несколько штрихов для того, чтобы наша герменевтика обрела соответствующие измерения: одно дело антропология, где противоборствующие силы (убийца и жертва, например) способствуют объективации одной и той же изначальной божественной реальности; совсем другое — антропология, считающая человека существом промежуточным. В исмаилитском гнозисе человек — это промежуток, потенциальный ангел или потенциальный демон; вся полнота его эсхатологической реальности несводима к совокупности обеих этих противоборствующих потенций. Человек есть промежуток и в антропологии Ибн 'Араби: помещенный между бытием и небытием, между Светом и Тьмой, в равной мере является он ответственным за каждую из сторон и ответчиком перед ними; он содействует Тьме в той мере, в какой заслоняет Свет, и Свету в той мере, в какой препятствует Тьме поглотить себя и овладеть собой⁴⁵.

У Наджма Кубра душа-сознание тоже занимает промежуточное положение. Поэтому здесь возникает необходимость в диаграмме с наложенными один на другой планами; невозможно представить, чтобы существовала всего одна незримая зона, неукоснительно и однобоко расположенная ниже зримой

⁴⁵ Ибн 'Араби, *Kitāb al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Каир: 1329 л.х., т. III, с. 274 и далее <гл. 360>.

зоны, то есть сознания. Найдется немало явлений, превосходящих, превышающих сознательную активность души и располагающихся не ниже, а *выше сознания*. Есть *подсознание*, или *инфрасознание*, соответствующее уровню *нафс амма̄ра*, и есть *сверхсознание*, или *супрасознание*, соответствующее уровню *нафс мутма'йанна*. В физическом плане незримость объекта может зависеть столько же от недостатка света, сколько от его избытка, от ослепления, вызванного чрезмерной близостью к источнику света. В плане «сверхчувственных чувств», в плане физиологии светового человека происходит то же самое. Незримости (отсутствию *шāхида*), которая является тенью, ариманической Тьмой, отрицанием или пожиранием света, противоплагается незримость, которую ученики Наджма Кубра определяют как «черный свет», первоначало всего зримого, то есть, всякого света (см. ниже, V). Тем самым этот «черный свет» является антитезой ариманического мрака. В обоих случаях наличествует нечто, превосходящее возможности сознания. В первом случае незримость, отсутствие света, порождается *подсознанием*, во втором — незримость как следствие ослепления от чрезмерной близости к источнику света обусловлена *сверхсознанием* или *сознанием невыразимого*. Подчеркнем, что факты сверхсознания суть факты индивидуальные; только индивидуально каждая душа может одолеть как свою собственную тень, так и тени коллективные.

В качестве показательного факта сверхсознания можно привести идею *призвания* (хотя это слово обычно употребляют не по назначению) вместе со всем таинственным и повелительным, иррациональным и неумолимым, что в ней присутствует. Быть может, идея призвания наилучшим образом подытоживает все то, что раскрывается в идее Ангела, какой она предстает нам в образе Дазны, сочетающем в себе понятия славы (*доџа*) и судьбы (*тўҳи*), в образе Совершенной Природы Гермеса у Сухраварди и, наконец, в мотиве «горного свидетеля», «сверхчувственных весов»⁴⁶ у Наджма Кубра. Главным и неоспоримым

⁴⁶ В дополнение к прим. 38 [гл. II], напомним здесь об устоявшейся в христианской иконографии связи между символом или атрибутом весов и архангелом Михаилом, чей литургический праздник, 29 сентября, равным образом приходится на зодиакальный знак Весов. Этот мотив взвешивания душ побудил зороастрийского ученого Дж. Дж. Модии к сравнительному анализу образа архангела Михаила и Митры в зороастризме

во всех этих понятиях является идея индивидуальности, неотъемлемой от ангелологии, ибо индивидуальность обосновывает идею ангела и сама обосновывается ею.

Будучи утвержденной таким образом, идея индивидуальности оказывает равное сопротивление как усилиям коллективизма, так и номиналистским концепциям. Она предостерегает нас от иллюзорной веры в то, что достаточно выйти из индивидуального состояния, чтобы, достигнув состояния «социального», тем самым приобщиться к состоянию божественного, ибо как раз противоположной предстает грация существ мистику, который, восходя по горе *Қаф* до Изумрудной скалы, последовательно оставляет позади и вне себя все природные царства — мир растительный, мир животный и род человеческий. От ступени к ступени он приобщается сначала к роду, в котором еще нет ничего индивидуального, затем становится индивидом, сосуществующим с родом, который над ним властвует, и, наконец, индивидом, который сам властвует над родом. Восходя все выше и выше, световой человек возвращается к своей изначальной плероме и утверждает таким образом идею индивида вне рода, архетипической индивидуальности, стремительный взлет которой, актуализирующий все виртуальные возможности рода, становится неповторимым образцом [духовности]. Идея индивидуальности, которая сама по себе является своим родом и своим ангелом⁴⁷, была превращена Лейбницем в монадическое понятие души, и оно-то позволяет нам уяснить подлинный смысл идеи призвания как приобщения к архетипу. Здесь вся неповторимость индивидуальности также раскрывается в конце личностного мистического посвящения, проявляясь как «двойственность», как структура *unus-ambo*. Дву-единство — это вовсе не единство двух противоположностей, ормаздова света и ахримановой тьмы: это единство

(J. J. Modi, "St. Michael of the Christians and Mithra of the Zoroastrians: A Comparison", *Journal of the Anthropol. Soc. of Bombay*, vol. VI, pp. 237-254).

⁴⁷ Все эти соответствия были замечательно рассмотрены в небольшой книжке, с которой я не во всем согласен, но перед которой не могу скрыть своего восхищения: это один из редких в наше время трактатов по ангелологии и работа, вдохновленная благородным дерзновением. [См.] *Eugenio d'Ors, Introducción a la vida angelica, cartas a una soledad*, Buenos-Aires, 1941, в особенности pp. 37-40 и 62-63.

Ормазда и его собственной Фраварти, световых близнецов, «души умиротворенной» и ее «горного свидетеля», Гермеса и его Совершенной Природы, *Фоса* и его светового вожа- того, сознания и *сверхсознания*. «И это свет поверх света».

Глава V.

ЧЕРНЫЙ СВЕТ

1. Нематериальный свет



По сути своей то, что мы обозначаем термином «сверхсознание» (*supr*, *ḥaḥī* в суфийской терминологии) не может быть феноменом коллективным. Это неизменно нечто такое, что раскрывается в исходе битвы, протагонистом которой является духовная индивидуальность. Коллективным путем невозможно перейти от чувственного к сверхчувственному, ибо этот переход равнозначен раскрытию и расцвету световой личности. Результатом этого процесса безусловно может стать сознание мистической братской общности, но оно никогда не предшествует ему (Гермес проникает в подземную камору в одиночку, следуя указаниям Совершенной Природы, см. выше, II, 1). Это последовательное раскрытие сопровождается, как мы видели, «теофаническими световыми

явлениями», каждое из которых соответствует определенному этапу [процесса]. Вживание в эти явления, определение степени их присутствия с помощью и ради их «свидетеля» — вот к чему сводится в данном случае мотив *shāḫida*¹. Этой сизигической общностью обусловлена «сверхиндивидуальность» мистика, то есть, трансцендентное измерение его личности. Как только порог этого измерения перейден, открывается перспектива перипетий некоей тайной истории, этапов духовного странствия, со всеми опасностями и свершениями, уготованными световому человеку, исчезновениями и появлениями его *shāḫida*. Проследить их во всех деталях и до конца значило бы

¹ Это — развитие мотива познания подобного подобным: теофании имен и атрибутов всегда соответствуют духовному состоянию того, кому они являются, что постоянно подчеркивают Рузбихан и Ибн 'Араби.

привлечь все наследие иранского суфизма; мы ограничимся лишь несколькими основными чертами, заимствованными у трех-четырех великих суфийских учителей. Измерение сверхсознания символически возвещается «черным светом», соответствующим у Наджда Рази и Мухаммада Лахиджи^{ccclxviii} высшему этапу духовного становления; у Симнани он знаменует самый опасный отрезок инициатического пути, непосредственно предшествующий последней теофании, возвещаемой зеленым светом. Так или иначе, непосредственная близость *visio smaragdina* и «черного света» воздвигает между ними чрезвычайные препятствия.

Именно идея «черного света» (*нūr-и сийāх* по-персидски) обязывает нас провести различие между двумя измерениями, о которых не может дать понятие одномерное или не дифференцируемое бессознательное. В той мере, в какой мистическому языку случается «символизироваться» с физическим опытом, этот опыт наилучшим образом иллюстрирует идею полярности — не столько между сознанием и бессознательным, сколько между сверхсознанием и подсознанием. Существует темнота материи и темнота отсутствия материи. Физики различают *черноту* материи и *черноту* стратосфер². С одной стороны, может существовать *черное тело*, тело, поглощающее все световые лучи любого цвета; такое можно «увидеть» в темной печи. Когда ее разжигают, чернота раскаляется сначала докрасна, потом добела и, наконец, до красноватой белизны. Весь этот свет есть свет, поглощенный материей, а затем излученный ею. Такова же, согласно Наджму Кубра и Сухраварди, «световая частица» (световой человек, *φῶς-φῶς*^{ccclxix}), поглощенная темным колодецом (*нафс аммāра*, см. выше III, 3); пламя *зикра* вынуждает колодец освободить эту частицу, «излучить» ее. Все это — черное тело, темный колодец или печь, «негр» — есть нижняя тьма, инфрасознание или подсознание. С другой стороны, есть свет без материи (не тот, что становится зримым после

² См. великолепную статью Жана-Луи Детуша «Тень и свет в физике» (Jean-Louis Destouches, "L'ombre et la lumière en physique", *Ombre et Lumière*, publié par l'Académie Septentrionale, Paris, 1961, pp. 15-20). <*Жан-Луи Детуш (1909-1980) — французский физик и философ, автор работ в области волновой механики и корпускулярной теории.>

того, как полностью испускается ранее поглотившей его материей). Вышняя тьма — это чернота стратосферы, межзвездного пространства, черное небо. В мистических терминах она соответствует свету божественной Самости (*нūr-и зāт*), черному свету *Deus absconditus*, скрытого сокровища, стремящегося сделаться явным, «обрести восприятие, чтобы самому стать его объектом», проявиться, облачившись в состояние объекта. Эта божественная темнота, таким образом, никак не соотносится с темнотой низшей, темнотой черного тела, инфрасознанием (*нафс аммāра*); она есть черное небо, черный свет, в котором открывается сверхсознанию самость *Deus absconditus*.

Здесь не обойтись без метафизики света, чьи пути предначертаны духовным *цветовым опытом* мистиков, в данном случае иранских суфиев. Их способность видеть духовными очами цвето-световые явления^{сclxx} утверждает идею *чистого цвета*, который есть [*световой акт*,] *деяние света*, облекающегося своей собственной материей, то есть, последовательно реализующего потенцию «скрытого сокровища», стремящегося стать явным. Здесь уместна ссылка на установленное в одном из мистических сочинений Авиценны, упомянутом в начале нашей книги, различие между «тьмой на подступах к *полюсу*» и тьмой, царящей на «крайнем западе» материи; поведение последней по отношению к свету изучает физика, и она имеет дело с силами мрака, задерживающими свет, мешающими его распространению, силами поглощающего свет черного тела, которое в «восточной теософии» Сухраварди обозначается древним иранским термином *барзах* (заслонка, перешеек). В противоположность этому тьма «на подступах к *полюсу*» является областью «черного Света», предсуществующего всей материи — которой ему предстоит дать существование, чтобы быть ею воспринятым и благодаря этому стать зримым светом. Таким образом, антитеза устанавливается между черным светом полюса и темнотой черного материального тела, а не просто между светом и темнотой материи. Между черным материальным телом (представленным, например, в *нафс аммāра*), из которого жаждет высвободиться свет, и доматериальным

черным светом (светом божественной Самости) простирается снизу вверх целая вселенная светов, которые, будучи светами, сотворены как различные цвета, способные к самостоятельной жизни и субстанциальности.

Поскольку все их усилия направлены на то, чтобы вырваться из под власти чуждой им материи (см. ниже, VI, 1, о смысле манихейской живописи и ее влиянии на персидскую миниатюру), им нет надобности стабилизироваться на поверхности объекта, ставшего их тюрьмой, чтобы пребывать цветовыми тональностями. Эти световые, сделавшиеся цветовой гаммой в самом акте становления светом, следует представлять себе как сущности, творящие для самих себя свою форму и свое пространство (то, как выражается Генри Мор^{ccclxxi}, *spissitudo spiritualis*^{ccclxxii}, которое является пространством сверхчувственных восприятий, описанных Наджмом Кубра и его учениками), исходя из потребностей собственной жизни и природы. Чистые цвета (образующие, согласно Сухраварди, двойную — вертикальную и горизонтальную — иерархию «матерей» и архетипов) являются в созидающем их световом акте создателями собственной теофанической формы (*мазхар*). «Световые акты» (фотизмы, *ишрāqāt*^{ccclxxiii}) дают существование собственным вместилищам, посредством которых свет становится зримым. Под «нематериальным светом» здесь подразумевается свет, чье действие актуализирует его собственную материю (согласно тому же Сухраварди, сами материальные тела не являются достаточными причинами проявляемых ими свойств). По отношению же к материи черного тела, наделенной силами тьмы, ариманического мрака, все это, без сомнения, равнозначно имматериальности. Точнее говоря, это материя в тонком, «эфирном» (*латиф*) состоянии; это световой акт, а не антагонист света; это свечение *mundus imaginalis* ('ālam аль-миṣāl), мира самодостаточных образов и форм, небесной земли Хуркаля, «источающей свой собственный свет». «Видеть вещи в свете Хуркаля», как выражаются некоторые суфийские шейхи, — значит видеть их в том состоянии, которое может восприниматься только посредством «сверхчувственных чувств» (см. выше, IV, 7). Это восприятие является не впечатлением, пассивно получаемым от того или иного материального объекта, но деятельностью

субъекта — то есть, оно обусловлено физиологией светового человека. Учение Гете о «физиологических цветах» (см. ниже, VI, 2) органично вписывается в данный контекст.

Мы еще узнаем (ниже, V, 3), что «черный свет» — это свет божественной Самости, поскольку он проявляет, раскрывает, *позволяет увидеть*. А то, что он *позволяет увидеть*, то есть, свет как абсолютный *субъект*, ни в коем случае не может стать зримым *объектом*. В этом смысле Свет светов (нūr ал-анвār), благодаря которому все видимые свету стали тем, что они есть, предстает одновременно светом и тьмой, то есть, видимым постольку, поскольку он *позволяет видеть*, но незримым в самом себе. Из этого следует, что когда речь заходит о цвете как о свете, смешанном с тьмой, вовсе не имеется в виду смесь с ариманической тенью, будь она даже просто-напросто тенью черного объекта. Семь цветов возникают на уровне максимальной прозрачности тел. Эту смесь следует понимать как соотношение между световым актом и бесконечной потенциальностью, стремящейся к самораскрытию («Я был сокрытым сокровищем и пожелал быть узнанным»^{cclxxiv}), то есть, как эпифанический акт в ночи *Absconditum*^{cclxxv}. Но эта божественная ночь есть антитеза ариманической тьмы; она есть источник световых эпифаний, которые эта тьма впоследствии пытается поглотить. Мир цветов в чистом состоянии, мир световых орбит, — это совокупность *актов* этого Света, творящего другие свету, но не могущего проявиться иначе как посредством этих актов, света, никогда не становящегося зримым. И все эти вместилища, эти теофанические формы, которые он создает посредством актов проявления, всегда соответствуют состоянию мистика, то есть, активности «световой частицы» в человеке, стремящейся обрести свое подобие³. Возможно, сказанное выше как-то поможет нам научиться отличать *сверхсознание* от *подсознания*, с одной стороны, и *черный свет* от черноты *черного объекта* — с другой. Ведь смысл данного труда — установление ориентации, сколь бы несовершенные термины в нем ни использовались.

³ Здесь не мешает вспомнить также о соотношении между световыми актами, или озарениями (*ишрāqāt*), и актами созерцания (*мушāhadāt*) в космогонии Сухраварди.

2. Доктрина световых явлений у Наджма Рази (1256)

Наджм Рази⁴, прямой ученик Наджма Кубра, является автором написанного на персидском мистического трактата, и по сей день используемого в иранском суфизме; в главах, непосредственно касающихся нашего изложения, рассматриваются духовидческие апперцепции (*мушāхадāt*) и способы раскрытия сверхчувственного (*мукāшафāt*)⁵. Их лейтмотив — в различении теофаний (или явлений божественных светов), являющихся «светами Величия», и теофаний, предстающих как «светы Красоты». Величие (то есть, строгость, недостижимая возвышенность) и Красота (очарование, влечение, обаяние) — две главные категории атрибутов, относящиеся к божественному Существо как *Deus absconditus* и *Deus revelatus*^{cclxvi}, соответственно, причем Красота является наивысшей теофанией, божественным самооткровением⁶. Фактически, они нерасторжимы и взаимодействуют одна с другой: есть недостижимое Величие Красоты, и есть чарующая Красота недостижимого Величия. Их взаимодействие доходит до такой степени, что Наджм Кубра, сравнивая эти отношения со связью мужского и женского начал, видит в них взаимообмен мужскими и женскими атрибутами (*Мирсād ал-‘ибād* (далее — М), § 4). И в доказательство того, что их сизигия необходима для рождения духовной индивидуальности, он цитирует суфия Абу Бакра Васити^{cclxxxvii}: «Атрибут Величия и атрибут Красоты переплетаются друг с другом: от их союза рождается Дух. Дитя есть намек на частичную реальность; отец и мать — намек на реальность полную» (М, § 65). Согласно Наджму Рази, фотизмы, то есть,

⁴ Наджмуддин ‘Абдаллах ибн Мухаммад ибн Шахавар Асади Рази, по прозвищу «Дайя» (ум. 654/1256) — один из двенадцати великих учеников Наджма Кубра, которых он, согласно традиции избрал сам (см. текст Хусейна Хваразми в: F. Meier, [op. cit.], p. 44, p. 1); жил в Хамадане, перед монгольским нашествием укрылся в Ардебиле (колыбели сефевидской династии, близ теперешней русско-иранской <ныне — ирано-азербайджанской> границе, к востоку от Каспийского моря), затем искал убежища в Малой Азии; поддерживал связи с Садруддином Куньяви и кругом Джалаладдина Руми. Погребен в Багдаде. Его основной мистический труд, не считая комментария Корана, цитируется ниже.

⁵ Это главы XVIII и XIX из *Мирсād аль-‘ибād*, ред. Шамс ал-‘урафā’, Тегеран, 1312 с.х. (= 1352 л.х. = 1933 н.э.), с. 165-173.

⁶ Об этих двух категориях божественных атрибутов см. выше, прим. 4 [гл. IV] (замечание по поводу названия трактата Наджма Кубра).

цвето-световые явления, соответствуют атрибутам Красоты; а «черный свет» — атрибутам Величия. «Физиология» светового человека, таким образом, описывается в соответствии с теорией «раскрытия сверхчувственного».

Прежде всего, как правило, способность восприятия сверхчувственных световых явлений зависит от *шлифовки*, пре-
вращающей *сердце* в совершенное зеркало, а такая шлифовка достигается, главным образом, с помощью *зикра*. Вначале эти световые явления проявляются в виде молниеносных вспышек, беглых зарниц. Чем совершеннее становится прозрачность («зеркальность») зеркала, тем более они возрастают в протяженности, длительности и разнообразии, проявляясь, наконец, в форме небесных сущностей. Как правило, также, источником, откуда истекают эти светы, является духовная сущность самого мистика, его *рӯҳāнийāt*^{cclxxviii}, та самая, которую, как мы видели раньше (см. II, 1), Сухраварди, вслед за герметиками, называет Совершенной Природой, «ангелом» философа. Но здесь необходимо учитывать еще и вот что: каждому духовному состоянию, каждой функции, каждому чувству, каждому действию соответствует своя духовная сущность, свой «ангел», проявляющийся в свойственном ему свете. Пророчество (*нубувват*), посвящение (*валāйāt*), духи посвященных (*авлийā'*), великие суфийские шейхи, Коран, исповедание ислама, преданность вере (*īmān*)⁷, даже каждая форма *зикра*, каждая форма богослужения и поклонения — все эти реальности выражаются при-
сущей им разновидностью света.

Описания, которые наш автор дает сверхчувственным феноменам чистого света, вкратце сводятся к следующему: вспышки и беглые зарницы чаще всего порождаются литургическими актами (молитвой, ритуальным омовением и т.д.). Свет, исходящий от Корана или *зикра*, имеют бóльшую длительность. В этом случае может происходить визуализация знаменитого айата Света (24:35): «Его свет подобен нише, в

⁷ Существует важное теологическое различие между понятиями *ислām* и *īmān*, второе из коих предстает совершенной степенью первого. В шиитской теологии *īmān*, вера (подобно верности и доверию) предполагает предание сердца святым имамам, понимаемым как *авлийā'*, посвятившим в сокровенный смысл пророческих откровений; совершенная вера, по шиитским понятиям, предполагает тройственную *шахаду* (см. выше, прим. 14 [гл. IV]).

которой светильник; светильник [же] в стеклянном сосуде...». Здесь «ниша со светами» символизирует свет пророчества или [оценку уровня] шейха как руководителя посвящения. Свечи, светильники и горящие уголья отражают различные формы *зикра* или же являются следствием света гнозиса. Все виды светил, сияющих на небесах сердца (*āsmān-и дил*), суть, как и у Наджда Кубра, свет, манифестирующие Ангела, то есть, эзотерический аспект астрономического неба, которое ему гомологично (*бāтин-и фалак*). В соответствии со степенью сердечной чистоты, светило может быть зримым вне своего неба или на своем небе; в последнем случае небо есть «тонкая астральная масса» сердца, а само светило — свет духа. Фигуры созвездий манифестируют совокупность *Animae caelestes*. Солнце и Луна могут являться в различных положениях, каждое из которых имеет свой смысл. Полная Луна на небесах сердца является в результате посвящения лунной степени (*валайат-и камарийа*). Солнце же манифестирует как следствие посвящения солнечного, или полного (*валāйат-и куллийа*). Появление нескольких солнц есть манифестация совершенных посвященных (*авлийā-и куллий*). Являющиеся вместе Солнце и Луна суть совокупная манифестация образа шейха и образа абсолютного посвятителя⁸. Солнце, Луна и прочие светила могут представлять как бы погруженными либо в море, либо в проточную или, напротив, стоячую воду, а иногда и в колодец. Все мистики видят в них свет своей «духовной сущности». Эти погружения в прозрачность вод свидетельствуют о совершенной

⁸ *Вали-и мутлак*. В шиитской терминологии *валāйат* есть прерогатива имамата, харизма Имама — в том числе, сокрытого и незримого имама наших дней — как *валй*, (см. выше, III, 2-3, и ниже, VI, 2). Здесь не место обсуждать ни соотношения между шиитской и собственно суфийской терминологией, ни суфийские допущения, пусть неявные, касательно любой теософии, в которой появляется понятие *валāйат*. У суфиев-шиитов, бесспорно, есть определенная точка зрения по этому вопросу и по вопросу о неоправданном употреблении термина *авлийā*⁷. Здесь необходимо обратить особое внимание на символы Солнца и Луны, которые, в соответствии с общей символикой, являются образами мужского и женского начала. В гнозисе шиитов-исмаилитов (где выражение *дā'и-и мутлак* не случайно напоминает разбираемый здесь термин), Имам в качестве посвятителя в потаенный смысл и подателя «света *валайата*» предстает в образе «духовной матери» адептов. Фактически, дочь пророка и мать святых имамов, есть «место слияния двух светов» — света пророчества и света посвящения. В гнозисе шиитов-двунадесятников солнечный *валāйат* — достояние Имама, а *валāйат* лунный — достояние его учеников (*Lāhijī, op. cit.* в. 118 ниже, pp. 316–317); ср. *En Islam iranien*, t. I, livre I, chap. VI, 2 et t. IV, livre VII, chap. 1, 3).

чистоте сердца, состоянии «умиротворенной души», которая в конечном счете позволяет лучам божественных светов воссиять сквозь все скрывающие их покровы. Это имеется в виду и в аяте из суры *Звезда* — «Сердце не лжет о том, что видело» (53:11), — мистический смысл которого удостоверяет видения Пророка («Сердце мое видело моего Господа в прекраснейшей из форм»^{сclxxix}) и теофании, которых удостоились Авраам и Моисей.

Кто-нибудь мог бы спросить Наджда Рази: свершаются ли все эти теофании во внутреннем, эзотерическом мире или в мире внешнем, экзотерическом? Он ответил бы, что человек, задающий такого рода вопросы, пребывает вне реальной ситуации, где оба эти мира соприкасаются и совпадают. С одной стороны, случается, что сверхчувственное восприятие пробуждается и вызывается восприятием чувственным; между чувственным (*хисси*) и сверхчувственным (*зайби*), между экзотерическим (*зāхир*) и эзотерическим (*бāтин*) существует синхронность и символическая взаимосвязь; именно таковы основания и критерии духовидческой апперцепции. С другой же стороны, бывает, что прямое сверхчувственное восприятие осуществляется при помощи сердца, без участия какого-либо физического органа и физической поддержки (см. выше, IV, 1, об *ауре* и аурическом восприятии). В том и другом случае сердце (вместе с духовной энергией *Имагинации*) осуществляет трансмутацию чувственного, чтобы воспринять его в «мире Хуркальи», в плане *tundus imaginalis*, мире образов-архетипов, где «телесное становится духовным, а духовное обретает телесность» («Наш метод — это метод алхимический», говорил Наджм Кубра)⁹. Таков же смысл, вытекающий из духовной герменевтики аята Света: «Бог есть свет Небес и Земли» (24:35), ибо, в реальности и в подлинном смысле то, что *проявляет* (то есть, свет), и то, что *проявляется* (теофаническая форма, *мазхар*), — тот, кто видит, и тот, кто видим, — это само божественное Существо. «Когда мы уразумеем мистический смысл восклицания Авраама: “Это Господь мой!” (Коран, 6:76), — тогда чувственное и сверхчувственное, экзотерическое и эзотерическое, явное и сокрытое станет одним и тем же».

⁹ См. выше примечание 4 [гл. III].

Симнани усмотрел в другом кораническом стихе (41:53) сам принцип интериоризации, благодаря которой любая внешняя данность становится событием души, и происходит возвращение исторического, физического времени (*zamān āfāqī*) к внутреннему, психическому времени (*zamān anfusī*). Таков конечный пункт, где сходятся все мистические пути; это духовная обитель, где взгляд, созерцающий красоту Свидетеля созерцания (*shāhid*) в зеркале внутреннего ока, ока сердца, есть ничто иное, как взгляд самого Свидетеля: «Я — зеркало твоего лица; твоими глазами я созерцаю твое же лицо». Созерцаемый — это созерцающий, и наоборот¹⁰; мы уже пытались здесь проникнуть в тайну этого мистического взаимодействия, парадоксальность которого лучше всего может быть выражена в световых терминах. Наджм Рази доводит эту попытку до предела: «Когда свет восходит в небесах сердца, принимая форму луны или множества сияющих лун, глаза перестают видеть и этот мир, и мир иной. Когда этот свет восходит, и во внутреннем, совершенно чистом человеке достигает уровня солнца или множества солнц, мистик перестает постигать и этот мир, и мир иной, он видит лишь Господа своего сквозь покровы Духа; тогда сердце его становится светом, тонкое тело его становится светом, брэнная оболочка становится светом, его слух, его зрение, его рука, — все внешнее и внутреннее в нем становится светом, его уста и язык тоже становятся светом». Возможно ли лучшее описание «светового человека»?

Описанные таким образом фотизмы чистого света соответствуют тому состоянию сердца, которое присуще «душе умиротворенной». Цветовые фотизмы, изображаемые Наджмом Рази, начинаются в тот момент, когда духовная индивидуальность отделяется от низшего «я» (*naḥs-i ammāragī*) и, достигнув ступени сознания (*lavvāmagī*), устремляется к ступени души умиротворенной, к порогу Инобытия (см. выше, IV, 3). Вслед за тем мистик вступает в первую долину, следуя путем, последовательные этапы которого, отмеченные визуализацией светов разного цвета, приводят его в седьмую долину, долину «черного света». Здесь необходимо указать на некоторые черты, делающие очевидной оригинальность каждого из учителей

¹⁰ См. выше примечание 32 [гл. VI].

иранского суфизма, — оригинальность, и знать не знающую о несгигаемой окоченелости некоей «традиции», само понятие о которой было «сконструировано» на Западе в наши дни. В то время, как Симнани соотносит цвето-световые явления с семью центрами или органами тонкой физиологии (*лат'а'иф*), у Наджма Рази они соответствуют лишь духовным состояниям. Исходя из способов «раскрытия сверхчувственного», Наджм Рази набрасывает эскиз некоей «физиологии» тонких органов, число которых сводится у него к пяти. Более того, градация и последовательность цвето-световых явлений у обоих наставников предстают в совершенно различном порядке.

У Наджма Рази цветовая гамма, визуализированная с помощью сверхчувственных чувств, располагаются в следующей последовательности. Первая ступень визуализированного света — это *белый свет*, знак *ислама*.^{сбххх} Второй ступени соответствует *желтый свет*, знак преданности в вере (*ймāн*). Третья ступень — *синий свет* (*кабūd*), знак благоволения, доброй воли (*иḫсāн*). Четвертая ступень — *зеленый свет*, знак душевного покоя, души умиротворенной (*мутма'йанна*). Подобное восприятие зеленого света согласуется, если не по порядку, то по значению, с толкованием Наджма Кубра (о толковании Симнани см. выше, IV, 1). Пятая ступень — *лазурно-голубой свет*, знак твердой уверенности (*иḳāн*). Шестая ступень — *красный свет*, знак мистического гнозиса, «теософического» знания (у Наджма Кубра это цвет *Нуса*, Действенного Разума). Седьмая ступень — *черный свет* (*нūr-и сийāх*), знак страстной, экстатической любви.

Таким образом, шесть первых ступеней соответствуют светам, которые Наджм Кубра определяет как свет атрибуты Красоты, теофанические свет, которые *озаряют*. А «черный свет» является светом атрибута Величия, *воспламеняющим* все существо мистика; он недоступен созерцанию; он подобен всеохватывающему и всеуничтожающему натиску, который в конце концов уничтожает само уничтожение. Он разрушает «высшую теургию» (*таласм-и а'зам*), то есть, состав человеческого организма; данный термин встречается в лексике Сухраварди. Сочетание атрибутов Красоты и Величия весьма важно (ср. текст Васити, приведенный выше): недостижимое Величие проявляется во влекущей Красоте, а Красота предстает проявленным Величием. Но это

проявление предполагает некую форму,местилище (*мазхар*), то, что способно его воспринять. Наджм Рази заявляет, что повсюду, где ты всматриваешься в оба мира, тебе предстают свет и мрак, и именно поэтому, упоминая о свете и мраке, Коран (6:1) говорит не о сотворении или состоянии сотворенного (*халкийат*), но о некоем изначальном установлении (*джа'лийат*), обуславливающим самое существование сущего. Свет и мрак суть не нечто внеположное вещам, но категории вещей. Эта изначальная ориентация не позволяет нам смешивать божественную Ночь — сокрытость Сущности, выявляющей свет, — и дольний мрак, демоническую тьму, которая этот свет захватывает и удерживает. Эта [последняя] тьма не выявляет свет, она лишь освобождает его по принуждению. Но если всякий освобожденный свет становится видимым в качестве света, если ему требуется некая «материя», некое местилище, обуславливающее его видимость, то возможно это потому, что такая материя не принадлежит дольному мраку. Здесь в который раз ощущается значительность мира тонкой материи, *tundus imaginalis* ('*алам аль-мис'ал*), в космологии всех наших духовных искателей. «Тонкая материя» — это эзотерические небеса сердца, его «астральная масса» и т.п. Посредством этой «материи» производятся сверхчувственные цвето-световые феномены, поскольку сама она есть световой акт, а не антагонист света. Божественная Ночь (*Deus absconditus*) как источник и первоначало всякого света (*Deus revelatus*) вовсе не состоит из демонического и божественного. Но и этому божественному свету, когда он уже проявлен, случается попасть в плен ариманической тьмы. Это проникновенно описанная в манихейской космологии драма, драма вечно животрепещущая, разыгрываемая на множество ладов, включая смешение социального и божественного.

Что же касается теории *тонких органов* у Наджма Рази, то она, при всем своем отличии от теории Симнани, является ее предвосхищением. Теория эта по сути имеет своей основой *хадис*, который гласит: «Бог сокрыт семьюдесятью тысячами покровов из света и тьмы, и если бы Он поднял их, сияние его Лица испепелило бы все, что встретит Его взгляд»^{ccclxxxi}. Покровы эти суть совокупность всех доступных чувствам и сверхчувственных миров (*мулк* и *малакут*, *шах'адат* и *зайбат*). Согласно тому же преданию, *качественное* исчисление этих миров определяется

цифрой семьдесят тысяч. Но здесь могут быть и варианты: некоторые источники говорят о восемнадцати тысячах миров, другие — о трехстах шестидесяти тысячах¹¹. Так вот: все эти миры существуют внутри человека, в его тонком или эзотерическом существе (*нихān-bātin*), которое имеет столько же «глаз», сколько существует миров; этими глазами, соответствующими мирам, он последовательно обозревает каждую из этих вселенных, переживая всякий раз то духовное состояние, в котором этот мир ему является. Таким образом, у него есть семьдесят тысяч «глаз», среди которых — пять внешних чувств, связанных с телесными реальностями чувственного мира, пять внутренних чувств и пять энергий органической физиологии; но все это, разумеется, всего лишь ничтожная часть энергий совершенного человека, располагающего «сверхчувственными чувствами». Поэтому Наджм Рази напоминает, что термин «раскрытия» (*мукāшафāt*, мн.ч.) никогда не употребляется суфиями для обозначения объектов восприятия, относящихся к трем только что перечисленным категориям; он служит лишь для познания сверхчувственных реальностей и, стало быть, *eo ipso* включает в себя идею о раскрытии сверхчувственного, которое совершает *сāхиб-и кашф*, термин, лучше всего переводимый словом «ясновидящий».

Когда «ясновидящий» пускается в мистический путь (*тарйқат*), следуя правилам духовной брани под руководством посвятителя (*валй*) и шейха, он последовательно минует все эти покровы; на каждой стоянке (*мақām*) в нем открывается внутреннее око, этой стоянке соответствующее, и он постигает все относящиеся к ней виды существования или духовные состояния. Это постижение осуществляется посредством сверхчувственных способностей или органов тонкой физиологии «ясновидящего», которые в каждом поколении даруются лишь небольшому числу

¹¹ Здесь идет речь о планах или вселенных трансцендентной космографии, тогда как восемнадцать тысяч миров в исмаилитском гнозисе обозначают вселенные, которые следуют одна за другой от цикла эпифании (*давр аль-кашф*) до цикла сокрытия (*давр аль-сатр*), или от одной религии к другой, от одной цивилизации к следующей. Каждая из них составляет особую вселенную и только о каждой из них в отдельности можно сказать, что этот мир имел начало (ср. Nasir Tusi, *Tasawwurāt*, с. 48 персидского текста). Число 360 000 указывает на мега-цикл (*кавр, ашв*) и, вместе с этим, на 360 градусов Сферы. У Рузбихана 360 обозначает число посвященных в каждом цикле, являющихся «очами Бога», посредством которых Он смотрит на мир. О символике числа 70 см. *En Islam iranien*, t. III, livre III, chap. III. О восемнадцати тысячах миров в каббале см.: Gershom Scholem, *Les origines de la Kabbale*, pp. 476, 490.

людей. В отличие от Симнани, насчитывавшего семь тонких органов (*latā'uf*), Наджм Рази ограничивает их количество пятью: разум, сердце, дух, сверхсознание (*supr*) и *arcatum*^{ccclxxxii}, или сознание невыразимого (*ḥafī*). Каждая из этих сверхчувственных способностей постигает свой собственный мир; вот почему говорят о раскрытии разума (*кашф-и 'ақлӣ*, дальше чего многие философы не пошли); раскрытии сердца (*мукāшафāt-и дил*), сопровождаемом цвето-световыми явлениями; раскрытии духа (*мукāшафāt-и рӯхӣ*), которому соответствуют вознесения на небеса, видения ангелов, постижение прошлого и будущего в их перманентном состоянии; наконец, раскрытии сверхсознания и *arcatum*. В последнем случае «ясновидящему» открываются «время и пространство Инобытия»: то, что он видел по сю сторону вещей, становится зримым и по ту их сторону.

И все эти органы можно представить в виде некоей цепочки, каждое звено которой передает следующему то, чем обладает оно само, что ему открылось, а следующее усваивает это в наиболее приемлемой для него форме; чем выше восходит мистик по семи ступеням сердца, сообразуя свое существо с *moribus divinis*^{ccclxxxiii} (*тахаллуқ би-аҳлāқ Аллāх*^{ccclxxxiv}), тем более умножаются для него эти раскрытия.

3. Черный свет в «Цветнике тайны»

Пространная поэма под названием *Гулишан-и Рāз* («Цветник тайны»), включающая в себя около полутора тысяч двустиший, является произведением Махмуда Шабистари¹². Она до сих пор популярна в Иране, однако ее крайняя лаконичность (автор отвечает в нем на ряд вопросов одного из своих друзей, касающихся высших доктрин суфизма) потребовала составления многочисленных комментариев. Одним из самых полных толкований, также до сих пор используемых

¹² Махмуд Шабистари, великий азербайджанский мистик, жил главным образом в Табризе и умер в 720/1320 г. в возрасте тридцати трех лет в Шабистаре, где до сих пор сохранилась его гробница. Его великая поэма была вдохновлена вопросами Мира Хусайни Садата Харави. Знаменательно, что исмаилиты считали их обоих своими единомышленниками (см. наше издание неполного исмаилитского комментария к *Гулишан-и Рāз*, опубликованного в нашей *Trilogie ismaélienne*, Bibliothèque Iranienne, vol. 9, Téhéran-Paris, 1961). Исмаилизм сохранился в Иране под *хирқи* (рубищем) суфизма, или, если угодно, суфизма, принявшего некоторые аспекты криттонисмаилизма.

в Иране, можно считать труд Шамсуддина Лахиджи; содержание и глубина этого труда превращают его в подлинную энциклопедию суфизма¹³.

Один штрих из биографии Лахиджи показывает, до какой степени доктрина цветowych фотизмов, указывающая мистику на степень его продвижения по духовному пути, может отражаться в его повседневной жизни. Лахиджи носил одежду, цвет которой соответствовал цвету достигнутого им духовного состояния; доктрина эта практически определяла и символику его личного молитвословия, соотносимого с течением самой жизни. Кази Нураллах Шустари¹⁴ сообщает, что когда шах Исмаил¹⁵ овладел провинцией Фарс (Персидой) и Ширазом, он пожелал навестить шейха Лахиджи. «Почему ты постоянно носишь черные одежды?» — спросил у него шах. — «В знак скорби по имаму Хусейну», — ответил шейх. — «Но памятованию святого имама посвящено всего десять дней в году», — заметил шах. — «Нет, — возразил шейх, — это лишь человеческое заблуждение. На самом деле скорбь по святому имаму есть скорбь вечная, и закончится она только на заре Воскресения».

Этот ответ, разумеется, можно считать свидетельством шиитского рвения, для которого драма в Кербеле остается

¹³ Этот комментарий, неоднократно переиздававшийся в Иране, недавно был издан Кайваном Сами'и (*Mafâtiḥ al-i'jâz*, Téhéran, 1957) в виде превосходного тома объемом в 96+804 страниц. Шамсуддин Мухаммад Гилани Лахиджи, уроженец местечка, находящегося к югу-востоку от Каспийского моря, был не только знаменитым шейхом ордена *Нурбахшии*, но и одним из преемников сеййида Нурбахша, основателя этого духовного братства. Он умер и был похоронен в Ширазе в 912/1506-7 гг. См. наш перевод крупных отрывков из его комментария в *Trilogie ismaélienne*.

¹⁴ Кази Нураллах Шустари был одним из выдающихся деятелей суфизма сефевидской эпохи (его род восходит к четвертому шиитскому имаму Зайн ал-'Абидину). Он принял мученическую смерть в Индии по приказу Джахангира в 1019/1610 г. См. наше предисловие к *Jasmin* Рузбихана, р. 73, п. 124. В своем объемистом сборнике биографий, *Mafâtil al-Mu'minîn*, он сообщает немало интересных сведений о нашем авторе.

¹⁵ Шах Исмаил (892/1487-930/1524, праправнук по материнской линии Кало Иоанна Комнина, последнего христианского правителя Трапезунда) был, как известно, восстановителем иранского национального единства примерно через девяносто лет после разгрома сасанидской империи войсками ислама. Он превратил шиизм двенадцатнишников в государственную религию Ирана. Ему исполнилось всего четырнадцать лет, когда он был коронован в Тебризе (905/1500 г.); в ночь, предшествовавшую церемонии, некоторые вельможи и даже шиитские богословы высказали опасения в связи с провозглашением шиитского символа веры в городе, большинство жителей которого были суннитами. На что отрок ответил им: «Я рассматриваю этот акт, как свое предназначение. Да помогут мне Аллах и непорочные имамы, я не боюсь никого» (текст в: E.G. Browne, *Literary History of Persia*, IV, p. 53).

в центре благочестивых помыслов, точно так же, как Страсти Христовы остаются сердцевиной христианского благочестия. Однако ношение черной одежды можно равным образом считать и свидетельством иного рода, свидетельством, подтверждающим обычай некоторых суфийских орденов носить одежды того цвета, который соответствует свету мистической стоянки, достигнутой их членами. Таким образом устанавливается «хроматическая гармония» между эзотерическим и эзотерическим, сокровенным и явным. На первых этапах духовного пути суфии носили одежды синего цвета (*кабӯд*)¹⁶ А носимые на последнем этапе черные одежды соответствовали «черному свету». Не этим ли значением определялись личные привычки Лахиджи, вызвавшие недоумение шаха Исмаила? Стихотворение, написанное одним из учеников шейха в честь своего учителя, вроде бы подтверждает это предположение¹⁷.

¹⁶ [Словосочетание] *кабӯд-пӯиш*, «синеризцы», служит в персидском языке расхожим наименованием суфиев, связанным с их обыкновением носить одежду синего цвета; этому обычаю давались различные объяснения. Здесь же ношение синих одежд обретает точный смысл, согласующийся с общей символикой цвета одежды. В соответствии со значением синего цвета как у Наджда Кубра, так и у Симнани, синие одежды полагается носить тем, кто находится на начальных этапах мистического пути. Этим обыкновением объясняется, кстати, злорадная насмешка Хафиза над теми суфиями, которые постоянно носили одежду такого цвета: неужели они относились к людям, так и не продвинувшимся на своем пути дальше первых шагов? И, напротив, когда великий ширазский поэт-мистик излагает отношение своего «розовоцветного учителя» (*пӯр-и гулранг*) к «синеризцам», он намекает на обычай менять «литургический» цвет своей одежды по мере продвижения по духовному пути. См. наше предисловие к *Jasmin* Рузбихана, pp. 56-62 (там указывается, что образ «розовоцветного учителя» может служить подтверждением принадлежности Хафиза к *тариқату* Рузбихана Ширази; кроме того, там рассматриваются некоторые основные понятия символики Хафиза, которой напрасно пренебрегают на Западе, попросту забывая о том, как и почему его *Диван* до сих пор служит иранским суфиям своего рода Библией). Этот обычай засвидетельствован у Наджда Кубра, который различает два оттенка синего цвета: *кабӯд* (насыщенный синий) и *азрақ* (небесно-голубой, лазурный). См. текст его *Ādāb al-Morīdīn*, цитируемый Ф. Майером (*op. cit.*), p. 127, n. 7): «Пристало облачаться в одежды черные или синие (*суйāх* у *кабӯд*), когда в духовной битве ты одолел низшую душу (*нафс аммāра*) и словно бы носишь траур по ней». Таким образом, символика цвета здесь иная, нежели у Лахиджи: «черный свет» не соотносится здесь с завершающим этапом. В высшей духовной обители, там, где посредством концентрации своей духовной энергии (*хымма*) мистик обретает доступ к надлунным мирам, Наджм Кубра предписывает ношение одежд лазурного цвета. Так или иначе, следует считаться с этой символической лестницей цветовых значений, которые, как уже отмечалось, могут варьироваться от учителя к учителю. У Симнани наивысшим цветом называется зеленый.

¹⁷ Речь идет о стихотворении Муллы Бана'и, цитирующимся у Кайвана Сами'и на стр. 95 его вступления к *Golshan-e Rāz* (см. выше прим. 13 [гл. V]). Другие упомянутые там сочинения показывают, что вопрос о цветосветовых видениях не перестает интересовать иранцев.

Как бы то ни было, страницы Лахиджи, на которых он развивает тему «черного света», основываясь на поэме Махмуда Шабистари, представляют огромный интерес для разграничения божественной Ночи и ариманического мрака¹⁸. Черный свет — это свет чистой Сущности в ее самобытии, в ее сокровенности; восприятие этого света зависит от духовного состояния, описываемого как «растворение в Боге» (*фанā' fī- 'л-ллāх*), состояния, в коем Симнани, со своей стороны, усматривал опасность величайшего испытания, которое мистик должен преодолеть на рубеже *visio smaragdina*, зеленого света, являющегося наивысшей световой ступенью Тайны. Предостережение это заслуживает особого внимания, но соответствующее сравнительное исследование потребовало бы пространных рассуждений и здесь может быть только упомянуто.

Следуя комментируемому поэтическому тексту, толкование Лахиджи позволяет, тем не менее, проследить основные черты [духовного] развития. В нем можно различить три момента: усилие, необходимое сначала для уяснения самого понятия черного света, а затем для описания определяемого им сверхсознания, то есть, отсутствия сознания, являющегося, тем не менее, сознанием; и, наконец, постижение «светоносной Ночи», равнозначной состоянию мистической бедности в ее истинном смысле, той самой бедности, которой суфий обязан своим званием «духовного нищего» (*дарвиш*, дервиш, см. выше, III, 3).

Уяснить понятие черного света тем более трудно, что его вспышка имеет двойственный характер. Он вторгается в само присутствие вещей: это некий способ увидеть их, подсказывающий автору тему *черного лика* существ (*сийāхруй*). Но он вторгается и в отсутствие вещей, когда рассудок, отвратившись от проявленного, пытается понять, *Кто* же проявляется и обнаруживается. Это тема чистой Сущности, божественной Самости как абсолютного Субъекта, недостижимость которого подчеркивает автор, говоря о его крайней и ослепляющей близости. Именно здесь тема мистической бедности способствует

¹⁸ Мы анализируем здесь страницы 94-102 указанного издания комментариев и более на них не ссылаемся; они соответствуют двустилишам 122-129 «Цветника тайны» (в издании они не пронумерованы).

разрешению диалектически неразрешимой ситуации сосуществования абсолютного Субъекта и субъектов индивидуальных, единого и множественного.

Что же касается первой темы, то ее наилучшим образом освещает свидетельство самого шейха Лахиджи, который то и дело подкрепляет свой комментарий фактами, почерпнутыми из личного опыта. Вот рассказ об одном из его видений: «Я видел себя, — пишет шейх, — в мире света. Горы и пустыни переливались вокруг всеми световыми цветами: красным, желтым, белым, голубым. Меня томило всепожирающее влечение к ним; я чувствовал себя словно бы обезумевшим и исторгнутым из собственного существа вследствие овладевшего мной внутреннего неистовства и по причине их явственного присутствия. Внезапно я увидел, что всю вселенную целиком начал заливать *черный свет*. Небо и земля, и все, что там было, все стало черным светом, и в этом черном свете я растворился без остатка, потеряв сознание. А потом пришел в себя». Тут же напрашивается сравнение рассказа об этом видении с одной из экстатических исповедей Мира Дамада: есть нечто общее между видением черного света, заливающего вселенную, и тем «великим и немым воплем существ» («вопиющим молчанием» их метафизической тоски), который услышал Мир Дамад¹⁹. В черном свете раскрывается тайна самого бытия, которое способно *быть* только в качестве *сделанного-быть*^{cclxxxv}; у всех существ — двойной лик: лик света и лик тьмы. Светлый, дневной лик, единственно доступный восприятию большинства людей, хотя они этого и не понимают, — это внешняя видимость акта их существования. Их черный лик, доступный восприятию мистика, — это их нужда: им не на что быть, они неспособны довольствоваться самими собой, чтобы быть тем, чем они должны быть; такова *не-сущность* их сущности. Целостность их существа — это их лик дневной и лик ночной; их дневной лик — это «пресуществление» их *не-сущности* в сущность абсолютным Субъектом. Таков мистический смысл коранического стиха (28:88): «Всякая вещь гибнет, кроме Его Лица» (то есть, кроме светового лика этой вещи).

¹⁹ См. вторую из «Экстатических исповедей» Мира Дамада: *En Islam iranien*, t. IV, Livre V, chap. I, 4.

В этих двух ликах духовидцу открывается двойственное измерение бытия, то самое, что было проанализировано в онтологии Авиценны: измерение бытия необходимого и бытия «контингентного»^{сclxxxvi}. Фактически «контингентности» как таковой не существует. Существует осуществленная возможность, а все возможное, осуществившись благодаря причастности к совершенной причине, к самодостаточному основанию, существует неизбежно, не может не существовать. Но это измерение возможного остается, однако, даже в сердцевине актуализированной возможности — в том смысле, что ее измерение необходимого бытия, ее способность быть, сообщается ей за счет связи с Первоисточником, из коего она исходит, тогда как измерение возможности, равнозначное метафизической скудости, постигается ею, как только она, пусть лишь фиктивно и гипотетически, начинает считать себя отделенной от Начала, из которого черпает необходимое бытие. Созерцательные акты, направленные на эти умозрительные «измерения», служат, как известно, основой всей теории Авиценны относительно иерархии херувимских Разумов, эманурующих небеса и землю. Духовидческое вторжение в это двойственное измерение, позитивное и негативное, и есть видение черного света.

Начиная с первобытия плеромы, с вечно длящегося мгновения, когда был порожден первый из Разумов, первый из Херувимов, Ангел-Логос, проявляется двойное измерение любого обитийствованного^{сclxxxvii} существа: его световой и его «черный» лик. Это побудило некоторых иранских последователей Авиценны²⁰ сравнивать его космологию с *зерванизмом* древнего Ирана. Здесь, бесспорно, налицо известное формальное сходство, гомология двух диаграмм, однако, как мы уже отмечали, в этом случае следует говорить о *зерванизме* «очищенном», «десатанизированном». Ибо «черный лик», появляющийся вместе с первым актом бытия, это вовсе не ариманический мрак, а тайна тварной обусловленности, коренящаяся «во тьме на подступах к полюсу», то есть, в самой Мистерии устройства тварного мира. Ариманический же мрак находится на «крайнем западе», в климате материализированной материи.

²⁰ Сеййида Ахмада 'Алави, ученика и зятя Мира Дамада. См. наш труд *Avicenne et le Récit visionnaire*, pp. 67-70, а также примечание 3 [гл. I] выше.

Вот почему Лахиджи и мистик, которого он комментирует, неустанно повторяют, вслед за Авиценной из рассказа о Хаййе ибн Йакзане, что в краю «тьмы на подступах к полюсу» находится источник Живой Воды. Чтобы найти этот источник, нужно постичь смысл двойного лика вещей, а постичь его — значит одновременно понять мистические импликации философии Авиценны, засвидетельствованные в перспективах, открываемых ею для иранской духовности. Вот где — увы! — жалкий рационализм современных западных толкователей Авиценны нередко расписывается в своем бессилии и своей неисцелимой слепоте! Как говорит Лахиджи, Живую Воду не найдешь, полагаясь на слухи да почитывая книги.

Авиценновский анализ двойного измерения сотворенного существа приносил свои плоды вплоть до философского возрождения в Иране XVI-XVII вв. Он отчетливо сквозит и в метафизике света, разработанной Сухраварди в терминах метафизики *сущности*, и в учении его великого продолжателя, Муллы Садры Ширази (ум. в 1640 г.), который оставил свою, *экзистенциальную*, версию «восточной метафизики» как *метафизики существования*. Согласно традиции, идущей от Муллы Садры до шейха Ахмада Ахса'и, основателя школы *шайхий* в шиизме, считается, что акт существования есть световое измерение существ, тогда как их сущность^{cclxxxviii} — это измерение тьмы. И все это можно понять, только возвращаясь к авиценновским истокам. Метафизическую скудость существ, рассматриваемых авиценновской онтологией, Лахиджи трактует и испытывает как чувство подлинной мистической нищеты. Испытывая ее, мистик созерцает таинственный черный свет, пронизывающий целиком всю вселенную; его повергает в экстаз отнюдь не ариманическое извращение и обольщение, а высшее Присутствие, сверх-бытие которого состоит в *вызывании к бытию*^{cclxxxix} и которое поэтому само никак не может ни быть вызвано к бытию^{ccxc}, ни обнаруживаться как бытие, — вечно незримое, оно *одаривает зрением других*^{ccxci}, постоянно побуждая [к бытию] каждый акт бытия.

Вот почему существует глубокая связь между сутью черного света, сквозящего в присутствии вещей, когда они раскрывают духовидцу свой двойной лик, и той сутью, которая

раскрывается ему в их отсутствие, когда он обращается к Началу. Эта связь столь глубока, что вторая тема появляется здесь в качестве основания для первой. Обращаясь к этому второму смыслу, Лахиджи заявляет, что черный цвет есть цвет чистой божественной Самости в своей Самосущности, точно так же, как Наджм Рази связывал этот цвет с атрибутами недосягаемого Величия, с *Deus absconditus*. Вот Лахиджи комментирует такое двустичие из «Цветника тайны»: «*Черный цвет*, если ты способен понять, — это *свет* чистой Самости. Из сердцевины этой Тьмы струится Живая Вода» (стих 123). Но что он хочет сказать на этот раз, говоря о помрачении и ослеплении, вызванных, разумеется, не отдаленностью от источника света, а чрезмерной близостью к нему? Око внутреннего зрения, «сверхчувственные чувства» — все это погружается тогда во мрак.

Чтобы понять цель и терминологию шейха, подумаем сначала об одной из главных тем онтологии Авиценны: о метафизической скудости существ, об их *не-сущности*, а она такова, что им не на что было бы быть^{ссхсii}, если бы необходимое Бытие не восполняло их ущербность. Чуть выше мы привели экзистенциальную версию метафизики Муллы Садры [, лежащей в русле учений] Авиценны и Сухраварди: он признает определяющее метафизическое первенство за актом существования, а не за чтойностью или сущностью. Можно сказать, что в данном пункте Мулла Садр а выдает, между прочим, свой собственный характер — характер последователя Авиценны, глубоко проникшегося теософией как Сухраварди, так и Ибн 'Араби. Но и задолго до него в Иране были философы, читавшие одновременно Авиценну и Ибн 'Араби. Лахиджи принадлежал к их числу, тем самым заранее опровергая превратные интерпретации, даваемые на Западе обоим его учителям, и впрямь не похожим друг на друга. Знаменитое выражение *вахдат аль-вуджуд*^{ссхсiii} значит не «экзистенциальный монизм» (Гегель и Геккель^{ссхсiv} здесь ни при чем), а «трансцендентное единство бытия». Акт бытия не изменяется в своей сути и в своем смысле, он остается единственным, умножаясь только в актуальностях существ, которых он вызывает к бытию: это ничем не обусловленный Субъект, бытие которого *не имеет причины*. Исходя из этого, «чрезмерная

близость» и «ослепление черным Светом», о которых говорит Лахиджи, становятся понятными, когда любой акт бытия или любой акт света соотносится со своим Первоначалом.

Иначе говоря: свет не может *быть видимым* именно потому, что он *дает возможность видеть*. Ведь мы видим не сам свет, а только его вместилища. Вот почему световые явления, видимые в сферах сверхчувственного, непостижимы вне понятия о *чистых цветах*, каким мы обрисовали его выше, — цветах, световой акт которых превращает их *eo ipso* во вместилища, в «материю» чистого света, без чего им пришлось бы ниспасть в материю, чуждую их световому акту. Из чего следует, что невозможно отступить настолько, чтобы *увидеть* свет, *дающий возможность видеть*, поскольку он и без того присутствует во всяком зрительном акте. Именно эту близость выражает мистик, восторженно восклицая: «Ты становишься так близок ко мне, что я начинаю думать, будто ты и есть я» (см. выше, IV, 9). Невозможно увидеть свет ни там, где ему нечего освещать, ни там, где он целиком поглощается. Стремясь оказаться перед тем, что *дает возможность видеть*, а само остается невидимым, мы оказываемся перед лицом Тьмы (и это есть «Тьма на подступах к полюсу»), ибо невозможно считать *объектом* познания то, что позволяет нам познать любой объект и позволяет ему существовать в качестве объекта как такового. Вот почему Лахиджи говорит об ослепляющей близости. В противоположность этому, демоническая *тень* не является светом — невидимым, но *дающим возможность видеть*; она есть Тьма, мешающая узреть потемки собственного *под-сознания*. А черный свет невидим, поскольку он есть то, что позволяет видеть; он не может быть объектом, поскольку является абсолютным Субъектом. Он ослепляет подобно тому, как ослепляет свет *сверхсознания*. Поэтому в «Цветнике тайны» говорится: «Отрекись от зрения, ибо здесь — дело не в нем». Познание божественного Существа возможно лишь посредством теофанического опыта. Однако по отношению к божественной Самости это познание есть не-знание, поскольку познание предполагает наличие субъекта и объекта, того, кто видит, и того, кто видим, тогда как божественная Самость, черный свет, исключает такое

соотношение. Претворить это незнание в знание значит признать, *кто* является истинным субъектом познания, — признать в наивысшем акте метафизического самоотречения, подобном тому, в котором Лахиджи свидетельствует о своем понимании дервишеской бедности и о плодах своих размышлений над учением Ибн 'Араби.

Вспомним здесь снова некоторые из духовных прозрений Наджма Кубра: вот красный солнечный диск на фоне черных небес, вот красноватые созвездия на фоне изумрудного неба, ослепляющего человеческий глаз. Он поведал нам, что это багровое светило и эти красноватые орбиты возвещают о присутствии Ангела-Логоса или какого-то другого ангелического разума. Как и в видении Гермеса, ангелофания связана с символом «полуночного солнца», светоносной ночи, поскольку первый из Разумов, Ангел-Логос, есть первичная и изначальная теофания *Deus absconditus*. Ее глубокий смысл раскрыт в одном из эпизодов рассказа о *ми'рāдже* Пророка. Ангел Гавриил, в качестве ангела откровения, в котором все *ишраkitы* видят ангела знания, сопровождает Пророка вплоть до «Лотоса крайнего предела». Сам он не может следовать дальше, поскольку в таком случае будет испепелен. Но возможно ли помыслить, чтобы его теофаническое существо было сожжено и уничтожено? Это было бы равнозначно самоуничтожению божественного откровения. Лахиджи объясняет, что ангелу незачем проходить испытание *фанā' фй- 'л-ллāх* («растворение в Боге») ^{ссхсхv}. Теофаническая форма должна сохраниться, чтобы быть вновь встреченной по окончании наивысшего испытания в виде багрового солнца на черном небе, как в видении Наджма Кубра. Подобное испытание, включающее в себя опыт смерти и уничтожения, уготовано для человека и является для него часом величайшей опасности. Он или навсегда канет в бездну безумия, или выплывет из нее посвященным в смысл теофаний и откровений. Этот выход на поверхность трактуется у Симнани как восторжение от черного света к свету зеленому. Этим переходом, равнозначным уничтожению уничтожения, переходом к «Гавриилу твоего существа», утверждается узнавание вожатого, «горного свидетеля», Солнца, алеющего на фоне

божественного Мрака. Ибо оно включает в себя узнавание Непознаваемого, то есть метафизическое отречение и мистическую бедность.

Автор «Цветника тайны» вопрошает: «Может ли быть общая мера между миром земным и миром божественным^{ссхсvi}, если неспособность обрести знание сама по себе равноценна знанию?» И Лахиджи комментирует: «Совершенство контингентного бытия состоит в том, чтобы вернуться к своей изначальной отрицательности и стать знающим посредством собственного незнания. То есть, узнать с очевидностью опыта, что *summit* знания есть незнание, ибо здесь налицо бесконечная несоразмерность. Эта мистическая стоянка зовется стоянкой ослепления, растворения объекта в субъекте. Это откровение небытия *никогда не бывшего* и вечности того, кто *никогда не престанет быть...* В действительности невозможно познание Бога кем-то *другим*, кроме Бога, ибо *другого*, кроме Бога, не существует. Конечная цель, к которой стремятся странники божественного пути, это мистическая стоянка, где им открывается, что все деяния, атрибуты и сущности вещей ничтожатся и вбираются лучами теофании, а сами они *пресуществляются*^{ссхсvii} вследствие своей сущностной нужды, которая есть ступень растворения в Боге (*фанā' fī 'llāḫ*), где бытие возвращается к бытию, а небытие — к небытию, сообразно со стихом Книги: “Бог повелевает вам вернуть взятое на подержание имущество его владельцу”» (4:61).

Но отыскать владельца может лишь тот, кто достиг седьмой долины. «Седьмая долина — это мистическая нищета и *фанā'*. После чего ты не можешь следовать дальше. Говорят, что мистическая нищета — это черные врата²¹, ведущие в обе вселенные. Это присловье отражает тот факт, что мистик

²¹ Букв. «с виду черного цвета»; напрашивается сопоставление этой формулировки с черными одеяниями Лахиджи. Одеяния эти являются внешним признаком метафизической скудости — наивысшего из богатств для существ, которые наделяет сущностью само божественное бытие[бытие] Бога. Мотив «черного света» не может не напомнить парадоксальную форму, в которую облакал свое учение Хишам ибн Салим Джавалики, один из первых шиитских гностиков: «У Бога человеческое обличье и тело, но тело это — тонкое, состоящее не из плоти и крови, а из искрящегося и лучащегося света. У Него, как и у человеческого существа, пять органов чувств, но это — тонкие органы. А Его пышные черные волосы суть черный свет (*nūr aswad*)». См. контекст в *Soufisme d'Ibn 'Arabī*, p. 300, note 326.

полностью растворен в Боге, растворен до такой степени, что у него не остается собственного существования, ни внутреннего, ни внешнего, ни в мире сем, ни в мире ином; он вернулся к своей изначальной сущностной нужде, а это есть нужда в подлинном ее смысле. Именно в этом смысле, когда состояние нужды становится всецелым, мистик может сказать, что он — Бог, ибо на этой мистической стоянке он придает божественной Самости абсолютный смысл (она *очищается* от всякой относительности) ... Пока мистиком не достигнута собственная *отрицательность*, то есть, [не достигнуто] полное возвращение [к Богу], он не обретает и *положительного* [аспекта] *пресуществования* абсолютным существом, то есть, сверхсуществования через Бога. *Стать небытием* собственными усилиями — то же самое, что *быть* благодаря Богу. Абсолютное небытие проявляется в абсолютном *бытии* и посредством его. Ни для кого другого, кроме Совершенного Человека, эта ступень не достижима, ибо Совершенный Человек является не только самым совершенным из всех существ, но и причиной существования мира». Именно таким образом метафизическая скудость существа обращается в мистическую нищету, то есть, в абсолютное освобождение от этой скудости.

«Как мне поведать о столь тонких вещах? Светоносная Ночь, тьма в Полдень!» — восклицает автор «Цветника тайны». Его комментатор замечает: для того, кто сам пережил подобное мистическое состояние, достаточно одного намека. Всякий другой же может понять эту тонкость лишь в той мере, в которой сумел к ней приобщиться. И Лахиджи восторгается этой светоносной ночью (*шаб-и равшан*), которая в то же время является тьмой полудня, мистическим полярным сиянием, одним из «символов севера», с самого начала этого исследования направлявшим нас на *Восток*, не обозначенный ни на одной из географических карт. Это и в самом деле *ночь*, поскольку *черный* свет равнозначен непознаваемой Сущности, — ночь незнания и незнаемого; и, однако, *светоносная*, поскольку она в то же время есть теофания *absconditum* в бесконечном множестве своих теофанических форм (*мазāхир*). А *полдень* — это, разумеется, средоточие дня, то есть, день в его разгаре, излучающий световое сверхчувственное многоцветье,

которое мистики воспринимают с помощью своего светового органа, внутреннего ока, как теофанию божественных имен, атрибутов и актов; и, однако, это *темный полдень*, поскольку все множество этих теофанических форм суть семьдесят тысяч покровов света и тьмы, скрывающих чистую Сущность (см. выше об этом числе у Наджда Рази). Ночь чистой Сущности, бесцветная и неопределимая, не доступная для познающего субъекта, ибо она настолько опережает все акты познания, что этот субъект становится скорее органом, посредством которого она познает самое себя как абсолютный Субъект. И, однако, это *светоносная ночь*, поскольку она наделяет этот субъект существованием, становясь ему видимой; дарует ему *зрение*, даруя *бытие*. *Темный полдень* теофанических форм темен потому, что, предоставленные самим себе, они обратились бы во мрак и небытие и даже в самом своем проявлении оставались непроявленными.

Но недопустимо разглашать тайны теофаний и божественных явлений, то есть, тайны *шāхида*. Кто делает это, навлекает на себя яростные укоры и упреки. «Я, разумеется, мог бы немало сказать о формах, в которых явлен²² след теофаний. Но лучше об этом молчать», — таково на этот счет заключение «Цветника тайны». Все суфии-духовидцы в данном пункте единокорны: эту тайну не следует раскрывать, ибо она содержит в себе намек на божественные свету, которые, вкупе со своими цветами, превращаются в формы и фигуры, соответствующие тому или иному духовному состоянию или мистическому призыванию. Стало быть, это и есть тайна *шāхида*, свидетеля созерцания, «горного свидетеля», без которого божество пребывало бы в состоянии *absconditum* или отстраненности, оставалось бы неспособным к *супружеской преданности*, тому личному и безраздельному влечению, что связует любящего с любимым и является целью любой мистической души. У Бога, — утверждает Лахиджи, — нет подобия (*мисл*), но есть Образ, образец (*мисāl*). И в этом — тайна видения Пророка, над которой неустанно размышляло столько мистиков: «Я видел Бога моего в

²² *Маишад*: место присутствия *шāхида*, где свидетель свидетельствует о своем присутствии и о присутствии [Того,] кому он предстает (отсюда *маишад* как место свидетельства мучеников). Иначе говоря, *маишад* — это и есть *шāхид* как место и форма (*мазхар*) теофании (*таджалли*): существо совершенной красоты, избранное в качестве свидетеля созерцания.

прекраснейшем из обличий»²³. Тайна, свидетельствующая о том, что божественное Существо, не имеющее ни формы, ни модальности, является, однако, оку сердца как некая определенная форма, модальность, индивидуальность. Изведав опыт растворения всех эпитафий в «черном свете» чистой Сущности, мистик избавляется от губительной опасности безумия, от метафизического и морального нигилизма, как и от коллективного заточения в навязанных извне формах, и постигает то, чем определяется незыблемость форм, являющихся нам в видениях, — незыблемость *каждой* из этих эпитафических форм. Осуществить все это — значит по-настоящему взглянуть в лик горного свидетеля, *шāхида*, являющегося нам под столькими именами (см. выше, II и IV, 9). Вот почему у Симнани за областью черного света, пересечение которой он считает крайне опасным, располагается сфера, где расцветает *visio smaragdina*.

²³ О мистическом контексте этого *хадиса* см. наш *Soufisme d'Ibn 'Arabī*, pp. 209 ss.

Глава VI.

СЕМЬ ПРОРОКОВ ТВОЕГО СУЩЕСТВА

1. Алауддавла Симнани

Это одно из великих имен иранского суфизма. Его учение окончательно уточняет связь между апперцепциями духовидца, ранжируемыми в соответствии с их окраской, и «физиологией светового человека», то есть, физиологией тонких органов, рост которых есть ничто иное как онтогенез «тела воскресения». Эта связь основывается на духовной герменевтике священной Книги: духовная экзегетика богооткровенного текста равнозначна *исходу* светового человека, идущего шаг за шагом внутрь, по направлению к полюсу, месту своего происхождения. Иначе говоря, структура *семи эзотерических смыслов* Корана гомологична структуре мистической антропологии или физиологии, предполагающей существование *семи* тонких органов или центров (*latā'if*), олицетворяемых семью великими пророками.



Поскольку это учение Симнани уже служило предметом наших достаточно подробных исследований, мы ограничимся здесь указанием на его основные черты¹. Напомним только, что шейх Симнани принадлежал к знатной семье из Симнана (и по сей день процветающего города, расположенного в двухстах километрах к востоку от Тегерана). Он родился в 659/1261 г., а в возрасте пятнадцати лет поступил в качестве пажа на службу к Аргуноу, монгольскому владыке Ирана; в двадцать четыре года, находясь вместе с армией Аргуна перед стенами Казвина,

¹ Более детально с доктринами Симнани можно ознакомиться, обратившись к нашему труду *En Islam iranien*, t. III, livre IV, ch. IV. Там можно найти ссылки на его сочинения, сохранившиеся в рукописном виде на персидском и арабском языках; здесь эти ссылки не повторяются.

он переживает глубокий духовный кризис, подает прошение об отставке и с тех пор окончательно посвящает себя суфизму. Его *ḫānḡāḫ*, собиравший целые толпы учеников, располагался все в том же Симнани, где память о нем жива до сих пор; там же сохранилась и его гробница, хрупкий и великолепный памятник монгольской эпохи.

То, что Корану присущ некий духовный смысл, или, вернее, многие смыслы, что всему экзотерическому соответствует нечто эзотерическое, и что постижение этих духовных смыслов зависит от образа жизни истинно верующего, — все это было известно еще на заре ислама и в последствии составило важный аспект шиизма, неотъемлемую часть доктрины имамата [(имамологии)]. Подобные взгляды, однако, всегда вызывали осуждение суннитских ортодоксов-буквоедов. Взгляды эти основывались, между прочим, на следующем *хадисе*, или высказывании, переданном со слов самого Пророка: «У Корана есть смысл внешний и смысл внутренний (внешняя видимость, смысл буквальный, и внутренняя глубина, смысл сокровенный или духовный). В свою очередь, у этого внутреннего смысла есть свой внутренний смысл (эта глубина имеет свою глубину, по образу небесных сфер, обращающихся одна в другой), и далее вглубь до семи внутренних смыслов (семи глубинных глубин)».

Теория и практика этой духовной, или эзотерической, герменевтики, распространенной в среде *ширакитов*, суфиев и исмаилитов, фактически связаны с метафизикой света, основным источником которой является учение Сухраварди об озарении (*ширāk*). У Симнани связь между физиологией световых органов и мистической антропологией выступает особенно явно. Этому феномену можно обнаружить параллели в латинской схоластике, где интерес к трактатам по оптике и перспективе был продиктован желанием увязать науку о свете с богословием, как это имело место и в коранической герменевтике. Использование законов оптики в трактовке священного текста внушает Варфоломею Болонскому^{ccxcviii} такую экзегезу: «Если оптике известно семь способов причастности тел к свету, то Варфоломей находит семь соответствующих способов причастности ангельских и человеческих разумов к

свету божественному»². Уже Асин Паласиос^{схсхix} догадывался о сущностном родстве между герменевтикой исламских эзотериков и толкованиями Роджера Бэкона. И в том и в другом контексте далеко не случайно использование оптики и перспективы в духовной интерпретации священных текстов³. Приложение законов перспективы сделало возможной разработку диаграмм духовного мира у исмаилитов и последователей Ибн 'Араби. Сравнительное изучение подобного метода должно, разумеется, включать в себя и методы библейских интерпретаций протестантских теософов, принадлежащих к школе Якоба Беме.

К сожалению, достижения Симнани зафиксированы в письменном виде лишь частично. Его *Тафсър*⁴, открывающийся пространным вступлением, где он излагает свой метод, фактически начинается только с толкования 51-ой суры. Автор объясняет это тем, что он продолжает *Тафсър*, начатый, но не оконченный Наджмуддином Рази. Сам он отдавал себе отчет в колоссальном объеме труда, который, если бы его удалось осуществить целиком, включал бы в себя полную герменевтику всех семи эзотерических смыслов Корана. Читатель может в этом убедиться, следя за тем, как автор мало-помалу проясняет каждый из этих смыслов, причем делает это не теоретически, а ссылаясь на свидетельства духовного опыта, то есть, удостоверяя подлинность каждого смысла путем его сопоставления с типом или ступенью духовного опыта, соответствующего уровню той или иной глубины (или высоты). А эта ступень, в свою очередь, соотносится с тонким органом, являющимся ее «местом [проявления]», а также с цветом того света, который возвещает о ее достижении и делает ее доступной для зрительного восприятия мистика.

² E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, 1947, pp. 424-426.

³ См. Miguel Asin Palacios, *Obras escogidas I (Ibn Masarra y su escuela)*, Madrid, 1946, pp. 159-160, об *Opus majus* Роджера Бэкона и методах духовного толкования у ишракиотов. О науке перспективы как основе наук о природе см. Raoul Carton, *L'expérience physique chez Roger Bacon*, Paris, 1924, pp. 72-73, и *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, Paris, 1924, pp. 124 ss. (о семи ступенях внутреннего зрения), p. 265, 306 ss.

⁴ Фактически слово *тафсър* обозначает буквальное толкование, опирающееся на канонические исламские науки. И хотя его обычно называют *Тафсиром* Симнани, этот труд было бы правильнее называть *Та'вйлом* (*та'вйл* в этимологическом отношении предполагает обращение, возвращение чего-то к его первоначальному, архетипу). О трех ступенях герменевтики (*тафсър*, *та'вйл* и *тафхъм*) см. *En Islam iranien*, index, s.v. *tafsir*, *ta'wil*, *tafhim*.

Закон соответствий, определяющий эту герменевтику, как и всякое духовное толкование вообще, можно сформулировать так: существует гомологическая связь между событиями, совершающимися во внешнем мире, и внутренними событиями души; существует гомология между тем, что Симнани называет *замāн āfāqī*, «временем горизонтов» или временем «горизонтальным», физическим временем исторического календаря, определяемого движением видимых светил, и *замāн анфусī*, временем психическим, временем душевного мира, временем *полюса*, господствующего над внутренними небесами. Исходя из этого, становится возможным «вернуть» (таков смысл слова *та'вīл*, технически означающего духовную экзегезу) каждую внешнюю данность в соответствующую ей внутреннюю *область*. Эта область состоит из семи тонких органов мистической физиологии; каждый из них, в силу временной гомологии, является типификацией одного из пророков в человеческом микрокосме, образ и роль которого он принимает. И, наконец, каждый из этих органов распознается по свету, имеющему определенный цвет, доступному для восприятия мистика, погруженного в созерцание, и способному поведать ему о его собственном духовном состоянии.

Первый из этих тонких органов (оболочек или центров) обозначается как тонкий орган тела (*латīфа қалабиййа*; *қалаб* — буквально 'литейная форма'). В отличие от физического тела человека, он складывается из импульсов, посылаемых сферой сфер, Душой мира, без посредничества других сфер, планет и элементов. Он начинает образовываться лишь после образования физического тела; обладая формой тела, только в тонком состоянии, он является своего рода зародышевой формой нового тела, тонкого и, так сказать, «благоприобретенного» (*джисм муктасаб*). Вот почему в мистической физиологии он символически обозначается как *Адам твоего существа*.

Второй орган расположен на уровне, соответствующем душе (*латīфа нафсиййа*), являющейся не источником духовных действий, а центром витальных и органических процессов; это *anima sensibilis, vitalis*^{ccc}, порождающая, следовательно, разнужданные желания и дурные страсти; как таковая, она получает кораническое название *нафс амма́ра*, и мы уже знакомы с ролью, которую она играет в трилогии Наджда Кубра (см.

выше, IV, 3). Таким образом, уровень, занимаемый ею в тонком плане, является для людей духовного склада ареной испытаний: столкнувшись лицом к лицу со своим низшим «Я», они оказываются в том же положении, в каком оказался Ной, столкнувшись с враждебностью своего народа. Когда он преодолевает ее, этот тонкий орган обозначается как *Ной твоего существа*.

Третий тонкий орган — это сердце (*латйфа қалбиййа*), в котором, как жемчужина в раковине, формируется зародыш будущего духовного существа; эта жемчужина, или это существо, есть ничто иное, как тонкий орган, который станет истинным «Я», личностной, подлинной индивидуальностью (*латйфа анā'иййа*). Намек на это духовное «Я», ребенка, зачатого в сердце мистика, помогает нам понять, почему этот тонкий орган сердца есть *Авраам твоего существа*.

Четвертый тонкий орган соотносится с центром, который технически обозначается термином *сирр* (*латйфа сирриййа*), «тайной», или порогом сверхсознания. Это место и орган тайного собеседования, разговора с глазу на глаз, «исповедального псалма» (*мунāджāt*); это *Моисей твоего существа*.

Пятый тонкий орган — это дух (*рӯх*, *латйфа рӯхиййа*); высота его положения обеспечивает ему статус заместителя Божия; это *Давид твоего существа*.

Шестой тонкий орган соотносится с центром, который лучше всего обозначить латинским термином *arcanum* (*хафй*, *латйфа хафиййа*). Он обеспечивает содействие и вдохновение Святого Духа; в иерархии духовных состояний он знаменует переход к состоянию пророка, *набй*. Это *Иисус твоего существа*; он нарекает имена всех других тонких центров и «обитающих» в них способностей, поскольку является их владыкой, и возвешаемое им имя — это печать твоего существа, подобно тому, как, в соответствии с Кораном (3:6), Иисус, в качестве предпоследнего пророка нашего цикла, был провозвестником пришествия последнего Пророка, то есть Параклета⁵.

⁵ Исламская экзегетика считает слово *Parakletos* христианским искажением слова *періклетос* <‘славнейший’> (*laudatissimus* = Ахмад = Мухаммад). Согласно такому прочтению, стихи Евангелия от Иоанна (14:16 и 26:15-16) возвешают пришествие Печати пророков. В шиитском гнозисе Параклет (*Фарākлūt*) уподобляется двенадцатому имаму (Имamu скрытому и ожидаемому) как сообщателю эзотерического смысла откровений; см. нашу работу “L’idée du Paraclet en philosophie iranienne”, опубли. в: *Face de Dieu et Face de l’homme*, Paris, Flammarion, 1982.

И, наконец, седьмой тонкий орган соотносится с божественным центром твоего существа, с вечной печатью твоей личности (*латйфа ҳаққиййа*). Это Мухаммад твоего существа. Это божественный тонкий центр, вместилище «драгоценной мухаммадовой жемчужины», то есть, тонкий орган истинного «Я», чей зародыш возник в тонком центре сердца, *Аврааме твоего существа*. Каждое кораническое определение связи между Мухаммадом и Авраамом может служить восхитительным примером того, каких глубин [интерпретации] позволяет достичь герменевтика Симнани, примером перехода от «горизонтального времени» к «времени души». Этот переход завершается утверждением на уровне человеческого микрокосма истинности той точки зрения, согласно которой религия Мухаммада происходит от религии Авраама, ибо «Авраам не был ни иудеем, ни христианином, а истинно верующим (*ханйф*), *муслимом* (3:60)». Это значит, что «Авраам твоего существа» ведóm через тонкие центры сверхсознания и *arcanum* (Моисея и Иисуса твоего существа) до тех пор, пока он не достигнет твоего истинного «Я», то есть, своего духовного порождения.

Вот так и рост тонкого организма, развитие физиологии светового человека осуществляются путем прохождения через семь *латй'иф*, каждый из которых является одним из «пророков твоего существа»: цикл инициатического рождения и роста гомологичен пророческому циклу. Мистик узнает об этом росте по цвето-световым явлениям, характерным для каждого центра или сверхчувственного органа, в наблюдении которых Симнани проявил особую внимательность. Эти явления суть оболочки, скрывающие в себе каждый *латйфа*; их окраска дает мистику представление об этапах его роста и пройденного духовного пути. Окраска тонкого тела в момент его рождения, когда оно еще не совсем отделилось от физического организма («Адама твоего существа»), либо просто темная, либо *черная* с серовато-дымчатым отливом; цвет витальной души («Ноя») — *синий*; цвет сердца («Авраама») — *красный*; цвет сверхсознания («Моисея») — *белый*; цвет духа («Давида») — *желтый*; цвет *arcanum* («Иисуса») — *светящийся черный* (*асвад нӯрāнӣ*), то есть, это — «черный свет», светоносная ночь, о которой мы узнали из сочинений Наджда Рази, а также из «Цветника

тайны» и комментариев к нему; наконец, цвет божественного центра (Мухаммада) — *изумрудно-зеленый* (сияние Изумрудной скалы, см. выше, III, 1 и IV, 6), ибо «зеленый цвет лучше всего соответствует тайне тайн (сверхчувственному всего сверхчувственного)».

Здесь само собой напрашивается тройное замечание. Прежде всего, описания цвето-световых явлений у Симнани и Наджда Рази (см. выше, V, 2) отличаются в двух отношениях: они следуют одно за другим в разном порядке, и отправные точки у них тоже разные. К сожалению, здесь не место разбирать эти отличия. Во-вторых, нельзя забывать о явном отличии темноты *черных вещей* (поглощающий цвета черный объект удерживает «частицу света») и *светоносной черноты*, то есть черного света, светоносной ночи, тьмы полуденной, которым, как мы видели, уделял особое внимание Лахиджи, комментируя «Цветник тайны» Шабистари. А между этими двумя крайними точками помещается, как мы знаем, мир цветов в чистом состоянии (см. выше, V, 1). И, наконец, главное расхождение упомянутых авторов относится не к их взгляду на черный свет, знаменующий последнюю мистическую стоянку, а к их мнению относительно *зеленого света*. Это, бесспорно, соответствует различиям в способе внутреннего постижения, или *ориентации*, каждой из этих глубин.

Правило, которому надлежит следовать в процессе этого самоуглубления, перехода от «мира горизонтов» к «миру души», излагается у Симнани с исчерпывающей ясностью. «Всякий раз, — пишет он, — как ты слышишь в Книге слова, обращенные к Адаму, выслушай их органом твоего тонкого тела (...) Размышляй над тем, что они могут значить, и удостоверься в том, что *тайный* смысл этих речей обращен к тебе, поскольку он касается *мира души*, — а *явный* обращен к Адаму, поскольку он касается *горизонтов* (...) И лишь тогда сумеешь ты приложить к самому себе учение божественного Слова и насладиться им как ветвью с только что распустившимися цветами». В таком духе он перебирает и всех остальных пророков.

Следование этому правилу показывает нам, почему для мусульманина и суфия Симнани переход через область *черного света*, олицетворением которого является «Иисус твоего

существа», есть указание на этап чрезвычайной, даже драматической важности (хотя это и не последняя мистическая стоянка). Полный успех личной инициации возможен только после достижения седьмого *латйфа*, скрывающего в себе «прекраснейший из цветов», изумрудное сияние. На уровне тонкого органа, олицетворяемого «Иисусом твоего существа», Симнани различает ту опасность, то искушение, против которого не устояли христиане в целом и некоторые мусульмане из числа суфиев. Следовало бы прислушаться к этой оценке христианства, высказанной суфием, ибо она глубоко отлична от полемики, которая ведется как официальными апологетами, так и ересиархами, чуждыми всякого мистического чувства. Критика Симнани ведется с позиций духовного опыта; все обстоит так, словно суфийский учитель старается осуществить в отношении христианства подлинный *та'вил*, то есть, «обратить» его, дать ему возможность приобщиться наконец к его собственной истине.

С помощью потрясающего сравнения Симнани устанавливает связь между соблазном, результатом которого стал христианский догмат о Воплощении — вылившийся в учение о Единосущии и провозгласивший Ису ибн Марйам Богом, — и мистическим опьянением Халладжа, заставившим его воскликнуть: «Я есмь Бог» (*анā 'ль-хаққ*). Это обоюдоострая опасность: с одной стороны, суфий, испытывая *фанā' фи 'л-ллāх*, смешивает его с действительным и материальным растворением человеческой реальности в божестве; с другой — христианин совершает *фанā'* Бога в человеческую реальность⁶. Вот почему Симнани и там и тут различает неминуемую угрозу помрачения сознания. Чтобы избежать этой беды, суфию необходимо содействие опытного шейха, который препроводил бы его до той ступени, которая поистине является божественным центром его существа, *латйфа хаққиййа*, где должно раскрыться его высшее духовное «Я». В противном случае, когда вся его духовная энергия сосредоточится

⁶ Эта радикальная интерпретация также отмечена глубоким влиянием исламского богословия. Было бы интересно провести сравнительное исследование, сопоставляющее ее с интерпретацией поднятой ап. Павлом (*Филип.* 2:6 и далее) темой *κένωσις* <истощения>, с тем *semetipsum exinanivit* <«он опустошил самого себя» (лат.)>, который так дорого обошелся лютеранской теологии в прошлом веке; см. Loofs, «Kenosis» в Herzog, *Realencycl. f. prot. Theol. und Kirche*, X, pp. 246-263.

на этом раскрытии, его низшее «я» станет добычей нечистых помыслов и бредовых мыслей. Его «весы» (см. выше, IV, 10) придут тогда в полную негодность; достаточно одного рокового взгляда назад, чтобы едва зародившееся высшее «Я» поддалось тому, что уже превзойдено, и погибло в момент своего триумфа. И это столь же верно в плане моральном, как и в сфере метафизического восприятия божественного и бытия. Это преждевременное прерывание процесса роста, «несостоявшееся посвящение». И можно сказать, что смертельная опасность, которая, как подметил Симнани, грозит здесь человеку с обеих сторон, сродни той ситуации, где оказался Запад в ту пору, когда Ницше воскликнул: «Бог умер!».

Такая же опасность подстерегает духовидца на мистической стоянке *черного света* или *светящейся черноты*. Резюмируя сказанное Симнани (в комментарии к 112-ой суре), можно сказать следующее: одна и та же опасность угрожает как суфию, так и христианину потому, что каждому из *latā'uf* соответствует своя степень откровения и раскрытия «Я». Здесь эта опасность совпадает с тем моментом, когда происходит явление (*таджалли*) «Я» на уровне *arcanum* (которому соответствует черный свет и пророком которого является Иисус). Если духовный рост полностью не устраняет «опьянение» (то есть, соблазны подсознания, соответствующие двум первым *latā'uf*), то в страннике продолжает действовать низшее восприятие, и путь Авраама может так и остаться незавершенным. Именно поэтому христиане, следуя своему догмату о Воплощении, не смогли воспринять на уровне *arcanum* (*латифа хафиййа*) мистерию богоявления, манифестацию Святого Духа, который явился Марьям в зримой форме ангела Гавриила и «вдохнул» в нее, сделав, таким образом, Иисуса Духом Божиим, *rūḥ Allāḥ, Spiritus Dei*. Христиане восприняли все это в плане видимостей, находящихся на уровне двух первых *latā'uf*. Их догма заставила единственного Бога родиться материально и «на земле», тогда как «Иисус твоего существа» — это мистерия твоего духовного рождения, то есть, вознесения на небеса. Они отнесли это событие к *zamān āfāqī*, а не к *zamān anfusī* (то есть, не к сверхчувственному плану, где совершается истинное событие, происходящее с душой в мире души). Точно так

и суфий, находящийся на том же уровне, может пренебречь метафизической скудостью, мистической нищетой, которые, как мы видели (см. выше, V, 3), являются тайной черного света. Он воскликнет: «Я есмь Бог» (*anā 'lā ḥaqq*), вместо того, чтобы повторить вслед за Ибн 'Араби: «Я есмь тайна Божия» (*anā sirr al-ḥaqq*), тайна, определяющая полярность обоих ликов, лика света и лика тьмы, поскольку божественное Существо не может существовать без меня, точно так же, как я не могу существовать без Него.

Симметрии опасностей соответствует симметрия духовной терапевтики. Необходимо «восхитить» мистика к высшей духовной обители (это переход от черного света к свету зеленому), чтобы природа его истинного «Я» открылась ему не в качестве «я», предикатом которого является божество, но как орудие и место теофании; это означало бы, что он стал способен облечься ее светом, стал совершенным *зеркалом*, орудием этой теофании. Именно таков тот, кого называют «другом Бога», тот, чье божественное Существо может повторить от собственного лица вдохновенный *хадис*, столь известный среди суфиев: «Я — око, коим Он видит, ухо, коим Он слышит, рука, коей Он осязает...»^{ccci}, речение Бога, которому созвучен возглас мистика: «Я есмь тайна Божия». Эта духовная терапевтика подсказана Симнани тем стихом из Корана, в котором кораническая христология находит свое наивысшее выражение, и ценность которого он доводит до максимума: «Они не убили его и не распяли, но это только представлялось им... Бог восхитил его к Себе» (4:156), то есть, вознес живым, избавив от смерти. Только подлинный «духовный реализм», реализм сверхчувственного, помогает проникнуть в тайну этого стиха. Он требует *полярной* ориентации, позволяющей преодолеть то измерение, которое только и удерживает нас от постижения реальности *события*, — измерение историческое, «горизонтальное». В отличие от нас, суфий занят не поисками того, что мы гипотетически называем «смыслом истории», а отысканием внутреннего смысла своего собственного бытия и всякого бытия вообще. Это отнюдь не материальная реальность, не факт земного историцизма (в *zamān āfāqī*), это «событие в небесах», то единственное, что может спасти земного человека, вернуть его «себе самому».

«И когда услышишь ты словеса, обращенные Богом к другу Его, Пророку, или что-либо касающееся Пророка, выслушай их и восприми с помощью тонкого органа, который заключает в себе божественное начало (*латйфа хаққиййа*), то есть, с помощью *Мухаммада твоего существа*». В этом тонком центре завершается становление небесного человека. Там достигает полного развития тонкое тело мистика, «приобретенное» посредством духовной практики и являющееся вместе стилищем «сущностного сердца», духовного чада «Авраама твоего существа», того, что способно исполнить теофаническую роль чистого зеркала или зеркальности (*мира'иййа*)⁷. Здесь во всей своей полноте раскрывается связь между духовной герменевтикой и мистической физиологией: по мере того, как происходит постижение сокровенных смыслов, развивается тонкий организм, скрытый в человеческом существе, — развивается «от пророка к пророку» вплоть до полного достижения пророческой зрелости. Здесь должны учитываться все факторы теософической космологии Симнани. По мере постижения сокровенных смыслов органы тонкой физиологии начинают воспринимать энергии вселенных, предшествовавших вселенной чувственной, и происходит единение [этих вселенных] с органами «тела воскресения» — которые для мистика значат куда больше, чем «светила его судьбы», — ибо именно они суть «пророки его существа».

Достигнув на этой стоянке полноты своего духовного роста, мистик уже не нуждается в медитации над последним *латйфа*, поскольку теперь *он сам является* «Мухаммадом своего существа». Здесь мы можем осознать значение, которое приобретает у Симнани теофанический образ, знакомый нам из данного исследования под различными именами, — образ, который определяется им самим как *устād ẓайбӣ*, личный и сверхчувственный учитель и вожатый. Этот образ соответствует фигуре вожатого (*шайх аль-ẓайб*), «горного свидетеля», о котором свидетельствуют видения Наджма Кубра. Симнани исподволь подчеркивает его роль и постоянное участие: «Подобно тому, — пишет

⁷ Об этих трех телах человеческого существа — теле изначально, земном и тленном; теле «нажитом» или «приобретенном», и теле воскресения, — см. *En Islam iranien*, t. III, livre IV, chap. IV.

он, — как наличие хорошего физического слуха есть необходимое условие того, чтобы слушатель мог внять внешнему смыслу Корана и получить *тафсйр*^{ccci} от своего внешнего и видимого наставника (*устād шахādī*), так и целостность сердца, неповрежденность внутреннего слуха необходимы вдохновенному богоискателю (*мулхам*), чтобы он мог внять внутреннему смыслу Корана и получить *та'вил* от своего внутреннего, сверхчувственного наставника (*устād зайбī*)».

Этот столь «плотный» в смысловом отношении текст говорит нам о том, что отношение вдохновенного мистика к своему *устād зайбī* таково же, как и отношение Мухаммада к Святому Духу, с которым он, подобно Иисусу, был неразлучен. Вот почему наивысший *латйфа* тонкого организма равным образом соотносится с «Лотосом крайнего предела»; местом, где Пророку предстал в раю ангел Гавриил (53:14), по той же причине превосходство *зеленого* цвета, возвещающего о достижении наивысшей мистической стоянки, подтверждается намеком на *рафраф*^{ccci}, *зеленую* завесу, застилавшую небесный горизонт, которую увидел Пророк во время первого явления ангела. Исходя из всего этого, можно понять, почему тонкий орган, известный как «Мухаммад твоего существа», в другом своем аспекте может получать обозначение *латйфа джабра'илййа*, «ангел Гавриил твоего существа». С точки зрения мистика, *латйфа джабра'илййа* соотносится с ангелом откровения точно так же, как Совершенная Природа в герметизме Сухраварди — с ангелом человечества (см. выше, II, 1). Становится понятным также и то, почему столько мистиков — от Джалаладдина Руми до Мира Дамада — видело в обращенном к Марйам благовещении Гавриила (Святого Духа) обращение к душе каждого мистика. Но это еще не все: теофаническая фигура ангела, считающегося в профетологии ангелом откровения, а в «восточной теософии» *ишраkitов* — ангелом познания, предстает здесь в качестве ангела духовного толкования, то есть, того, кто раскрывает потаенный смысл предшествующих откровений, при условии, что внимающий ему мистик наделен «слухом сердца», «небесным (*малакūtī*) слухом». В той мере, в которой это условие выполняется, ангел выполняет духовную функцию посвящения (*валāйат*)^{ccci}, которая

в шиизме принадлежит Иمامу, толкователю эзотерического смысла; представляется, что только шиитскому суфизму полностью доступно такое понимание *валāйата*. Но можно сказать, что духовность Симнани увенчивается радикальной интериоризацией как профетологии, так и доктрины имамата. И уже одно это делает его истинным «мухаммаданином».

«Тот, кто осознал, что такое этот *латйфа*, кто достиг его верхом, пешком, в полете или в экстазе, кто с помощью своих тонких органов вырвался за пределы иллюзорного и относительного и увидел их такими, какими они должны предстать в чистом состоянии, — тот является истинным мухаммаданином. Если же ты не совершил этого, то не обольщайся, не верь, что достаточно лишь произнести — “Свидетельствую, что Мухаммад есть посланник Божий”, — и одно это сделает тебя мухаммаданином».

2. Цветовой мир и световой человек

Предыдущие рассуждения неоднократно показывали нам, что между суфизмом и манихейством существует то явное, то скрытое сходство, объясняющееся их взглядами на физику и метафизику света. Было бы заманчиво проследить это сходство в иконографии, — тем более заманчиво, что если, с другой стороны, мы обнаружим подобные переключки между суфизмом и христианством, то они наверняка побудят нас обратиться к тем христианским представлениям, которые не совсем укладываются в рамки христианства исторического и официального. Одних только указаний Симнани было бы достаточно, чтобы направить нас на этот путь. Центральная истина христианства может мыслиться в терминах ипостасного союза божественного и человеческого, но ее можно осмыслить и в терминах теофании (*таджалли*). Первый путь — это путь официальной Церкви; излишне напоминать, какого суждения на сей счет придерживается вся исламская теология. Второй путь избрали те, кто отверг навязанное им противоречие, — будь то валентиниане или манихеи, Аполлинарий Лаодикийский^{ccv} или, если обратиться к протестантской мистике, Швенкфельд^{ccvii} или Валентин Вайгель^{ccviii}.

Последние из названных, тем не менее, не сделали никаких попыток разработать мифологическую христологию: они защищали идею *caro Christi spiritualis*^{cccviii}.

Представления такого рода, чреватые важными последствиями для религиоведения в целом, не следует упускать из вида, если мы хотим уяснить себе как значение критических отзывов суфия Симнани, так и глубинные интенции шиитской доктрины имамата. Этот «спиритуализированный реализм» пользуется всей субстанцией «небесной земли Хуркаль», чтобы *придать телесность* психо-духовным и духовным событиям. Мы уже видели, как раскрывается у Симнани эта опасность, в точности соответствующая той, что угрожает суфизму: уже отнюдь не *фанā' фй- 'л-ллāх*, но напротив *фанā'* божественного в человеческой реальности. Если бы Симнани пользовался современной терминологией, он говорил бы об историзации, обмирщении, социологизации не как о феноменах, совершающихся наряду с другими в *замāн āфāқй*, «горизонтальном времени» материальной историчности, а как о феномене низвержения самого *замāн анфусй*, времени психо-духовного, в *замāн āфāқй*. Иначе говоря: о переносе событий, *порожденных* историей души, в историю, *порожденную* внешними событиями. Первые из них нисколько не мифологичны, а изображающая их иконография не прибегает ни к каким аллегориям. Но, разумеется, интенции и способы их выражения глубоко отличаются друг от друга в зависимости от категории рассматриваемых событий. Представление о такого рода контрастах можно получить, обратившись с одной стороны к иконографии *Christus juvenis*^{cccix} первых веков христианства (некоторые примеры приведены выше, II, 2), а с другой — к образу *Пантократора*^{cccх} в Восточной Церкви, наделенного всеми признаками зрелости и мужества⁸, или к образу страдающего и распятого Христа в западной иконографии.

Эта иконография свидетельствует о склонности искать божественное в повседневной человеческой реальности, даже в том, что в ней есть темного и отвратительного: здесь выражается идея, что божество не могло бы спасти человека, не стань

⁸ О наблюдениях, касающихся иконографии см. *Soufisme d'Ibn 'Arabī*, pp. 221 ss и 298 ss.; n. 322-326.

оно само человеком и в этом смысле. Первый тип иконографии, напротив, руководствуется идеей о том, что божественное способно соприкоснуться с человеческим, только преобразив его; что спасение человека, ставшего узником ариманического мрака, возможно лишь посредством небесного вознесения, совершаемого силой всемогущего притяжения Божественного света, который не должен и не может оказаться в чьем-то плену, ибо тогда возможность спасения была бы утрачена. Подготовка и предвкушение этого триумфа как раз и являются актами манихейской драматургии спасения. Именно эту сотериологию, освобождение «световых частиц», вырвавшихся из своего узилища и наконец-то воссоединившихся с себе подобными, исповедовали как Сухраварди, так и Симнани. В ней берет начало их метафизика света, заключающая в себе физиологию светового человека и сама по себе нацеленная на присутствие или притяжение Совершенной Природы или «горного свидетеля», который для мистика предстает гомологом небесного Близнеца Мани, то есть, световым Христом или Девой света. Именно обеспечение доступности сверхчувственного события — возвращения «света к свету» — для возможного восприятия органами чувств являлось отправной точкой манихейской живописи. Близость приемов этой живописи к приемам персидской миниатюры можно считать лишь внешним выражением их глубинного родства.

Таким образом, это глубинное родство, запечатленное в сходстве технических приемов манихейской иконографии и персидской миниатюры, ощущалось еще в VIII-IX вв. нашей эры в тех духовных кругах, где зародился шиитский гнозис⁹. То же самое представление — об Имаме и доктрине имамата, — являющееся главенствующим в шиитской философии, определяет и [духовную] структуру, три основные темы которой раскрывают сходство шиитского и манихейского гнозиса. Тема *валāйата*,

⁹ См. Louis Massignon, "The Origins of the Transformation of Persian Iconography by Islamic Theology: the Shi'a, School of Kūfa and its Manichaean Connexions" в: Arthur Upham Pope, *A Survey of Persian art*, vol. III, ch. 49, Oxford, 1939 (reed. Tokyo, 1964-65, vol. V, pp. 1928-1936 и особенно pp. 1933-1936). Массиньон первым прояснил роль Куфы в происхождении мусульманской живописи и оценил свидетельство Абу Шакара Салими, приводимое нами ниже. Иранский мотив *хварно* подсказал нам, однако, иную интерпретацию соотношения этой иконографии с золотым фоном, характерным для иконографии византийской.

пожалуй, является среди них доминирующей, поскольку вокруг нее кристаллизуются темы пророческих циклов и духовных природоведческих наук, алхимии и астрологии, послуживших основами манихейской космологии и биологии.

Тема *валāйата* уже освещалась здесь как в связи с видением семи *abdāl* (по Рузбихану, семизвездия, близкого к *полюсу*), так и в контексте описания эзотерической иерархии, построенной по образу небесного купола: ключ ее свода соответствует *полюсу* (скрытому Иمامу), а сама она осуществляет функцию космического спасения (см. выше, III, 2 и 3). На этих страницах всплывало также понятие внутреннего наставника, *ustād ḡaybī*, или «ангела Гавриила твоего существа», который, в качестве толкователя тайного смысла откровений, описывается у Симнани как «внутренний Имам» и в то же время как интериоризация доктрины имамата. Мы уже упоминали о трудности перевода многозначного термина *валāйат*; трудность эта, без сомнения, связана с тем, что обозначаемая им духовная структура не имеет точного соответствия на Западе, если не считать вскользь упомянутых выше протестантских мистиков. Этот религиозный институт вкоре отличен от того, что мы обычно обозначаем словом «Церковь»; он устанавливает связь каждого из циклов пророчества (*нубувват*) с определенным циклом посвящения (*валāйат*) в скрытый смысл буквы Писания. Шиитский гнозис как инициатическая религия представляет собой посвящение в доктрину. Вот почему было бы не совсем верно переводить *валāйат* как «святость», хотя это делается сплошь да рядом. Каноническое понятие святости весьма далеко от значения термина *валāйат*. *Валāйат* как посвящение и инициатическая функция есть духовное служение Имама, харизма которого состоит в том, чтобы посвящать верующих в эзотерический смысл пророческих откровений. Более того: имамат как раз и является этим смыслом. Имам как *валī* — это «великий учитель», руководитель посвящения (слово *валī*, перенесенное таким образом в иной план, сохраняет свое двойное эзотерическое значение: с одной стороны — друг, сотоварищ; с другой — господин, покровитель).

Вторая тема, тема циклов Откровения, неотъемлема от самой идеи *валāйата*. *Валāйат*, как только что говорилось, опирается на теорию пророческих циклов: профетология и

имамология суть два нераздельных света. Эта теория циклов Откровения, обретающая в исмаилитском гнозисе черты, роднящие ее с темой *Verus Propheta*^{сссxi} в эбионитском^{сссxii} христианстве, является заведомо манихейской. С другой стороны, как мы уже видели, «физиология светового человека», рост его тонких органов, разрабатывается у Симнани на основе той же теории пророческих циклов. Тонкие органы предстают в то же время «пророками твоего существа»; их развитие в «теле воскресения», соответствующее циклу воскрешения адепта в исмаилитском гнозисе, можно считать микрокосмической реализацией пророческих циклов и их эквивалентом.

И, наконец, третья тема: алхимия и астрология в качестве духовных природоведческих наук представляются для манихейской сотериологии света основными; мы знаем, что Наджм Кубра называл искателей «частицами света», заключенными во Тьме, и заявлял, что его собственный метод ничем не отличается от алхимического. Посредством такой алхимической операции у духовидца пробуждается способность к восприятию сверхчувственных миров, проявляющихся в виде фигур и созвездий, сверкающих на небесах души, на небесах Световой Земли. Эти духовные созвездия гомологичны тем, о которых учит эзотерическая астрономия (см. выше, III, 3), поскольку и там, и здесь в качестве властителя *Imago mundi*^{сссxiii} выступает одно и то же лицо: Имам, являющийся и *полюсом*, и, в терминах духовной алхимии, «Камнем», или «Эликсиром».

Эти три темы, параллельно сформулированные в манихейском гнозисе и гнозисе шиитском, служат расширением и углублением основного мотива — *теофании*, о внешних и внутренних сторонах которой упоминалось выше. Именно теофаническим чувством, свойственным как шиизму, так и суфизму (а тем более — суфизму шиитскому) определяется шиитское понимание личности Имама, так и восприятие красоты у суфиев, за которыми закрепилось название «верных любви» (например, у учеников Рузбихана Ширази). Следовательно, к этому фундаментальному теофаническому чувству надлежит обращаться в тех случаях, когда мы хотим осмыслить употребление в иконографии общих живописных приемов. Личность Имама (то есть, вечного Имама во всех его

двенадцати личных воплощениях, согласно учению шиизма двенадцатников) — это, прежде всего, форма теофаническая (*мазхар*). Личность *шāхида*, прекрасного существа, призванного стать свидетелем созерцания, является для верующего его личной теофанической формой; в ходе данного исследования мы встречали его под самыми разными именами. Есть нечто общее между рыцарской преданностью шиитского адепта теофанической личности Имама и служением любви, связывающим мистического любовника с земной формой, в которой ему посредством красоты открывается один из божественных атрибутов. Исторические корни этой общности вряд ли будут когда-либо полностью выяснены; она устанавливается в то время и в тех духовных кругах, о которых упоминалось выше. Феноменолога привлекают свидетельства пережитых состояний; манихейское чувство вселенской драмы было способно перерасти в чувство личной верности; вся этика иранского шиизма и суфизма достигает своей высшей точки в идее *джавāнмардӣ*, то есть «духовного рыцарства»^{cccxiv}.

В силу этого становится возможным по-настоящему оценить свидетельство Абу Шакура Салими, писателя XI в., сообщающего о страстном преклонении среднеазиатских манихеев перед красотой и всем, что ею отмечено. В наше время его свидетельство старались опровергнуть, но все эти опровержения сами собой рассыпаются в прах, потому что в них просто-напросто смешаны манихейские представления о световой физике с тем, что на Западе принято осмысливать в терминах ипостасного единства. Здесь остается только повторить предупреждение, сделанное нами в начале настоящей главы; уж лучше бы завзятым филологам воздержаться ото всяких вторжений в замкнутое поле философии, нежели появляться там с негодным оружием¹⁰.

Если мыслить в терминах теофании (*таджаллӣ*, *зухӯр*), а не ипостасного союза, речь может идти только о телесном вместилище (*мазхар*), выполняющем функцию и роль *зеркала*. Это вместилище, *caro spiritualis*^{cccxv}, может восприниматься по-разному; согласно алхимическим представлениям, о кото-

¹⁰ См. наше вступление к *Jasmin*, pp. 6, 20.

рых говорит Наджм Кубра, это восприятие порождает влечение к прекрасному, воздействуя на органы чувств воспринимающего (те органы, которые, согласно Наджму Рази, делают любое явление одновременно чувственным и сверхчувственным). В соответствии с этим, он неоднократно напоминает нам, что видение зависит от подготовленности: ты видишь лишь то, чем являешься ты *сам*. Исмаилитские авторы, и прежде всего Абу Йа'куб Сиджистани^{ccxvi}, как бы заранее отвечая на приведенные выше неуклюжие опровержения, настаивают на том, что красота не является ни врожденным атрибутом физической природы, ни материальным атрибутом плоти; физическая красота сама по себе есть духовный атрибут и духовный феномен. Она может восприниматься только посредством светового органа; ее восприятие знаменует собой переход от чувственного плана к плану сверхчувственному. Быть может, описание Абу Шакара преувеличивает черты общности между манихеями и суфиями-халладжитами, но, как писал Л. Массиньон, «оно включает в себе сущностный характер самобытного развития той кристально чистой и прозрачной, как радуга, эстетической сентиментальности, которую ислам развил на основе довольно драматического манихейского понятия о пленении частиц божественного света в демоническом лоне материи».

Таково это основополагающее эстетическое чувство, которое, сохраняясь в различных своих проявлениях, выражается здесь посредством общих живописных приемов. В исламском мире Мани издавна рассматривается как зачинатель живописи и величайший мастер живописного искусства (в классическом персидском языке термины *наг̃аристāн*, *наг̃ар-хāна* употребляются как обозначение «дома Мани», то есть собрания живописных работ или книги с цветными миниатюрами). Известно, что его живопись носила прежде всего дидактический характер; она стремилась открыть глаза зрителя на мир сверхчувственного, пробудить в нем любовь, восхищение ими к «сынам Света» и отвращение к «сынам Тьмы». Столь развитая у манихеев миниатюра литургических книг была, в сущности, сценографией «освобождения света»^{cccxvii}. Поэтому для изображения света на манихейских миниатюрах применялись драгоценные металлы (золотая и серебряная краски). Если мы попытаемся

увязать наследие манихейской живописной техники и ее декоративных мотивов с воскрешением манихейской физики света в «восточной теософии» Сухраварди и, прежде всего, в некоторых его духовных гимнах¹¹, нам будет легче вникнуть в смысл следующих строк Л. Массиньона: «Искусство персидской миниатюры, не знающее ни об атмосфере, ни о перспективе, ни о светотени, ни о моделировке, отличающееся металлической роскошью свойственной ему полихромии, свидетельствует о том, что персидские мастера стремились к чему-то вроде алхимической сублимации частиц божественного света, заключенных в красочной "массе". Драгоценные металлы, золото и серебро, проступают на поверхности одеяний и венцов, кубков и чаш, вырываясь из лона красок».

Бегство, вознесение и освобождение — все это уже было возведено Наджму Кубра его цвето-световыми видениями, цветами в чистом состоянии, сверхчувственными, освобожденными от ариманической тьмы поглотившего их *черного объекта* и явленными в том виде, в каком они расцвели в божественной ночи, «на подступах к полюсу», в *Terra lucida*, «которая излучает свой собственный свет». В этом чистом свечении мы узнаем отсвет сугубо иранских представлений о *хварно* — свете славы, сущности существ света в их первоначальном виде, одновременно их славе, *dōḡā*, и судьбе, *tūḡh* (см. выше, III, 3). В иконографии *хварно* изображается в виде светящегося нимба, *aura gloriae*^{сссхviii}, подобно ауре, сияющей над головами царей и маздаяснийских священников; в последствии этот нимб стал обрамлять лики Будд и бодхисаттв, а также фигуры небесных существ в раннехристианском искусстве. *Хварно* служит красноватым фоном многочисленных манихейских росписей Турфана, равно как и некоторых персидских книжных миниатюр ширазской школы, напоминающих некогда знаменитые стеновые росписи эпохи Сасанидов^{сссхix}.

Не будем же обманываться на счет значения этих красноватых фонов, воскресающих в золотом поле византийских икон и мозаик. Идет ли речь о нимбах над головами святых или о

¹¹ В таком, например: «Ученик светового *зикра*, заступник народа Света, водитель света к Свету». См. наши «Прологомены» к *Œuvres de Sohrawardī* (см. выше, прим. 20 и 11 [гл. II]), p. 45, и *L'archange empourpré*, XV, 1, pp. 483-484.

духовидческой географии того, что было названо «пейзажами *хварно*» (Стржиговский^{сссхх}), имеется в виду все тот же свет преобразования: одни его частицы возносятся к своей первопричине, другие нисходят им навстречу, чтобы увлечь за собой, прочь от поверхности объектов. Здесь нет никакого противоречия, никакого разлада, но продление и продолжение одной и той же идеи. Ибо во всем восточном христианстве всегда в скрытом виде присутствует некое монофизитство^{сссххi}, страстный порыв к преобразению, *caro spiritualis Christi*, по отношению к которым *фанā' фй- 'л-ллāх* суфизма является, быть может, одновременно предчувствием и свершением. Противоречие и разлад следует искать совсем не здесь, а там, где Тень и тени окончательно изгнали этот свет из области иконографии.

3. «Физиологические» цвета у Гете

Не станем возвращаться к ведущим темам данного исследования; речь идет не о заключении — ведь цель каждого подлинного исследователя состоит в том, чтобы открыть путь новым вопросам. Среди этих вопросов, ждущих постановки или разрешения, есть один, который уже промелькнул здесь как бы сам собой. Духовидческие апперцепции, сверхчувственные чувства, тонкие органы или центры, развивающиеся вследствие все большего самоуглубления — короче, все основные темы «физиологии светового человека» — доказали нам, что цветовые фотизмы и сверхчувственное восприятие цветов в их чистом состоянии возникают вследствие внутренней активности субъекта, не являясь простым результатом впечатлений, произведенных каким-либо материальным объектом. В таком случае перед каждым, кто знаком или солидарен с *Farbenlehre*^{сссххii} (*цветовой теорией* или, скорее, *доктриной*) Гете, неизбежно встает вопрос: а не существует ли между нашей «физиологией светового человека» и Гетевским понятием «физиологических цветов» некоей взаимосвязи, которую было бы желательно прояснить?

Задавшись этой целью, припомним, прежде всего, некоторые из основных положений Наджда Кубра, такие, например: если искомое — божественный свет, то его искатель сам

является частицей этого света; наш метод — метод алхимический; подобное стремится к подобному; подобное может быть увидено и познано только подобным. И тогда окажется, что Гете сам наметил путь каждому, кто хотел бы ответить на призыв иранского суфия — проникнуть в самую суть данной проблемы: «Глаз обязан своим существованием свету. Воспользовавшись побочным аппаратом чувств, животным или нейтральным, свет превратил его в орган, подобный ему самому; таким образом, глаз был образован светом, из света и для света, затем, чтобы свет внутренний вошел в соприкосновение со светом внешним. Здесь нам надо припомнить древнюю ионическую школу, не устававшую повторять, что подобное познается лишь подобным. И еще припомним слова древнего мистика, которые я перефразировал бы следующим образом:

*Когда б не солнечным был глаз,
Как мы могли бы свет узреть?
Коль Бог бы не был явлен в нас,
Как мы могли б к нему взлететь?»¹²*

Можно было бы предоставить уже цитированным [выше] иранским суфиям связать собственные свидетельства и слова древнего безымянного мистика, которого Гете призывает в свидетели. Идея «физиологии светового человека», разработанная Наджмом Кубра в его учении о сверхчувственных чувствах, идея тонких органов, заключенных в разноцветные оболочки, развиваемая у Симнани, — эта идея смыкается с грандиозным замыслом Гете, решившего отвести «физиологическим цветам» главное место в своем обширном труде, где объясняется их мистическое значение и связанный с ними духовный опыт. Не надо только забывать, что термин «физиология» отсылает нас не к какому-то материальному организму, а к чему-то, о чем и не подозревает рационалистическая наука, помимо эмпирических данных знающая лишь абстрактные умствования. Да и сам

¹² *Farbenlehre* (Kröners Taschenausgabe, Bd. 62: Schriften über die Natur geordnet und ausgewählt von Gunther Ipsen, Stuttgart, 1949), *Einleitung*, p. 176, франц. перевод *Le Traité des Couleurs*, Paris, 1973. К сожалению, мы не смогли использовать здесь интересный выпуск журнала *Triades* (III, 4, зима 1955), посвященный «духовному восприятию цветов». Тексты этого выпуска поразительным образом перекликаются с темами данного исследования.

Гете начинает с напоминания о том, что феномен, обозначаемый им как «физиологические цвета», был известен издавна; к сожалению, за неимением соответствующей феноменологии, он не был ни понят, ни оценен; все ограничилось разговорами о *colores adventici, imaginarii, phantastici, vitia fugitiva, ocular spectra*^{сссхххii}, и т.д. Короче, цвета рассматривались как нечто иллюзорное, случайное, неосновательное; их относили к области опасных фантомов, поскольку представление о вселенной, отождествляющее физическую реальность с реальностью как таковой, во всем сверхчувственном может усматривать только спектральное, призрачное. Мы же, напротив, в ходе данного исследования научились видеть в сверхчувственном нечто иное, о чем и говорят нам наши суфии. И это «иное» как нельзя лучше согласуется с утверждением *Farbenlehre* о том, что цвета, которые в этом труде называются «физиологическими», принадлежат субъекту, то есть органу зрения, «глазу, который сам является светом»; более того, они являются условием самого акта зрения, который был бы невозможен, если бы в нем не осуществлялось некое взаимодействие¹³.

Определение «физиологические», данное этим цветам по только что указанной причине, обретает свой смысл и оправдание по мере того, как объясняется понятие «субъекта», о котором идет речь. Субъект, то есть, глаз, в сущности отказывается воспринять чисто внешние и посторонние ощущения, словно бы *пассивно* отражая внешний мир. Но восприятие света — это действие и противодействие самой души, сообщающееся всей целокупности существа, — восприятие, при котором глаза излучают некую духовную энергию, которая исходит от всего индивида и не поддается никакому измерению (ее можно определить, лишь пользуясь теми мистическими весами, о которых

¹³ *Ibid.*, §§ 1-3. Вспомним вкратце один из самых простых опытов, который может послужить нам здесь отправной точкой. На листе белой бумаги нужно расположить или нарисовать диск определенного цвета, например, синего, а затем пристально взглянуть в него. Вскоре окружность диска начнет излучать желтовато-красное свечение, яркое, но трудноуловимое (до такой степени, что ему трудно подыскать определение). Этот радужный свет (физиологический цвет) как бы старается вырваться за пределы окрашенного диска (напомним здесь о технике манихейской живописи). Наконец это ему удастся, и освободившийся таким образом «световой круг» начинает словно бы витать над листом белой бумаги вокруг цветового диска. Если же этот диск быстро убрать, останется виден только круг физиологического цвета.

говорил Наджм Кубра, см. выше, IV, 10). «Цвета, видимые нами на предметах, не являются для глаза чем-то совершенно чуждым, посредством них он впервые как бы определяется к этому ощущению; нет. Этот орган всегда расположен сам производить эти цвета и наслаждается приятным ощущением, когда что-либо сообразное его природе приходит к нему извне» (§ 760)^{сссххiv}. Это происходит потому, что цвета лишь изменяют сообразно с обстоятельствами некую латентную способность или потенцию, каковой является сам глаз. В сочинении Гете повторяется как *лейтмотив* мысль о том, что при этом глаз порождает совсем другой цвет, свой *собственный*, отыскивая рядом с тем или иным окрашенным пространством свободное место, чтобы заполнить его цветом, необходимым ему самому. В этом стремлении к цельности заключен основной закон хроматической гармонии¹⁴, и именно поэтому «когда совокупность всех цветов^{сссххv} предлагается глазу извне в качестве объекта, глаз радуется ей, так как сумма его собственной деятельности преподносится ему здесь как реальность». (§ 808).

Не тот же ли самый феномен [стремления к] цельности проявляется в слиянии двух пламенников — того, кто нисходит с небес, и другого, воздымающегося от земной личности, в каковом Наджм Кубра видит теофаническую форму своего «горного свидетеля» (см. выше, IV, 9), то есть, небесного двойника, обеспечивающего целокупность его существа? Лишним подтверждением реальности этого слияния служат слова «древнего мистика», которые Гете принимает на вооружение и пересказывает во вступлении к своей книге.

Из взаимобмена, взаимодействия подобного с подобным происходит идея особого рода действий; эти действия никогда не бывают произвольными, а их следствия убеждают нас в

¹⁴ *Ibid.*, § 805: «Как только глаз видит какой-нибудь цвет, он сейчас же приходит в деятельное состояние, и его природе свойственно, столь же бессознательно, как и неизбежно, породить другой цвет, который вместе с данным содержит цельность всего цветового круга. Один отдельный цвет возбуждает в глазу посредством специфического ощущения стремление к всеобщности». § 806: «И вот, чтобы увидеть эту цельность, чтобы удовлетворить себя самого, глаз ищет рядом с цветным пространством бесцветное, чтобы вызвать на нем требуемый цвет» (см. пример, приведенный выше, в примечании 140). § 807: «В этом и заключается, следовательно, основной закон всякой гармонии цветов, в чем каждый может убедиться на собственном опыте, подробно познакомявшись с теми экспериментами, которые мы привели в отделе о физиологических цветах».

том, что «физиологический цвет» как таковой является прежде всего опытом души, то есть, духовным опытом самого цвета: «Из идеи противоположности явления, из того знания, которое мы приобрели об особых условиях его, мы можем заключить, что отдельные цветовые впечатления не могут быть спутаны, что они должны действовать специфически и в живом органе вызывать безусловно специфические состояния. И точно так же в душе (*Gemüt*)^{ссххvi}: опыт учит нас, что отдельные цвета вызывают особые душевные настроения»¹⁵. На этих впечатлениях и основываются значения цветов, вплоть до значения наивысшего, мистического, которое вызывало особый интерес наших иранских суфиев. Анализу этих значений посвящены прекрасные заключительные страницы *Farbenlehre*: «Все вышеизложенное было попыткой показать, что каждый цвет производит на человеческое существо определенное воздействие, и что он являет свою сущностную природу как глазу, так и душе. Отсюда следует, что цвет может быть использован в определенных физических, моральных и эстетических целях». Цвет может быть использован и некоторым другим образом, еще лучше выражающим *внутреннее значение* этого воздействия: речь идет о *символическом* использовании, которое Гете скрупулезно отличает от *аллегорического* (вопреки нашему злополучному обыкновению смешивать аллегория и символ)¹⁶.

«В конечном счете легко уяснить себе, что цвет может обретать *мистическое значение*. В самом деле, схема, отражающая все разнообразие цветов, наводит на мысль об архетипических предпосылках (*Urverhältnisse*), свойственных как

¹⁵ *Ibid.*, §§ 761-762; 763: «Чтобы вполне испытать эти отдельные значительные воздействия, надо глаз полностью занять одним цветом, например находиться в одноцветной комнате, смотреть сквозь цветное стекло. Тогда отождествляешь себя с цветом, он настраивает глаз и дух в унисон с собою». Здесь можно вспомнить великую поэму Низами (XII в.) *Хафт Пайкар* (Семь красавиц), где сасанидский царевич Бахрам Гур по очереди посещает семь дворцов, каждый из которых соответствует по цвету одной из семи планет; в каждом из этих чертогов его встречает царевна из одного из семи климатов, облаченная в одеяние соответствующего цвета, которая рассказывает ему некую пространную и символическую историю. Иллюстрируя собой известное выражение *Vita coelitus comparanda* <‘приобретая жизнь небесную’ (лат.); возможно, Корбен также имеет здесь в виду одноименный трактат Марсилио Фичино>, эта поэма служит также одним из распространеннейших сюжетов иранской миниатюры.

¹⁶ *Ibid.*, § 915-917. Выше, в примечании 26 [гл. IV], мы упоминали о важной работе одного иранского шейха прошлого века, посвященной символике (*ma'wīl*) красного цвета.

зрительному восприятию человека, так и самой природе; исходя из этого, их взаимоотношения можно использовать в качестве некоего языка для выражения этих предпосылок, которые сами по себе не могут затронуть наши чувства с такой же силой и разнообразием»¹⁷. Это и есть тот язык, на котором цветковые фотизмы фактически обращались ко всем ученикам Наджда Кубра, поскольку цвет является не пассивным впечатлением, но языком самой души. В семериче цветов Симнани распознавал семерицу органов светового человека, семерицу «пророков своего сущства».

Быть может, последнее указание Гете подсказывает нам, каким образом духовный опыт цвета может посвящать в откровение «горного свидетеля», небесного Вожагого, о котором говорили Сухраварди, Наджм Кубра и Симнани. «Если как следует уловить противоположность желтого и синего, если, в частности, пронаблюдать их интенсификацию в красный и заметить, как два противоположных качества тянутся друг к другу, соединяясь в третьем [качестве], тогда можно ощутить, как в нас начинает брезжить разгадка великой тайны, предвкушение того, что этим двум раздельным и противоположным сущностям можно приписать некий духовный смысл. Когда видишь, как они образуют *зеленый* цвет внизу и *красный* вверху, трудно отделаться от впечатления, что там ты созерцаешь земные сущства, а тут — небесные сущства *элохимов*» (§ 919).

Слова безымянного мистика, пересказанные Гете, и в этом случае помогут нам почувствовать сходство между гетевским учением о цветах и световой физикой наших иранских мистиков, у которых она является традицией, восходящей к древнему, доисламскому Ирану. Наши рассуждения были беглыми. Многие из вопросов были не решены, а только поставлены, хотя сама их постановка оправдывает затраченные на нее усилия. В той мере, в какой оптика Гете представляется «оптикой антропологической», она всегда

¹⁷ *Ibid.*, § 918, заканчивающийся так: «Математикам известно значение и назначение треугольника; треугольник пользовался большим уважением у мистиков; в треугольнике может быть схематизировано множество вещей; посредством удвоения и наложения треугольников образуется древняя и загадочная фигура гексаэдра».

наталкивалась и будет наталкиваться на привычки и пред-
 рассудки так называемого «научного разумения». Ему следо-
 вало бы преследовать те цели, которые оно себе поставило.
 Здесь же речь идет о совсем других вещах, других ^{целях} целях,
 стоящих перед теми, кто подобным же образом испытал на
 себе «деяния Света».

Эту цель можно определить как сверхсуществование
 высшей личной индивидуальности, достигаемое путем сое-
 единения со своим собственным световым измерением, своим
 «световым ликом», который сообщает индивидуальности
 ее полноту. Чтобы это соединение стало возможным, в зем-
 ном существе должна открыться тяга к «полярному измере-
 нию», возвещающая о себе беглыми зарницами сверхсозна-
 ния. Физиология светового человека способствует такому
 открытию — именно этот процесс символически описывает
 Симнани, когда он говорит о духовном младенце, которого
 должен породить «Авраам твоего существа». Наджм Кубра
 признается, что ему пришлось немало размышлять, прежде
 чем он понял, кем является этот свет, пылающий в небесах
 его души, — свет, к которому восходит пламенник его соб-
 ственного существа. И если он понял, что *искомый* свет —
 там, то только потому, что знал, *кто* был *ищущим*: «Иско-
 мое — это божественный Свет, а ищущий — частица этого
 Света». «Коль Бог бы не был явлен в нас, как мы могли б
 к нему взлететь?» — в свою очередь вопрошает «древний
 мистик», вдохновлявший Гете во вступлении к *Farbenlehre*.

Почти буквальное совпадение этих высказываний
 позволяет нам рассматривать исследование истоков и при-
 чин «физиологических цветов» как экспериментальное под-
 тверждение физиологии светового человека, то есть, цвето-
 световых феноменов, наблюдавшихся и толковавшихся
 иранскими суфиями. И там, и тут речь идет об одном и
 том же — Поиске светового человека, и ответ [искателям]
 дан, так сказать, наперед устами Марии Магдалины в книге
Пистис София: «Световой человек во мне», «мое световое
 существо» уразумело эти вещи, осознало смысл этих слов
 (см. выше, II, 1). Кто же этот искомый? И кто этот искатель?
 Неотделимые один от другого, оба этих вопроса не могут

оставаться чисто теоретическими. Свет, являющий откровение, всякий раз опережает свет явленного откровения, а феноменологии остается лишь констатировать свершившийся факт. Тогда пять наших чувств превращаются в чувства иного рода. *Superama tellus sidera donat*^{cccxxvii}. «И оставшаяся позади земля одаривает нас звездами» (Бозций).

Примечания редактора¹

^{i*} Луи Массиньон (Louis Massignon, 1883-1962) — выдающийся французский ученый и общественный деятель, специалист в области исламоведения. Наиболее известная работа — четырехтомное исследование жизни, учения и наследия суфийского мастера ал-Халладжа (*La Passion d'al Hallâj*, «Страсти ал-Халладжа») была одним из первых обращений западноевропейской научной мысли к суфизму. Будучи верующим католиком, чрезвычайно высоко ставил духовные ценности ислама, что способствовало развитию христианско-исламского диалога в XX веке (в частности, заслугой Массиньона считается декларация II Ватиканского собора *Nostra Aetate*). Был иностранным членом Академии наук СССР.

ⁱⁱ Дословный перевод этого стиха: «Бог — Свет небес и земли; Его свет подобен нише, в которой светильник (светильник [же] в стеклянном сосуде; стеклянный сосуд — как сияющая звезда), зажигаемый от благословенного дерева, маслины, которая — ни на западе, ни на востоке, масло которой почти светит, хотя его и не коснулся огонь. Свет над светом! Бог ведет к Своему свету, кого хочет, и Бог приводит для людей подобия. Бог знает [все] о всякой вещи» (24:35).

^{iii*} Аллюзия на *Urphänomen* Гете, термин, который обычно переводится как 'прафеномен', 'первофеномен', или 'первообраз'.

^{iv} Согласно иранской (восходящей к Авесте и возможно, — к вавилонскому учению о семи ветрах) концепции семи климатов (*хафт кишвар*), мир делится на семь равных по величине геометрических кругов. Средний (четвертый) круг находится в центре шести остальных, расположенных вокруг него таким образом, что каждый из шести соприкасается как со средним кругом, так и с двумя соседними кругами (по одному с каждой стороны). Четвертый круг

¹ **ОТ РЕДАКЦИИ:** Все примечания в настоящем разделе (как и дополнения к оригинальным примечаниям Анри Корбена в постраничных сносках, помещенные в угловые скобки), составлены научным редактором данного издания Янисом Эшотсом, за исключением помеченных звездочкой (* — их автором является Али Тургиев). В двух случаях редактор дополнил примечания, сделанные при переводе Юрием Стефановым (см. ниже, обозначены сокращением «*пер.*» в скобках).

Первое примечание автора, разъясняющее принципы упрощенной транслитерации арабских и персидских терминов, не переводилось, поскольку в данном издании транслитерация производилась без упрощений (за исключением терминов, склоняемых по правилам русского языка, таких как «*айат*», «*сура*», «*зикр*» и т.д.). По техническим причинам вместо сквозной нумерации авторских примечаний принята раздельная нумерация внутри каждой главы. В квадратные скобки помещен текст, отсутствующий в оригинале.

включает в себя Ираншахр, центральной областью которого, в свою очередь, является ас-Савад (см. И.В. Рак, *Зороастрийская мифология: мифы древнего и средневекового Ирана*, Санкт-Петербург: РХГИ 1998, с. 97; О.М. Чунакова, *Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов*, Москва: Восточная литература 2004, с. 135-136; Ahmad S. Maqbul, „Djughrafiya” // *Encyclopedia of Islam* (IV.1077b, CD-ROM version), Leiden: Brill, 1999).

** В оригинале — ‘transcscience’, слово, не имеющее русского эквивалента. Как становится ясно из дальнейшего изложения, речь идет об одной из наиболее высоких степеней осознания, доступных человеческому существу, когда таинственным образом духовидцу открывается невыразимое, запредельное, то, что фактически находится по ту сторону осознания. Корбен не всегда четко разграничивает ‘surcscience’ (*сверхсознание*) и ‘transcscience’; использование приставки *trans-* можно рассматривать как указание на условность соотнесения с сознанием, запредельность подобного опыта.

^{vi} С Востока свет (лат.).

^{vii} Вечерний сумрак (лат.).

^{viii} Утренний сумрак (лат.).

^{ix} «И ночь — мое просвещение в моих уладах» (лат.) (*Вульгата*, Псалтырь 138:11).

^x Т.е. сравнивается / сопоставляется (от греческого *συμβάλλω* — ‘сбрасывать в одно место, сталкивать, сличать’).

^{xi} Имеется в виду философ Шихаб ад-Дин Яхья бен Хабаш бен Амирак ас-Сухраварди (549/1154-587/1191), создатель «мудрости (= философии) озарения» (*хикмат ал-ишрāк*). Не путать с его не менее знаменитым современником, земляком и тезкой суфийским шейхом Шихаб ад-Дином Абу Хафсом Умаром ас-Сухраварди (539/1145-632/1234), основателем ордена сухравардийя и автором суфийского учебника *Авāриф ал-ма’āриф*.

^{xii} См. о Гермесе в следующих работах Сухраварди: *ат-Талвйхāt* (‘Указания намеками’) § 83, 86; *ал-Машāри’ ва ’л-мутāрахāt* (‘Пути и места укрытия’) § 190, 193, 223; *Хикмат ал-ишрāк* (‘Мудрость озарения’) § 4, 165, 166, 274.

^{xiii} Столпа славы (лат.). Столп Славы, или Совершенный Человек — эманация Третьего Посланца (см. о нем статью «Посланец» в: *Кефалайа* («Главы»): *коптский манихейский трактат*, пер. и ком. Е.Б. Смагиной, Москва: Восточная литература 1998, с. 443); поставленный в середину космоса, он является центром мироздания. Ему подчинены двенадцать божеств Пояса (= космоса). Этот столп является обителью чистого Воздуха и наполнен чистыми душами праведников. См. подробнее статью «Столп славы» в *Кефалайа*, (с. 459-460) и А.Л. Хосроев, *История манихейства (Prolegomena)*, Санкт-Петербург: филологический факультет СПбГУ 2007, с. 159, прим. 683-685.

^{xiv} Светлая земля, земля света (лат.). В манихействе — область чистого света, в которой свет не смешан с мраком. Земля (или страна) света состоит из пяти Величий (Отца, его двенадцати эонов, эонов эонов, Воздуха и земли, на которой они обитают); см. Хосроев, *История манихейства*, с. 132-134, включая прим. 589-600.

^{xv} *Вар*, или *Йимкард* (глинобитная крепость или замок), о котором говорится в Авесте (*Видевдат* 2:25-42) и пехлевийских текстах (*Суждение Духа Разума* XXVII 27-30; 69), представлял собой построенное древнеиранским царем-героем Йимой убежище для людей, скота, растений и огней, в котором те находили приют во время суровых зим и наводнений. См.: *Авеста в русских переводах (1861-1996)*, ред. И.В. Рак, Санкт-Петербург: РХГИ 1997, с. 79-81, 430-431; *Зороастрийские тексты*, пер. О.М. Чунаковой, Москва: Восточная литература 1997, сс. 101; 119. Ср. примечание СXXXI.

^{xvi*} Термин восходит к гетевскому *exakte sinnliche Phantasie*, ('точное создание чувственных образов', 'exact sensory imagination', 'active imagination', 'creative imagination', 'intuitive perception'). У Гете речь идет о вос-создании первофеномена (эйдоса, образа-архетипа) путем непосредственного видения, *Anschauung* ('concrete vision'). Ср. гетевское «Сам Бог не знает о первофеномене больше, чем я» (см. К.А. Свасьян, *Философское мировоззрение Гете*, М. Evidentis 2001.

^{xvii*} Аллюзия на шестой аят первой суры Корана.

^{xviii*} В оригинале опечатка — *infériorité* вместо *intériorité*

^{xix} Т.е., несуществующего.

^{xx*} Мир образов-архетипов, которые можно уподобить эйдосам Платона, имагинальный мир.

^{xxi} Термин *Хўркалий*, несколько раз употребленный Сухраварди (в *ал-Машāри* 'ва 'л-муṭāraḫāt § 215 и *Ҳикмат ал-ишрāқ* § 273) и часто встречающийся в сочинениях шейхитов (последователей шейха Ахмада Ахса'и (см. прим. CXLIV), обозначает либо небо мира образов-архетипов, либо, шире, весь этот мир.

^{xxii} Озарения (араб.).

^{xxiii} Сокрытого Бога (лат.).

^{xxiv} Наджм ад-Дин Абу 'л-Джаннаб Ахмад бен 'Умар ат-[тāммат] [ал-]Кубра ('Великое [Бедствие]') (540/1145-617/1220) — основатель суфийского ордена кубравиййа, прозванный также *шайх-и валйтарāш* (строгальщиком / ваятелем друзей [Божьих]). Его духовными наставниками были Рузбихан ал-Ваззан ал-Мисри (не путать с Рузбиханом из Шираза!), Баба Фарадж ат-Табризи, 'Аммар ал-Бидлиси и Исмаил ал-Касри. Наиболее выдающиеся ученики его — Маджд ад-Дин ал-Багдади (ум. 616/1219), Наджм ад-Дин Дайа ('Кормилица / Нянька') ар-Рази (ум. 654/1256), Са'д ад-Дин Хамуйа (ум. 650/1252), Сайф ад-Дин ал-Бахарзи (ум. 658/1260) и Ради ад-Дин 'Али Лала (642/1244). Центральная тема работ Кубра — анализ собственных экзотических видений.

^{xxv} * Фотизм — появление световых и цветовых ощущений, не вызываемых зрительными восприятиями.

^{xxvi} * Аллюзия на название духовного путеводителя, написанного в XIV в. неизвестным монахом-картезианцем. См. Ю. Темников, «О нескольких аспектах символизма облака», альманах *Волшебная гора*, вып. X, стр. 155-163.

^{xxvii} Michel Guiomar, французский писатель и музыковед XX века, автор книг *Principes d'une esthétique de la mort* (Принципы эстетики смерти) и *Miroirs de Ténèbres* (Зеркала тьмы).

^{xxviii} Один-оба (лат.).

^{xxix} Византийский философ-неоплатоник Гемист Плифон (ок. 1355-1452) основал эзотерическую философскую школу в Мистре, участвовал в составе византийской делегации во флорентийском соборе церквей 1438-45 гг., где представил свой трактат «О различиях между Аристотелем и Платоном». Знакомство с этим трактатом породило в Италии интерес к Платону и побудило Косимо де Медичи основать во Флоренции Академию Платона. В числе прочих работ, Плифон написал ряд очерков о Зороастре (Заратуштре).

^{xxx} Рузбихан бен Абу Наср ал-Фаса'и ад-Дайлами ал-Бакли ('Зеленщик') аш-Ширази (522/1128 -606/1209) — иранский суфий. Будучи с ранней молодости предрасположенным к видениям и экстатическим состояниям, он оставил занятие зеленщика и вступил суфийский орден (в Казеруне, откуда, по преданию, был родом Салман ал-Фариси). Около полувека проповедовал в одной из ширазских мечетей, основал в Ширазе суфийскую обитель. Из-за своего увлечения экстатическими изречениями суфиев-предшественников, был прозван *шайх-и шатхййāt* (шейхом / старцем экстатических выражений). Его могила сохранилась в Ширазе до наших дней.

^{xxxi*} Здесь (в отличие от остальных случаев упоминания в книге) — предстоятель духовный глава.

^{xxxii} Итал. *fedeli d'amore*; так, по мнению некоторых исследователей, называлась таинственная организация или духовное течение, возникшее в Флоренции в последней трети XIII века, основателем которого был поэт Гвидо Кавальканти (1255-1300) и к которому принадлежал Данте. *Fedeli d'amore* поклонялись божественной Мудрости (*Sapientia*) в ее земных проявлениях и, подобно Рузбихану Ширази, учили, что путь к божественной любви лежит через любовь земную. См. подробнее: William Anderson, *Dante the Maker*, London: Kegan Paul 1980.

^{xxxiii} Духовном дневнике (лат.). Арабское название произведения — *Каишф ал-асрār* ('Совлечение завесы с тайн'); часть его была издана в Стамбуле в 1971 г.

^{xxxiv} Бог есть имя относительное (лат.).

^{xxxv} В оригинале — *heccēités*, «это-ностей» (от лат. *haecceitas*). Термин предложен Дунсом Скотом для обозначения принципа индивидуации вещи (см.: Thomas Williams, „John Duns Scotus (3.3 Universals and individuation)” // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*; plato.stanford.edu/entries/john-duns-scotus) и поэтому обычно соответствует арабскому *хувиййа* (оность). Однако из контекста видно, что в данном случае под *heccēités éternelles* Корбен имеет в виду утвержденные объективированные (или: воплощенные) сущности (*a'īān ʿābūta*) вещей, вечно присутствующие в знании Бога. См. прим. 49 к его французскому переводу *Машā'ир* Муллы Садры (Mollā Sadra Shirazi, *Le Livre des Pénétrations métaphysiques (Kitāb al-Mashā'ir)*, traduction française et annotations par Henry Corbin, réédition anastatique, Teheran: editions Tahuri 1982, p. 155).

^{xxxvi} Изумрудного видения (лат.).

^{xxxvii} Ала' ад-Давла Рукн ад-Дин Абу'-л-Макарим Ахмад бен Шараф ад-Дин Мухаммад ал-Бийабанаки ас-Симнани (659/1261-736/1336) — иранский суфий, один из «полюсов» (*ақтāб*) кубравитского ордена. Отпрыск знатного и богатого рода, в возрасте пятнадцати лет поступил на государственную службу у илхана Аргуна, но, пережив духовное потрясение вследствие явившегося ему в 1284 г. видения иного мира, оставил ее и вернулся в Симнан. Большую часть жизни провел в селении Суфиябад близ Симнана, где основал суфийскую обитель (*хāниқāх*); там же умер и похоронен (его могила сохранилась до наших дней). Наставниками его были кубравитские шейхи Шараф ад-Дин Са'д Аллах (обучивший его *зикру*) и Нур ад-Дин 'Абд ар-Рахман ал-Касирки ал-Исфара'ини; наиболее выдающимся учеником Симнани был 'Али Дусти (ставший впоследствии наставником 'Али Хамадани). Симнани был предрасположен к видениям, во время которых ему являлись невидимые миру «люди Сокрытого» (*ридждāl ал-зайб*). Он разработал учение о семи тонких субстанциях (*хафт латйфа*) человека (см. ниже), опровергал учение о единстве бытия (*вахдат ал-вуджūd*).

^{xxxviii}* Мн. ч.; ед. ч. — *латйфа*.

^{xxxix} Говоря языком современного российского исламоведения — философия озарения.

^{xl} Двойник, товарищ (от греч. *παρ-εδρεύω* 'сидеть рядом').

^{xli} Человек из света; световой человек (араб.).

^{xlii} Световой человек (греч.).

^{xliii} Автор древнейших произведений по алхимии, известных только по упоминаниям и цитатам в более поздних алхимических книгах.

^{xliv} Телесный / плотский человек (греч.).

^{xliv} Свет (греч.).

^{xlvi}* Корбен дословно цитирует *Turba Philosophorum*, один из старейших алхимических текстов (См. *The Turba Philosophorum, or Assembly of the Sages*, London: George Redway, 1896, p. 22, сноска, начинающаяся на предыдущей странице); «Загадочного Никотея» упоминает Порфирий (*Vit. Plot.*, 16) в ряду авторов гностических Апокалипсисов, однако ни одного текста Никотея до нашего времени не сохранилось. См. также *The Nag Hammadi Library in English* (J. M. Robinson, ed.), Brill, 1996, p. 491 и Zostrien (NH VIII, 1): NH VIII, 1 (Catherine Barry, W. P. Funk), 2000, Presses Université Laval, 2000.

^{xlvii} ΠΙΣΤΙΣ ΣΟΦΙΑ (греч. 'вера-мудрость') — гностическое сочинение второго или третьего века н.э. (название дано первым исследователем текста М. Шварцем), написанное на коптском в форме откровения-диалога (беседы Иисуса с Марией Магдалиной и другими учениками о падении и искуплении Эона, т.е., божественной эманации). По-русски в переводе М.К. Трофимовой опубликованы отрывки из первой книги (Пистис София // *Знание за пределами науки: мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I — XIV веков*, Москва: Республика 1996, с. 37-44) и целиком — четвертая книга (Пистис София. Книга четвертая // *Апокрифы древних христиан*, 2-е изд., Москва: Сфера 2004, с. 210-260).

^{xlviii} Света (греч.).

^{xlix} Сообщение / передача свойств (лат.). В христианской теологии этим термином обозначают учение о возможности придания свойств Бога-Слова Христу-Человеку и наоборот, зиждущееся на вере в единство лица в двух естествах Христа.

ⁱ Сочетание или чета (греч. *σύνζυγια*).

^{li*} В Коране — *Джибрил*, соответствует Гавриилу Библии.

^{lii} *Ġāyat al-ḥakīm* — книга об эллинистической астральной магии, написанная между 443/1052 и 448/1056 годами Абу Масламой Мухаммадом ал-Маджрити (т.е. 'Мадридцем') (не путать с его соотечественником, известным математиком и астрономом Абу 'л-Касимом Масламой ал-Маджрити (ум. около 398/1007)). Есть современный немецкий перевод (Ps. Maghriti, *Das Ziel des Weisen (Picatrix)* (*Studies of the Warburg Institute XXVII*), translated into German by H. Ritter and M. Plessner, London: 1962).

^{liii} Поклонявшимся небесным телам (вернее — их духам) как посредникам между людьми и чисто духовными сущностями (не путать с сабиями (= мандеями)). См. о них: Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим аш-Шахрастани, *Книга о религиях и сектах (Kitāb al-milal wa-n-niḥal)*, ч. 1 Ислам, пер. С.М. Прозорова, Москва: Наука 1984.

^{liv} Букв. «духовным существом» (араб).

^{lv} Полулегендарный мудрец, живший в первом веке нашей эры. Считал себя реинкарнацией Пифагора, пытался возродить учение последнего на основании письменных свидетельств и устных преданий. Учил тайной мудрости, позволяющей, по его утверждению,

приблизиться к божественному, проповедовал телесную и духовную чистоту и терпимость. В начале третьего века Флавий Филострат по поручению своей покровительницы императрицы Юлии Домны написал его жизнеописание, в котором представил его как харизматическую фигуру, во многом напоминающую Христа (считается, что, противопоставляя язычника Аполлония Христу, римская власть пыталась ограничить влияние и распространение христианства). В мусульманской традиции Аполлоний (Балūnās) известен как «владелец талисманов (т.е. предметов с надписями, состоящими из астрологических и магических знаков)» (*ṣāḫib at-ṭilasmāt*) (сооружая которые, он, как считается, защищал города и вези от разного рода напастей).

^{lvi} Таковы тайна мира и знание искусства природы (лат.).

^{lvii} Букв. ‘поминание’. Здесь имеется в виду суфийский *зикр*, т.е., поминание Бога посредством произнесения, про себя или вслух, определенных формул (чаще всего — разных имен Бога).

^{lviii*} Проповедь Экхарта, которую цитирует Корбен, по-видимому, не переводилась на русский. Есть английский перевод: *The eye wherein I see God is the same eye wherein God sees me*. См. *Works of Meister Eckhart* (F. Pfeiffer, ed.) Kessinger Publishing 1992, p. 238 (sermon XCVI, *Riddance*). Интересно, что в этой же проповеди Экхардт размышляет о природе зрения, отчасти предвосхищая теорию Гете.

^{lix} Абу’-л-Баракат Хибат Аллах бен Малка ал-Багдади ал-Балади (род. близ г. Мосула не позднее 470/1077 г., ум. в Багдаде после 560/1164). Был личным врачом нескольких халифов и сельджукских султанов, в старости принял ислам. В своей главной работе *Kitāb al-mu’tabar* (‘Книге о заслуживающем быть принятым во внимание’), построенной по образцу *аш-Шифā’* (Исцеления) Ибн Сины, оспаривал ряд фундаментальных положений аристотелевской философии (напр. различие между разумом и душой, теорию пространства, времени и движения и др.).

^{lx} Умопостижения (от греч. *νόησις*).

^{lxi*} В оригинале — чтойности (*quiddité*).

^{lxii} Т.е., в *Kitāb al-mašāri’ wa ’l-muṭāraḫāt* (‘Книге о путях и местах укрытия’).

^{lxiii} Т.е., ишракинской.

^{lxiv} Мир Бурхан ад-Дин Мухаммад Бакир ибн Шамс ад-Дин Мухаммад Хусейни Астарабади (Мир Дамад) (969/1560-1 —

1041/1630-1) был выдающимся философом, теологом и факихом сафавидского Ирана и, очевидно, второй по величине фигурой т.н. исфаханской школы (уступая как философ лишь своему ученику Мулле Садре). Основным его философским достижением считается разработка теории «метавременного возникновения» (*худоус дахри*). («Дамадом», т.е. ‘зятем’ или ‘женихом’, первоначально был прозван отец ученого, женившийся по очереди на двух дочерях могущественного муджтахида ‘Али ал-Караки, вторая из которых и стала матерью философа; сын унаследовал отцовское прозвище.)

^{lxv} Или «Псалме Души». В нем повествуется о юноше, родившемся в «восточной стране». Сразу после рождения родители отправляют его в путешествие на запад, в Египет, наказав извлечь из пасти морского змия жемчужину. Герой облачается в земные одежды, ест земную пищу и, в итоге, забывает о родительском поручении. Тогда родители отправляют ему послание с напоминанием, что он должен сделать. Прочитав это послание, герой с раскаянием вспоминает о данном ему задании, похищает у морского чудовища жемчужину и начинает путь домой. Его брат (Искупитель) отправляется ему навстречу и помогает добраться до дворца отца на востоке.

^{lxvi} Русский перевод «Деяний Иуды Фомы апостола» см. в: Е. Мещерская, *Апокрифические деяния апостолов*, Москва: 1997, с. 43-152 (доступно на сайте www.gumer.info/bogoslov/).

^{lxvii} От англ. *Perceval* (нем. *Parzival*); герой средневековых легенд о короле Артуре и Граале (таинственном сосуде или небесном камне, объекте поисков рыцарей артуровского Круглого стола). Ему посвящены, в частности, такие произведения, как *Perceval ou Le Conte du Graal* (‘Парсифаль, или Повесть о Граале’) Кретьена де Труа и *Parzival* Вольфрама фон Эшенбаха. Грааль достается Парсифалю благодаря сохраненной им детской наивности и невинности, защищающей его от мирских соблазнов. См. статью «Персеваль Галльский» в Анна Комаринец, *Энциклопедия короля Артура и рыцарей Круглого Стола*, Москва: АСТ 2001, с. 328-333.

^{lxviii} В «Парцифале» Вольфрама фон Эшенбаха — *Мунсальвеш*. Сокращение от латинского *mons salvatus* — ‘спасительная гора’. Окруженная непроходимыми лесами гора, на вершине которой стоит построенный Титурелем замок Грааля (или сам этот замок). Возможно, прообраз Монсегюра, катарской крепости в Провансе. См. статью «Мунсальвеш» в Комаринец, *Энциклопедия короля Артура*, с. 297-299.

^{lxix} Близ города Забул в Систане. Это, разумеется, лишь

место проявления (*мазхар*) или чувственно постигаемое подобие сверхчувственного мифического озера *Кансава* (пехлев. *Кансу*), в котором, согласно преданию, хранится семя Зартушта (см. «Видевдат 19 (Испытание Зартуштры)» 5 (*Авеста в русских переводах*, с. 120) и «Замйад-яшт» 66-67 (*ibid.*, с. 395)).

^{lxx} От авестийского *фравашай-* (пехлевийское *фравахр*); «бес- смертные души, существующие до рождения людей и остающиеся жить после их смерти, своего рода ангелы-хранители. Очевидно, в индоиранскую эпоху мыслились как души предков, продолжающих загробное существование» (Чунакова, *Пехлевийский словарь*, с. 47). Как пишет И.В. Рак, «по младоавестийской концепции, фраваши человека существует изначально, до его появления на свет, соединя- ется с телом человека в момент рождения, а после смерти отлетает от трупа и возвращается в духовный мир, где ей суждено пребывать до... Судного Дня» (*Авеста в русских переводах*, с. 322). Фравашам / фраварти посвящен *Фравардин-яшт* в Авесте (*ibid.*, с. 322-340), где они описываются как крылатые существа в доспехах и с оружием. В зороастрийском календаре им посвящены первый месяц (*фравардин / фарвардин*, соответствующий 21 марта — 20 апреля) и последняя декада (10-20 марта) года. Фраваши праведных числом 9999 мириад охраняют семя Зартушта, от которого должны родиться три его сына- спасителя («Сотворение основы (Бундахишн)» // *Зороастрийские тек- сты*, с. 310). 99 999 фравашей праведных вместе с Большой Медведицей приставлены к вратам ада, чтобы удерживать 99 999 дэвов и демонов («Суждения Духа Разума», 52 // *Зороастрийские тексты*, с. 113).

^{lxxi} От авестийского *саошйант* (пехлев. *сбшйанс*), 'тот, кто спасет'. «Последний из трех сыновей Зартушта, чудесно рожденных после его смерти, который появится в конце мирового цикла и вызовет конечное воскрешение и восстановление (или: обновление; авест. *фрашио-кэрэти* / пехлев. *фрашкард* — Я.Э.)» (Чунакова, *Пехлевийский словарь*, с. 208).

^{lxxii} Победоносная гора (лат.). Согласно преданию, в этой горе в Пещере Сокровищ хранится таинственная книга Сета; с этой горы отправились в путь волхвы, идущие поклониться младенцу-Христу.

^{lxxiii} Индо-парфянский император, правивший в первом веке н.э. (его государство находилось на территории соврем. Афганистана и Пакистана). Иногда отождествляется с Гаспаром — одним из трех волх- вов, пришедших поклониться младенцу-Христу. Согласно *Деяниям Фомы*, этот апостол посетил страну Гундофара и обещал выстроить ему дворец, но раздал все предназначенные для его постройки деньги

бедным; таким образом, дворец для царя был выстроен не на земле, а на небесах. Узнав от своего умершего брата о построенном для него Фомой дворце на небесах, потрясенный Гундофар просит прощения у Фомы, которого он собирался казнить, и принимает христианскую веру (см.: *Деяния Фомы* 43-52).

^{lxxiv} Имеется в виду аллегорический (точнее, символический) трактат Ибн Сины *Risālat Ḥayy ben Yaqzān fī asrār al-ḥikma al-mašrikiyya* ('Послание Живого, сына Бодрствующего, о тайнах восточной (или: озаряющей) мудрости'), и в частности — следующее выражение: «иногда в него (горный мир умопостигаемого — Я.Э.) переселялись единицы из [числа] людей» (цит. по: *Avicenne et le Recit visionnaire*, vol. I, p. 150).

^{lxxv} Точнее, «город, жители которого несправедливы / притеснители» (*қарийатин аз-зāлими ахлухā*) (4:75).

^{lxxvi} *Қаф* — гора или горная цепь, расположенная на крайнем севере обитаемого мира (ср. с иранским Албурзом, индийским Меру), или, по другой версии, находящаяся на краю чувственно постигаемого мира и отделяющая его от мира сверхчувственного (ср. с индийской Локалокой). Считалось, что гора *Қаф* — из зеленого изумруда (чей свет отражает небо). На ней обитает сказочная птица Симург (= 'Анка).

^{lxxvii} 'Водоем нектара' (санскр.). Подлинник этого произведения, посвященного практикам хатха-йоги, который был написан на санскрите, утерян. Текст был впервые переведен на персидский и, затем, арабский около 1210 г. Рукн ад-Дином Самарканди, давшим своему переводу название *Ḥawḍ mā' al-ḥayāt* ('Водоем живой воды'). Как считает Карл Эрнст, разбираемый здесь Корбеном рассказ — ничто иное, как пересказ «Песни о Жемчужине» из *Деяний Фомы* (см. www.gumer.info/bogoslov/), адаптированный и вставленный в текст «Водоема живой воды» неким компилятором-ишракимом около середины пятнадцатого века (см.: Carl W. Ernst, "The Islamization of Yoga in the *Amrtakunda* Translations" // *Journal of the Royal Asiatic Society*, Series 3, 13:2 (2003), p. 6).

^{lxxviii} Согласно представлениям мусульманской средневековой психологии (основывающимся на аристотелевском учении о душе, изложенном в *De Anima*, 426а-429а), пять внешних чувств — зрение, слух, вкус, обоняние, осязание; пять внутренних — общее чувство, *ḥiss muštaraq* (собирающее и сортирующее полученные внешними чувствами образы), воображение, *ḥayāl* («кладовая» общего чувства,

хранящая полученные последней от внешних чувств образы), память, *хāфиза* (хранящая все полученную от внешних и внутренних чувств информацию), иллюзорное представление, *вахм* (занимающее у животных место разума) и распоряжающееся чувство, *хисс мутаṣаррифа* (отождествляющее смыслы, *ма'āни*, с формами, *сувар*).

lxxix Высшего сущего (лат.).

lxxx Ум (греч.).

lxxxi «Поймандр» // *Знание за пределами науки*, с. 20 (пер. Н.В. Шабурова).

lxxxii *Ibid.*

lxxxiii *Ibid.*

lxxxiv Пастырь мужей (греч.).

lxxxv См. примеч. LXXXI.

lxxxvi См. (несколько отличающийся от приведенного) русский перевод отрывка: «Пастырь» *Гермы: апокрифические тексты*, предисл. и коммент. И. Свенцицкой, Москва: Присцельс 1997, с. 32.

lxxxvii Исламская традиция в целом отождествляет Гавриила с «духом Святости» (*рӯҳ ал-қудӯс*), упомянутым в Коране несколько раз (в стихах 2:81, 2:254, 5:109 и 16:104).

lxxxviii Плотеносца (греч., от *κρέας* ‘мясо, плоть’ и *φέρω* ‘носить’).

lxxxix Букв. «сидящий рядом демон» (имеется в виду гений-покровитель).

xc Избранники — четвертый по старшинству ранг в манихейской общине, дающий право претендовать на рукоположение в пресвитеры и епископы. Избранник должен спасти свою душу и освободить заключенный в ней свет, а также стать средством освобождения Души живой, содержащейся в его пище и одежде. Для достижения этих целей следует блюсти суровые аскетические правила и отказаться от всех мирских занятий (см. подробнее статью «Избранник» в: *Кефалайа*, с. 410-412).

xcі Букв. «веры» (авест. *да-э́нā-*, пехл. *д-э́н*). Здесь имеется в виду олицетворение личной веры человека, которое он в облике женщины встречает после смерти на мосту Чинвад. См. «Книгу о праведном Виразе», 8-10 и 21-23 (*Пехлевийская божественная комедия: Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг)*, пер. и коммент. О.М. Чунаковой,

Москва: Восточная литература 2001, с. 100-101 и 108-109) и «Суждения Духа разума», 12-13 и 16-17 (*Зороастрийские тексты*, с. 84-87).

^{xcii} Духовный, или идеальный, мир (авест. *майнийава*-, пехл. *мэньог*), т.е., мир, первоначально созданный Ормаздом, в котором все творения пребывали в виде духовных сущностей первые три тысячи лет мирового цикла и в который они вернутся по завершении периода смешения (см. подробнее статью «Духовный мир» в: Чунакова, *Пехлевийский словарь*, с. 102-103).

^{xciii} Т.е., относящимся к Ахриману (пехл., авест. *анхра майнйу*) — Злому Духу, верховному божеству зла в маздеизме (зороастризме).

^{xciv} От пехл. *охрмазд* (авест. *ахура маздā*-, протоиран. *ахура маздāх*) — ‘господин мудрость’, верховное божество маздаяснийского пантеона, творец всего благого.

^{xcv} Коран (24:35).

^{xcvi} Имеется в виду второй из четырех трехтысячелетних периодов мирового цикла, во время которого духовный и материальный миры сосуществуют и все творения пребывают в двух (духовной и материальной) ипостасях (см. статью «Мировой цикл» в: Чунакова, *Пехлевийский словарь*, с. 151-152 и раздел «Эра Смешения» в: В.Ю. Крюкова, *Зороастризм*, Санкт-Петербург: Азбука 2005, с. 108-111).

^{xcvii} От авест. *гарō демāна*- (пехлев. *гарōдмāн*) — то же, что Дом Хвалы, т.е., зороастрийский рай, место пребывания Ормазда, богов, добрых духов и душ праведников (см. «Михр-яшт» 32, 57, 123-124 (*Авеста в русских переводах*, с. 278, 285, 303-304) и статью «Рай» в: Чунакова, *Пехлевийский словарь*, с. 180-183).

^{xcviii} О Товии и ангеле Рафаиле, сопровождавшем его в путешествии из Ниневии в Раги Мидийские (средневековый Рей, ставший ныне одним из южных предместий Тегерана) см. в ветхозаветной книге Товита (гл. V-XII).

^{xcix} Харизма (авест. *хваренаһ*-, пехлев. *хварраһ*, перс. *фарр* буквально — ‘слава, сияние, величие’), божество (олицетворенное или не олицетворенное), приносящее покровительствуемому им человеку счастье, богатство, могущество. Иногда отождествляется с душой (*рувāн*) человека. Часто является в виде яркого сияния вокруг человека или другого существа; иногда — в виде животного (см. статью «Фарр» в: Чунакова, *Пехлевийский словарь*, с. 228-230 и «Замйад-яшт» 9-96: *Авеста в русских переводах*, с. 380-402).

^c От старонорвежского *валкирья* — ‘выбирающая убитых’. В скандинавской мифологии валькирии — девы, служащие Одину и посылаемые им на поля битв, чтобы выбрать среди павших тех, кто достоин места в Вальхалле (чертоге Одина, рае древних скандинавов).

^{ci} * Герардус ван дер Леув (Gerardus van der Leeuw, 1890-1950), голландский историк и религиозный философ. Наиболее известный труд — *Phänomenologie der Religion* («Феноменология религии») опубликован в 1933. В этой работе подходы философской феноменологии применены по отношению к религии. Подробнее о нем см. на сайте (www.bogoslov.ru/persons/289566/index.html)

^{cii} Букв. «привидение» (старонорвежское). Согласно скандинавским верованиям, двойник-привидение, который рождается (выходит из плаценты) и умирает вместе с человеком. Его можно увидеть во сне, наяву же — только перед смертью. Иногда может принять форму животного, соответствующего данному человеку по характеру.

^{ciii} Абу Джа‘фар Мухаммад бен Джарир бен Йазид ат-Табари (224/839-310/923) — автор монументального комментария к Корану *Джāми‘ ал-байāн ‘ан та’вīл ал-Кур’āн*, историк, факих и знаток *хади-сов*. В комментарии на указанный стих (10:9) говорится об олицетворении благих дел верующего и дурных дел неверующего соответственно прекрасной и отвратительной формами. Ат-Табари («Табаристанец», от названия провинции Табаристан (современный Мазандаран)), иранец по происхождению, скорее всего, был хорошо знаком с зороастрийским учением о загробном воздаянии, однако в комментарии он ссылается на дошедшее от Пророка предание (см.: ат-Табарī, *Джāми‘ л-байāн*, т. 1-28, Кāхира: ал-Булақ 1421 л.х., т. 6, с. 127).

^{civ} Насир ад-Дин Абу Джа‘фар Мухаммад бен Мухаммад ат-Туси (597/1201 — 672/1274) — известный мусульманский математик, астроном и философ, прозванный «третьим учителем» (*ал-му‘аллим ас-сāлих*), долгие годы — главный интеллектуал исмāилитов, а затем советник монгольского правителя Хулагу (построившего для него, в благодарность за услуги, обсерваторию в Марāге). Здесь Корбен имеет в виду его произведение *Равдат ат-таслīm йā таṣаввурāt* (‘Сад покорности или Представления’), написанный им в годы пребывания в исмāилитской крепости Аламут (на севере Ирана, в провинции Казвин). По замыслу автора, эта книга — своего рода путеводитель в странствии от телесного мира к миру духовному; неоплатоническое учение об эманации сочетается в ней с исмāилитской теорией взаимного соответствия космоса и исмāилитской общины.

^{cv} От арамейского *мандаййа* ('знание') — древняя ближневосточная дуалистическая религия, немногочисленные общины последователей которой ныне проживают в Ираке и на юго-западе Ирана (в провинции Хузистан, по берегам реки Карун). Мандеи верят в возможность спасения путем обретения божественного сокровенного знания, совершают обряд крещения и считают своим пророком Иоанна Крестителя. Священная книга мандеев *Сидра рабба* ('Великая книга'), называемая также *Гинза рабба* ('Великое сокровище'), представляет собой собрание отрывков разного объема и сочиненных в разное время. (См. *Мандеи: история, литература, религия*, сост. Н. Евдокимов, Санкт-Петербург: Летний Сад 2002.

^{cvi} *Миунйа Кушта* представляет собой мандейский аналог мира Образов-архетипов ('*ālam al-miṣāl*'), мир, промежуточный между миром Света и миром Тьмы (см.: Мухаммад 'Умар ал-Хамāда, *Ta' rīḫ aṣ-ṣābi'a 'l-mandā'ī ayīan*, Димишқ: Dār al-waṣā'īq 1998, с. 224). *Миунйа* — западноарамейское форма со значением удвоения, повторения; *Кушта* — 'реальность' (см. примечание 90 у Е.С. Дровер, *Сокрытый Адам*, в кн.: *Мандеи: история, литература, религия*, Санкт-Петербург: Летний Сад 2002, с. 373.

^{cvi} Букв. «двойник» (мандейский термин, обозначающий сверхдушу, небесного Двойника). См. Е.С. Дровер, *Сокрытый Адам*, в кн.: *Мандеи: история, литература, религия*, Санкт-Петербург: Летний Сад 2002, с. 288.

^{cvi}* В мандейской мифологии есть два Абатура — высший небесный Абатур (*Абатур Рама*) и низший Абатур (*Абатур d-музанийа*), ангел весов, на которых взвешиваются души умерших.

^{cix} От арамейского *тавмā* (= греч. *σῶζις*).

^{cx} О Двойнике в манихействе см.: *Кефалайа*, с. 80-81 (7. 36:2-9) и 393-394 и Хосроев, *История манихейства*, с. 157 (прим. 677 и 678).

^{cx} Как пишет Е.Б. Смагина, в манихействе есть несколько Дев света, не поддающихся взаимному отождествлению: 1) Дева-эманация Первочеловека; 2) Дева — эманация Третьего Посланца; 3) Дева, являющая праведнику его духовный образ и сопровождающая его ввысь после смерти (*Кефалайа*, с. 394-395; см. о Деве там же (по указателю) и Хосроев, *История манихейства*, с. 151, прим. 659).

^{cxii} От греч. *καθαρός* ('чистый') — неоманихейская секта, существовавшая в Западной Европе в XII-XIII веках. Катары верили в существование двух начал — Добра и Зла, — отождествляя при этом

материальный мир со злом и считая его темницей духа, от которой тот может освободиться посредством суровых аскетических упражнений. См. катарское сочинение: «*Liber de duobus principiis*» ('Книга о двух началах') (первая книга, пер. Р.В. Светлова) // *Историко-философский ежегодник 2001*, Москва; Наука 2003, с. 31-52). Современных научных исследований о катарах на русском языке, к сожалению, нет. Некоторое общее представление о катаризме можно получить по следующим книгам: *История ересей*, сост. А. Лактионов, Москва: Аст-Люкс 2004 и Отто Ран, *Крестовый поход против Грааля*, пер. И. Иванова и др., Москва: АСТ 2004. Существует мнение, что в куртуазной поэзии трубадуров и цикле произведений о Граале в зашифрованном виде изложено учение катаров.

схiii Святый или ангельский дух (лат.).

схiv Главный (или: первоначальный) дух. Выражение восходит к Псалму 50:14 (в русском синодальном переводе — «владычественный дух»).

схv Парфянское *манвахмēd вазург* (= среднеперсидское *вахман вазург*) в восточном манихействе соответствует великому Нусу (Разуму), упоминаемому в коптских *Кефалайа* (289:28) и являющемуся эманацией Иисуса-Сияния (эманациями самого Разума, в свою очередь, являются Апостол, Двойник-Параклет и Форма Света). Этот Разум одухотворяет всю манихейскую церковь и одновременно вселяется в душу каждого верующего, постоянно борясь в ней с грехом (см. подробнее в: *Кефалайа*, с. 283 и 447).

схvi Авест. *воху-манаһ* (пехл. *вахман*, букв. 'благая мысль') — божество, персонифицирующее благую мысль, один из *амахраспандов* ('бессмертных святых'). Создан Ормаздом в начале творения из благого движения света; затем с его помощью Ормазд создает все остальные творения. Противником Вахмана в мире тьмы является Акоман ('Злая Мысль'), которого он побеждает в конечной битве. См. статью «Вахман» в: Чунакова, *Пехлевийский словарь*, с. 59-60 и «Бундахишн» 22, 70 (*Зороастрийские тексты*, с. 268, 308).

схvii Буквально: перемене ума (греч.).

схviii См. выше прим. CXIV.

схix Светила (греч.). В манихейской традиции — посредник, занимающий среднее положение между светом и мраком, горним и дольным (см. статью «Светоч, светило» в *Кефалайа*, с. 450-451).

^{сxx} Букв. 'в крайних обстоятельствах' (лат.). Обычно этим выражением указывают на состояние предсмертной агонии.

^{сxxi} См. *Кефалайа* 36:17-18 (где говорится о пятом Отце — Форме света, открывающейся каждому, «кто выходит из своего тела по подобию образа Апостола», сопровождаемой тремя ангелами, один из которых несет награду, второй — одеяние света, а третий — диадему, венок и венец света) (*Кефалайа*, с. 81-82), и 41:21-25 (*ibid.*, с. 86).

^{сxxii} Имеются в виду отрывки *Федон* 107е и *Тимей* 90а.

^{сxxiii} См.: Плотин, *Эннеады: Третья эннеада*, пер. Т.Г. Сидаша, Санкт-Петербург: издательство Олега Абышко 2004, с. 223-228.

^{сxxiv} Истинный человек (лат.).

^{сxxv} Свидетель (санскр.). См. «Шветашватара упанишаду», особенно части 4-6 (*Упанишады*, пер. и коммент. А.Я. Сыркина, тт. 1-3, 2-е изд., Москва: Ладомир 1991, т. 2, с. 122-130, а также 282. 284).

^{сxxvi} «Шветашватара упанишада», 4:6 (*Упанишады*, т. 2, с. 123).

^{сxxvii}* Точнее — «сокрытого».

^{сxxviii} Планисфера — отображение (проецирование) окружностей шара на плоской поверхности.

^{сxxix} Т. е., «простора ариев». Так называлась мифическая прародина древних ариев (иранцев), которая нередко (особенно, в поздней традиции) предстает и их «землей обетованной». Относительно ее местонахождения существуют разные гипотезы, однако, поскольку в ней бывают долгие и суровые зимы, ясно, что располагать ее следует где-то на севере. См. статьи «Эранвеж» в Чунакова, *Пехлевийский словарь*, с. 267-268, и «Арианам-Вайджа» в *Авеста в русских переводах*, с. 421, а также «Видевдат» 1:1-2, 2:20-21, «Ясна» 9:14, «Яшт» 5:17 (*Авеста в русских переводах*, с. 70, 79, 149, 177), «Бундахишн» 12-13, 49, 57, 71 и «Суждения Духа разума» 48-49 (*Зороастрийские тексты*, с. 111, 281, 296, 301, 309).

^{сxxx} Круга (лат.).

^{сxxxi} Ср. орловск. *Вар, варок* (крытый загон для скота, стойло); тот же корень в романских языках (франц. *garder*, итальянск. *guardare*) имеет значение защиты, ограды, оберега (*пер.*).

^{сxxxii} Согласно переводу И.М. Стеблина-Каменского, «самостоятельными» (*Авеста в русских переводах*, с. 81) (см. там же, в прим. 1, приведенное переводчиком пояснение пехлевийского комментатора:

«всякий самостоятельный свет светит сверху, всякий сотворенный свет светит снизу»).

^{сxxxiii} Не совсем точная цитата из «Видевдат» 2:41 (согласно переводу И.М. Стеблина-Каменского, «эти люди жили прекраснейшей жизнью в том Варе, который построил Йима» (*Авеста в русских переводах*, с. 81)).

^{сxxxiv} «Живущие за Бореем (северным ветром)» (греч.). Согласно древнегреческим легендам, сказочный народ, живущий в райской стране на крайнем Севере и связанный с культами Аполлона (Аполлон проводит среди гипербореев зиму; Гипербореей правят три жреца Аполлона) и Артемиды. О Гиперборее как возможной прародине ариев см.: Б.Г. Тилак, *Арктическая родина в Ведах*, Москва: 2001, Н.Р. Гусева, *Русский Север — прародина индо-славов*, Москва: 2003, У. Уоррен, *Найденный рай на Северном полюсе*, Москва: 2003.

^{сxxxv} ‘Северный Куру’ (санскр.) — согласно представлениям традиционной индийской космологии, материк, расположенный на севере от мировой горы Меру и имеющий форму квадрата. Его обитатели живут тысячу лет.

^{сxxxvi} Эти города находятся в мире образов-архетипов, в земле *Хуркалий* (см. прим. XX и XXI).

^{сxxxvii} Явлений Священного.

^{сxxxviii} В середине мира (лат.).

^{сxxxix} От авест. *амеша-спента-*, пехл. *амахраспандāн* — шесть высших божеств зороастрийского пантеона: *Воху Мана* (пехл. *Вахман*) (‘Благая Мысль’), *Аша Вахишта* (*Ардвахишт*) (‘Лучшая Истина’), *Хицатра Вайрья* (*Шахривар*) (‘Избранная Власть’), *Спента Армаити* (*Спандармад*) (‘Святое Благодетельство’), *Хаурватат* (*Хордад*) (‘Целостность’) и *Амертат* (*Амурдад*) (‘Бессмертие’). Иногда к ним причисляют и верховного бога Ахура Мазду (Ормузда) в свойственном ему качестве Святого Духа (авест. *спента манья*, пехл. *спанāг мēнōг*), т.е., Духа-Творца. Бессмертные святые созданы Ормаздом и вместе с ним борются против Ахримана и сотворенных им дэвов (каждому бессмертному святому противостоит определенный дэв). Сами бессмертные святые пребывают в нематериальном мире, однако каждый из них имеет в материальном мире своего представителя или олицетворение («кормилицу»). См. подробнее статьи «Амахраспанды» в Чунакова, *Пехлевийский словарь*, с. 24-26, и «Амеша-Спента» в *Авеста в русских переводах*, с. 417-418, а также «Видевдат» 19:9, 13 и «Яшт» 1:22; 10:89-90,

92 (*Авеста в русских переводах*, с. 121, 168, 294-295), «Бундахишн» 22, 24, 25-26, «Суждения Духа разума» 28, «Дозволенное-недозволенное» 81-88 (*Зороастрийские тексты*, с. 92, 267-269, 314-318).

cxl См. прим. XC выше.

cxli См. прим. XCVIII выше.

cxlii Трое сыновей Заратуштры (в Авесте они называются *Ухшийат-Эрета* ('Увеличивающий священный закон'), *Ухшийат-немах* ('Увеличивающий почитание') и *Саошьянт* ('Тот, кто спасет'); в пехлевийских текстах — соответственно *Хушидар*, *Хушидармах* и *Сошйанс*), которые рождаются от хранящегося в озере *Кансав* семени пророка в последнем трехтысячелетии мирового цикла, через тысячу лет друг после друга. См. статьи «Сошйанс», «Хушидар» и «Хушидармах» в: Чунакова, *Пехлевийский словарь*, с. 208-209 и 248-249, а также прим. LXX выше.

cxliii Тайного / мистического тела (лат.).

cxliv* Одна из трех шиитских богословских школ (наряду с ахбари и усули), известна также под названием *кашфиййа*). Основана шейхом Ахмадом ал-Ахса'и (1166/1753-1241/1826). Сегодня небольшая община шейхитов существует в иранской провинции Кирман. Корбен был дружен с одним из руководителей иранских шейхитов Абу'ль-Касим-ханом Кирмани (см. далее в тексте).

cxlv Победоносные светы (лат.) — так Корбен переводит арабский термин *анвār qāхира* (букв. 'подчиняющие / покоряющие свету'), под которым в философии озарения Сухраварди понимается чистые свету или разуму, не связанные непосредственно с телесным миром и различающиеся между собой по интенсивности.

cxlvi См. *Хикмат ал-ишрāk* Сухраварди, § 184.

cxlvii См. прим. LXXV.

cxlviii Точнее *Харā Бэрэзаитй-* (пехл. *Харбурз*) ('Высокая Гора') — мифическая горная цепь, выросшая из земли в начале сотворения мира, окружающая *Хванирату* / *Хванирас* (центральный из семи кешваров, см. прим. IV) и отделяющая его от шести остальных частей мира. Сведения о ней противоречивы. См. статью «Албурз» в Чунакова, *Пехлевийский словарь*, с. 21-23, а также «Видевдат» 19:30; 21:5, 9, 13, «Яшт» 5:21; 10:13, 50-51, 88, 90; 17:24, 37; 19:1 (*Авеста в русских переводах*, с. 124-125, 177, 283, 293-294, 367, 369, 378) и «Бундахишн» 5, 8-10, 31, 37, 40-42, 45-46 (*Зороастрийские тексты*, с. 272, 275-279, 292-294).

cxlix Гороведения, науки о горах (греч.).

cl* Так в оригинале; греч. φύσις.

cli О Кресте Света (стихиях Света, «распятых» в материальной субстанции) см.: *Кефалайа*, с. 222-226 и 417-419.

clii У Апулея: 'nocte media vidi solem candido coruscantem lumine' (в полночь видел я солнце в сияющем блеске). См. Апулей, *Метаморфозы или Золотой осел*, пер. С.П. Маркиша, Москва: Наука 1956, с. 354 (книга XI, 23:7).

cliii Утреннее озарение (лат.).

cliv Занимающаяся заря (лат.).

clv Шамс ад-Дин Мухаммад бен Махмуд аш-Шахразури (ум. после 687/1288) — философ-ишракист тринадцатого века; его перу принадлежат комментарии к книгам Сухраварди *Хикмат ал-ишрāқ* и *ат-Талвīхāt*, философская энциклопедия *аш-Шаджара ал-илāхиййа* ('Божественное дерево') и собрание жизнеописаний 122 философов *Нузхат ал-арвāх* ('Увеселение духов'). Считал себя «гарантом» (*қаййим*), т.е., хранителем и опекуном, «мудрости озарения».

clvi Са'д бен Мансур бен Са'д бен ал-Хасан Ибн Каммуна — (ум. ок. 683/1284-85) еврейский врач и философ. Его главными произведениями считаются *Танқīх ал-абхāс ли 'л-милал ас-салās* ('Исправление исследований о трех религиозных общинах') и *ал-Джадīд фī 'л-хикма* ('Новое относительно философии, книга о логике'). Написал комментарий к *ат-Талвīхāt* Сухраварди.

clvii Nağm ad-Dīn al-Kubra, *Die Fawā'ih al-ğamāl wa-fawātih al-ğalāl des Nağm ad-Dīn al-Kubrā: eine Darstellung Mystischer erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200 n. chr.*, herausgegeben und erläutert von Fritz Meier (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, Band IX), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1957, § 83 (с. 39 арабского текста).

clviii* Точнее, «солнцем сокрытого» (*шамс ал-зайб*).

clix Nağm ad-Dīn al-Kubra, *Die Fawā'ih...*, § 72 (с. 34).

clx Совпадения противоположностей (лат.).

clxi Правильнее 'зурванизм' (от пехл. *зурвāн* 'время') — отпочковавшаяся от зороастризма иранская религия, в основе которой лежит почитание времени (точнее, бесконечного (*аканāрак*) времени, существовавшего до возникновения мира и продолжающее существовать

после его гибели) как мыслящего существа, управляющего миром (хотя и не вмешивающегося непосредственно в ход событий). См. подробнее: М. Бойс, *Зороастрийцы: верования и обычаи*, пер. И.М. Стеблина-Каменского, 3-е изд., Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение 1994, с. 84-86 и 141-145.

clxii Обновленный в новом младенчестве (лат.).

clxiii Вечная премудрость (лат.).

clxiv Подражающий противнику (греч.).

clxv Букв.: «низшее» (лат.); имеется в виду ад.

clxvi Заменяющих (араб.). Это слово может обозначать как всех суфийских святых (друзей Бога (*авлийā* 'Аллах)), так и особую ступень в иерархии этих святых. Здесь оно употреблено во втором значении.

clxvii Букв. «царствие» (араб., от сирийского *малкūtō* 'божественность'). См. в Коране стихи 6:75, 7:185, 23:88 и 36:83.

clxviii 'Духовного собрания', или 'церкви духа' (лат.).

clxix Т.е., зримым для Бога и опекаемым Им.

clxx Точнее, «близкие».

clxxi Имеется в виду братство *Gottesfreunde* ('Друзей Божьих'), возникшее в Базеле в первой половине XIVвека, в становлении которого видную роль сыграли рейнские мистики-доминиканцы, ученики Майстера Экхарта Иоганн Таулер (1300-1361) и Генрих Сузо (1295-1366). Члены братства вели аскетический, почти монашеский, образ жизни и практиковали умную молитву. В среде братства возникла анонимная «Немецкая теология» — книга, сильно повлиявшая на Мартина Лютера.

clxxii «Другом Божьим из Оберланда ('Верхней Страны', или 'Горней Страны')» называет своего таинственного наставника Иоганн Таулер (см. предыдущее примечание). Этому наставнику приписывается авторство ряда произведений (в частности, «Книги учителя» (1369), часто печатавшейся вместе с проповедями самого Таулера). Некоторые исследователи предполагают, что действительным автором этих книг был Рульман Мерсвин (1307-1382), богатый страсбургец, основавший дом для страсбургской общины «друзей Божьих». См.: Рудольф Штайнер, *Мистика на заре духовной жизни Нового времени: друзья Божьи* (www.kulichki.com/~yoga/Steiner/). Разумеется, для Корбена «друг Божий из Оберланда» — одно из многих имен «небесного двойника».

clxxiii Более точный перевод названия этой опубликованной Корбен-ном работы — «Толкование экстатических изречений» (перс. *Шарх-и шатхййāt*).

clxxiv Авест. *йазата*- (пехл. *йаздāн*, 'достойные почитания') — божества и благие силы, противостоящие дэвам и злым силам. Этим именем, как правило, обозначают древние дозороастрийские божества, принятые в маздаяснийский пантеон, но стоящие в нем ниже Ахура Мазды / Ормазда и семи бессмертных святых (*амешаспэнт*ов / *амах-распанд*ов). К язатам относят, в частности, божество договора Митру (Михра), Сраошу (Сроша) (см. след. прим.), бога войны и победы Веретрагну (Вахрама), божество дождя Тиштрию (Тиштар) и божество земных вод Ардвисуру-Анахиту. См. статью «Боги» в Чунакова, *Пехлевийский словарь*, с. 51-52 и Крюкова, *Зороастризм*, с. 78-99.

clxxv Божество религиозного послушания и порядка, противопоставляется дэву Айшма ('Ярость'); в пехлевийских текстах — один из проводников праведных душ через мост Чинвад. См. статьи «Срош» в Чунакова, *Пехлевийский словарь*, с. 211-212 и «Сраоша» в *Авеста в русских переводах*, с. 461.

clxxvi Расположение, место нахождения (лат.).

clxxvii Мухаммад бен 'Али Абу 'Абдаллах ал-Хаким ат-Тирмизи (IX век н.э.) — выдающийся хорасанский мистик. Очевидно, был связан с *каррабиййа* и *маламатиййа* (его наставником, возможно, был шейх *маламатиййа* Ахмад бен Хизруйя). Считал *ма'риф*а ('гнозис', т.е., знание Бога) врожденным; выдвинул ряд важных положений (напр., о четырех уровнях сердца), легших в основу суфийской психологии. В своей книге *Хатм ал-авлиййā* ('Печать друзей [Божьих]) разработал учение о разных типах «друзей Божьих» и их иерархии, возглавляемой «печатью» (*хатм* / *хāтим*). См.: А.Д. Кныш, *Мусульманский мистицизм: краткая история*, пер. М.Г. Романова, Санкт-Петербург: Диля 2004; Бернд Радтке, «Теологи и мистики в Хурасане и Трансоксании» // *Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования): сборник статей памяти Фритца Майера*, ред. А.А. Хисматулин, Санкт-Петербург: филологический факультет СПбГУ 2001, с. 40-76.

clxxviii Технически, в *Хатм ал-авлиййā* (в гл. 9. «О пророчестве и [Божьей] дружбе») Тирмизи говорит о сорока «правдивейших» или «исповедниках» (*сиддйкун*), которых Бог послал общине Пророка после его кончины: на них держится земля; они — из рода дома Пророка, *āl* (ахл?) *байтихи* (отчетливо слышимая шиитская коннотация!).

Когда один из них умирает, его заменяет «вступивший на его ступень», ввиду чего их можно называть (хотя сам Тирмизи этого не делает) также *абдалами* ('заменяющими [друг друга]'). См.: ал-Хакім ат-Тирмиді, *Хатм ал-авлийā*, ред. шайх 'Абд ал-Вāрис Мухаммад 'Алū, Бейрūt: Дār ал-кутуб ал-'илмийа 1999, с. 32.

^{clxxxix} О практике медитации на звезды Большой Медведицы в даосизме см.: *Путь золота и киновари: даосские практики в исследованиях и переводах Е.А. Торчинова*, Санкт-Петербург: Азбука-классика 2007, с. 83-88, и А. Масперо, *Даосизм*, пер. В.Ю. Быстрова, Санкт-Петербург: Наука 2007, с. 159-161.

^{clxxx} Даосское произведение *Хсун-янь Цзи* (конец XIII — первая половина XIV в.).

^{clxxxix} О китайской нумерологии см.: А.И. Кобзев, *Учение о символах и числах в китайской классической философии*, Москва: Наука 1994.

^{clxxxix*} Зала духов, или зала света (кит.; перевод условный, возможен вариант 'зала жертвоприношения'). Под этим именем фигурируют культовые сооружения, в разное время (практически при каждой династии, в том числе в минувшем тысячелетии) возводившиеся в Китае. Знание о назначении этих сооружений было почти полностью утрачено еще в I в. н. э. См. Hwang Ming-chong, *Ming-tang: Cosmology, Political Order and Monuments in Early China* (Ph. D. diss., Harvard University), 1996. Возможную реконструкцию этого знания приводит Генон в *La Grande Triade*.

^{clxxxixiii} Имеются в виду двенадцать изначальных зоно́в Света или Величия, окружающих Отца величия в царстве Света. См.: *Кефалайа*, 25:15-19 (с. 73), 49:15-19 (с. 93), 64:14-25 (с.105), 71:26-27 (с. 111), с. 118-119 и статью «Эон» (с. 475).

^{clxxxix} Сторона, в которую обращаются во время молитвы.

^{clxxxix*} В свитках мандеев, предназначенных только для духовенства, — один из 'Умра, архетип священника и жениха, защитник мандейского вероучения, обеспечивающий продолжение мандейского рода и благополучие мандеев в загробном мире. Имя Шишлам представляет собой комбинацию двух неизвестных слов; Рба — священник, посвящающий кандидатов в священнический сан, синоним слов 'мастер', 'учитель', 'владыка'. См. Е.С. Дровер, *Сокрытый Адам*, в кн.: *Мандеи: история, литература, религия*, Санкт-Петербург: Летний Сад, 2002, с. 308-312. 'Умра — эфирное существо, дух света и жизни. *Ibid.*, примечание 18 на с. 363.

clxxxvi* Сын метафизических Адама и Евы (Адама Касия и Евы Касия), носитель света, дух-спаситель. *Хибил* соответствует библейскому 'Авель'; *Zīva* — 'сияние'. *Ibid.*, сс. 284-285, 312.

clxxxvii Имеются в виду нисхождение Хибил Зивы в мир тьмы и путешествие принца в Египет.

clxxxviii См. *En Islam iranien*, t. IV, p. 346-367.

clxxxix Это — несколько вольная интерпретация. У Парменида (Парменид, *О Природе* 1:10) сказано, что дочери Солнца отвозят его «к Свету» (*εἰς φῶς*). Проехав через ворота путей Дня и Ночи («порог инобытия», если хотите), герой попадает в некое страшное и, вместе с этим, божественное место, где встречает неведомую Богиню, которая наставляет его. См. разбор отрывка в: А.В. Ахутин, *Античные начала философии*, Санкт-Петербург: Наука 2007, с. 580-581.

cxc Букв.: «восторг», «исступление», «исхождение [из себя]» (лат.), здесь — 'восхождение'.

cxci Ночное путешествие (араб.). Аллюзия на коранический стих: «пречист Тот, кто в некоторую ночь заставил Своего слугу совершить ночное путешествие от запретной мечети к отдаленнейшей мечети» (17:1).

cxcii Аллюзия на коранические стихи: «Он (Мухаммад — ред.) некогда видел его (Джабраила — ред.) в другой раз, у крайнего лотоса» (54:13-14) (пер. Г. Саблукова). Крайний Лотос — кораническое название порога Инобытия. Корбен, очевидно, имеет здесь в виду трактат Ибн 'Араби *Ал-Исрā' ilā maqām al-acrā* (Ночное странствие к наивысшей стоянке).

cxciіi Амир Сеййид 'Али бен Шихаб ад-Дин бен Мухаммад Хамадани (714/1314-786/1385) — кубравитский суфийский шейх. Его наставниками были 'Али Дусти и Махмуд Маздакани, а преемником (*халіфа*) стал *хвāджа* Исхак Хутталани. Известен главным образом своей миссионерской деятельностью, сыграл важную роль в исламизации Кашмира. См. о нем: Я. Эшотс, «Хамадани» // *Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь*, ред. С.М. Прозоров, выпуск 4, Москва: Восточная литература 2003, с. 87-88.

cxciiv Мир мощи (божественного всемогущества), или мир божьих имен и атрибутов.

cxcv Точнее, знание [получаемое путем] озарения.

cxcvi Утреннее познание (лат.). Согласно Фоме Аквинскому, это

— «познание самого первичного бытия вещей... то есть [познание вещей] сообразно тому как они существуют в Слове (т.е., в своем начале / принципе — ред.)» (*cognitio ipsius primordialis esse rerum... haec est secundum quod res sunt in verbo*) (Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, 58:6 (ср. русский перевод А.В. Аполлонова в: Святой Фома Аквинский, *Сумма теологии. Часть первая, вопросы 1-64*, Москва: издатель Савин С. А. 2006, с. 706)).

схcvii* См. его *De Genesi ad litteram* (Буквальное толкование книги Бытия), IV, 26:43 и 30:47 и *De civitate dei* (О Граде Божьем) XI, 7.

схcviii Вечернее познание (лат.). По Фоме, это — «познание... самого бытия сотворенной вещи сообразно тому как она существует в собственной природе» (*cognitio... ipsius esse rei creatae secundum quod in propria natura consistit*) (Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, 58:6).

схсхix См. прим. CLVI.

сх См. прим. XXIV. Наджм Рази известен, главным образом, как автор написанного на персидском сочинения *Мирсād ал-'ибād илā 'л-мабдā' ва 'л-ма'ād* ('Торный путь рабов к месту начала и месту возвращения').

сxi Те., «заревыми».

сxii Под *aperception visionnaire* ('духовидческой апперцепцией', т.е. «духовным видением») Корбен имеет в виду свидетельство (мушāхада).

сxiii Пастырь (греч.).

сxiv В оригинале — 'твоего [природного] существования'. Под «существованием» (= нахождением, *вуджūd*) Наджм Кубра — здесь и далее — имеет в виду беспросветный интенсивный мрак (*зулма шадīда*), видимый мистиком-визионером в начале свидетельства, который затем принимает форму черной тучи (см. *Фавā'их* § 7).

схv Так у Корбена; приводим перевод данного фрагмента, выверенный по оригиналу *Фавā'их*:

схvi «Сомкни веки, друг мой, и посмотри на то, что ты увидишь. И если ты скажешь: я не вижу ничего, — ты ошибешься. Все-то ты можешь видеть, вот только темень твоего [природного] существования так близка к тебе, что она помрачает твой внутренний взор, и ты не в силах разглядеть [ее]. Если же захочешь разглядеть ее и увидеть

ее перед собой, при сомкнутых веках, то уменьшай нечто от своего существования или отстрани от своего существования нечто [что мешает тебе видеть]. Способ, посредством которого можно осуществить [такое] уменьшение, — это старание (= напряженное усилие, *муджāхада* — ред.). И суть такого старания заключается в одолении или уничтожении врагов. А враги эти — существование, [низшая] душа и сатана».

ccvi Т.е. во время свидетельствования.

ccvii* В других работах Корбен пользуется термином *Imaginatrix*, которому соответствует способность представлять (т.е. визуализировать) образы-архетипы.

ccviii Так у Корбена; приводим перевод данного фрагмента, выверенный по оригиналу *Фавā'их*:

«...[Предстает сначала крошечной тьмой; чуть очистившись, она принимает вид *черной* тучи. Делаясь престолом Сатаны, она становится *красной*. Когда же ее [наросты] жребиев сглаживаются и исчезают, и остается [только] должное, она очищается и наливается белизной *белого* облака. Что же касается низшей души, то, являясь впервые, она кажется цвета неба, *голубой*; ее можно сравнить со струей, бьющей из источника. Если она служит престолом Сатаны, то предстает в виде источника *мрака и огня* и струя ее слабее, ибо в сатанинском нет места никакому благу. И душа изливается над существованием (= природой — ред.) и возвращает его. Если она очистилась, то изливает над ним благо, и из него вырастает благо; если же она изливает над ним зло, то из него также вырастает зло. Сатана же — это нечистый огонь, смешанный с мраком неверия, и вид его ужасен. Иногда он предстает перед тобой в обличье громадного и страшного негра, который старается проникнуть в тебя. И если ты хочешь избавиться от него, воззови в сердце своем: “О Ты, помогающий всем просящим помощи, помоги мне!”».

ccix Так у Корбена; приводим перевод данного фрагмента, выверенный по оригиналу *Фавā'их*:

«Естественное существование слагается из четырех стихий, и все они — *слои мрака, один поверх другого* (Коран, 24:40 — ред.): земля, вода, огонь и воздух, и ты под ними. И ты не можешь высвободиться из-под них, иначе как отдавая каждому то, что ему причитается, и это — возвращение части к целому. И земля получит часть земную, вода — водную, воздух — воздушную, а огонь — огненную. И когда все они получают свою часть, ты, наконец, освободишься от этого бремени. Три противника противятся врожденному знанию

о божественном; образуя преграду между *сердцем* и божественным *Престолом* и препятствуя слиянию *двух лучей света*; они — причина полной духовной слепоты человека».

^{ссх} Абу 'л-'Ала' Ахмад бен 'Абдаллах бен Сулейман ал-Ма'арри (363/973-449/1058) — арабский поэт и прозаик позднеаббасидский эпохи. Ослеп в возрасте четырех лет. Славится изящной формой и мрачным содержанием своих стихов. Самое известное его произведение — *Risālat al-ḡufrān* ('Послание о помиловании').

^{сскі} Фарид ад-Дин Мухаммад бен Ибрахим 'Аттар (513/1119-627/1230 ?) — знаменитый персидский суфийский поэт. Наиболее известные его работы — мистическая поэма *Мантйқ ат-тайр* ('Язык птиц') и собрание житий выдающихся суфиев *Таъкират ал-авлийā* ('Записки о друзьях [Божьих]').

^{сскіі} Повелевающая [совершить зло] душа.

^{сскііі*} Т.е. посредством духовидческой апперцепции, или, в терминологии Наджда, «в свидетельствовании».

^{сскііv*} См. предыдущее примечание.

^{сскіv} Тем самым (лат.).

^{сскіvі*} В оригинале 'transconscience', способность сознавать неосознаваемое, находящееся по ту сторону осознания.

^{сскіvіі} Т.е., сущность, принадлежащую к ее собственному роду (*джинс*).

^{сскіvііі} Фрагмент В 109 (по Дильсу). См.: *Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики*, ред. А.В. Лебедев, Москва: Наука 1989, с. 386.

^{сскіx} См. гл. XI «Ум к Гермесу» в: *Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада*, пер. К. Богуцкого, Киев-Москва: Ирис-Алетейа 1998, с. 61.

^{сскx} См.: Плотин, *Трактаты 1-11*, пер. Ю.А. Шичалин, Москва: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина 2007, с. 309.

^{сскxі} Точнее — «его целокупный род» (Kubra, *Fawā'ih*, p. 283).

^{сскxіі} Бухārī, ас-Сахīх, Рикāқ 38.

^{сскxііі*} Т.е., духовидческая апперцепция, «свидетельствование» в терминологии Наджда.

^{ссххiv} Так у Корбена; приводим перевод данного фрагмента, выверенный по оригиналу *Фавā'их*:

«Знай, что свидетельство двойственно: низшее и высшее. Видение того, что внизу, это обозрение всего того, что содержит в себе земля, — а под «землей» я понимаю здесь Землю Скрытого, а не Свидетельствуемого, зримого плотскими очами, — как-то: цветов, морей, светил, пустынь, всевозможных местностей, городов, колодцев, башен и прочего. А высшее свидетельство — это обозрение всего, что содержит небо [Скрытого]: солнца, луны, светил, зодиакальных созвездий и стоянок луны. И всякая вещь видится и свидетельствуется лишь посредством ее части: так, самоцвет видит лишь копь, его породившую, и тоскует лишь по ней и только к ней стремится. Знай же, что если предстают тебе в видениях небо, земля, солнце, или светила небесные, или луна, то происходит это от того, что в тебе самом очистилась самоцветная частица, происходящая из этой копии.»

^{ссххv} Место, местность (греч.).

^{ссххvi} Места присутствия (араб., мн. ч. от *маҳдар*).

^{ссххvii} Так у Корбена; приводим перевод данного фрагмента, выверенный по оригиналу *Фавā'их*:

«У Истинного есть различные места присутствия, и это места присутствия атрибутов. Ты различаешь их между собой благодаря твоему собственному состоянию, ибо, восходя к тому или иному месту присутствия, ты замечаешь, что язык твой сам собой произносит название этого места и его атрибута.»

^{ссххviii*} Т.е., духовидческой апперцепции.

^{ссххix} Так у Корбена; приводим перевод данного фрагмента, выверенный по оригиналу *Фавā'их*:

«Сердце причастно каждому божественному атрибуту и даже самой божественной самости, и эта причастность постоянно возрастает, и обладатели сердец различаются между собой по степени этой причастности. У каждого атрибута есть свое место присутствия, а сердце причастно каждому из атрибутов Истинного, поэтому он является сердцу благодаря его причастности к нему, а сердце — в нем. Вот так атрибуты являются атрибутам, самость — самости. С одной стороны, атрибуты (или места присутствия — ред.) созерцают сердце (делают его явным для себя — ред.), а с другой — сердце созерцает места присутствия атрибутов. Богоявление совершается сначала посредством знания, а затем — посредством свидетельства,»

причем либо атрибуты становятся свидетелями сердца, либо сердце становится свидетелем мест присутствия атрибутов.»

сссxxx Софония 2:15.

сссxxxi Нет бога кроме Бога (араб., лат.).

сссxxxi ‘Оставления бездействующим’ и ‘уподобления’ (араб.). Имеется в виду отрицание всякого участия Бога в делах твари и уподобления Его твари.

сссxxxi* Рудольф Отто (нем. Karl Lui Rudolf Otto, 1879-1937) — немецкий евангелический теолог, религиовед, феноменолог. Учился в университетах Эрлангена и Геттингена. Защитил диссертации по Лютеру и Канту. С 1917 — в богословской школе Марбургского университета. Читал лекции за рубежом (Швеция, США). Основал «Союз религиозного человечества». Оказал глубочайшее влияние на весь корпус гуманитарных дисциплин XX в. от антропологии и этнографии (Мирча Элиаде) до богословия (Пауль Тиллих, Ханс Йонас). К идеям Отто обращались Хайдеггер, Макс Шелер, Эрнст Юнгер, Ханс-Георг Гадамер, нидерландский теолог Герардус ван дер Леув. Наиболее известна его книга ‘Священное’ (1917), в центре которой — восходящее к Канту понятие нуминозного как абсолютно иного (на рус. языке вышла в переводе А.М. Руткевича — *Священное*. СПб: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008). Через книгу проходит систематическое сопоставление мистического опыта Запада (Экхарт, Сузо, Ланге) и Востока (мусульманского, индуистского, буддистского).

сссxxiv Поминанием Бога или Иисуса (греч.). Имеется в виду Иисусова молитва исихастов.

сссxxv Буквально «места присутствия Истинного».

сссxxvi* У Корбена — ‘духовидческой апперцепции’.

сссxxvii Так у Корбена; приводим перевод данного фрагмента, выверенный по оригиналу *Фав’их*:

«Случается, что ты видишь воочию то, что ты прежде знал [только] разумом. Когда тебе видится, будто ты тонешь в море, которое должен переплыть, знай, что это уничтожаются в тебе излишние хотения, порождаемые стихией воды. А если море прозрачно и нисходят в него солнца, светы, и пламенники, знай, что это море мистического знания. Когда тебе видится дождь изливающийся, знай, что это — дождь, нисходящий с мест присутствия Милосердия, дабы оживить землю мертвых сердец. Когда тебе видится пламя, в которое ты сначала

ввергаешься, а затем исходишь из него, знай, что это уничтожаются в тебе излишние хотения, порожденные стихией огня. Когда же, наконец, видится тебе необъятное и широкое пространство, над которым сияет прозрачный воздух, а за далью горизонта переливаются разные цвета — *зеленый, красный, желтый и голубой*, — знай, что тебе предстоит переход по высотам этого воздуха к тем цветам. И это цвета [тех] состояний [что ты внутренне пережил]. *Зеленый* цвет — знамение жизни сердца; цвет чистого пламени — знамение жизни духовной энергии, а духовная энергия (*химма*) это мощь (*кудра*). А если огонь этот тускл, он знаменует, что мистик обессилел и изнемог в сражении со своим низшим «я» и с сатаной. Голубизна — цвет жизни низшего «я». *Желтый* цвет знаменует расслабленность. И все это суть сверхчувственные реальности, вступающие в беседу с тем, кто их постигает, и беседа эта ведется на языке вкушения (*завк*) и свидетельства. Таковы два твоих свидетеля, ибо ты вкушаешь в себе самом то, что видишь духовным оком, и видишь духовным оком то, что вкушаешь в себе самом.»

ссхххviii Т.е., критерий.

ссххххх В оригинале Наджда — ‘света Истинного’.

ссх¹ Аллюзия на стих Корана: «Когда они (братья Юсуфа / Иосифа — ред.) увели его [с собой] и сообща решили бросить его **на дно колодца**, тогда Мы внушили ему: ты [некогда] расскажешь им, что они сделали, и они не поймут» (12:15) (Коран, пер. Г. Саблукова, Казань 1907, с. 431; (отредактирован Я.Э.). Ср. стих 37:24 в Книге Бытия.

ссхli* Этот русский эквивалент французского слова *ligature* представляется более точным, чем ‘замирение’ (ср. II, 2, цитата из трактата «Поймандр» в переводе Шабурова). Выражение «оцепенение чувств» употребляет Цветаева в переводе стихотворения Бодлера ‘La voyage’ («Плаванье»).

ссхlii Небесных душ (лат.).

ссхliii От араб. *ш-х-н* (и/ или араб. *с-к-н*) — ‘снизойти’, ‘успокоить’, ‘вселиться’). Это понятие выражает, в первую очередь, идею вселения во что-либо / в кого-либо (например, божества — в храм). Согласно определению Сухраварди, «приятное состояние восторга, продолжающееся некоторое время, или состояния восторга, следующие одно за другим и не прекращающиеся некоторое время» (Шихаб ад-Дин Сухраварди, *Сэ рисālэ аз шайх-э ишрāк*, Тегеран: Анджуман-и фалсафа 1977, с. 124.). Наджм Кубра, однако, здесь под *сакиной* имеет в виду группу ангелов, нисходящих в сердце и приносящих с собой состояние безмятежности и умиротворения.

- ccxliv В оригинале Наджда — ‘Истинного’.
- ccxlv В оригинале Наджда — ‘обладатель состояния’.
- ccxlvI Описание путешествия к смарагдовому видению (лат.).
- ccxlvII В оригинале Наджда — ‘свидетельствование’.
- ccxlvIII Т.е. ‘вкусение’
- ccxlix В оригинале Наджда — ‘смена’ (*табдйл*).
- ccI* В своем переводе Корбен пользуется аллюзией на французское название книги Фомы Аквинского («L'êtré et L'esprit”).
- ccII В оригинале Наджда — ‘того, что постигает тебя’.
- ccII* В оригинале — *renversement*, ‘смена соотношений на обратные’, ‘смена порядка’, ‘перестановка’.
- ccIIII* В оригинале Корбена — ‘*puissance imaginative*’.
- ccIv В оригинале Наджда (Ф, § 43) — ‘смыслы’, *ма’анй*.
- ccIv Большой (великий) человек (араб., лат.).
- ccIvI В оригинале Наджда — ‘света Истинного’.
- ccIvII В оригинале Наджда — соответственно ‘Пречист я!’ и ‘Пречист он!’.
- ccIvIII Здесь и далее в цитируемом отрывке Наджда употребляется слово ‘странник’.
- ccIIX* В скобках — пояснение Корбена.
- ccIx Духовная сестра (лат.).
- ccIxI Возможно, «Очарующая» (от араб. *фатана* ‘очаровывать’).
- ccIxII ‘Влюбленного’.
- ccIxIII В оригинале Наджда — ‘исходят из состояния и [внутренней] необходимости’.
- ccIxIv В оригинале Наджда — ‘говорит на языке состояния: Ты — моя погибель в моей религии и в моем мире’.
- ccIxv Это слово можно перевести также как ‘мерило’ или ‘критерий’.
- ccIxvi В оригинале Наджда — ‘В начале странствия’.
- ccIxvII Двойник (нем.). См. о нем, например, рассказ Э.Т.А. Гофмана «Эликсир дьявола».

ccxviii Шамсуддин Мухаммад бен Йахйа Лахиджи Гилани (ум. 912/1506) — иранский теолог и суфий, кубравитский шейх, ученик Мухаммада Нурбахша. Известен главным образом как автор комментария к поэме Махмуда Шабистари «Цветник тайны» (*И‘джāз ал-бай‘ан фī шарҳ-и гушан-и рāз*). Писал стихи под псевдонимом *Асīрī*. Гробница Лахиджи сохранилась в Ширазе и находится в старой части города неподалеку от *Шāх-и Чарāз*.

ccxlix Букв. ‘человек-свет’ (греч.).

ccxx* У Корбена буквально — «Их духовидческая апперцепция цвето-световых явлений».

ccxxi Генри Мор (Henry More, 1614-1687) английский поэт и философ, самый известный из кембриджских платоников. Решительно отрицал идею Декарта о тождестве материи и протяженности, полагая, что бесконечное пространство обладает некоторыми атрибутами божества. Его учение о пространстве повлияло на Ньютона.

ccxxii Духовная плотность / сгущенность (лат.).

ccxxiii Озарения (араб.).

ccxxiv Суфийские авторы считают это изречение *хадīс қудсī* (*хадисом*, в котором устами Пророка глаголет Бог). В канонические сборники *хадисов* оно не вошло.

ccxxv Сокрытого (лат.).

ccxxvi Открытый / Явленный Бог (лат.).

ccxxvii Хорасанский суфий, уроженец Ферганы, в молодости провел некоторое время в Багдаде, где его наставниками стали Джунайд и Нури, затем вернулся в Хорасан, жил в Мерве, где умер (320/932) и похоронен. См. о нем в: Кныш, *Мусульманский мистицизм*.

ccxxviii Т.е., ‘духовность’.

ccxxix См.: Ахмад Ибн Ханбал, *Муснад*, I:378; IV: 66, V:243 и 378.

ccxxx Т.е., покорности.

ccxxxi Муслим, *Ас-Сахīх*, Имāн 293; Йбн Мāджа, *Ас-Сунан*, Муқаддима 13.

ccxxxii Тайное (лат.).

ccxxxiii* Путям (букв. «нравам») Бога (лат.).

ccxxxiv Усвоению нравов Бога (араб.).

ccclxxxv В оригинале - *fait-être*.

ccclxxxvi* Вслед за Ю. Темниковым, переводчиком и публикатором трудов Рене Генона, мы оставляем без перевода слово «контингентный» как заимствованное из латинской теологической традиции (см. Р. Генон, *Множественные состояния бытия*, опубл. в альманахе *Волшебная гора*, вып. XIV, Москва, 2007, с. 206, примечание 165).

ccclxxxvii* Т.е., экзистенциализированного, «осуществленного».

ccclxxxviii Т.е., чтойность (*māхиййа*).

ccclxxxix* Т.е., в обыйтийствовании, в том чтобы быть *причиной бытия*.

ccxc* Т.е., не может иметь причины собственного бытия.

ccxcii* Т.е., служит причиной зрения, зрительной способности.

ccxciii* Т.е., существовать.

ccxciv Буквально: «единство существования» (= нахождения, араб.).

ccxciv Эрнст Генрих Геккель (1834-1919) — немецкий зоолог, последователь и активный пропагандист учения Дарвина об эволюции.

ccxcv Собственно 'угасание', 'исчезновение'.

ccxcvi В оригинале Лахиджи букв. 'Какое отношение может иметь прах к чистому миру'.

ccxcvii* Корбен пользуется глаголом *essencifier*, который не имеет хождения вне алхимических текстов и обозначает трансформацию эссенции.

ccxcviii Варфоломей Болонский (Bartholomaeus di Bononia, ум. после 1294) — итальянский мыслитель XIII века, францисканский теолог и церковный деятель, автор трактата «О свете» (*De Luce*).

ccxcix* Мигель Асин Паласиос (Miguel Asín Palacios, 1871-1944) испанский ученый-арабист и католический священник. Основные труды: *La Escatología musulmana en la "Divina Comedia"* (перевод избранных глав на русский язык опубликован под названием «Исламская эсхатология в Божественной Комедии Данте» в альманахе *Волшебная гора*, вып. XI, стр. 238-270), *Dante y el Islam* («Данте и ислам»), *El Islam cristianizado* («Христианизированный ислам»). Последняя работа посвящена суфизму.

ccc Жизнетворящая, чувствующая душа (лат.).

ccci Бухārī, Ṣaḥīḥ, Riḳāḳ 38.

cccii В данном случае — внешнее толкование (араб.).

ccciiii От *рафрафа* ‘распускать крылья’ (араб.) — сказочное существо, которое в мусульманских преданиях чаще всего описывается как большая птица или крылатое животное: например, согласно одному *хадису* (ат-Тирмидī, *Сунан*, Джанна 88), *рафраф* — это крылатое животное, тело которого из красного рубина; оно носит пророков и избранных из числа друзей Божьих.

ccciiv Т.е., согласно интерпретации Корбена, функцию «инициации».

ccciv Христианский теолог (ок. 310-ок. 390), отрицал наличие во Христе разумной человеческой души. За свои взгляды был дважды отлучен от церкви, но, несмотря на это, лаодикейцы, принявшие Никейский символ веры, избрали его своим епископом.

cccv Каспар Швенкфельд (Kaspar Schwenckfeld, 1489-1561) был руководителем протестантской Реформации в Силезии. В своем учении пытался найти средний путь между католичеством и учением Лютера. Согласно его учению, Христос извечно был богочеловеком, обладавшим телом из духовной плоти. Внутренне соединяясь с человеческими душами, Христос наделяет их своей божественностью. Взгляды Швенкфельда были отвергнуты официальным лютеранством, с 1539 г. до конца жизни он был вынужден скрываться. См. о нем в: Александр Койре, *Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века*, пер. А.М. Руткевича, Долгопрудный: Аллегро-Пресс 1994, с. 4-21.

cccvii Валентин Вайгель (Valentin Weigel, 1533-1588) — немецкий протестантский теолог и мистик, сторонник доктрины универсального откровения и вдохновения. Учился в университетах Лейпцига и Виттенберга, с 1567 до конца жизни пастор в Цшопау. См. о нем в: Койре, *Мистики*, с. 75-102.

cccviii Духовной плоти Христа (лат.).

ccciix Христа-юноши (лат.).

cccх Вседержителя (греч.).

cccxi Истинного пророка (лат.).

cccxi Эбиониты (от ивр. *эбионим* — ‘нищие’), наряду с назореями и элхасайтами, были одной из главных иудеохристианских сект, существовавших на Ближнем Востоке в первых веках нашей эры. Они

учили, что Иисус является не Богом, но Мессией и «истинным пророком», появление которого предсказывалось во Второзаконии (18:15).

сссхiii Образа мира (лат.).

сссхiv О *джаванмарди* или *футува* ('молодечестве' или «духовном рыцарстве») см.: Янис Эшотс, «Этика исламского мистицизма: краткий обзор учений *футува*» // *Сравнительная философия: Моральная философия в контексте многообразия культур*, ред. М.Т. Степанянц, Москва: Восточная литература 2004, с. 252-261.

сссхv Духовная плоть (лат.).

сссхvi Абу Йа'куб Исхак бен Ахмад ас-Сиджзи (= Сиджистани, т.е. 'Систанец') — исмаилитский эмиссар в Систане, Хорасане и Средней Азии, философ-неоплатоник. Казнен около 361/971. См. о нем в: Фархад Дафтари, *Краткая история исма'илизма: Традиции мусульманской общины*, пер. Л.Р. Додыхудоевой и Л.Н. Додхудоевой, Москва: Ладомир 2003, с. 88, 94-98.

сссхvii О манихейском искусстве см.: Гео Виденгрэн, *Мани и манихейство*, пер. С.В. Иванова, Санкт-Петербург: Евразия 2001, гл. 7 (с. 159-172).

сссхviii Дуновение / блеск славы (лат.).

сссхix Сасаниды правили в Иране в 224-651 гг.

сссхх* Йозеф Стржиговский (Josef Strzygowski, 1862-1941) — немецкий историк и искусствовед. Изучал иконографию, затем византийское, коптское и исламское искусство. В книге *Die Baukunst der Armenier und Europa* («Архитектура Армении и Европа») выступил с идеей вторичности средневековой западноевропейской архитектуры, основные принципы которой Стржиговский считал принесенными с христианского Востока (в частности, из архитектуры раннехристианских армянских церквей, см. <http://ar-vest.livejournal.com/32281.html>). Симпатии к Востоку (в том числе, Византии, славянам и исламу) и нордическому наследию сочетались в работах Стржиговского с пангерманизмом. Критика средиземноморских культур (в том числе античной греческой и эллинистической) и утверждение приоритета исламской цивилизации над наследием семитских народов навлекли на Стржиговского обвинения в антисемитизме.

сссхxi Монофизиты признают во Христе только божественную природу, отрицая наличие природы человеческой.

сссхxii Учение о цвете (нем.).

сссххiii Внешних, воображаемых, призрачных цветах, неуловимых недостатках, глазных образах (лат.).

сссххiv Здесь и далее цитаты из Гете приводятся по изданию: И.В. Гете, *Избранные сочинения по естествознанию*, Москва: Наука 1957.

сссххv* В опубликованном на русском языке переводе — ‘цветовая цельность’; этот вариант мы считаем неудачным: в оригинале Гете — ‘Farbentotalität’, т.е. совокупность всех цветов.

сссххvi Также ‘натура’, ‘характер’ (нем.).

сссххvii Бозций, *Philosophiae consolatio* (Утешение философией), IV:7.

Библиография

Allbery, Charles Robert Cecil (ed.). *A Manichean Psalm-Book*, II, Stuttgart 1938.

Asin Palacios, Miguel. *Obras escogidas I (ibn Masarra y su escuela)*, Madrid 1946.

Bailey, Harold Walter. *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford 1943.

Carton, Raoul. *L'expérience physique chez Roger Bacon et L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, Paris 1924.

Destouches, Jean-Louis. *L'ombre et la lumière en physique, Ombre et Lumière*, Académie Septentrionale, Paris 1961.

Dibelius, Martin. *Der Hirt des Hermas* (Tubingen 1923); Whittaker, Molly (ed.)—*Die apostolischen Väter I*, Berlin, Akademie-Verlag 1956.

Drower, Ethel Stefana. *The Mandaean of Iraq and Iran*, Oxford 1937

Eliade, Mircea. Significations de la "lumière intérieure," *Eranos-Jahrbuch XXVI/1957* (1958), pp. 189-242.

Festugière, André-Jean. Poimandres, *Corpus hermeticum I*, ed. by Arthur Darby Nock, Paris 1945.

Fleischer, Heinrich Leberecht. *Ueber die farbigen Lichterscheinungen der Sufi's* after Leipzig manuscript 187: De variis luminibus singulorum graduum Suficorum propriis in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 16, Leipzig 1862, pp. 235-241.

Franz, Marie-Louise. *Die Passio Perpetuae*, in C. G. Jung *Aion, Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, Zürich 1951, pp. 387-496.

Gilson, Étienne. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, Random House 1955.

Ivanow, W. (ed.). Nasîroddîn Tûsî, *The Rawdatu'l Taslîm commonly called Tasawwurât*, Leiden-Bombay 1950.

Jung, Carl Gustav. Der Geist der Psychologie, *Eranos-Jahrbuch* XIV/1946 (1947), pp. 385-490.

Kraus, Paul, *Jābir ibn Hayyān II*, Cairo 1942.

Massignon, Louis. L'idée de l'esprit dans l'Islam, *Eranos-Jahrbuch* XIII/1945 (1946), pp. 277-282.

Meier, Fritz. *Die Fawā'ih al-jamāl wa-fawātih al-jalāl des Najm ad-dīn al-Kubrā*, Wiesbaden 1957.

Nyberg, Henrik Samuel. Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes, *Journal asiatique* 214/1929, pp. 193-310.

Ors, Eugenio de, *Introducción a la vida angélica, cartas a una soledad*, Buenos-Aires 1941.

Otto, Rudolf. *Sünde und Urschuld*, Munich 1932.

Pinès, Salomon. *Studies in Abū'l-Barakāt al-Baghdādī's Poetics and Metaphysics (Scripta Hierosolymitana VI)*, Jerusalem 1960.

Puech, Henri-Charles. *I. Manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949.

Ringbom, Lars-Ivar. *Graltempel und Paradies*, Stockholm 1951.

Ritter, Hellmut, (ed.). Pseudo-Magritî, *Das Ziel des Weisen I (Studien der Bibliothek Warburg XII)*, Leipzig 1933.

Ritter, Hellmut, (ed.). Ahmad-e Ghazālī, *Aphorismen über die Liebe (Bibliotheca Islamica 15)*, Istanbul-Leipzig 1942.

Ruska, Julius. *Tabula smaragdina*, Heidelberg 1926.

Schmidt, Carl. *Koptisch-gnostische Schriften I*, Berlin 1954.

Scholem, G. *Les origines de la Kabbale*, Paris 1966.

Scott, Walter. *Hermetica IV*, Oxford 1936.

Söderberg, Hans. *La religion des Cathares*, Uppsala 1949.

Van Der Leeuw, Gerardus. *Phänomenologie des Religion*, Tübingen 1933.

Walther, Gerda. *Phänomenologie der Mystik*, Olten 1955.

Werner, Martin. *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern 1953.

Widengren, Geo. *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, Uppsala 1945.

Zuckerkandl, Victor. *Sound and Symbol*, New York 1956.

Именной указатель

- Абатур Музанья 55
- Августин 85
- Авель 212
- Авиценна (Ибн Сина) 23, 24, 35, 39, 42, 45, 46, 85, 136, 151, 152, 153, 154, 199
- Авраам 142, 165, 166, 167, 169, 171, 187
- Адам 11, 32, 33, 34, 49, 55, 65, 71, 78, 83, 94, 167, 203, 211, 212
- Адам Касия 55, 83, 164, 212
- Айша 121
- Акоман 204
- Алави, сеййид Ахмад 152
- Александр Македонский 35
- ‘Алй (Зайн ал-‘Абидин), имам 148
- ‘Алй, ‘Абд ал-Вāрис
Муҳаммад 211
- Амертат (Амурдад) 206
- Аполлинарий Лаодикийский 174
- Аполлон 206
- Аполлоний Тианский (Балйнāс) 37, 196
- Аполлонов, А.В. 213
- Апулей 58, 68, 208
- Ардвисура-Анахита 210
- Аристотель 35, 83, 192
- Артемида 206
- Артур 197
- Асин Паласиос, Мигель (Miguel Asín Palacios) 163, 221
- ‘Аттар, Фарид ад-Дин 95, 109, 215
- Аттис 48
- Ахриман 50, 70, 71, 94, 201, 206
- Ахриман-Иблис 129
- Ахса’и, Аҳмад 153, 192, 207
- Ахура Мазда (Ормузд) 206, 210
- Ахутин А.В. 212
- Аша Вахишта (Ардвахишт) 206
- ал-Багдади, Абу’-л-Баракат 39, 196
- ал-Багдади, Маджд ад-Дин 109, 192

- ал-Бакли, Рузбихан 10, 25, 73, 75, 76, 77, 78, 91, 92, 114, 118, 120, 121, 122, 123, 126, 134, 146, 148, 149, 153, 176, 178, 193,
- ал-Бахарзи, Сайф ад-Дин 192
- ал-Бидлиси, ‘Аммар 100, 192
- Байдави 89
- Барт, Карл 8,
- Бастами, Абу Йаазид 116
- Бахарзи 124
- Бахман (архангел Воху Мана) 56, 63, 204, 206
- Бахрам Гур 185
- бен Хизруйя, Аҳмад 210
- Богущкий К. 215
- Бодлер 218
- Бойс М. 209
- Бозций 188, 223
- Брунхильда 54
- Будды 181
- Бутузов, Глеб 12
- Быстров В.Ю. 211
- Бэкон, Роджер 163
- Вагнер, Рихард 54
- Вайгель, Валентин (Valentin Weigel) 174, 222
- Валентин 84
- ван дер Леув, Герардус (Gerardus van der Leeuw) 54, 202, 217
- Варфоломей Болонский (Bartholomaeus di Bononia) 162, 221
- Васити, Абу Бакр 139, 144
- Веретрагна (Вахрам) 210
- Виденгрэн, Гео 223
- Вираз 200
- Вольфрам фон Эшенбах 197
- Вотан (Один) 54
- Габихт 89
- Гавриил, ангел 35, 39, 48, 56, 57, 79, 156, 169, 172, 176, 195, 200
- Гадамер, Ханс-Георг 217
- Газали, Абу Хамид 122
- Газали, Ахмад 120, 122
- Гаманн, Иоганн-Георг 8,
- Гаспар 198
- Гегель 154
- Геккель, Эрнст Генрих 154, 221
- Гемист Плифон 25, 192
- Генон, Рене 221

- Герма 46, 47, 48, 53, 200
- Гермес (Гермес Трисмегист) 21, 25, 32, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 53, 54, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 79, 85, 97, 99, 107, 118, 131, 134, 156, 190, 215
- Гете, И.В. 30, 78, 90, 98, 138, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 191, 223
- Гийомон, Антуан 20
- Гиомар, Мишель 24
- Гиппократ 35
- Гофман, Э.Т.А. 219
- Гундофар 42, 199
- Гусева Н.Р. 206
- Давид 165, 167,
- Данте 193, 221
- Дарвин 221
- Дафтари, Фархад 223
- Дазна 49, 51, 52, 54, 55, 59, 63, 74, 131
- Дазна-Фраварти 123, 127
- Декарт 220
- Детуш Жан-Луи 135
- Джабраил (Джибриёл) 212
- Джавалики, Хишам ибн Салим 157
- Джахангир 148
- Джибриёл (Джабраил) 195
- Джунайд 220
- Дильс 215
- Додхудоева Л.Н. 223
- Додыхудоева Л.Р. 223
- Дровер Е.С. 203, 211
- Дунс Скот 193
- Дусти, 'Али 194, 212
- Ева 55, 94, 212
- Ева Касия (Хава Касия) 55, 212
- Евагрий Понтийский 20
- Евдокимов Н. 203
- Енох 79
- Жамбе К. 65
- Заратуштра (Зороастр, Зартушт) 25, 50, 63, 94, 192, 198, 207
- Захария 77
- Зоровавель 77
- Зосима Панополитанский 32, 33
- Иблис 94, 95, 128

- Иблис-Ахриман 66
- Ибн 'Араби 10, 37, 41, 77, 84, 91, 112, 134, 154, 163, 118, 123, 130, 156, 170, 212
- Ибн Каммуна 68
- Ибн Каммуна, Са'д бен Мансур бен Са'д бен ал-Хасан 208
- Ибн Маджа 220
- Ибн Рушд (Аверроэс) 10,
- Ибн Ханбал, Ахмад 220
- Иванов И. 204
- Иванов С.В. 223
- Идрис 79
- Идрис-Гермес 83
- Иероним Стридонский 105
- Иисус 165, 166, 167, 168, 169, 170, 195, 217, 223
- Иисус-Сияние 204
- Илия 79, 105
- Иоанн, апостол 48, 166
- Иоанн Креститель 203
- Иосиф (Юсуф) 110, 218
- Иса ибн Марйам 106, 168
- Исайя 105
- Исмаил, шах 149, 148
- ал-Исфара'ини, Нур ад-Дин 194
- Иуда 197
- Йеу 101
- Йима 21, 62, 66, 69, 71, 73, 83, 191, 206
- Йонас, Ханс 217
- Кавальканти, Гвидо 193
- Кай Хосрау 86
- Кало Иоанн Комнин 148
- Кант 217
- ал-Караки, 'Али 197
- ал-Касри, Исмаил 192
- Кассирер, Эрнст 8,
- Кермани (Кирмани), Абу'ль-Касим-хан 207
- Кермани (Кирмани), Мухаммад Карим-хан 114
- Кернер, Юстин 120
- Кныш А.Д. 210
- Кобзев А.И. 211
- Койре, Александр 222
- Комаринец, Анна 197
- Корбен, Анри (Henry Corbin) 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 105, 185, 189, 190, 193, 194, 196, 199, 202, 207, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222

- Кретъен де Труа 197
- Крюков В.Ю. 201, 210
- [ал-]Кубра, Наджм ад-Дин
11, 24, 26, 29, 32, 36, 44, 47,
49, 59, 60, 69, 86, 88, 89, 90,
91, 92, 93, 95, 97, 98, 100, 101,
102, 104, 105, 106, 109, 110,
112, 114, 115, 116, 117, 119,
120, 121, 122, 123, 124, 125,
126, 127, 129, 131, 132, 135,
137, 139, 141, 144, 149, 156,
165, 172, 177, 179, 180, 182,
184, 185, 186, 187, 192, 213,
215, 218, 219
- Куньяви, Садруддин 139
- Кьеркегор 8,
- Лактионов А. 204
- Лала, Ради ад-Дин 'Али 192
- Ланге 217
- Лахиджи, Шамсуддин
Мухаммад 78, 135, 148, 149,
150, 151, 152, 154, 155, 156,
157, 158, 159, 167, 220, 221
- Лебедев А.В. 215
- Лингарт (Корбен), Стелла
(Stella Leenhardt) 8, 14
- Лютер, Мартин 8, 21, 209
- ал-Ма'арри, Абу 'л-'Ала'
Ахмад 95, 215
- ал-Маджрити, Абу Маслама
Мухаммад 35, 195
- Маджнун 120, 122
- Маздакани, Махмуд 212
- Майер, Фритц 58, 84, 90, 91,
98, 113, 120, 124, 149, 210
- Майстер Экхарт 39, 98, 196,
209, 217
- Манвахмед 56, 57
- Мани 48, 56, 175, 179,
- Мария Магдалина 33, 188,
195
- Марйам 41, 106, 169, 172
- Маркиш С.П. 208
- Масперо, Анри 106
- Масперо, Гастон 106
- Массиньон, Луи (Louis Mas-
signon) 7, 8, 179, 180, 189,
- Медичи, Косимо де 192
- Мерсвин, Рульман 209
- Мефистофель 71
- Мещерская Е. 197
- Мир Дамад 9, 41, 110, 151,
172, 196
- ал-Мисри, Рузбихан 192
- Митра (Михра) 210
- Михаил архангел 47, 79,
- Моди, Дж. Дж. 132

- Моисей 78, 120, 142, 165, 166, 167
- Мор, Генри (Henry More) 137, 220
- Муин, Мухаммад 75
- Мулла Бана'и
- Мулла Садра 9, 65, 113, 154, 193, 197
- Муслим 220
- Мухаммад (Ахмад) 11, 56, 104, 166, 167, 171, 172, 173, 212
- Насафи, Азиз 118
- Нерйасанг 80
- Низами 185
- Никотей 33, 194
- Ницше 169
- Ной 165, 167,
- Нурбахш, сеййид Мухаммад 148, 220
- Один (Вотан) 202
- Ормазд 50, 52, 63, 70, 204, 206
- Отто, Рудольф (Karl Lui Rudolf Otto) 8, 106, 217
- Павел, апостол 105, 168
- Паммахий 105
- Параклет 166, 204
- Парменид 212
- Парсифаль 42, 197
- Пифагор 195
- Платон 25, 58, 83, 191, 192
- Плотин 58, 98, 205
- Поймандр 46, 47, 48, 200, 218
- Порфирий 194
- Прозоров С.М. 195, 212
- Прокл 79
- Прометей-Фос 33, 34, 59, 91,
- Псевдо-Маджрити 69
- Психея 74, 129
- Психея-душа 69
- Пюш, Анри-Шарль 20
- Радтке, Бернд 58, 210
- Рази, 'Абдаллах ибн Мухаммад 139
- ар-Рази, Наджм ад-Дин 88, 135, 139, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 154, 159, 163, 167, 179, 192, 213
- Рак И.В. 190, 191, 198
- Ран, Отто 204
- Рафаил, ангел 201
- Рингбом, Ларс Ивар 19

- Риттер, Гельмут 122
- Романова М.Г. 210
- Руми, Джалаладдин 41, 139, 172,
- Руткевич А.М. 217, 222
- Са'д Аллах, Шараф ад-Дин 194
- Саблуков Г. 212, 218
- Савин С.А. 213
- Сакшин 58
- Салими, Абу Шакара 176, 178, 179
- Салман ал-Фариси 193
- Самарканди, Рукн ад-Дин 199
- Сами'и, Кайван 148, 149
- Саошьянт (Саошйант, Сошйанс) 42, 207
- Саррадж, Абу Наср 122
- Сатана (шайтāн) 70, 93, 94, 214
- Свасьян К.А. 191
- Свенцицкая И. 200
- Светлов Р.В. 204
- Серафиил 79, 80
- Сидаш, Тарас 12, 205
- Сиджистани, Абу Йа'куб
- Исхак бен Ахмад 179, 223
- ас-Симнани, Ала' ад-Давла 10, 11, 29, 59, 88, 105, 109, 116, 118, 135, 143, 144, 147, 149, 156, 160, 161, 162, 163, 164, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 180, 183, 186, 187, 194,
- Смагина Е.Б. 191, 203
- Смирнов, Андрей 12
- Сократ 36
- София 57
- Спента Армаити (Спандармад) 206
- Сраош (Срош) 79, 80, 81, 210
- Стеблин-Каменский И.М. 205, 206, 209
- Степанянц М.Т. 223
- Стефанов, Юрий Николаевич 12, 189
- Стржиговский, Йозеф (Josef Strzygowski) 181, 223
- Сузо, Генрих 209, 217
- ал-Суфи, Абу'л-Хусайн 82
- ас-Сухраварди, Шихаб ад-Дин Абу Хафсом 190
- ас-Сухраварди, Шихаб ад-Дин Яхья 7, 8, 9, 11, 21, 23, 25, 31, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 54, 57, 60, 61, 64, 65, 68, 71, 74, 76, 79, 84, 85, 86, 89, 90, 99,

107, 112, 113, 118, 120, 123,
131, 135, 136, 137, 140, 144,
154, 162, 172, 175, 186, 190,
192, 207, 208, 218

Сыркин А.Я. 205

ат-Табари, Абу Джа‘фар
Мухаммад 54, 202

ат-Табризи, Баба Фарадж 192

ат-Тирмидй Мухаммад ал-
Ҳакйм 80, 210, 211, 222

Таулер, Иоганн 209

Темников Ю. 192, 221

Тилак Б.Г. 206

Тиллих, Пауль 217

Тиштрия (Тиштар) 210

Товия 53, 201

Торчинов Е.А. 211

Трофимова М.К. 195

ат-Туси, Насир ад-Дин 55,
125, 202

Уоррен У. 206

Ухшйат-немах
(‘Увеличивающий
почитание’) 207

Ухшйат-Эрета
(‘Увеличивающий
священный закон’) 207

Файд, Мухсиң 67

Фатима 41, 104

Фауст 71

Филон Александрийский 58

Филострат, Флавий 196

Фичино, Марсилио 185

Фладд, Роберт 110

Фламель, Николя 77

Флейшер 88

Фома Аквинский 212, 213,
219

Фома, апостол 34, 42, 44, 47,
56, 67, 90, 125, 197, 198, 199

Фос 33, 34, 37, 38, 47, 49, 53,
59, 133

ал-Мардур 37

Хайдеггер, Мартин 8, 217

Хайй ибн Йакзан 46, 65, 85,
152

Халладж 168, 116, 122, 189,

ал-Хамāда, Мухаммад ‘Умар
203

Хамадани, ‘Али 84, 98, 120,
194, 212

Хамуйа, Са‘д ад-Дин 192

- | | |
|--|---|
| Харави, Мир Хусайни Садат 147 | Шабуров Н.В. 200, 218 |
| Хаурватат (Хордад) 206 | аш-Шахразури, Шамс ад-Дин 68, 208 |
| Хафиз 149 | аш-Шахрастани, Мухаммад 195 |
| Хваразми, Хусейн 139 | Шварц М. 195 |
| Хибил Зива 83, 212 | Швенкфельд, Каспар (Kaspar Schwenckfeld) 174, 222 |
| Хисматулин, Алексей 12, 210 | Шелер, Макс 217 |
| Хосайн, Юсуф 45 | Шиммель, Аннемари 11 |
| Хосроев А.Л. 191, 203 | Шичалин Ю.А. 215 |
| Христос 34, 48, 56, 70, 79, 149, 175, 195, 196, 198, 223 | Шишлам Рба 83 |
| Христос-Ангел 48, 56 | Штайнер, Рудольф 209 |
| Христос-Пастырь 48, | Шустари, Кази Нураллах 148 |
| Хулагу 202 | |
| Хусейн, имам 148 | Элиаде, Мирча 89, 217 |
| Хутталани, Исхак 212 | Эмпедокл 97 |
| Хушидар 207 | Эпиметей 33 |
| Хушидармах 207 | Эрнст, Карл 199 |
| Хшатра Вайрья (Шахривар) 206 | Эшотс, Янис 12, 189, 212, 223 |
| Хызр 79 | |
| Цукеркандль, Виктор 89 | Юлия Домна 196 |
| Чунакова О.М. 190, 191, 198, 200, 201, 204, 205, 206, 207, 210 | Юнг К.Г. 77 |
| | Юнгер, Эрнст 217 |
| | Юсуф (Иосиф) 110, 218 |
| Шабистари, Махмуд 147, 150, 167, 220 | |

Памяти Артура Медведева

«Для каждого срока есть предписание» (сура 13, аят 38). Второго сентября 2009 года Господь призвал Артура Медведева, основателя альманаха «Волшебная Гора» и одноименного издательства. За тот срок, что был ему отпущен – немногим более сорока лет жизни, – он успел сделать необычайно много. Его детище стало единственным периодическим изданием, посвященным духовным истокам религии, философии и культуры, своего рода русским Эраносом. Но если Эранос был задуман и состоялся как клуб интеллектуальной элиты, формальная принадлежность к академической науке и признание собратьев по цеху никогда не становились *sine qua non* публикации в «Волшебной Горе». Не имело значения и вероисповедание авторов: будучи православным христианином, Артур (в крещении Арсений) предоставлял слово всем, кому было что сказать – христианам и мусульманам, философам и поэтам, герметикам и искусствоведам. Ощущение единства Истока позволяло Артуру видеть в многообразии и чередовании религиозных форм Промысел, условие приближения человека к Богу. Этим редким даром, по-видимому, и было обусловлено его избрничество.

Размышления о том, почему высшая Истина не похожа ни на одну из многих людских правд, и обостренное эсхатологическое чувство со временем привели Артура к убеждению, что любая традиционная религия есть результат соработничества Бога – ниспосылающего Откровение – и тех, кто в меру своих сил фиксирует в человеческом плане возвешаемые Пророками духовные истины. Отделять Непреходящее от всего, что приурочено к конкретным историческим обстоятельствам, возводить религиозные установления к их Истоку, приподымая над Ним завесу, – вот то, что стало его миссией, даже если он и не отдавал себе в этом отчета.

Тексты «Волшебной Горы» продемонстрировали на деле, что наиболее продуктивная форма межконфессионального диалога – это беседа духовных искателей, а не прения богословов

о догматических разногласиях. В такой беседе не находится места спорам о том, чей маршрут вернее: достигшие цели знают о ее *единственности*, а их совокупный опыт убеждает внимательного слушателя, что может быть избран любой путь, позволяющий завершить странствие обретением искомого – главное, чтобы хватило сил пройти его до конца. В наш век всесмешения – цивилизаций, рас, религий – «Волшебная Гора» стала опорой, предохраняющей от потери духовных ориентиров, от соблазна впасть в экуменизм, неоспиритуализм или сектантство.

Однако едва ли не более важным явилось другое достижение. Тот, кто убедился, что богооткровенные религии несут в себе все необходимое как для спасения, так и для реализации, не просто хранит приверженность традиции, к которой принадлежит по рождению: он не может не видеть духовных братьев в представителях других традиций. Только такое постижение религии позволяет современному человеку стать одним из *людей Писания*, воином эсхатологического Спасителя, и тем самым выполнить свое высшее предназначение. Без «Волшебной Горы», издание которой Артур считал делом своей жизни, это преобразование было бы невозможным.

Священный Коран запрещает называть мертвыми павших на Божьем пути, ибо *они живы, они пред Господом своим получили удел свой* (сура 3, аят 169). Сегодня, когда готов к печати «Световой человек» – последняя работа Артура, – вспоминается самоотверженность его земного служения, рыцарская верность долгу и свет, которым он так щедро делился. Он и сам был из воинства Света – бескомпромиссным по отношению к тем, кого считал врагами Традиции, и великодушным к человеческим слабостям соратников. Артур остается для нас *часовым Традиции*; это о таких, как он, слова другого славного сына России: «наши павшие – как часовые».

Фонд исследований исламской культуры

Анри Корбен
Световой человек в иранском суфизме

Редакторы

*Янис Эшотс
Али Тургиев*

Оригинал-макет

Станислав Киверин

E-mail: vgora@ropnet.ru

Формат 60×90¹/₁₆

Тираж 1500 экз.

Отпечатано в ООО «Типография Сарма»

