

Анри Корбен

СВЕТОВОЙ ЧЕЛОВЕК В ИРАНСКОМ СУФИЗМЕ

Перевод с французского Юрия Стефанова

Глава I

ОРИЕНТАЦИЯ

*...светильник, чьё пламя
питается маслом оливы, ни
восточной, ни западной,
которое вспыхивает, даже
если его не коснулся огонь... И
это — свет поверх света.¹*

1. Полюс ориентации

Ориентация — первосвидетельство нашего присутствия в мире. Свойство человеческого присутствия — опространствование мира вокруг него, 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, начертание всей этой сети, начиная со времён, 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 четырём 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,

¹ Все цитаты из Корана, согласно пожеланию издателя, даются в обратном переводе с французской версии Анри Корбена, одобренной духовными авторитетами Ирана. (*Прим. пер.*)

что они изменяют *ориентацию* человеческого присутствия не только в пространстве, но и во времени? Ориентация во времени: различные приёмы, посредством которых человек поверяет своё присутствие на земле, и длительность этого присутствия в чём бы то ни было, понимаемая как история, и попытка уразуметь, имеет ли эта история смысл, и если да, 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 узнаём 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*); 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 определённому 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. *Восток*, 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 вверх².

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 сообразно 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. Непосредственное восприятие мира и «чувство вселенной», на которой оно основывается, помогут нам оценить геоцентризм таким же, в сущности, образом, каким мы оцениваем сооружение *мандалы*.

² Относительно старинных *Maprae mundi*, изображающих скорее идеальное *divisio orbis*, где Восток располагается вверху, а Иерусалим — в центре, см. замечательные наблюдения Л.Й. Рингбома: *Graltempel und Paradies*, Stockholm, 1951, pp. 254 sq.

Именно над этой *мандалой* нам и надлежит тогда медитировать, чтобы вновь обрести измерение севера во всём 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 небом и преисподней, ангелом и демоном, светом и тьмой, бессознательным и сверхсознательным. Эта потеря равнозначна присутствию без вертикального измерения, сведённому к поискам смысла некой «истории», к произвольной игре терминами, неспособному уловить мир форм в их стремлении ввысь и вдохнуть жизнь в недвижный порыв стрельчатых арок, но ловко сооружающему абсурдные конструкции из детских кубиков. Поэтому немудрено, что человек Запада только диву даётся, сталкиваясь с исламской духовностью, замороженной поминанием «предвечного завета» и небесного вознесения (*мирадж*) Пророка; он и не подозревает, что его собственная заикленность на истории, его материализация «небесных событий» могут вызвать такое же удивление. Точно так же «Небеса Света», о которых говорит суфизм, навсегда останутся недостижимыми для амбиций «астрономии» — 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»^{2a}.

2. Символы севера

Вот почему всякий раз, когда нам случается избирать в качестве эпиграфа выражение *Ex Oriente lux*, мы занимаемся самообманом, полагая, будто говорим то же самое, что и духовные Учителя, речь о которых пойдёт ниже, если в поисках этого «Света с Востока» довольствуемся тем, что оборачиваемся к востоку географическому. Ибо когда мы говорим, что Солнце встаёт на востоке, наши слова относятся к свету дня, сменяющего ночь. День чередуется с ночью подобно тому, как чередуются две противоположности, по сути своей неспособные 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 её глубокой и ненасытной страстностью. И двойственный сумрак в точке их соприкосновения: *crepusculum vesperrinum* — уже не день и ещё не ночь; *crepusculum matutinum* — уже не ночь и ещё 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 днём. Это свет, вспыхивающий в недрах крошечной ночи и преобразующий в день эту ночь, которая остаётся ночью, однако Ночью световой. *Et nox illuminatio mea in delicis meis*. 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

^{2a} Евангелие от Фомы, коптский текст, изданный и переведённый А. Гийомом, Р., 1959, log. 3, p. 3, 19-26.

неожиданный смысл «света с севера» и, заодно, суть нордического человека, стремящегося на север, — то-есть туда, откуда он пришёл.

Но понятие «север» может обрести своё целостное значение лишь посредством такого модуса восприятия, который возводит его в ранг символа, движет в символическом направлении, в сторону «инобытийного измерения», чьё существование доказуемо только с помощью чего-то, что «символизируется» с ним. Речь, стало быть, идёт 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 изначалью. «Полуночное солнце» фигурирует во многих религиозных ритуалах, связанных с мистериями, сияет в тех творениях Сохраварди, экстатическим героем которых является Гермес. Другие авторитеты иранского суфизма пользуются такими выражениями, как *Ночь света, мрачный Полдень, чёрный Свет*. Отблески северной авроры, полярного сияния визиализируются в манихейской религии в виде *Columna gloriae*, сложенной из частиц Света, возносящегося из inferнальных областей к световой Земле, *Terra lucida*, расположенной, как и парадиз Йимы, на космическом севере.

Предваряя собою любые эмпирические данности, Образы-архетипы являются органами медитации, понимаемой как активное Воображение; они совершают трансмутацию этих данностей, придавая им смысл, и самим этим свершением возводят модус определённого 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 «Правому пути» 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, предстаёт нам как Тьма.

Этот низший уровень ни в коем случае нельзя путать с чем бы то ни было, имеющем отношение к современной терминологии субъективизма или номинализма, а также с областью воображаемого, которая для нас равнозначна идее ирреального. 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 Сохраварди даёт конкретно-духовной вселенной такие наименования, как *tundus imaginabilis* (*алам аль-митал*) или «Небесная Земля Хуркалайи». 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 достаётся в качестве добычи лишь «смертная оболочка» того или иного Ангела; мир Образов-архетипов, самодостаточный мир явленных Ликов и Форм принадлежит плану

ангелологии. Прозреть существа и вещи при «свете севера» значит видеть их на «Земле Хуркалайи», 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 к чему бы то ни было коллективному, виртуально обладает возможностью достижения трансцендентного измерения. Вера в его существование подкрепляется визионерским опытом, модализирующим сверхчувственные восприятия той совокупности познаний, которые могут группироваться под наименованием *иерогнозиса*.

Из этого следует, что термины, служащие для обозначения мистических символов севера, наводят нас на мысль о некоей психо-духовной трёхмерности, которая не укладывается в рамки привычной двухмерной системы, довольствующей 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 (*Ииурак*) Сохраварди, эта Тьма, будучи предоставленной самой себе, ниспадает в себя самоё и не может стать светом. Но есть и другая Тьма; именно её мистики называют Ночью света, сияющей Чернотой, черным Светом.

Уже в мистических сочинениях Авиценны в целях вертикальной ориентации устанавливается явное различие между «Тьмой на подступах к Полюсу» (Божественная Ночь сверхбытия, непознаваемого, начала начал) и Тьмой, представляющейся крайним западом Материи и небытия, где заходит и скрывается солнце чистых Форм. А Восток, на котором они появляются, их Первовосток, — 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 Бога непознаваемого (*Deus absconditus*) и для человеческой души равнозначное вспышке *сверхсознания* на горизонте сознания. С другой же стороны — это сама душа человеческая как свет сознания, исходящий из Тьмы подсознательного³. Далее мы увидим, что у Наджамоддина Кобра цвето-

³ См. нашу работу «Avicenne et le recit visionnaire» (Bibliothèque iranienne, т.4 и 5, P., Adzrien — Maisonneuve, 1954, vol., XII, XIII и XVIII, 4. По поводу этого уже давнего сочинения (англ. перевод: Avicenna and the Visionari Recital, translated from the French by Willard R. Trask, Bollingen Series LXVI, New-York, Pantheon Books, 1960) кратко скажу нижеследующее. В своё время оно послужило причиной известного недоумения, поскольку было целиком написано в перспективах иранистики и смежных с нею дисциплин. А ведь кое-кто из учёных 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 посерьёзнее. Каждый волен исповедывать тот вид рационализма, который ему по нраву, но это не избавляет его от необходимости отвечать за собственные неувязки, особенно когда дело касается слова «эзотерический» (, batin, и

). Мистические сочинения Авиценны составляют трилогию; оторвать одну её часть от другой — значит обесмыслить всё целиком. Разбираемые в данной книге авторы часто напоминают нам, что подобное познаётся лишь подобным; всякий уровень толкования соответствует уровню мысли толкователя. Я так убеждён в истинности этого положения, что не пытаюсь втолковать смысл символов тем, кто к ним слеп. Евангельская притча о брачном пире сохраняет свой смысл даже в научной среде. Но было бы смешно

световые явления (в частности, «светоносная чернота» и «зелёный свет») возвещают и обуславливают одну и ту же психо-космическую структуру. Вот почему *ориентация* в данном случае требует совмещения трёх планов: день *сознания* составляет некий промежуток между светоносной Ночью *сверхсознания* и мрачной Ночью *бессознательного*. Божественная Тьма, Облако непознаваемого, «тьма на подступах к Полюсу, «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 *дезорientации* (см. ниже, V,I).

И ведь не исключено, что эта ориентация поможет нам оценить то, что гениально предчувствовал Мишель Гиомар. Не исключено, что наши классические оппозиции, выражающиеся в неприятии рассвета или, напротив, в страхе перед сумерками, окажутся в конце концов всего лишь неузнаваемыми двойниками. То-есть дифференциацией в географических пределах Средиземноморья одного и того же великого изначального мифа. В таком случае произойдёт распад этого мифа на два страха, два неприятия, две немощи владеющие человеком, утратившим своё «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 «двойника», и что её целостная структура представляет собой дву-единство, *unis-ambo*. Это понятие относится к обоим составляющим личности, образующим диалогическое и вступающее в диалог единство их внутренней сути, в котором, однако, одна из сторон не смешивается с другой. Вот почему полярное измерение обретает черты Лица, чьи повторяющиеся проявления всякий раз соответствуют как абсолютно личному опыту Духовного, так и реализации этого дву-единства. Именно так в Иране XII века (VI век хиджры) этот Лик выявляется в различных контекстах, общей темой которых можно считать выход на метафизику и мистический опыт Света.

На северо-востоке Ирана Сохраварди (ум. 1191) реализует великий замысел воскрешения мудрости или теософии древнего Ирана, зороастрийского и доисламского; этот замысел венчает мученическая смерть Сохраварди в Алеппо, где он в расцвете сил пал жертвой приговора, вынесенного мусульманскими законниками. Он дал своей теософской системе название *Ишрак* («озарение»), поскольку она ведёт своё начало с Востока, который не совпадает с востоком географическим. Спору нет, Мудрецы древней Персии были прежде всего представителями и хранителями этой мудрости, но их «восточная» направленность в прямом смысле слова зависела от ориентации на Пра-восток, родину чистого Света. За три столетия до византийского философа Гемиста Плифона (ок. 1355-1452) в трудах Сохраварди была осуществлена встреча Платона и Заратустры, свершившаяся в рамках того учения, где наряду с этими двумя именами доминирует имя и мудрость Гермеса. Тот самый Лик, что в герметизме соответствует небесному «Я», *Alter Ego*, вечному двойнику и сотруднику, обозначается у Сохраварди термином *Совершенная Природа*.

затевать полемику с теми, кто отказывается принять участие в пире; их отказ может возбудить лишь сожаление и сострадание. [Новое издание, P., Berg international, 1979].

Современник Сохраварди Рузбехан Ширазский (ум. 1209), живший в юго-восточном Иране, *имам* «Адептов любви» иранского суфизма, свидетельствует в своём *Diarum spirituale*, что его решающим духовным опытом, личным инициатическим испытанием была череда видений, относящихся к *небесному Полюсу*; медитируя над ними он в конце концов осознал своё личное и тайное место в цепи посвящённых, пребывающих на небесных светилах в непосредственной близости от Полярной звезды.

А на самой восточной оконечности иранского мира, в Трансоксиане, Наджмоддин Кобра (ум. 1220) способствовал обращению среднеазиатского суфизма к медитационной практике, уделявшей особое внимание световым феноменам, хроматическая окраска которых раскрывала особую роль и значение Зелёного Света. В этом контексте вновь появляется подобие *Совершенной природы*, Лик, который у Наджма Кобра обозначается как его «Свидетель Небесный», «личный духовный Вожатый», «Солнце тайны», «Солнце сердца», «Солнце высшего познания», «Солнце Духа».

«Ты — это он», — говорит Наджмоддин Кобра своему ученику, имея в виду этот Лик,— и подкрепляет своё утверждение, прибегая к страстным выражениям любящего, который уверяет свою любимую: «Ты — это я» (*анта ана*). Однако, ограничившись расхожей терминологией, обозначающей два «измерения» этого *unus-ambo* 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 второй персоны, быть вторым членом диалогического соотношения. Но и альтернативная личность ни в смысле опыта, ни в силу необходимости не может быть той высшей божественной сущью, которой она предстаёт в догматических определениях. *Deus est nomen relativum*: вот какое сущностное и сущностно индивидуализированное соотношение опытным путём открывается в явленном Лике, который мы пытаемся здесь распознать под его многообразными именами. Смысл этого соотношения может быть понят лишь в свете основной суфийской сентенции: «Познавший *самого себя* познал *своего Господа*». Идентичность *самого себя* и *Господа* соответствует не формуле «1=1», а действию «1x1». Идентичность сущности, достигшей собственной полноты путём умножения на самоё себя, превращается таким образом в дву-единство, в диалогическую цельность, члены которой поочерёдно исполняют роли первой и второй персон. В трудах наших мистиков это состояние описывается ещё и так: когда 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 второй персоны, *другого*, того Лика, который позволяет ему увидеть самого себя, поскольку и этот Лик смотрит на него его собственными глазами.

Поэтому было бы столь же серьёзной ошибкой сводить двух-мерность этого диалогического единства к некоей форме солипсизма, как и расчленять его на две сущности, каждая из которых могла бы быть *самой собой* без соотношения с другим. Такая ошибка оказалась бы не менее непростительной, чем неспособность провести различие между Тьмой или демонической Тенью, держащей в заточении Свет, и божественным Облаком неведения, 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 каждой персоне, 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 «Свидетеля Небесного», 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 социологизации 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» (*шейх аль-чайиб*), она *ориентируется* на свой собственный центр и влечётся к нему, что оберегает её от любых двусмысленных положений. Прибегая к более точному образу, можно сказать и так: её «духовный Вожатый» и она сама находятся между собой в таком же соотношении, как два центра эллипса.

Двусмысленная связь божественного и сатанинского обусловлена тем, что сознание не делает различия между собственным Днём 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 двусмысленной связи возвещает «солнце полуночи», чьи горизонты неизбежно двоятся: оно может быть божественной Ночью сверхсознания, лучащейся в световом 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 предстаёт 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 возрождают во вселенных, на которые они ориентируются, всё тоже племя Незримых. Здесь необходимо уточнить смысл этой *ориентации*: куда она ведёт и чем она должна быть, чтобы существо, преодолевающее тяготы этого устремлённого ввысь движения, стало одновременно существом «инобытийным», для которого оно служит залогом неуклонного духовного роста? В этой двусторонности, в этой взаимности и сокрыта вся тайна незримого Вожатого, небесного Напарника, «Святого Духа», сопутствующего мистическому страннику (*салих*), о коем излишне говорить, что он не является ни тенью, ни «Двойником» из наших волшебных сказок, но Ликом света, Образом и зеркалом, в которых созерцает себя мистик, — и без которых он не мог бы созерцать и 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 (зороастрийство и манихейство, герметика и суфизм) этот Лик указывает нам одно и то же направление: свет с Севера как порог Инобытия, чертоги крайнего Севера как потаённые обиталища, источающие свой собственный Свет. Мистический Восток, Первovосток — это *небесный полюс*, точка ориентации духовного восхождения, устремлённого к пламенеющим дворцам имматериальной материальности существ, застывших в своей вечной отрешённости. Эта область не обозначена на картах: это рай Йимы, Земля света, *Terra lucida*, небесная Земля Хиркалайи. Подступы к ним озарены сиянием *visio smaragdina*, отблеском зелёного света, характерным для определённого разряда визионерского восприятия у Наджда Кобра 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 зелёного света предваряет тему «Чёрного света» или истекает из неё, 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 её основные положения, подробный разбор которых потребовал бы отдельного исследования.

Переход от «Чёрного света», от «Светоносной ночи» к вспышке изумрудного озарения означает у Семнани завершение роста тонкого организма, «тела воскресения», скрытого в явном физическом теле. В этот момент раскрывается взаимосвязь между опытом цвето-световых явлений и «физиологией светового человека»: семь тонких органов (*латифа*) в теле светового человека суть не что иное, как Обиталища семи великих пророков. Таким образом, духовный рост светового человека служит личностным повторением пророческих циклов. Тема этого роста, то-есть освобождения светового человека, прослеживается и в некоторых образцах иранской живописи (от живописи манихейской до персидской миниатюры). В конечном счёте, физиология светового человека, духовный рост которого сопровождается цвето-световыми феноменами, имеющими определённое мистическое значение, созвучна с общим учением о цветовых соотношениях и личном цветовом опыте. Кратко останавливаясь на этом опыте в конце данного исследования, мы хотели бы подчеркнуть, что он — не единственное свидетельство внутреннего родства гения Гёте с гением иранской культуры.

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 гностики. Предпринятая Сохраварди в XII веке проповедь «восточной теософии» (*хикмат аль-Ишрак*) 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, зороастрийству, неоплатонизму и мусульманскому суфизму. Но построение из этих материалов новой структуры определяется наличием некоей внутренней интуиции, столь же самобытной, сколь и неизменной. Эта внутренняя интуиция выражается в известном числе Ликов; наиболее примечателен среди них герметический лик Совершенной Природы (*аль-тиба' аль-тамм*). Немаловажная деталь: именно благодаря герметической традиции арабского языка мы можем установить соответствующий контекст данного понятия. Эта традиция подсказывает нам, что Совершенная Природа есть небесный паредр, 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 неё. Любая система идей, любой непосредственный опыт, сердцевиной которых он является, 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 герметическая традиция арабского языка вплоть до Сохраварди.

Присутствие идеи «светового человека» прослеживается и в суфизме Наджда Кобра, о чём говорят такие арабские выражения, как *шаха мин нур* и *шахс нурани*, являющиеся эквивалентами греческого термина

. Термин этот фигурирует в герметических документах, дошедших до нас благодаря Зосиме Панополийскому (III в.), знаменитому алхимику, в учении которого реальные химические операции рассматриваются как архетипы или символы незримых процессов, духовных трансмутаций⁴. Это учение опирается в равной мере как на христианский гностицизм, представленный «Книгами иудеев», так и 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 (), находящийся в подчинении у Элементов, зависящий от планетарных влияний и от Судьбы; в четырёх буквах, составляющих его имя, «зашифрованы» четыре стороны

⁴ См. наш труд, упомянутый выше, в сноске №3, 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).

земного горизонта⁵. И есть человек световой (), человек сокровенный и духовный; это полюс, противоположный человеку телесному, *phos*. Здесь налицо омонимия, утверждающая в самом языке существование светового человека: — свет и — человек, индивид как таковой (духовный герой, соответствующий в этом смысле персидскому *джаван марду*. Адам — прообраз плотских людей; *Phos* (чьё личное собственное имя было известно лишь загадочному Никотею) — архетип не человеческого рода вообще, а людей света:

Phos, безгрешный и безмятежный, обитал в Раю ещё до начала времён; архонты хитростью уговорили его облечься телесным *Адамом*. Этого Адама, как явствует из толкований Зосимы, эллины именовали Эпиметеем; его брат, Прометей — *Phos* посоветовал ему не принимать даров Зевса, то есть уз, подчиняющих его Судьбе, силам мира сего. Прометей есть человек, ориентированный в сторону востока и света, поскольку он следует за своим световым вожатым. И не в силах внять ему те, кто наделён 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 намёк на духовную физиологию человека и его тонкие органы.

Что же касается уточнений, касающихся светового вожатого, то их можно отыскать как у самого Зосимы, так и у ссылавшихся на него гностиков. Устами этого светового человека говорит, например Мария Магдалина, когда во время инициатических бесед Воскресшего с учениками она берёт на себя роль, отводимую ей в книге *Пистис София*, 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 вёл меня; он возликовал и возбурлил во мне, как бы желая выйти из меня и перейти в Тебя»⁶. Сходным образом Зосима противопоставляет Прометей-*Фоса* и его светового вожатого, «сына Божия», земному *Адаму* и его проводнику, *Антимиму*, «поддельщику», о чём говорится в той же *Пистис Софии*: «Это я, — возглашает Воскресший, — даровал вам сокрытую в вас силу, изошедшую от двенадцати спасителей Сокровища Света».

В силу той же перемены ролей и двойственности, которые в суфизме делают «небесного Свидетеля» то Созерцаемым, то Созерцателем, световой человек может представлять одновременно вожатым и ведомым; эта *communicatio idiomatum* доказывает нам, что дву-единство, единство диалогическое, не может быть союзом *Фоса* и плотского Адама, идущего во след иному вожатому. Свет не сопрягается с диавольской Тьмой; она есть узилище для *Фоса*, который старается разъединиться с нею, чтобы она вернулась в свою изначальную негативность. Сизигия света — это Прометей-*Фос*, чьим вожатым является «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, коллективных проявлений и соотношений для *каждой* из душ света. И уж тем более этой силой не может быть ни макрокосм, ни Вселенский человек (*инсан колли*),

⁵ (восток); (запад);
(Медведица, север); (полудень, юг).

⁶ 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.

исполняющий роль небесного дубликата *каждого* микрокосма. Безмерная ценность духовной личности делает немислимым её спасение посредством растворения в какой бы то ни было общности, даже мистической. Необходимо также отметить, что речь здесь идёт об аналогии соотношений, предполагающих *четыре* термина, 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 Плерому⁷. Это основополагающее соотношение встречается и в манихействе, и в «восточной теософии» Сохраварди, позволяя нам осмыслить связь между Совершенной Природой мистика и ангелом-архетипом человечества (отождествляемым со святым Духом, Ангелом Джебрайилом коранического Откровения, и действенным Разумом философов, близких к Авиценне). То, 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 *Гайат аль-Хаким* («Цель мудреца»), написанный скорее всего, в XI веке. Хотя в основу его легли материалы куда более древние, поскольку в них детально описываются верования и обряды сабеев Харрана⁸, Совершенная Природа рассматривается там как «Ангел философа», его посвятельница и наставница, а в конечном счёте — как сокровенная цель всей философии, наивысшая фигура личной философии мудреца. Всё описание проникнуто основной мыслью: Совершенная Природа может «персонально» явиться лишь тому, чья природа тоже совершенна, то-есть световому человеку; их соотношение — это *unus-ambo*, где каждая из обеих составляющих исполняет одновременно роли «я» и «ты», — отражения и зеркала: моё отражение смотрит на меня моими собственными глазами; я вижу его глазами отражения.

«Пусть первейшим твоим делом по отношению к самому себе⁹ будет вдумчивая медитация над твоей духовной сутью (*руханийато-ка*, «твоим ангелом»), которая тобою руководит и сообразуется с твоей звездой, то-есть с твоей Совершенной Природой, той самой, которую мудрейший Гермес поминает в своей книге, говоря: когда микрокосм, сиречь человек, становится совершенным по природе своей, душа его уподобляется тогда утверждённому в Небесах солнцу, чьи лучи озаряют все горизонты. Подобно ему, Совершенная природа восходит в душе; её лучи пробуждают и просветляют способности тонких органов мудрости; они притягивают их

⁷ См. наш труд *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, P, 1971, 1978, t.II, livre II, chap. IV, «Рассказ о чужбине Запада и гностическом деянии»; Hans Soderberg, *la Religion des Cathares*, Upsala, 1949, p. 249. См. также достаточно тёмный #30 «Евангелия от Фомы».

⁸ Pseudo-Magriti, *Das Ziel des Weisen*, I. Arabischer Text., hrsg. V. Hellmut Ritter (Stadien der Bibliothek Warburg, XII), Leipzig, 1933. Средневековый латинский перевод этого труда известен под названием *Picatrix* (о арабского *Bugratis* = _____, Гиппократ). См. также наше исследование «*Temple sabeen et Ismaelisme*, in. *Temple et Contemplation*, P, 1981, pp. 144-196.

⁹ *Ibid.*, p. 193. Вся глава, касающаяся Совершенной Природы, считается заимствованием из *Китаб аль-Истамахис*, в которой Аристотель объясняет Александру, каким образом он, следуя примеру Гермеса, должен взывать к своей Совершенной Природе.

к себе и возвышают, точно так же, как лучи солнца влекут к себе энергии земного мира, заставляя их воспарить в атмосферу». Между Совершенной Природой и её душой устанавливается тогда связь, которую Сохраварди в одном из своих гимнов, обращённых к собственной Совершенной Природе определяет как соотношение между Порождающим и порождённым, когда Порождённый является Порождающим. «Мудрец Сократ изрёк: 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 её 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? — Это небесная сущность, Ангел философа, неразделимая с его звездой, которая им правит, сущность, отпирающая ему засовы мудрости, изъясняющая неизъяснимое, открывающая праведное как во сне, так и наяву¹⁰. «Солнцем философа» называет её Гермес, а у Наджда Кобра гомологом Совершенной Природы является «Небесный Свидетель», личный сверхчувственный наставник, описываемый как Солнце таинства, Солнце сердца и т.д.; Экстатическое повествование Сохраварди показывает нам когда и как восходит это *солнце*, несоприродное 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, 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 степеней Творения, 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 моём мне явилась некая персона невиданной красоты¹¹. И сказала мне она: Возьми свой светильник и заключи его в скляницу, дабы уберечь от сквозняков, и тогда он воссияет, как бы они ни лютовали. Спустись затем в подземную камору, вырой в её *центре* яму и извлеки оттуда некий теургический Образ, исполненный по всем правилам Искусства. И когда ты извлечёшь этот Образ, сквозняки перестанут бушевать в этой подземной каморе. И выкопай тогда ещё четыре ямы по четырём её углам и предай свету знание тайны творения, первопричин Природы, первоначал и степеней всего сущего. — 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»¹².

Тот же самый рассказ слово в слово приводится Аполлоном Тианским (*Балинас* по=арабски) в приписываемом ему сочинении. Личное инициатическое испытание описывается там как встреча *Фоса*, светового

¹⁰ G. Van der Leeuw, *Phanomenologie der Religion*, Tubingen, 1933, №16, p. 125.

¹¹ Точно такие же выражения встречаются в знаменитом «*хадисе видения*», приписываемом Пророку; см. нашу книгу «*L'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn`Arabi*» (coll. «*Idees et recherches*»), P, 1976, pp. 219 ss. (сокр. Далее — «*Soufisme d'Ibn`Arabi*»).

¹² *Das Ziet des Weisen*, p. 188.

человека, с Тьмой, которая из первоизданной тайны преобразуется в светоносную Ночь. Его мучительный порыв к центру, *Полюсу* и «Тьме на подступах к полюсу» увенчивается появлением светового Вожатого, Совершенной Природы. Она подсказывает ему шаг, благодаря которому в этой Ночи должен воссиять свет: для этого нужно извлечь Образ, скрывающий в себе изначальное откровение Абскондитума. Заключив светильник в скляницу¹³, как велит ему Совершенная Природа, посвящённый проникает в подземную камору и встречает там некоего *шейха*, в котором узнаёт Гермеса и *самого себя*. Шейх восседает на престоле, держа в руках *изумрудную скрижаль* с арабской надписью, которая в латинском варианте звучала бы так: «*Nos est secretum mundi et scientia Artis naturae*»¹⁴. Сизигия человека света и его светового Вожатого устанавливается тогда, когда *фос* превращается в светоносца (

), 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 нём — последовательно или даже одновременно — и Гермесом, и его Совершенной Природой. Эта мысль проводится в текстах Сохраварди, где фигурирует Совершенная Природа, особенно в упомянутом выше гимне, исполненном страстного лиризма, а также в близким им по духу «сабеянских» литургиях. Гермес — это пророк Совершенной Природы; приобщая его к мудрости, она посвящает его в свой культ, объясняя ему, каким образом следует к ней взывать, чтобы она ему явилась (это своего рода герметический *зикр*); 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 обращённой к Гермесу сабеянской литургии, то она, в свою очередь, взывает к нему в тех же выражениях, в каких Совершенная Природа повелела ему обращаться к ней самой¹⁵. И всё это — вовсе не теория, а добытое опытным путём свидетельство, подкрепляемое актом молитвы, соприродной тому гимну Сохраварди, в котором Совершенная Природа уподобляется одновременно Порождающему и Порождённому. Подобное соотношение, как мы увидим ниже, включено в собственно суфийское понятие *шахид*, «свидетель созерцания»: созерцая теофанического свидетеля, суфий созерцает *самого себя*; Созерцающий становится Созерцаемым, и обратно; эта мистическая ситуация великолепно выражена в формуле Майстера Экхарта: «Взгляд, в котором я узнаю его, и взгляд, в котором он узнаёт меня».

Особенно широкое и оригинальное развитие темы Совершенной Природы встречается у одного философа, жившего чуть раньше Сохраварди. Речь идёт об Абу'ль Баракате Багдади, утончённом мыслителе весьма своеобразного склада, еврее по происхождению, позже перешедшем в Ислам и скончавшемся в 560/1165 г. в возрасте примерно девяноста лет.

¹³ Ср. знаменитый коранический аят о Свете (24:35), частично приведённый в эпиграфе к первой главе: «Образ Его света — ниша, в коей находится светильник; светильник в склянице, скляница же эта — как звезда сияющая...»

¹⁴ Ср. J. Ruska, *Tabula smaragdina*, pp. 134-135 (арабский текст) и pp. 138-139 (немецкий перевод). «Скрижаль хранимую» (*лавх махфуз*, 85:22), на которой запечатлён архетип Корана, некоторые адепты отождествляли с *Изумрудной скрижалью*. Описание изумрудного блеска в ночи сопоставимо со связью зелёного и «чёрного» света у Семнани (см. ниже, гл. VI).

¹⁵ См. тексты, приводимые в нашем труде «En Islam iranien», t. II, Livre II, chap. III et VI.

Поскольку я подробно говорил о нём в другой своей работе¹⁶, 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 учеников. Когда действенный Разум философов этой школы отождествляется со Святым Духом, который в кораническом Откровении тождествен ангелу Джебраилу, или, иначе говоря, когда ангел Познания уподобляется ангелу Откровения, происходит отнюдь не рационализация Духа; напротив, вся проблема ноэтики излагается здесь в терминах ангелологии. Вследствие чего возникает вопрос: почему существует всего один действенный Разум? Ответить на него — значит согласиться с тем, что либо все человеческие души тождественны между собой в силу своей одноприродности и единосущности, либо каждая из них отличается по видовому признаку, либо, наконец, они сгруппированы в духовные семейства, равнозначные отдельным видам. «Вот почему древние Мудрецы [...], посвящённые 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 этой души или совокупности душ проявляет к ним особое внимание и заботу; она приобщает их к знанию, охраняет, ведёт, 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 отчётливо, основную мысль данного отрывка можно считать явным отзвуком герметизма; ею определяется позиция Сохраварди, занятого установлением связи между Святым Духом, Ангелом человечества, и Совершенной Природой каждого светового человека. Идёт ли речь о божественной Сущности или об Ангеле-архетипе, начиная с того момента, когда их явленность раскрывает трансцендентное измерение духовной личности как таковой, они должны обладать индивидуальными чертами и стремиться к установлению личностных отношений. Тем самым завязываются и непосредственные отношения между миром божественного и духовной личностью, независимой от медитативных усилий какого бы то ни было земного сообщества. «Есть души, научающиеся всему у человеческих наставников, но есть и такие, что восприняли всё от незримых вожатых, известных только им одним».

В обширном наследии Сохраварди можно выделить три отрывка, в которых выводится Совершенная Природа, выводится не теоретически, а как образ, навеянный визионерским опытом, как собеседница в молитве. Самый показательный из них находится в «Книге бесед»¹⁷, где Сохраварди явно намекает на приведённый нами выше герметический текст: Гермесу является некая световая форма, которая приобщает его к гностическим знаниям. На вопрос Гермеса: «Кто же ты такая?», она отвечает «Я — твоя Совершенная Природа». В другом месте¹⁸ призыв, обращённый Гермесом к

¹⁶ 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 etudes sur... Abu'l Baracat al - Bagdadi (Memoires de la Societe des Etudes juives, I, P., 1955; Studies in Abu'l Baracat al - Bagdadi's Poetics and Metaphysics (Scripta Hiero solymitana, VI), Jerusalem, 1960.

¹⁷ См. наше издание этого произведения Сохраварди: Opera metaphysica et mystica, vol. I (Bibliotheca Islamika, 16). Leipzig - Istanbul, 1945, p. 464 (репринтная перепечатка, Teheran - Paris, 1976).

¹⁸ В «Livres des Elucidations» (Kitab al - Talwihat), ed. Ibid., p. 108.

его Совершенной Природе среди экстатических треволнений и переживаний, свидетельствует об инициатическом испытании, пережитым как личная тайна (Гермеса в данном случае можно считать вторым «я» Сохраварди). Немаловажно, что в намёках на *время* и *место* этого визионерского эпизода сквозят символы Севера, указывающие на переход к миру, лежащему за пределом чувственных восприятий. Этот эпизод — самая яркая иллюстрация анализируемой здесь темы: Совершенная Природа как световой вожатый духовной личности, которой она «открывает» его трансцендентное измерение, побуждая её переступить порог... (см. также ниже, гл. III). «Персона», к которой в миг инициатического экстаза обращается с призывом посвящаемый, — это всё та же Совершенная Природа — гимне Сохраварди, быть может, самая проникновенной молитве, когда либо вознесённой к *Ангелу*. В этом смысле её можно считать формой личной литургии, сообразной с теми предписаниями, которые Гермес, согласно «сабеянам», оставил Мудрецам¹⁹: «Ты — мой владыка и господин, мой святой ангел, моё драгоценнейшее духовное существо, ты — породивший меня Дух и Дитя, порождённое моим духом... Ты, облачённый в ослепительнейшее из божественных Сияний... предстань передо мной в прекраснейшей и высочайшей из твоих эпифаний, яви мне свет твоего лучезарного лика, будь для меня посредником... выпростай моё сердце из покровов тьмы...» Подобные сизигические отношения характерны для духовидца, достигшего *центра, полюса*; они встречаются как в мистике Джелалэддина Руми, так и во всей сохравардийской традиции Ирана, это подтверждается свидетельством Мир Дамада, крупного теолога, жившего в XVII веке в Исфагани; это отношения, благодаря которым душа мистика становится, подобно Мариам и Фатиме, «матерью своего отца», *омм аби-ха*. Об этом же говорит и такой стих Ибн' Араби: «Я наделил тебя способностью восприятия лишь затем, чтобы мог воспринимать сам себя»²⁰.

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 Сохраварди, озаглавленное «Рассказ о чужбине Запада». Этот рассказ обнаруживает родство не только с текстами герметической традиции, но и с текстом, чрезвычайно представительным как для гностики, так и? для манихейского богословия; речь идёт о знаменитой «Песне Жемчужины», включённой в «Книгу Деяний Фомы». Признавая, что официальное христианство не могло не отнести эту книгу к числу апокрифов, в её оправдание можно сказать, что она включает в себе *лейтмотив* всей иранской духовности, в том числе и суфизма²¹. В «Песне Жемчужины» можно усмотреть прообраз «поисков» Парцифалия; Монсальват позволительно уподобить «Горе Господней» (*Кух-э Хваджех*), поднявшейся из вод озера Хамун (на теперешней границе Ирана и Афганистана), где *Фравасти* поклоняются семени грядущего Спасителя, *Саошйанта*; как и *Mons victorialis*, она была отправной точкой странствия Магов-Волхвов, сближающего иранскую профетологию и христианским Откровением; она, наконец, сопрягает воедино памятование о царе

¹⁹ «En Islam iranien», t. II, Livre II, chap. III.

²⁰ О контексте этой темы см. «Soufisme d'Ibn' Arabi (supra n. 11), pp. 134-137 et p. 268, n153. См. также «En Islam iranien», t. III, Livre V, chap. I, «Confessions extatiques de Mir Damad».

²¹ См. «Avicenne et le Recit visionnaire», vol. I, pp. 182 ss. Et M.-R. James, The Apocripal New Testament, Oxford, 1950, pp. 411-415.

Гундафаре с проповедью апостола Фомы. Можно сказать наверняка, что, с одной стороны, «Рассказ о чужбине Запада» берёт своё начало в последней части рассказа Авиценны о *Хайи ибн Йакзане*, а с другой, что между «Песнью Жемчужины» и «Рассказом о чужбине» существует множество параллелей, вроде бы свидетельствующих о том, что ещё до написания «Рассказа» Сохраварди вычитал в «Песне» историю юного иранского принца, отправленного родителями в Египет, чтобы отыскать там бесценную Жемчужину.

Принц совлекает с себя «ризу света», любовно сотканную для него родителями, и прибывает в «землю изгнания», где чувствует себя *Чужаком*; он старается остаться неузнанным, но его узнают и заставляют вкусить «яства забвения». Затем он получает принесённое орлом послание, подписанное его отцом и матерью, госпожой Востока, а также всеми представителями парфянской знати. Тут-то он и вспоминает о своём происхождении и о жемчужине, ради которой его послали в Египет. И тогда начинается его «исход из Египта», великое Возвращение на Восток. Родители посылают ему навстречу двух гонцов, приносящих оставленную им на родине «ризу света». Он не помнил, как она выглядела, оставив её ещё ребёнком: «И вот я вижу её целиком в существе моём, а себя вижу в ней, ибо и в разделении нашем мы пребывали в *одном* обличьи... И ещё я узрел в ней движение гнозиса и увидел, что она собирается говорить... И заметил, что расту сообразно её усилиям, и царственные её устремления излились на меня²². 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 невыразимое в категориях человеческого языка.

Все эти темы вновь оживают в «Рассказе о чужбине Запада»²³. Здесь также дитя Востока отправляется в изгнание на Запад, символизируемый городом Кайраваном, в котором можно усмотреть упоминаемый в Коране «город притеснителей». Узнанный этими «притеснителями», он закован ими в цепи и брошен в колодец, откуда может украдкой выбираться лишь по ночам. Его гнетёт всё возрастающее чувство бессилия, беспомощности и отвращения. И, наконец, он получает принесённое удамом послание от родителей, из дальнего далёка, в котором ему предлагается без промедления пуститься в обратный путь. Эта весть, подобно вспышке молнии, пробуждает его от беспомощности и он начинает странствие в поисках того Востока, что не значится на наших картах, в поисках 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 Каф, космическую (или психокосмическую) вершину, гору с изумрудными городами, небесный полюс, мистический Синай, смарагдовую скалу. В основных произведениях Сохраварди уточняется местоположение этой горы (см. ниже, гл. III): это Восток, мистическая Земля Хиркалайи, Terra lucida, расположенная на небесном севере. Там и происходит встреча странника с тем, кто его породил (и к

²² Н. Leisegang, *La Gnose*, trad. J. Gouillard, P., 1951, p. 249.

²³ Арабский текст и Персидский его парафраз были опубликованы нами в: «*Les Ouvres Philosophiques et mystiques de Shihaboddin Yahia Sohravardi*», *Bibliothèque Iranienne*, vol. 2, Teheran-Paris, 1952; см. «*En Islam iranien*», t. II, Livre II, chap. VI. Полный французский перевод всего цикла мистических рассказов Сохраварди см. в: «*L'Archange empourpre, quinze traites et recits mystiques*», P., 1976. pp. 273-279.

кому обращён приведённый выше гимн), с Совершенной Природой, с личным Ангелом, знакомящим его с мистической иерархией тех, кто предшествует ему 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 поддаётся 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 Жемчужины» и в «Рассказе о чужбине», *знает*, кто он такой, и что с ним приключилось; но его ловят с поличным и заставляют вкушать «яства забвения»; его сковывают и бросают в колодец; несмотря на всё это, ему удаётся разобрать смысл *Послания* и он осознаёт, что его путеводный свет (светильник из подземной каморы Гермеса) не имеет ничего общего с экзотерическим *днём* «города притеснителей».

В том, что здесь звучит *лейтмотив* всей иранской духовности (образ *колодца* настойчиво повторяется у Наджда Кобра) можно убедиться всего на одном примере. Мы только указали на параллелизм между одним из эпизодов «Деяний Фомы» и «Рассказом» Сохраварди. Этот параллелизм сквозит и в других местах. В одной литературной компиляции, представляющей из себя арабскую обработку санскритского текста «Амритакунда» и относящейся, самое раннее, к VII-VIII векам, находится вставка — нечто вроде небольшого мистического романа, являющегося ничем иным, как текстом, бездоказательно приписываемом Авиценне и известном под заглавием «Рисалат аль-Мабра ва'ль-Маад», «Послание о первоисточке и возвращении»²⁴, — такое название носят многие философские или мистические сочинения на арабском и персидском языках, которое, 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 царедворца. Место его изгнания — город, жители которого, суматошливые и суетливые, олицетворяют собой направленные вовне и вовнутрь страсти 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 посвящённом, узнающем в образе

²⁴ Текст, озаглавленный «Хауд аль-Хайа» («Жизнетворный Водоём») был опубликован Юсуфом Хосайином в: *Jornal asiatique*, 1928, vol. 213, pp. 291-344; существует также неизданная персидская версия. Что касается предполагаемого авторства Авиценны, см.: С. Anawati, *Essai de bibliographie avicinienne*, Le Caire, 1950, p. 254, N 197. В целях более детального знакомства с этим небольшим индо-иранским романом, отдельные элементы которого приписать Авиценне, см. нашу работу: «Pour une morphologie de la spiritualite shi'ite (Eranos-Jahrbuch XXIX, Jurich, 1961, chap. V) et «En Islam iranien, t. II, Livse II, chap. VI, 5.

Гермеса свой собственный образ). И тогда ему внезапно приходит на память наставление царедворца, полученное перед отъездом. Он снова видит этого мудреца, который берёт его за руку и велит «погрузиться в эту воду, ибо она есть Вода Жизни». Омывшись в этом мистическом Водоёме, уразумев значение всех символов, разгадав смысл любого шифра, он вновь оказывается перед шейхом, который говорит ему: «Добро пожаловать! Отныне ты принадлежишь к нашему братству.» И расщепив надвое нить паутинки, он снова скручивает её воедино, восклицая: «Единое умножается на единое.»

Таков же смысл шифра, упомянутого нами чуть выше, поскольку расшифровать его — значит стать обладателем тайны, оберегающей нас как от псевдомистического мотеизма, довольствующегося сложением некоего *Ens supremum* с бесконечным множеством существ (N+1). Это шифр союза Совершенной Природы и светового человека, того самого союза, о котором так проникновенно говорится в «Песне Жемчужины»: «Мы и в разделении были явлены в *одном* обличье»²⁵. Даже если не считать Авиценну автором этого мистического романа, чьё содержание лишней раз подтверждает смысл его «Рассказа о Хайи ибн Йакзане», не избежавшего поверхностных толкований, сводящих данный текст к безобидной философской аллегории, этот глубокий смысл сквозит на каждой его странице: как и другие рассказы авиценновской трилогии, «Хайи ибн Йакзан» служит указанием на тот самый *Восток*, которому посвящены творения Сохраварди.

2. Нус Гермеса и «Пастырь» Гермы

Архетипический Лик, олицетворяющий назидательную сторону явления Совершенной Природы, играет по отношению к световому человеку во всё время его изгнания роль, лучше всего определяемую термином «пастырь», проводник, 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 визионера, 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 были притуплены, как в тяжёлом сне». Гермесу кажется, будто перед ним предстал некто огромный, окликнул его по имени и спросил: «Что желаешь ты услышать и увидеть, постигнуть мыслью и узнать? — А кто ты такой? — осведомился я. — Я — *Поймандр*, всемогущий *Нус*. Я знаю, чего ты желаешь, и я повсюду с тобой... — И тут в мгновение ока передо мною открылось всё сущее, взору моему предстало величайшее зрелище, всё претворилось в ясный и ликующий свет, и я проникся любовью к нему»²⁶. В соответствии с коптским термином, к которому сводится имя *Поймандр*, его можно истолковать как «небесный *Нус*», пастырь или свидетель. Но исходный мотив видения засвидетельствован и у иранских мистиков,

²⁵ Формула 1x1 трактуется Рубеханом как выражение эзотерического *тавхида* (единения). См. главу, посвящённую суфизму Рубехана Бакли Ширазского в нашем труде «En Islam iranien», t. III, livse III, chap. VI, 6.

²⁶ *Poimandres, ##2-4 et f-8: Corpus Hermeticum*, ed. A.-D. Nock, trad. A.-J. Festugiere, P., 1945, vol. I, pp. 7 et 9.

говоривших то о Совершенной Природе, как Гермес у Сохраварди, то о горнем Свидетеле, о сверхчувственном личном Вожатом, каким он предстаёт в трудах Наджма Кобра и его школы.

Канон христианских Писаний некогда включал в себя небольшую очаровательную книжицу, «Пастырь Гермы», на редкость богатую описаниями символических видений; теперь эта книжица, приговорённая к изгнанию, как и *Фос* собственной персоной, относится лишь к некоему идеальному *Канону* личностной религии, где занимает достойное место наряду с «Деяниями Фомы». Однажды, — говорится в ней, — Герма сидел у себя дома, погрузившись в глубокие раздумья. Внезапно появился некто странного обличья, уселся рядом с Гермой и сказал ему: «Я послан Ангелом Святейшим, 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 узнаёшь меня? — Нет. — Я — Пастырь, коему ты был вверен. — И пока он говорил, обличь его изменилось, и я узнал в нём того, кому был вверен»²⁷. Вне зависимости от того, следует ли усматривать в зачине «Гермы» нечто вроде «Поймандра», приходится признать, что первоначально христология была чем-то совсем иным в сравнении с тем, чем она стала по прошествии веков. И вовсе неслучайно в этой небольшой книжице сталкиваются и неразрывно переплетаются такие выражения, как Сын Божий, Архангел Михаил, Ангел Святейший и Ангел Велелепный. Видение Гермы исходит из концепций, в которых доминирует образ *Христа=Ангела*, а описываемая в нём ситуация наводит на нижеследующую систему соответствий: пастырь Гермы соотносится с Ангелом Велелепным таким же образом, каким у Сохраварди Совершенная Природа Гермеса соотносится с Ангелом Джебраилом, как Ангелом человечества и Духом Святым.

Тема *Христа=Ангела* равнозначна теме *Христа-Пастыря*, о чём свидетельствуют памятники раннехристианского искусства, где Христос принимает обличье *Гермеса креофора* (с агнцем на плечах и в ореоле из семи планет, по сторонам которого сияют Солнце и Луна), или изображается в виде погружённого в раздумья (Пс. 23 и Иоанн, 10:11-16) Аттиса, подлинного *daimon paredros*, личного покровителя, всюду сопровождающего того, кому он попечительствует, согласно речению Поймандра: «Я буду подле тебя во все дни жизни твоей»²⁸. В восклицании Гермы, узнавшего «того, кому он был вверен», сквозит намёк на духовный союз, заключённый во время посвящения. В нём можно уловить также чисто манихейскую огласовку двойной темы — темы Христа как «Небесного Близнеца» Мани и «световой формы», в которую облекается каждый Избранник, 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: отождествление светового Вожатого с человеком света, совершающееся в целях ориентации на Восток-первоисток, не имеющий ничего общего с востоком географическим.

²⁷ Martin Dibelius, *Der Hirt des Hermas*, Tübingen, 1923, p. 491. Греческий текст: ed. Molly Whittaker (*Die apostolischen Vater*, I), Berlin, 1956, p. 22. Visio V, I ss.

²⁸ См. психологический комментарий к данному тексту: M.-L. Von Franz, *Die Passio Perpetuae, a la suite de C. G. Jung*, Aion, Untersuchungen zur Symbolgeschichte, Jurich, 1951, pp. 436-438. О *Христе=Ангеле* см.: Martin Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern, 1953, pp. 322-388.

3. Фраварти и Валькирия

Сути и форме герметического представления о Совершенной Природе соответствует в зороастрийской религии древнего Ирана некий гомологический образ или, вернее, классическое его воплощение. Но, анализируя этот образ, необходимо отдавать себе отчёт в трудности такой 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 ограждённая от посягательств Тьмы. Но разве не существует между ними связи, предусматривающей некую взаимо=ответственность? И, как только она выявляется, перед нами встаёт другой вопрос, вытекающий из первого: что произойдёт, 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 цвето-световых явлений у Наджда Кобра и его школы, согласно которому различные цвета способны выявлять, либо замутнять образ личного сверхчувственного Вожатого. 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, искажает, *обезличивает*. Человек в силах нарушить духовный союз, запятнать белизну светового мира своим помрачённым взглядом, но на большее он неспособен, — и это одинаково верно по отношению как к суфийскому *шахиду*, так и эсхатологической фигуре *Дазны* в зороастризме.

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

В маздейской космогонии *Фраварти*²⁹ являются женскими сущностями, небесными архетипами всей совокупности существ, составляющей световое Творение. Каждое существо, перешедшее из небесного или тонкого состояния (*менок*) в состояние материальное и зримое (*гетик*, материальное начало, само по себе непричастное ни к злу, ни к мраку, которые соприсродны ариманическим 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, тоже имеют своих *Фраварти*. Они — световые Сизигии, то, что названо в Коране «светом поверх света». Ормазд открывает своему пророку Заратуштре, что без поддержки и подмоги со стороны *Фраварти*, ему не удалось бы защитить своё световое Творение от натиска против-творения Аримана. Сама идея этой битвы обрастает драматическими подробностями,

²⁹ Такова исконная форма этого слова, которое, вследствие ошибочной орфографической лигатуры, читалось как «*Фраваши*» (на современном фарси — *фарвахар*, *форухар*).

когда речь идёт о *вочеловеченных Фраварти*. В самом начале тысячелетней эпохи *смешения* Ормазд поставил их перед выбором, определяющим всю их последующую судьбу: либо остояться в горних пределах, где им не грозят силы Аримана, либо сойти на землю и облечься в материальные тела, чтобы сражаться с аримановым воинством в материальном мире³⁰. Они отозвались на второе предложение решительным «да», откуда, согласно некоторым предположениям, и происходит их название, которое можно перевести как «сделавшие выбор». Практически же, в религиозных изображениях *Фраварти*, воплощённая 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, покидая горние пределы, обращается в земное существо, не следует ли предположить, что в таком случае ему самому понадобится некий ангел-хранитель, небесный двойник? Судя по всему, маздейская философия относилась к этому вопросу весьма серьёзно. Его решение могло состоять в идее земного союза *Фраварти* и человеческой души, причём первая из них остаётся неподвластной никаким ариманическим посягательствам³¹. Однако, если рассматривать эту фундаментальную проблему, от решения которой зависит весь смысл человеческой жизни, практически принимая тождественность *Фраварти* и души, данный вопрос оказывается чересчур сложным, чтобы ответ на него мог заключаться в простом филологическом перечне материальных данных.

Философский же подход к проблеме предполагает обращение к эсхатологическому образу *Даэны* (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. *Даэна* — это и неземные видения горнего мира, и религия или вера, «избранная» *Фраварти*; она является также сущностной индивидуальностью, трансцендентным и «неботечным» Я, Ликом, который в сиянии своей вечности даёт верующему возможность лицом к лицу встретиться с душой своей души, ибо *вера* неминуемо ведёт к *осуществлению* и *свершению*. Все другие интерпретации образа *Даэны* сводятся именно к этому, лишённому противоречий толкованию. Его подтверждает эпизод посмертных мытарств души, когда при вступлении на мост *Чинват* ей предстаёт «небесная дева», перевозданный Лик, одновременно свидетель, судия и воздаяние: «Кто же

³⁰ По поводу всего нижеследующего см. две наши работы, где приводятся отсылки к соответствующим оригинальным текстам: *Le Temps cyclique dans le mazdeisme et dans l'Ismaelisme*, Eranos - Jahrbuch, XX, Jurich, 1952, pp. 169 ss. (далее в качестве сокращения — *Temps cyclique*). Переиздано в составе книги: *Temps cyclique et gnose ismaelienne*, Paris, Berg International, 1982. См. также наш труд: *Terre celeste et corpi de resurrection: de l'Iran mazdeen a l'Iran shi'ite*, P, 1960, pp. 68 ss. (2-ое издание под названием *Corps spirituel et terre celeste...*, P, 1979, pp. 61 ss. (сокращение ниже — *Terre celeste*).

³¹ В этом смысле можно было бы выработать антропологию Бундахишна (маздейской Книги Творения), согласно которой человек состоит из пяти сил: тело, душа, дух, личность и дух-хранитель (см. тексты в: H.S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdeennes*, in *Journal asiatique*, 1929, t. 214, pp. 232-233). О том же писал и J.-J. Modi, *The religions ceremonies and customs of the Parsees*, 2 ed, Bombay, 1937, pp. 388-401. Но его анализ «духовного строения человека» не даёт удовлетворительной картины посмертных отношений *Фраварти* с душой; более того, он обходит молчанием эпизод встречи и узнавания *Даэны*. Его труд грешит схематизацией, решение данного вопроса должно быть осмыслено другим способом.

ты, чья красота затмевает все красоты земного мира? — вопрошает её душа. — Я твоя собственная *Дазна*. Я была любимой, ты возлюбил меня ещё сильнее. Я была красивой, ты сделал меня ещё прекрасней», — отвечает она и, заключив душу верующего в объятия, вводит её в Обитель Песнопений (*Гаротман*). Этот диалог, происходящий *post mortem*, снова возвращает нас к уже проанализированной выше двойственности отношений между Порождающим и Порождаемым. И, напротив, тот, кто разорвал союз, заключённый 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, разлучённый со своей *Фраварти*, — вот, что такое человек без *Дазны*. *Дазна* остаётся той же, какой она была в мире Ормазда, отпавший же от неё человек перестаёт видеть даже самого себя: вместо небесного светового зеркала ему предстаёт его собственная *тьнь*, его собственная ариманическая темень. Таков драматический смысл маздейской антропологии.

Наилучшим образом разрешая сложную ситуацию, касающуюся физиологии светового человека, один из маздейских текстов говорит нам о троичности души, то-есть тонкого или духовного организма человека (*меноких*), не зависящего от организма физического и материального³². Есть души, «находящиеся в пути» (*рубан и рас*), 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 Света³³. А есть и такие души, которые в нашем тексте называются «душами вне тела» (*руван и берон тан*). Два последних разряда соответствуют двум аспектам одной и той же души, то-есть *Фраварти*, воплощённой в земном организме; она руководит им, как полководец (*hegemonikon* стойков) 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 ведёт её, вдохновляет и укрепляет.

Целокупность их двуединства является, стало быть, «светом поверх света», который ни в коем случае не может быть сплавом ормаздианского света и ариманического 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 ещё одну пару — Говию и Ангела, тем более, что этот мотив насыщен иранскими реминисценциями. Данная тема неистощима, поскольку в ней отражена одна из важнейших сторон человеческого духовного опыта; повсюду, где этот опыт осуществляется, он служит признаком осознания индивидуальной трансцендентности, преодолевающей любые попытки принуждения и «обобществления» личности. Таким образом, этой теме соответствуют гомологи как в религиозных вселенных, роднящих её с

³² См. H.-W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford, 1943, pp. 110-115 (textes de Zatspam, 29:9, et Datastan i denik, 23:3). Можно было бы, разумеется, сказать ещё немало о трудностях данной проблемы и о возможном её решении.

³³ Относительно этой топографии см. нашу книгу *Terre celeste*, pp. 51 ss.

представлениями древней иранской веры, так и в последующих духовных мирах, воскресивших её основные положения и придавших им новую ценность.

Прибегая к маздейской терминологии, можно сказать, что *Дазна-Фраварти*, будучи предвечной судьбой человека, олицетворяет и содержит в себе её *хварно*; чтобы вкратце дать наиболее полное представление об этом специфически маздейском понятии, лучше всего обратиться к двум его греческим эквивалентам: свет *славы* () и *судьба* (

). Важно и то, что в этом понятии как бы сочетаются образы иранской и нордической космогонии. И той, и другой присущ одинаковый взгляд на небесные женские сущности, предрешающие в себе силу и судьбу человека: речь идёт о *Фраварти* и Валькириях. 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, лишённый *Фраварти* (им может быть представитель какой угодно эпохи) представляет её себе лишь в виде карикатуры. Во всяком случае, тема компаративистских исследований, сравнивающих между собой *Фраварти* и Валькирий, может быть плодотворной лишь при подлинном вживании в эти образы. Здесь нелишне напомнить о моей беседе с покойным Герхардом ван дер Леевом, в которой он 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 Брюнхильды — это, по сути дела, прекрасная и волнующая фигура Ангела, «мысли Вотана», души, порождённой Богом; по отношению к герою оперы она предстаёт хранительницей его силы и вершительницей судьбы; её 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 унесёт»³⁴. 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 эту фигуру до уровня аллегории под тем предлогом, что она «персонализирует» 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, как мы это видели, не только «восточную теософию» Сохраварди, но и некоторых толкователей Корана (в «Великом *Тафсире*» Табари, в комментариях к суре 10/9, слово в слово перелагается авестийский эпизод встречи с Дазной *post mortem*), не говоря 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 сиюминутной ситуации исмаилитская антропология волей-неволей прибегает к зороастрийским образам. Именно так эта развязка трактуется в

классической маздейской трилогии и воспроизводится у Насируддина Туси, когда он говорит о посмертной участи посвящённого: «Мысль его становится Ангелом, порождением мира архетипов; слово его становится духом, порождением этого Ангела; деяние его становится телом, порождением этого духа». Остаётся добавить, что образ Даэны на мосту Чинват точка в точку повторяется в образе «Ангела приветливого и прекрасного, на веки вечные становящегося спутником души»³⁵. Из всего этого следует, что мусульманский гнозис Ирана³⁶ лишь воссоздавал черты того Лица, который был главенствующим в маздеизме и манихействе.

4. Небесный Близнец

Согласно маздейской гностике, у каждого существа физической вселенной есть свой двойник на небесной Земле Мшуня Кушта, населённой потомками мистического Адама и мистической Евы (*Адам касия, Ева касия*). В миг смертного *exitus'a* земная личность покидает своё плотское тело и облекается духовным телом своего небесного *Alter Ego*, а он, возносясь в высшие сферы, в свою очередь облекается телом чистого света. Когда человеческая душа завершает свой очистительный цикл и весы Абатура Музании удостоверяют её совершенную чистоту, она возносится в мир Света, где соединяется со своим предвечным Двойником: «Я иду к моему Образу, и мой Образ идёт ко мне, и обнимает меня, и не выпускает из объятий, словно я только что вышел из темницы»³⁷.

Фигура небесного Двойника (*карин*) или Близнеца (*тав'ам*) является одной из главенствующих в манихейской профетологии и сотериологии. Когда Мани исполнилось двадцать четыре года, ему явился ангел, возвестивший, что настала пора заявить о себе и начать обращение людей в свою доктрину: «Приветствую тебя, Мани, от своего лица и от лица господина, пославшего меня к тебе»³⁸. На то же самое намекают и предсмертные слова самого Мани: «Световыми очами созерцаю я моего Двойника». О том же пела в своих псалмах его община: «Буди благосвен Христос, твой световой двойник, зиждатель всех наших благ»³⁹. Мани, как и Фома из тех самых «Деяний», куда включена «Песнь Жемчужины», почитал своим небесным Двойником Христа-Ангела, от которого получил откровение, подобно тому, как пророк Мухаммад получил его от Ангела Джебраила (напомним, что отождествление Христа с Гавриилом засвидетельствовано и у гностиков). Тем, чем для самого Мани являлся Христос-Ангел (в восточном манихействе его заменяла Богоматерь света), 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 Двойника, коему не грозит смерть». У катаров он был известен как *spiritus sanctus* или *angelicus*, соответствующий каждой отдельно взятой

³⁵ Nasiroddin Tusi, *The Rawdatu't Taslim commonly called Tasawwurat*, Persian text ed. by W. Ivanov, Leiden - Bombay, 1950. Pp. 44; 65; 70; см. нашу книгу *Temps cyclique*, pp. 210 ss., N. 86, 89 et 100.

³⁶ См. также мотив небесной *куруи* у Насира Туси, *Aghaz o anjam*, chap. XIX (Public. de Teheran, N 301), Teheran, 1335 h.s., pp. 47-48.

³⁷ См. Henri-Charles Puech, *Le Manicheisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris, 1949, pp. 43-44, и нашу книгу *En Islam iranien*, t. II, Livre II, chap. IV, 4.

³⁸ *A Manichaen Psalm-Book*, part II, ed. by C.R.C. Alberry, Stuttgart, 1938, p. 42, I, 22.

³⁹

душе; при этом его чётко отличали от Святого Духа (*Spiritus principalis*), который поминался в числе двух других лиц Троицы.

Вот почему *Манвахмед* (архангел *Воху Мана* зороастризма великому, *Нус*), будучи, согласно восточным текстам, световым элементом, пребывающим как внутри души, так и вовне её, может быть чётко определён только при наличии всех четырёх составляющих ту аналогию соотношений, о которой мы уже говорили выше. Великий *Манвахмед* так же относится к совокупности всех световых душ (*columna Glorise*), как каждый *частный* (не коллективный) *Манвахмед* относится к своему земному «я». Можно ещё сказать, что отношение *Манвахмеда* частного (*spiritus sanctus*) к *Манвахмеду* великому (*Spiritus principalis*) аналогично, у Сохраварди, отношению Совершенной Природы к Джебраилу как Святому Духу и Ангелу всего человечества. 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 (); он — Нус-свет, нисходящий с небес, он — пресвятой луч (), озаряющий и очищающий душу, ведущий её в ту Землю света (*Terra lucida*), откуда она изошла в начале времён и куда вернётся, дабы обрести своё изначальное обличье»⁴⁰. Этот мудрый Вожатый предстаёт Избраннику *in extremis* как «световой образ, схожий с его душой», как Ангел, «носящий венец и диадему»; эта световая Форма — ничто иное, как небесная София и Дева света (образ, 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 его смерти в виде «девы-наставницы»⁴¹.

Всё 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, комментируемые в четвёртой главе третьей «Эннеады», где Плотин рассуждает о *daimon 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 водительство отдельной человеческой личности в качестве её 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* обитает в душе каждого из нас, и мы видим в нём то архонта и

⁴⁰ См. тексты собранные Тео Виденгренем, *The Great Vohu Manah and Apostle of God*, Uppsala, 1945, pp. 17 ss., 25 ss., 33 ss.; а также Hans Soderberg, *La Religion des Cathares*, Uppsala, 1949. Pp. 174, ss., 211 ss., 247 ss.

⁴¹ См. *En Islam iranien*, t. II, Livre II, chap. VI, 4, et G. Widengren, op. Cit., pp. 19-20. Особенно показательны здесь гомологии между триадами, порождёнными каждым из пяти «Отцов» или основных архетипов (*Kephalaia*, chap. VII, pp. 34-36). Это образ света (гомолог Девы Света), «взывающий» к Избраннику в миг его смерти. Стоило бы также подробнее остановиться на гностической теме Ангела как небесного *alter ego* и спасителя, выявить соответствие между гностическими терминами и иранским термином *парванак*, выражающим основную функцию вожатого и спасителя души (у мандеев ему соответствует термин *парванка*, см. Widengren, *ibid.*, pp. 79 ss., а в современном фарси слова *парвадан* — вскармливать, научать; *парва кардан* — заботиться).

царя, то судию, увенчивающего нас за победы в жизненных битвах; при случае он может исполнять роль свидетеля () и даже обвинителя⁴². Упомянем, наконец, и понятие *сакиин*, встречающееся в двух Упанишадах⁴³. Этот «человек в человеке» тоже предстаёт свидетелем-очевидцем, присутствующем при всех наших деяниях и внутренних переживаниях, происходят ли они наяву, во сне или в состоянии экстаза: «Две птицы, соединённые вместе друзья, льнут к одному и тому же дереву — одна из них поедает сладкую ягоду; другая смотрит на это, не поедая». *Сакиин* — это Вожатый; человек смотрит на него и сливается с ним по мере того, как сходят на нет все его изъяны и пороки, и он становится гомологом Совершенной Природы, *шахидом* в форме света.

Нам уже не раз встречалось слово «свидетель» (, *testis*, *шахид*), позволяющее осознать, что общего можно усмотреть в последовательных явлениях одного и того же Лица — от зороастрийской Даэны до суфийского *шахида*. Там, где этот свидетель становится, как у Наджма Кобра, очевидцем теофании, его звание повышается или понижается в зависимости от того, каким это явление предстаёт душе визионёра, — видит ли она в нём свет или, напротив, одну сплошную тьму, и таким образом способствует или мешает своей собственной духовной реализации. Поэтому «Свидетель небесный» может именоваться «мерилом сверхчувственного» (*мизан аль-гайб*); следовательно, «деву красоты» тоже позволительно считать этим «мерилом», поскольку она удостоверяет способность или, напротив, неумение души увидеть в красоте прежде всего теофанию.

Все указания приведённых здесь текстов сходятся на эпифании этого Лица, чьи многообразные имена скорее раскрывают, чем утаивают его подлинную сущность: Ангел или Солнце философов, Даэна, Совершенная Природа, личный наставник или сверхчувственный Вожатый, и т.д. Именно эти совпадающие свидетельства определяют контекст феноменологии визионёрского опыта в иранском суфизме, где цвето-световые феномены неразрывно связаны с явлением личного духовного Вожатого (*шейх аль-гайб* у Наджма Кобра, *остад гайби* у Семнани). 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» его сущности, этот опыт как *ориентирован* и *ориентирует* в определённом направлении, которое 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 и откуда нисходит личный сверхчувственный Вожатый, образующий чету со своим земным двойником, — области, откуда происходит и *Фос* и куда он должен вернуться вместе со своим Вожатым. У Наджма Кобра появляется образ *колодца*, куда был брошен изгнанник из рассказа Сохраварди. *Подлинное* освобождение из глубины колодца начинается в тот миг, когда над его устьем вспыхивает сверхъестественный *зелёный свет*. Сохраварди указывает нам и на *время* этого явления, и на *то направление*, в котором

⁴² В трактате *Quod deterius potiori insidari soleat*, Philo, with an English translation by F.-H. Colson and G.-H. Whittaker, Cambridge, Mass., 1950, pp. 216-219.

⁴³ А именно — в Шветашваре — и — Каушитака Упанишаде, цит. Фрицем Мейером в его фундаментальном труде, упомянутом ниже (сноска 64).

движется его участник в ходе радикальной индивидуализации, переживаемой как слияние с личной световой Формой. Полуночное солнце и небесный полюс — эти символы сопрягаются воедино, указуя нам направление на мистический Восток, то есть Пра-восток, который надо искать не на востоке наших земных планисфер, а на вершине Космической горы.

Глава III

ПОЛУНОЧНОЕ СОЛНЦЕ И НЕБЕСНЫЙ ПОЛЮС

1. Космический север и «восточная теософия» Сохраварди

Авестийский термин *Айрья Ваэджа* (*Эран-Вэдж* на пехлеви) означает колыбель и родину ариев-иранцев, расположенную в центре срединного *Кешвара* (orbis, зона). Попытки определить географическое местоположение на наших картах столкнулись с большими трудностями по той простой причине, что проблема этой локализации относится к географии духовидческой⁴⁴. Её данные проистекают из некоего изначального, архетипического Образа, то есть из первичного феномена *ориентации*, упомянутого в начале нашей книги (см. выше, I, 1). Именно этот Образ определяет и упорядочивает восприятие эмпирических данных; сами же приобретённые 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 идёт о чистой «объективности», как понимают это слово теперь. Речь идёт о некоем органе восприятия, которому, в качестве *объекта*, соответствует определённая область или сфера бытия, в поздней иранской философской разработке представляемая как небесная Земля *Хуркалайи*. А чтобы нам самим как следует *сориентироваться* в данной проблеме, следует прежде всего вспомнить о событиях, имевших некогда место в *Эран-Вэдж*. Упомянем лишь, те, что непосредственно относятся к нашей теме.

В *Эран-Вэдже* происходили достопамятные молитвенные действия, совершавшиеся самим Ормаздом, небесными существами и легендарными героями. Именно там, первосмертнику, прекрасному Йиме, велено было построить городьбу, *вар*^{44а}, и собрать в неё цвет всех существ, самых лучших, самых пригожих, чтобы уберечь их от лютой зимы насланной демоническими силами, а со временем населить их потомством преобразённый мир. Этот *вар* или парадиз 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 светочами несотворёнными и сотворёнными. Её обитатели только раз в году видят, как заходят и восходят звёзды, Луна и Солнце; вот почему год кажется им одним днём. Каждые сорок лет каждая человеческая чета порождает другую чету — мальчика и девочку. «И все существа живут наилучшей жизнью в этом *варе*», — свидетельствует Йима. Можно, разумеется, усматривать в этом

⁴⁴ Относительно «Земли о семи кешварах» см. нашу книгу «Небесная земля», pp. 42-48.

^{44а} Ср. орловск. *Вар, варок* (крытый загон для скота, стойло); тот же корень в романских языках имеет значение защиты, ограды, оберега (франц. *Garder*, итальянск. *guardare*). — прим. пер.

описании память о 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 идёт фактически о пороге сверхъестественного Инобытия: несотворённые светочи; 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, населённый световыми существами, достигшими духовных высот, недоступных для жителей 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* символизирует человека, достигшего такой духовной целостности и гармонии, что в ней нет места ничему отрицательному и тёмному и её нельзя считать ни востоком, ни западом. В индийской мифологии гипербореев соответствует народ материка *Уттара-куру*, народ северного солнца, 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 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 (тысячелетия назад)⁴⁵ служат здесь более точным и полным свидетельством, чем данные позитивной истории: это странствие было ничем иным, как чередой эпифаний. Устремиться в Эран-Вэдж — значит отправиться к Земле видений *in medio mundi*, достичь центра, где свершается встреча с Бессмертными Святыми, с божественной восьмерицей Ормазда и его архангелов. Гора видений — это ещё и психо-космическая гора, гомологичная человеческому микрокосму. Это «Гора зорь», к вершине которой примыкают мост Чинват, переход в Инобытие, где свершается светозарное свидание ангела Дазны и его земного «я». Поэтому архангел Воху-Мана (по персидски — Бахман, «Благой помысел»,

) предписывает пророку-визионеру 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* трёх *Саошьянтов* или будущих спасителей, которым предстоит свершить преобразование мира посредством космического молитвословия.

Те же самые категории активного трансцендентного Воображения модализируют восприятия, которым открывается сущность «физиологии светового человека». Делая возможными психо-космические уподобления, они являются основой символических конструкций, служащих целям медитации и называющихся *мандалами*. 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

⁴⁵ Относительно первоисточников см. *ibid*, pp. 55-58.

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 её потаённый внутренний мир, и вершину, находящуюся в центре космоса. Те же самые гомологии, наконец, отражаются в микрокосмическом святилище, которое у приверженцев *ишрака* называется «храмом света» (*хайкал аль-нур*): это человеческий организм, скрывающий в себе *семь* тонких органов или центров, *семь лати́фа* (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 лишённой смысла, *дезорientированной*. Обитель Песнопений, земля Хуркалайи, как и небесный Иерусалим, *сходят* на землю по мере того, как световой человек *восходит* в небо. Сферическое пространство, разделённое на 360 градусов, есть материализация в космическом масштабе некоего тайного и сверхъестественного *corpus mysticum*, тела, присущего световым существам.

Эран-Вэдж, духовное царство тонкой телесности, парадиз Йимы, не переставал служить объектом медитации иранских мистиков, начиная с поздних адептов Заратуштры и кончая как приверженцами сохравардийской световой теософии, так и шиитскими мыслителями школы Шайхийа. Идея центра мира, легендарная тема центрального *кешвара*, определяющего ориентацию шести остальных шести *кешваров*, расположенных вокруг него и в последствие разделённых космическим океаном, — эта идея подверглась тщательной философской обработке. Самая важная фаза её относится, быть может, к тому моменту, когда «восточная теософия» Сохраварди предприняла интерпретацию платоновских Идей в терминах зороастрийской ангелологии.

Между миром чистых духовных Светочей (*Luces vietoriales*, мир «Матерей» в терминологии *Ишрака*) и чувственным миром простирается вплоть до пределов IX-ой Сферы (Сфера Сфер) *mundus imaginalis*, конкретный духовный мир Ликов-архетипов, явленных Форм, Ангелов, руководящих целыми видами и отдельными личностями; философская диалектика доказала неизбежность существования этого мира и определила его план; духовидение сделало его объектом визионерского восприятия, предметом активного Воображения. Суть той связи, которая в учении Сохраварди устанавливается между философским умозрением и метафизикой экстаза, равнозначна взаимозависимости между ангелологией нео-зороастрийского платонизма и идеей этого *mundus imaginalis*. Это, согласно Сохраварди, мир, на который намекали древние Мудрецы, утверждавшие, что за пределами чувственного мира существует другая вселенная, имеющая форму, размеры и простирающаяся в пространстве, хотя речь здесь идёт вовсе не о той форме и пространственности, которые воспринимаются нами в мире физических тел. Это «восьмой» *кешвар*, мистическая Земля Хуркалайи с изумрудными городами, расположенная на вершине космической горы, которую сохранившиеся в Исламе традиции называют горой *Каф*⁴⁶.

⁴⁶ Ibid., pp. 125 ss., 138 ss.; см. наши «Пролегомены — II» к «Oeuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardi» (supra N 23), pp. 39-55, касающиеся структуры плеромы Светочей, 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

Великолепно согласующиеся между собой свидетельства доказывают нам, что это та самая гора, которая некогда носила название *Алборц* (*Эльбури*, *Харайти Бареца* по авестийски); географически это название обозначает сегодня горную усть на севере Ирана. Но вовсе не эти данные земной орографии имеет в виду визионерская география древних легенд, когда она говорит нам о чудесном племени, населявшем её города, — племени, которое и знать не знало ни о земном Адаме, ни о Иблисе-Аримане, племени ангелоподобном и, быть может, андрогинном, не знавшем разделения полов (ср. близнецов из рая Йимы и обитателей материка *Уттара-куру*) и 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 звёзды физических небес. Эти совпадающие указания позволяют отнести небесную топографию этой Земли к границам Сферы, находящейся поверх планетарных Небес и Неба недвижных и бесчисленных светил и обнимающей, таким образом, всю чувственную вселенную. Эта Сфера Сфер и есть гора *Каф*, опоясывающая весь зримый космос; краеугольным камнем этого небесного свода, то есть полюсом, является *Изумрудная скала*, сообщающая своё сияние всей горе *Каф*.

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 лучезарный 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 маздейский вариант встречи с небесной Фигурой на подступах к мосту Чинват. На этом рубеже начинается «климат души», мир донельзя истончённой «материи» света, перешеек между миром чистых херувимских Светочей и миром природы (*physis*), включающим в себя как тленную подлунную материю, так и астральную материю нетленных Небес. Вся эта физическая вселенная и является космической чужбиной *Запада*; другая вселенная — это Восток, начинающийся вместе с климатом души, «восьмым» климатом.

Таким образом, райская Земля света, мир Хуркалайи, является Востоком промежуточным между «малым Востоком» души, восходящей на вершину своего желанья и сознания, и «Востоком великим» или Дальним Востоком духа, Плеромой чистых Разумов, восходящей к *сверхсознанию* души. 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 Хуркалайи, считается *Востоком*, а указывающее на неё 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 *Каф*. Чтобы достичь этой скалы, нужно одолеть эту гору, что и сделал странник из «Рассказа о чужбине Запада», повинувшись наказу, содержавшемуся в послании, аналогичном тому, что получил принц из «Песни Жемчужины» (см. выше, II 1). Такая *ориентация* относится к визионерской географии,

сочинения Сохраварди *Хикмат аль-Иширак* («Восточная Теософия») вместе с комментариями Моллы Сафра Ширазского (ум. 1640), имеющими ценность самостоятельного произведения (см. наш перевод «Книги метафизических проникновений» (*Китаб аль-Машиаир*), Bibl. iranienne, 10, Teheran-Paris, 1964, introduction, p. 40.

ориентированной на «климат души», где расположены изумрудные города, сами собой излучающие потаённый свет. *Сверхчувственный Восток* подсказывает ориентацию гностику, стремящемуся к себе на родину. *Пра-Восток*, будучи этой родиной, отождествляется с центром, с небесным северным полюсом, то есть порогом Инобытия, где видение становится реальной историей души, где каждое событие символизирует определённое духовное состояние, где, как говорят приверженцы Ишрака, «телесное становится духовным, а духовное обретает телесность»⁴⁷.

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, грозящей ей во время этого инициатического испытания. На подступах к вершине вспыхивает сияние *полуночного солнца*, первожданного Образа внутреннего света, игравшего столь важную роль в мистериальных религиях (см. выше, II, 1: светильник, принесённый Гермесом в подземную камору). Гермес, описанный у Сохраварди как герой, переживающий эсхатологический экстаз, соотносится с тем же образом герметической традиции, повествующей о видении Гермеса, во время которого он распознаёт свою Совершенную Природу в явившейся ему прекрасной и таинственной духовной сущности.

Подробности этого видения Сохраварди излагает в одном из самых главных своих трактатов⁴⁸. На сей раз Гермес бодрствует ночью, предаваясь медитации в «храме света» (*хайкал аль-нур*, его собственный микрокосм), но эта ночь озарена солнцем. Когда рушится «светозарный столп», то есть когда световое существо разрушает «стены» храма, в котором оно пребывало (здесь приходит на память манихейская *columna gloria*, вознесение световых частиц, противоположное *снятию* со Светового Креста), и духовному оку Гермеса предстаёт 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 сюжетную сценографию «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*). Полуночное солнце — это *illuminatio matutina*, зарево зари, встающей на Перво-Востоке души, то есть на полюсе, в то время, как рушатся «города притеснителей». *Aurora consurgens*, поднимающаяся над Изумрудной скалой, краеугольным камнем небесного свода, — это *северное сияние* в Небе души. И тогда, устрешённый открывшимся ему новым горизонтом, Гермес восклицает: «Породивший меня, будь моим спасителем!» (тот же призыв содержится как мы помним, в гимне Сохраварди, обращённом к его Совершенной Природе). И внемлет ответу: «Хватайся за вервь светового луча и поднимайся к зубцам Престола». Он поднимается до тех пор, пока не видит, что под ногами у него остались и Земля и Небо. Земля и Небо, в которых мы вместе с толкователями Сохраварди (Шахразори и ибн-

⁴⁷ Данная формула повторяется у Мохсена Файза, 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 celeste», pp. 206 ss.

⁴⁸ Речь идёт о N 83 «Книги толкований» (см. выше, сноска 18); это текст чрезвычайной важности.

Каммукой) узнаём *mundus imaginalis*, самоценный мир Ликов-архетипов, Землю Хуркалайи под сенью зубцов Престола, то есть Сферу Сфер, климат души, простирающийся вокруг небесного полюса. Сабаянские тексты псевдо-маджрити тоже описывают Совершенную Природу как Солнце философа, а Наджм Кобра называет «небесного свидетеля» сверхчувственным Солнцем, Солнцем сердца, Солнцем духа.

Этот Восток-исток направляет нас вертикально вверх, к полюсу как порогу Инобытия, где в божественной Ночи сияет внутренний, то есть эзотерический свет, тогда как Восток географический «побочный», символизирует *день* экзотерического сознания, противопоставляя себя этой божественной Ночи Невыразимого с не меньшей напряжённостью, чем ночным безднам тёмной Психеи-души, смешивая одну с другой, забыв о том, что 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 перед нами совсем другой свет (в исмаилитской гностике можно встретить символический намёк на «солнце, встающее на западе», то есть со стороны ночи, но там речь идёт об Имаме, который является *полюсом*, краеугольным камнем и осью эзотерической иерархии). А «Полуночное солнце» символизирует внутренний свет, источаемый занебесной обителью (как *вар* Йимы) в тайне от неё 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 для них целью. И вот почему 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 «равноправии»? 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 светового человека выпрастывает его из ключев тьмы, которые падают в тот *колодец*, куда он был брошен. Гермес не прихватывает с собой свою *тень*, а избавляется от неё; он свершает восхождение, а тем временем «города притеснителей» пожирает бездна. Вот почему нам крайне трудно согласиться с некоторыми интерпретациями, касающимися *coincidentia oppositorum*, когда в одном и том же понятии *opposita* смешиваются взаимодополняющие и взаимоисключающие элементы. Сожаления по поводу того, что христианство поставило во главу угла фигуру, полную добра и света, и просмотрело все тёмные стороны души, были бы, тем не менее, уместны по отношению к зороастризму. Но можно ли, ссылаясь на миф о *равноправии*, ставить на одну доску, «абсолютизировать» Христа и Сатану, Ормазда и Аримана? Предположить подобное — значит упустить из виду, что даже при единоличном правлении какой-либо из фигур света сатанинские силы остаются при своём деле: мешают, например Гермесу выбраться из колодца и совершить восхождение к Престолу. Перед ними-то, прежде всего, нам следует заявить, что Ормазд и Ариман — 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 авторитетами иранского суфизма между светоносной Ночью или чёрным Светом и мраком как таковым, беспросветной тьмой, 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, Ночь, неподвластная ничему ариманическому: ведь рационально-догматическую вседозволенность нельзя уравновесить иррациональным бредом. Целокупность, символизируемая «солнцем полуночи», — это *Deus absconditus* и Анге-Логос, или, в терминах шиитского гнозиса, *полюс*, Имам, светоносец в эзотерической ночи. Вот почему древний иранский *зерванизм*, 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 парадиза 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*, возрождается «на Небесах», там, где ему является *Sophia aeterna*; искупление Фауста не равнозначно его уравниванию с Мефистофелем. Дух противоречия, *Antimimon*, это отнюдь не световой Вожатый, он исключает, а не дополняет.

Надо признать, что всё многообразие упомянутых здесь фигур намечено чересчур аллюзивно; это объясняется тем, что *ориентация* данного исследования, запечатлённая как в его названии, так и в его источниках, на каждом шагу сталкивается с трудностями, порождаемыми непониманием или *дезориентацией*. Эта дезориентация только продлевает и ужесточает законы экзотерического Дня, против которых восстаёт сохравардийский Гермес, порывая с их самоочевидными истинами, навязываемыми насильно. Видения Гермеса — не материал для «истории». И уж тем более ни его, ни принца из «Песни жемчужины» невозможно социализировать, приучить к коллективизму. А посему делаются попытки помешать им *сориентироваться* 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 вот почему этот День несовместим с Ночью символов. Дву-единство — 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 вдвоём, то-есть вместе со световым Вожатым, вне зависимости от того, под каким из своих имён тот благоволит 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 и 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 чёрный Свет, о которых упоминают некоторые суфии и которые вовсе не являются мешаниной 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 *днём*, ужас, порождённый созерцанием этих глубин, — вот два решения, которые неспособен принять человек запада. Даже сочетание обеих этих неспособностей не поможет ему познать ни лучезарную Ночь жителя «востока», то есть «нордического человека», ни высоты внутрибожественной ночи (см. ниже, V и VI).

Всё это окончательно убеждает нас в важности символики *полюса*, то есть двойного созвездия *Медведицы* и *Полярной звезды*, символики, присущей суфийскому иерогнозису. В ней мы находим подтверждения тех же истин, что содержатся в символике космической горы, вершина которой и есть *полюс*. И тех же закономерностей 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, перенесённый 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 Рузбехану Ширазскому, таким его можно постичь посредством феноменологии молитвы, памятуя о том, что мандеи, харранские сабеяне, 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 содействует разрыву между ними, диктуемому вертикальным измерением, направлением на север. Гермес расстаётся с «Западом» и восходит к зубцам Престола, не прихватывая с собой свою *тьнь*. Ибо север или «вышний» полюс даёт возможность определить, где находится *тьнь*, будь то индивидуальная *тьнь* низших функций *психеи* или коллективная *тьнь* «города притеснителей». Но разве из этого следует, что *указующее* на *тьнь*, определяющее направление к ней, может считаться этой самой *тьню*? Ничего подобного: *указующее* на *тьнь* само по себе *лишено тени*. Если космический север есть преддверие Инобытия и парадиз Йимы, то как он может быть местоположением Преисподней? Гермес восходит, оставляя *Infernum* на отведённом 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 не только уцелело, но и

расцвело в гнозисе Ислама, то лишь благодаря зазору между их уровнями, оставляющему свободное поле для описываемой здесь ориентации.

Известны, разумеется, мифологические данные, согласно которым *северу* можно приписать смысл, противоположный тому, который мы рассматриваем. Но ведь об амбивалентности можно говорить лишь тогда, когда предмет разговора остаётся одним и тем же. Чтобы обосновывать неизменность и самождественность коллективной Психеи во всей череде её 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 предстаёт то как врата рая и жизни, то как преддверие мрака, обители тёмных 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 Сохраварди. Эта «коллективизация» Психеи, влекущая за собой дезориентацию в мире символов, обусловлена, в сущности, всё 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 полюсом и мешающую ему видеть этот полюс, то есть собственную световую личность (так неверующий на мосту Чинват видит лишь собственную карикатуру, а не Даэну; так начинающий суфий не видит ничего, кроме мрака, до тех пор, пока в устье колодца не полыхнёт зелёный свет).

Если *полярная* область есть то, что она сулит суфию, то она может посулить ему и нечто противоположное, если её омрачает тень, — тень тех, кто отказывается от восхождения, к которому призывает их суфизм. Выпростаться из тени — значит никогда не вернуться в неё; ориентация несовместима с дезориентацией.

2. Видения полюса у Рузбехана Ширазского

Среди видений, описанных Рузбеханом Ширазским в его *Diarium spirituale*, некоторые наилучшим образом отражают *полярную* символику⁴⁹. Во сне или, скорее, в состоянии, промежуточном между явью и сном, что обычно для его видений, ему предстаёт собрание множества существ, будто бы сошедшихся в каком-то доме; сияют бесчисленные светильники; однако присоединиться к ним ему мешает стена. Тогда он поднимается на террасу

⁴⁹ См. выше предисловие к крупнейшему произведению Рузбехана «Жасминный куст адептов любви» (Bibliothèque Iranienne, vol. 8), персидский текст, опубликованный в сотрудничестве с Мохиддином Моинном, и перевод главы I (Teheran-Paris, Adrien-Maisonnette, 1958, pp. 37 ss.). См. так же «En Islam iranien», t. III, livre III, chap. II.

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 узнаёт *свой собственный образ*. Все трое присутствуют к своего рода мистической трапезе, состоящей из чистого пшеничника и столь прозрачного масла, что оно казалось чистейшей духовной субстанцией. Вслед затем один из шейхов спрашивает Рузбехана, известно ли ему, что это за субстанция. Когда тот признаётся, что ему это неизвестно, шейх объясняет: «Это масло созвездия Медведицы⁵⁰, и мы собрали его для тебя». Очнувшись от своего видения, Рузбехан продолжает размышлять, но ему понадобилось немалое время, что бы уразуметь, что в словах шейха содержался намёк на *семь Полюсов (актаб; чаще говорится о семи (абдал))* 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, — воскликнул Рузбехан, — я сосредоточил своё внимание на Медведице, и увидел, что она состоит из *семи* скважин, которыми Господь взирал на меня. — Господи! — спросил. — «Что это такое? — И Он ответил мне: — Это *семь* скважин Престола».

Подобно Гермесу из рассказа Сохраварди, призванному подняться к зубцам Престола, Рузбехан, будучи принятым в число семи *абдал*, окружающих *Полюс* (в шиитских терминах это прозвище «Скрытого Имама»), возведён на вершину таинственной иерархии, духовной и незримой, — без неё не могла бы продолжаться жизнь на земле. Суть и устройство этой мистической иерархии, которой освящена теософия суфизма, особенно шиитского и шайхитского, связаны с основной идеей и содержанием эзотерической астрономии; то и другое является отражением одного и того же Образа-архетипа вселенной. Рузбехан добавляет ещё 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 жёрла, и образуют они семь тысяч порогов (в соответствии с семью главными звёздами созвездия), вплоть до порога ангельской плеромы (*малакут*). И вот явился Я разом чрез всё».

Таким образом, видения Рузбехана являются наилучшей иллюстрацией двойной темы: темы *полюса* и темы *валайя*, «посвящения», краеугольным камнем которого можно считать *полюс*; вокруг него располагаются снизу вверх члены чистейшей *Ecclesia spiritualis*, остающиеся незримыми и неизвестными для большинства людей. Употреблённый здесь арабский термин *кутб*, «ось» (*наджмат аль-Кутб* — Полярная звезда) соответствует мельничному веретену, укреплённому в нижнем неподвижном жёрнове и проходящему через ячею верхнего подвижного камня, осуществляя его вращение. Небесный свод подобен этому мобильному элементу, тогда как Полярная звезда представляется ячеей, сквозь которую проходит идеальная ось. Ближайшие к Полярной звезде светила причастны к её первостепенности и наделены особой энергией и специальным значением, о чём свидетельствуют заклинания, обращённые к Медведице, из некоторых гностических или магических документов. Этим семи звёздам соответствуют их аналоги на духовном Небе. Мы видели, что

⁵⁰ Банат На'ш, Созвездие Медведицы (большой и малой).

у Рузбехана они уподоблены «семи полюсам», тогда как чаще всего их называют седмица *абдал*, седмица таинственных существ, которые из цикла в цикл следуют друг за другом, сменяясь поочерёдно. Подобно тому, как созвездие Медведицы повелевает целокупностью космоса и «видит» его, они сами являются *очами*, которыми Инобытие взирает на мир⁵¹.

Здесь и осуществляется слияние этой двойной темы с духовным учением Рузбехана. В нём присутствует и ещё одна тема, общая для всей спекулятивной мистики суфизма и особенно разработанная у Ибн Араби, — тема *Deus absconditus*, «Сокровища сокровенного», стремящегося проявиться, стать открытым. Однако само это откровение чревато драматической ситуацией, в которую вовлечены одновременно Божественное Существо и существо, в котором и посредством которого Оно раскрывается, ибо Господь может видеть в *другом* только самого себя и не может быть увиден никем *другим*, кроме самого себя. *Аулия*, «посвящённые», принадлежащие к различным духовным уровням, как раз и являются *очами*, которые видит Господь, поскольку они суть очи, которыми он видит. Именно благодаря им наш мир всё ещё остаётся миром, «зримым» для Бога: таков смысл таинственного утверждения, гласящего, что если бы их не было, если бы они перестали быть *полюсом* (скрытым Имамом), замковым камнем незримого 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 *вилая* и *аулия*⁵². Идея «посвящения», идея незримо протянувшейся через «пророческие циклы» неразрывной цепи «посвящённых», члены которой поочерёдно 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 ещё об одной параллели. Слово *аулия* буквально значит «друзья»; персидское выражение *аулия-э Хода* переводится как «друзья Бога». Но с XIV в. под таким же названием известно некое братство посвящённых в Европе. Те и другие живут на недоступных высотах, *ориентация* на которые никому не известна; таков «Друг Бога» из Оберланда, «вышней страны», где с помощью духовного зрения его сумел высмотреть Гёте, чтобы воспеть в своей большой неоконченной поэме «Die Geheimnisse» («Тайны»).

Во многих традициях встречаются упоминания об этом племени «посвящённых», неведомых большинству людей, но оттого не менее

⁵¹ Ср. текст, взятый неким алхимиком XVII в. в качестве эпитафии к его изданию Николая Фламелья: «Et videbant lapidem stanneum in manu Zorobabel. Septem isti oculi sunt Domini, qui discurrunt in universam terram» (протитировано К.Г. Юнгом в его «Der Geist der Psychologie», in Eranos — Jahrbuch, XIV, 1947, pp. 436–437). Нельзя не сравнить мотив семи *абдал* (которые каждую ночь обходят весь мир, чтобы сообщить о виденном Полносу) 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).

⁵² О контексте этой доктрины у Рузбехана см. «En Islam iranien», t. III, livre III, chap. III. Шиитское понятие *валайа* соответствует расхожему суфийскому термину *вилая*. Ниже у нас ещё будет возможность напомнить (см. VI, 2), почему распространённый перевод обоих этих слов словом «святость», а слова *вали* (мн. ч. *аулия*) — словом «святой» нельзя считать адекватным. Термин «посвящение» куда более соответствует всем значениям слова *валайа*. В двенадцатиричном шиитском гнозисе «пророческие циклы», нашедшие своё завершение вместе с «Печатью Пророков», были продолжены «циклом Посвящения» (*да'ират аль-валайа*), пронизанным учением об имамах. О развитии этого мотива у Лахиджи (см. сноску 118) и о его сопоставлении с поэмой Гёте «Божий друг из Оберланда» см. наш труд «En Islam iranien», t. IV, livre VII, chap. III.

пугающих. Рузбехан говорит о них во вступлении к своему крупному труду «Парадоксы мистиков». Чаще всего их число равняется 360-и, в соответствии с числом Божественных Имён, дней и ночей в году и градусов небесной Сферы. Все варианты этого числа поддаются символическому толкованию. В качестве примера одной из самых простых интерпретаций обратимся к Рузбехану. «Господь, — 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 *Джебраила*; *тремя*, чьи сердца сообразны сердцу *Михаила*; *одним (полюс)*, чьё сердце сообразно сердцу *Серафила*»⁵³. Эта совокупность 356-и лиц дополняется до 360-и четырьмя фигурами пророков, которые, согласно исламской эзотерике, 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 учёный 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 Ирана⁵⁴. Фактически этот путь уже был указан нам в творчестве Сохраварди, который собственной персоной открыл его как для себя самого, так и для истории. Доминирующими здесь фигурами, открывателями этого пути, являются *язаты* или «Ангелы» Авесты⁵⁵, которые, не принадлежа к высшей седемрице *амахраспанов* (бессмертных святых, «архангелов»), занимают, тем не менее, ранг первостепенной важности; главный из них — ангел *Сраоша* (пехлевийск. *Срош*, персидск. *Соруш*), который в исламизированном Иране был отождествлён с ангелом Гавриилом. Наш учёный парс определил функцию этого ангела-жреца, отличающегося, подобно всем небожителям, юношеским обликом: это ангел посвящения (*валайа*): прерогативы ангела Сраоша, *situs* его обители, особенности его функции — все эти черты указывают на содержащуюся в самом зороастризме эзотерическую доктрину, исповедуемую представителем культа, центральной фигурой которого он является.

Авеста (Ясна 57) описывает его царственное обиталище на вершине высочайшей из гор (*Харайти Бареза, Алборз*). Это то самое обиталище, о котором мы уже знаем, что оно «само собой светится изнутри, а с наружи украшено звёздами»; это космическая гора из авестийского гимна (Яшт 12:25), вокруг которой обращаются Солнце, Луна и звёзды; Нериосан, переводчик Авесты на санскрит, отождествляет её с горой Меру. Авеста и связанные с нею традиции обогащают этот мотив космической горы новой подробностью: на её вершине, на полюсе, на Полярной звезде находится обитель ангела Сраоша. Здесь развитие нашей темы само собой приводит нас к необходимости осознать нижеследующее: поскольку иерокосмология

⁵³ Текст, касающийся этой традиции, см. в: *ibid.*, t. III, livre III, ch. III. Имеются различные варианты нумерации и классификации этой мистической иерархии.

⁵⁴ J.-C. Coşajee, *Cults and Legends of Ancient Iran and China*, Bombay, 1936, pp. 161-183.

⁵⁵ Язата (персидск. *Изад*) — букв. «почитаемый». Хотя, согласно постисламской традиции, его уравнивают с понятием «ангел» (персидск. *ферешта*), здесь следует думать скорее не о библейских ангелах, а о Боге-Ангелах Прокла.

помещает на космическом севере обитель ангела Посвящения, а иероглиф прозревает в его лице *полюс*, то самоочевидно, что принятие 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 Сраоша и духовной вселенной суфизма, ориентированной на полюс. Мы только что упомянули о традициях, 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 *sitis* ангела Сраоша (который соответствует, таким образом, ангелу Серафиелю); с другой же — титул «полюс» (*кутб*) присваивается в суфизме великому шейху определённой эпохи (даже шейху отдельной суфийской общины, *тарики*, поскольку она есть своего рода микрокосм), и в силу этого шиитской суфизм рассматривает такой *полюс* как отражение Скрытого имама.

Другой задачей зороастрийского учёного было привлечение внимания к параллелизму между иерокосмологией суфизма и некоторыми даосскими концепциями: ведь в центральноазиатском суфизме особенно укоренилась и получила развитие идея *валая*, главным образом со времён Хакима Термезского (ум. 285/898), у которого наиболее показательно учение о сорока *абдал*. Даосским традициям известны *семь* духовных правителей, пребывающих на созвездии Медведицы. «Классический яшмовый стержень» располагает духовной доктриной, отражённой в самом названии этой организации, — доктриной, относящейся к Полярной звезде, «небесному стержню, вращение которого увлекает за собой все небесные тела». Всё это наводит на мысль о примечательных соответствиях с концепциями суфийского эзотеризма. В самом деле, в том и другом случае мы встречаемся с представлением, согласно которому духовный иерокосмос воспроизводит ту же схему, что и космос астрономический: мир подобен шатру, держащемуся на срединном столбе и подкреплённому четырьмя боковыми опорами (*автад*). Сверхъестественным персонажам, олицетворяемым этими опорами, предписано свершать еженощный обход вокруг света и уведомлять *Кутб* о всех обстоятельствах, требующих его помощи. Более того: символическая нумерология открывает поистине поразительные соответствия между нумерической конфигурацией дворцов эпохи Минь-Тан (световой дворик, служащий одновременно храмом и астрономической обсерваторией) и расположением фигур только что упомянутой мистической иерархии⁵⁶.

Итак, с одной стороны, ангел Сраоша бодрствует как страж над миром, погружённым в сонное забытие; он — ангел-хранитель и глава четырёх «обходчиков», несущих ночное бдение над миром и ради мира; к ним приложим термин, служащий выражением сакральной нищеты, авестийский термин *дригу* (пехлевийск. *дригош*, зендск. *дариош*), — в современном персидском ему соответствует форма *дарвиш*, «дервиш», самоназвание, которое до сих пор носят все иранские суфии: «нищие духом». С другой стороны, это сообщество служит прообразом духовной организации, незримой для большинства смертных, — организации, подобной космосу и держащейся, словно шатёр, на осевом столбе, верхушка которого — обитель Сраоша, космический норд, «источающий

⁵⁶ См. диаграмму, воспроизведённую в: J.-C. Coşajee, op. Cit., p. 166.

свой собственный свет». Подобное представление подкрепляется символами 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 Хуркалия, «восьмым» климатом, краями космического норда, то есть преддверием Небытия. Существует и манихейская Земля Света, *Terra lucida*, расположенная в световом царстве. Ею правит божество вечного света, окружённое двенадцатью Сиятельствами. Подобно Хуркалии и парадизу Йимы, оно включает в себе все красоты нашей земной Земли, но в состоянии тонкой и чистой просветлённости, где нет места и намёку на ариманическую тень и тьму. И когда манихеи избирают в качестве *кыблы* Солнце и Луну, они вовсе не поклоняются этим светилам, а видят в них зримые образы светового мира; когда же они отдают предпочтение *кыбле* севера, их взоры обращены к *Terra lucida*, местопребыванию владыки Света. Мы уже упоминали об идеальном мире мандеев, *Мишуня Кушта*, промежуточном между нашим миром и миром света; это мир населённый божественным племенем сверхчеловеческих существ с невидимыми для нас тонкими телами, потомками скрытого Адама (*Адам касия*), от которых мы узнали, что у каждого из земнородных есть свой световой Двойник. У этого *mundus imaginabilis* есть свой дух-покровитель (свой *дмутха*), царь света *Шушлам Рба*, подобно тому, как он есть и у Земли: его зовут *Хибл Зива* и его история поразительным образом напоминает историю юного принца из «Песни жемчужины». 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 Землёй» лишний раз указывает, что речь идёт не о земном севере, а о космическом норде⁵⁷. Кроме того, здесь необходимо напомнить мотив Зелёного Острова (*аль-Джазират аль-ходра*), являющегося резиденцией Скрытого имама.

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 дочерью Солнца, совершает странствие на Восток. Понятия двух направлений, правого и левого, космического Востока и Запада являются ключевыми и в гнозисе Валентина. *Но направляться направо, к Востоку, значит возноситься ввысь*, по направлению к Полюсу, поскольку Запад равнозначен дольному миру, миру чувственной материи, а Восток есть

⁵⁷ См. E.S. Drower, op. Cit. (supra №37), pp. 9, 56, 325. Здесь нелишне упомянуть о богослужении, совершаемом некой философской сектой, которую упоминает энциклопедия *Ихван аль-Сафа* («Братство чистых сердец»). Эти философы являются одновременно сабеянами, исповедующими неоплатонизм, и теософами-преисмаилитами. Каждый месяц они торжественно отмечают три «святые ночи», соответствующие трём фазам Луны (первая ночь лунного месяца, его средняя ночь и ночь между 25-ым днём этого месяца и первым днём следующего). Ритуал каждой ночи включает в себя трёхчастное молитвенное бдение: первая треть отводится для медитации в личной молельне, вторая — медитации над «космическим текстом» под открытым небом, лицом к Полярной звезде, и, наконец, последняя треть посвящена философическим песнопениям («молитва Платона», «моление Идриса-Гермеса», «тайный псалом Аристотеля» и т.д.) Выбор Полярной звезды в качестве *кыблы* (ось молитвенной ориентации) свидетельствует о сабеизме этих мудрецов; их календарь подтверждает это свидетельство. См. *Rasa'il Ikhwan al-Safa, Le Caire, 1928, IV, 303-304*, а для полноты деталей — нашу работу «*Temple sabeen et Ismaelisme*» (см. выше, прим. 8).

символ мира духовного. Ибн Араби возводит в степень символа своё путешествие из Андалусии в Мекку и Иерусалим; он совершил *ekstais*, странствие (*исра*), подобное вознесению Пророка от Небес к Небесам, вплоть до «Лотоса предела»⁵⁸. Здесь восток географический, «буквальный», становится символом Востока «реального», то есть небесного полюса, о котором говорится в «Чужбине Запада» Сохраварди и восхождение к которому начинается на горе Каф и завершается на Изумрудной скале.

Другой великий мастер иранского суфизма, Али Хамадани (ум. 786/1385), в своём трактате, посвящённом сновидениям, говорит о Востоке, являющимся тождественностью (*ховийат*) мира Тайны, то есть сверхчувственной области, куда возносятся Совершенные. В другом месте он говорит о том же самом Востоке как о тождественности незримого мира, источника, из которого эманурует всё сущее, нисходя к пределам телесного мира, Запада, по восьми ступеням или обителям миров *Джабарут* и *Малакут*⁵⁹. Сходным образом, когда Авиценна спрашивает у Хайи ибн Якзана (который по отношению к нему исполняет роль Совершенной Природы относительно Гермеса), откуда он родом, тот отвечает, что его родина — небесный Иерусалим. Хайи ибн Якзан — это личностное воплощение действенного Разума, «житель Востока»; он показывает своему ученику-философу ступени, уводящие ввысь от земного мира⁶⁰. Такое понимание Востока в сочинениях Авиценны перекликается с положениями Сохраварди из его «восточной теософии»; «жители Востока» суть те, кто явившись на землю свыше, снова возвращаются в свои горние области, приняв внутреннее посвящение, описанное в «Рассказе о чужбине Запада».

Они обретают «восточное познание» (*ильм ишраки*), то есть познание не путём представления, а путём непосредственного вживания в познаваемый предмет, отождествление самих себя с этой самопознающей сущностью. Латинским эквивалентом такого познания может служить *cognitio matutina*, известное герметистам эпохи Возрождения и встречающееся ещё в терминологии св. Августина. В то время, как сознание закатное, «западное», *cognitio vesperina*, есть сознание внешнего человека, обращённое на внешнюю сторону вещей, сознание рассветное, «восточное», *cognitio matutina*, — это сознание светового человека, достигшего «обители, источающей свой собственный свет», то есть Изумрудной скалы; такое познание равноценно самопознанию. Таким образом, это *cognitio matutina* есть *cognitio polaris*, то есть северное сияние духовного Неба. В нём раскрывается глубокий смысл суфийского присловья «Познающий самого себя познаёт своего Господа», то есть познаёт свой небесный полюс.

Неоспорима связь между познанием своего внутреннего «я», «я» во втором лице, *Alter ego*, и познанием сущности вертикального восхождения, — между погружением внутрь себя самого (обретением Небес души) и ориентацией на северный полюс. «Восточная теософия» Сохраварди взрывает схему птолемеяской астрономии и перипатетическую теорию Разумов, поскольку вселенная духовных существ, постулируемая тем и

⁵⁸ См. наш труд «Soufisme d'Ibn Arabi», pp. 43-48 (Le «pelerin de e'Orient»).

⁵⁹ Этот трактат Али Хамадани был изучен Фрицем Мейером, *Die Welt der Urbilder bei 'Ali Hamadani, Eranos - Jahrbuch, XVII, 1950, pp. 115-172*; по этому тексту Али Хамади Фриц Мейер цитирует также трактат под заглавием *Маширик аль-руханийя ва-махриб аль-джисманийя*, «Восток духовных реальностей и Запад материальных реальностей».

⁶⁰ См. наш труд «Avicenne et le Recit visionnaire», vol. I, pp. 162 ss., и особенно № 3, 10, 21, 22; vol. II, pp. 25 ss.

другим учением, не укладывается в пространство множества Недвижимых Небес, «Бесконечных светочей», к которым устремлена мысль Сохраварди. Посредством своего визионерского восприятия, которое он приравнивает к видениям Заратуштры и легендарного древнеиранского царя Кей-Хосрава, Сохраварди преодолевает астрономические схемы своего времени, сподобляясь видению сверхчувственных Небес, которые в суфизме именуются «Небесной эзотерикой» (*батин аль-фалак*), — тех самых Небес, что отмечают этапы ночного путешествия Пророка или вознесения с горы Каф. Уподобление «эзотерического» Востока, то есть Востока сверхчувственного, космическому норду, небесному полюсу, обусловлено реальным переходом в область внутреннего мира, восьмого климата, Климата Души, Земли Света, Хуркалии.

На этом же настаивал Наджмоддин Кобра, развивая мысль о том, что подобное познаётся лишь с помощью подобного. «Не считай, что Небо, созерцаемое в сверхчувственном, и внешнее, зримое Небо — это одно и то же. Нет, в сверхчувственном, духовном мире существуют иные Небеса, более тонкие, более голубые, чистые и сияющие, и несть их числа и предела. И 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.» (№ 60). А вот ещё более радикальное утверждение принципа интериоризации, согласно которому любая духовная реальность столь же неотделима от мистика, как его жизнь и смерть: «Знай, что душа, демон, ангел не являются реальностями, внешними по отношению к тебе; ты — это они. Сходным образом, Небо, Землю и Престол тоже нельзя считать вещами внешними, это же касается Рая и Ада, смерти и жизни. Все они существуют в тебе; свершив своё мистическое странствие и очистившись, ты убедишься в этом.» (№ 67). А свершить это странствие — значит сойти вглубь себя самого, совершить *исход*, путешествие к Востоку-первоистоку, выбраться из «колодца», под устьем которого встаёт *visio smaragdina*.

Глава IV

VISIO SMARAGDINA

*И радуга вокруг престола, видом подобная
смарагду.*

Апокалипсис, 4:3

1. Наджмоддин Кобра

Кажется, что Наджмоддин Кобра первым из суфийских учителей обратил внимание на цветовые феномены, которые мистик может наблюдать во время своих духовных опытов. Он постарался описать и истолковать эти явления в качестве указаний на внутреннее состояние мистика и степень его духовного совершенствования. Некоторые из крупных мастеров иранского суфизма, вышедшие из этой среднеазиатской школы, в частности, Наджм Дайсх Рази, непосредственный ученик Кобра, и Алаоддавлек Семнани, следовавший его *тарики*, внесли свой вклад в изучение этого экспериментального метода духовного контроля,

включающего в себя символическое осмысление цветовой гаммы и её изменений.

Из всего этого, разумеется, не следует, что их предшественники оставались чуждыми подобным визионерским опытам. Тем не менее, в одном труде анонимного автора, писавшего после Семнани и на него ссылавшегося, сквозит тревога «ортодокса» по поводу того, что кажется ему «новшеством»⁶¹. Со своей стороны, сам Сохраварди в конце своего капитального сочинения, посвящённого воссозданию «восточной теософии», даёт подробное описание световых феноменов, фотизмов, с которыми может столкнуться мистик; при всём при том он ещё не занимается рассмотрением цветовой гаммы и её символики⁶².

Речь идёт вовсе не о физических ощущениях; Наджм Кобра часто намекает на эти цвето-световые явления как на что-то, видимое с «закрытыми глазами», схожее с восприятием *ауры*. Существует, бесспорно, некая связь и соответствие между цветами физическими и аурическими (или *ауральными*, «аврориальными») в том смысле, что физические цвета сами по себе обладают некими моральными и духовными качествами, которым соответствует, «с которыми символизируется» то, что выражает *аура*⁶³. Именно это соответствие, эта символика позволяют духовному учителю отличить эти сверхчувственные восприятия от того, что мы называем теперь «галлюцинациями». Технически же следует говорить о визионерской аперцепции. Соответствующий ей феномен есть явление первичное и примарное, несводимое ни к чему другому, как несводимо ни к чему восприятие физического звука или цвета. Что же касается органа этой визионерской аперцепции и модуса того существа, у которого возможно функционирование этого органа, то все эти темы непосредственно связаны с «физиологией светового человека», чьё развитие у Наджма Кобра характеризуется появлением «чувства сверхчувственного». В конце нашего труда мы постараемся наметить связь этого чувства, становящегося частью жизнедеятельности человека, его души, с теорией Гёте, касающейся «физических цветов».

Само собой разумеется, что в схеме мира, предумышленного и подтверждённого мистическим опытом, понятия света и тьмы, светлого и тёмного не являются ни метафорами, ни сравнениями. Мистик реально *видит* свет и тьму, визуализация которых осуществляется отнюдь не физическим органом зрения. Он ощущает как тень и тьму то состояние, от которого стремится избавиться, те силы, которые влекут его вниз; он ощущает как свет те знаменья и приметы которые сулят ему освобождение,

⁶¹ Это небольшое анонимное сочинение издано более века назад Флейшером (Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, 16. Band, Leipzig, 1862, pp. 235-241; Ueber die farbigen Lichterscheinungen der Sufis, по лейпцигскому манускрипту 187: De variis luminibus singulorum graduum Suficorum propriis.

⁶² См. наше издание *Hikmat al-Ishraq* (философские и мистические сочинения Сохраварди, vol. III, № 23). Текст описывает пятнадцать категорий фотизмов, которые могут являться мистикам; в заключение (№ 273) говорится: «Всё это обусловлено законами восьмого климата, где находятся чудесные города Джабалка, Джабарса и Хуркалия.

⁶³ См. Gerda Walther, *Phänomenologie der Mystik*, Olten, 1955, pp. 68-71 и 151-155, а также нашу аналитическую рецензию на этот важный труд, появившуюся в: *Revue de l'histoire des religions*, janvier — mars 1958, pp. 92-101. См. равным образом замечательное исследование Мирчи Элиаде «Signification de la «lumière intérieure», *Eranos-Jahrbuch*, XXVI, 1958, pp.189-242. Капитальный труд Виктора Цукеркандля, «*Sound and Symbol*», N.Y., 1956, pp. 61 ss., тоже содержит оригинальные феноменологические наблюдения над цветовыми «интенциями». Все эти исследования имеют общие черты, немаловажные для нашей работы. К их рассмотрению мы обратимся в другом месте.

указывают направление, откуда его следует ждать, — словом, всё то, что устремляет его ввысь. Не может быть никаких отклонений от *ориентации* на мир, расположенной вдоль вертикальной оси: вверху — небесный полюс, внизу — колодец тьмы, в котором томится пленённая частица света (в соответствующей маздейской 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 сохравардийским «Рассказом о чужбине Запада» и с «Песнью Жемчужины» из «Деяний апостола Фомы», подтверждает первый же параграф главной книги Наджма Кобра: «Знай же, друг мой, что объект поисков (*морад*) — это Бог, а занятый поисками субъект (*морид*) — это частица света, от Бога исходящая». Иначе говоря, «искатель», субъект Великого Поиска — это пленённый свет, световой человек,⁶⁴

Таков первый *лейтмотив* главного труда Наджма Кобра. Эта световая частица стремится освободиться, вознестись к месту своего происхождения. Данный мотив встречается на персидских миниатюрах, в которых заметно манихейское влияние (см. ниже VI, I) и, следовательно, визиализируется визионёрская аперцепция Наджма Кобра. Навстречу языку пламени, вздымающемуся с Земли, нисходит небесный пламенник, в соединении которых Наджм различает или предугадывает присутствие «Небесного Свидетеля», «Сверхъестественного Вожатого», представляющего в этом слиянии как гомолог Совершенной Природы, *Нус*, световой проводник 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

⁶⁴ Все отсылки в этой главе, заключённые в скобки, относятся к замечательному изданию, осуществлённому Фрицем Мейером, *Die Fawa'ih al-jamal wa-fawatih al-jalal des Najmad-din al-Kubra*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, Bd. IX, Westbaden, 1957. Это драгоценное издание, снабжённое немецким комментарием, представляет собою значительный вклад в историю суфизма. Мы осмелимся лишь высказать критическое замечание по поводу транскрипции заглавия, идущей вразрез с большинством манускриптов. Мы предпочли бы прочесть его как *Fawatih al-jamal ...* и перевести как «Расцвет Красоты и благоуханий Величества», ибо такой заголовок означает, что без расцвета Красоты как теофании человек не в силах величие *Deus absconditus*. Об этих двух категориях атрибутов Бога см. ниже, гл. V, 2. Аспекты *Freundlichkeit* и *Erhabenheit* проистекают из двух основных атрибутов, однако нам кажется необходимым сохранить смысл (иначе все тексты относительно красоты как теофании у Рузбехана и Ибн Араби станут совершенно непонятны). Мы не в состоянии здесь хотя бы в общих чертах дать биографию Наджма Кобра. Скажем лишь, что он родился в 540/1146 г. и первую половину жизни провёл в долгих странствиях, посетив Нишапур, Хамадан, Исфагань, Мекку и Александрию, — странствиях, во время которых он получил своё духовное образование. Но сведения 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 источникам он официально признал только двенадцать из них, см. ниже, сноску № 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 Наджма Кобра, ставшему доступным благодаря публикации Фрица Мейера. 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, annee 1959-1960*, pp. 75 ss. Что же касается биполярности божественных атрибутов *Джамаль* и *Джалаль*, то она имеет точную аналогию в Каббале; см. G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, trad. J. Loewinson, Paris, 1966, index s.v. Hesed (благодать, любовь).

сбросить с себя покров, лишаящий их способности видеть. «А покров этот не есть что-то внешнее по отношению к людям, он составляет их часть, это покров тьмы, свойственной их тварной природе» (№1).

«Сомкни веки, друг мой, и взгляни на то, что ты видишь. И если ты скажешь мне: я не вижу ничего, — ты ошибёшься. Всё-то ты можешь видеть, вот только темень твоей природы так близка к тебе, что она помрачает твой внутренний взор, и ты не в силах разглядеть эту самую природу. Если же захочешь разглядеть её и увидеть, сомкни веки и отстрани от себя то, что мешает тебе видеть. Путь, ведущий к этой цели, — это духовная борьба. В ней ты должен одолеть и уничтожить своих врагов. А враги эти суть природа, дольная душа и демон» (№2).

Чтобы достичь этой цели, необходимо прежде всего *сориентироваться*: разглядеть собственную тень и уразуметь, где она находится. В ходе духовной борьбы так или иначе узнаешь, кто твои противники, какие имена они носят, в каких обликах 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 светочей и светового Вожатого. Всё это должно предостеречь нас от злоупотребления понятием «тень»: не являясь тенью, световой Вожатый не несёт в себе и «положительного» аспекта тени. Это существо вынуждает нас осознать *иное*, внеличностное измерение личности, не негативное, а трансцендентное. Поскольку книга Наджда Кобра — не дидактический трактат, а, скорее, духовный дневник, *diarium spirituale*, подобный сходному «дневнику» Рузбехана, следует прежде всего выявить некоторые его основные темы, узловые точки. Три противника души могут быть побеждены лишь при том условии, если 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, влекомого *зелёным* светом, сияющим в устье колодца. А в конце этого восхождения множатся световые феномены, возвещающие скорое слияние мистика со своим небесным Свидетелем, с *полюсом*. Вся доктрина Наджда Кобра наилучшим образом иллюстрирует архетип индивидуального посвящения, присущего суфизму.

2. Свет и духовная битва

Распознать всех трёх своих противников — значит *опытным путём* уловить те формы, в которых они являются. Наджм Кобра не занимается построением абстрактных теорий; он описывает реальные процессы, свершающиеся во внутреннем мире, в «плане визионерской аперцепции» (*макам аль-мошахада*), в том пласте реальности, что воспринимается посредством способности *воображения*⁶⁵. Именно там тварная природа, естественное состояние (*воджуд*), «предстает сначала крошечной тьмой;

⁶⁵ Об этом термине см. наш труд «Soufisme d'Ibn Arabi», pp. 122, 139 ss., 145 ss.

когда начинается её очищение, она принимает вид *чёрной* тучи. Делаясь местопребыванием Сатаны (*шайтан*), она становится *красноватой*. Когда же её наросты сглаживаются и исчезают, заменяясь разумными влечениями, она постепенно наливается белизной *белого* облака (*simulus*). Что же касается низшей души⁶⁶, то при первом своём явлении она кажется *тёмно-синей*; её можно сравнить со струёй, брызжущей из источника. Если она служит обиталищем Сатаны, то предстаёт в виде двойной струи *мрака и огня* и ничего иного, ибо в демоническом нет места никакому благу. Вот что извергает из себя низшая душа, разлившаяся и распространившаяся по всей человеческой природе; потому-то её часть и зависит целиком от духовного научения. А становясь здоровой и чистой, она изливает из себя поток Добра, и Добро это порождается её естественным существованием; если же это будет поток Зла, то он и породит Зло. Сатана — это мешанина нечистого огня и безбожного нечестия, и вид его ужасен. Иногда он предстаёт перед тобой в обличье громадного и страшного Негра, который изо всех сил старается проникнуть в тебя. И если ты хочешь оборониться от него, воззови в сердце своём: «О Ты, помощник всех просящих у тебя помощи, помоги мне!» (№ 7). Ибо, по словам другого великого суфия, «Сатана только смеётся над твоими пустыми угрозами. Его может утратить лишь *свет в твоём сердце*»⁶⁷, то есть осознание того, кто он такой. Ведь мы уже видели выше (№ 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, разворачивающейся в тебе самом.

Это лишнее подтверждение того, что тень коренится в тебе самом: избавиться от неё — значит претерпеть личную метаморфозу, посредством которой станет возможным слияние двух пламенников — восходящего и нисходящего навстречу друг другу. «Естественное существование слагается из четырёх стихий, расположенных одна над другой, и все они — порождения *тьмы*: Земля, Вода, Огонь и Воздух, и ты погребён 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 все они получают свою часть, ты, наконец, освободишься от этого бремени. Три противника противятся врождённому знанию о божественном; они мешают слиянию *двух лучей света*; они — причина полной духовной слепоты человека» (№ 11).

Таким образом, эта метаморфоза может привести к двойственному исходу: либо душе удастся освободиться, и тогда световой человек сольётся со своим световым Вожатым, «Небесным свидетелем» (*шахид фи'ль сама*), либо она погрязнет в собственной темени, останется двойницей своего Иблиса, своей демонической тени. Согласно выражению Абу'ль — Маари и Аттара, «Обратить своего собственного Иблиса в Ислам» — значит совершить обращение своей низшей души. Человеку не под силу уничтожить Иблиса в мире, но он может избавиться от него в

⁶⁶ О трёх аспектах души (*нафс*) см. ниже, №3. Значение этого арабского слова гораздо шире нашего понятия «душа». В своём высшем аспекте душа есть сердце (арабск. *Калб*, персидск. *дэль*, немецк. *Gemut*). В среднем аспекте — это разум (*акл*), сознание. Здесь рассматривается душа низшего порядка.

⁶⁷ Среди прочих примеров (вспомним Заратуштру, обращающего в бегство Аримане чтением Ахунаварьи; см. Вендидад, XIX) Фриц Мейер напоминает эпизод 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.

своей душе, изгнав из неё тьму, поскольку Иблис способен срастись с душой только во тьме. Стало быть, исход борьбы в первую очередь зависит от усилий, направленных на главного из трёх противников — душу, поработанную Иблисом и естественным существованием. Этапы этой метаморфозы выявляются с помощью трёх определений, прилагаемых Кораном к душе; начало третьего этапа соответствует фактическому зарождению *сердца (калб)*, то есть тонкого светового центра, Престола, расположенного в микрокосме, того органа, где осуществляется слияние со светом макрокосмического Престола.

3. Трилогия души

Эти три определения определяют место и содержание драматической трилогии души. Есть душа низшая, внешняя, *нафс аммара* (Кран, 12:53), буквально — «душа побуждающая», устремлённая ко злу, низшее «я», личное и чувственное. Есть «душа порицающая», *нафс лаввама* (Коран, 75:2), та, которая обсуждает и осуждает: это сознание, аналогичное интеллекту (*акл*) философов. И есть, наконец, «душа умиротворённая», *нафс мотма'янна* (Коран, 89:27), она-то и является в полном смысле *сердцем (калб)*; это к ней относится увещание Корана: «О душа умиротворённая, вернись к твоему Господу довольной и снискавшей довольство!»⁶⁸. Это возвращение, то есть слияние двух пламенников, и описывается, как мы увидим, в одном из самых поразительных видений Наджда Кобра.

Низшая, внешняя душа — это «я» большинства людей, и она остаётся таковой до тех пор, пока на ней не скажутся результаты духовной битвы. Когда же эта душа начинает ощущать следствия непрестанной молитвы, *зикра*, она становится похожей на мерцание светильника в тёмном покое. Тогда она восходит на ступень «души порицающей»; она замечает, что её жилище завалено нечистотами и населено хищными зверями, и старается навести в нём порядок, чтобы достойно принять свет *зикра*; этот приём предшествует зарождению «души умиротворённой» (№ 54).

И каждому из актов этой трилогии, каждой из фаз метаморфозы, соответствуют знамения, позволяющие визионеру различить эти этапы и тем самым обрести совершенное самообладание. «Знай, что низшая душа явит тебе знак, по коему ты сможешь её распознать: выкатится перед тобой большое колесо, *чёрное* как смоль. Потом оно исчезнет. А вслед затем снова явится, приняв образ чёрной тучи. И мало-помалу просквозит у краёв её черноты что-то похожее на рог *молодого месяца*, просвечивающего сквозь тучу. И незаметно вырастет этот месяц в полную луну. И когда эта луна осознаёт себя самоё и станет душой обсуждающей, она встанет со стороны правой щеки в образе *красного солнца*, и ты почувствуешь его жар на своей щеке. А иногда это солнце встаёт под ухом, или среди лба, или над головой. И это — *душа порицающая*, то есть рассудок, *акл*, о коем говорят философы (№ 55).» «Что же касается *души умиротворённой*, то и она являет знак, по коему её может определить ясновидец: она является перед тобой в виде округлого водоёма, откуда истекают пламена, или ты зришь её в сверхчувственном как подобие твоего собственного лица, светового круга, прозрачного диска, подобного хорошо отполированному зеркалу. И

⁶⁸ О мистическом толковании этого коранического стиха см.: «Soufisme d'Ibn Arabi», p. 107.

бывает так, что этот круг восходит к твоему лицу и поглощает его, и тогда лицо твоё становится *душой умиротворённой*⁶⁹. А бывает, что ты видишь этот круг на расстоянии, в сверхчувственном. И тогда пролегает между тобой и сферой умиротворённой души тысяча ступеней, и если ты переступишь хотя бы одну из них, то будешь испепелён» (№ 56).

Таким образом, мистик начинает прозревать концовку этой драматической трилогии. Путь будет долгим и опасным, дать представление о нём нелегко, ибо к нему почти неприложимы описания логического и рационального порядка, один момент которых не спутаешь с другими. *Diarium* Наджма Кобра скорее даёт нам представление об основных темах этих фаз, рассматриваемых с разных точек зрения, главная среди 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* его способности визионерской аперцепции, которая увенчивается видением грядущей полноты его дву-единства.

4. Подобное с подобным

Итак, мы назвали до сих пор три органа или центра: это душа (*нафс*), разум (*алк*) и сердце (*калб*). Два других центра — дух (*рух*) и сверхсознание (*сирр*, «тайна») занимают место в ансамбле, который будет рассмотрен ниже (гл. V, 2 и VI, 1). Их суть и функции рассматриваются у последователей Наджма Кобра: Это центры духовной физиологии, которые можно распознать по цвето-световым явлениям, которые их символизируют. Это органы, позволяющие, в целях иерокосмологии и иерогнозиса, осуществить высший духовный принцип, согласно которому подобное стремится к соединению с подобным. Любая сущность видит и знает только себе подобную сущность; сама она может быть увидена и познана только своим подобием (№ 70). У Наджма Кобра этот принцип приводит в действие и направляет основное 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 ещё у Эмпедокла: «Огонь зрим только огнём». В «Герметическом корпусе», где Нус заявляет Гермесу: «Не сделавшись богоподобным, ты не сможешь познать Бога». У Плотина (*Эннеады*, VI, 9, 11): «Принцип видим только для Принципа». На Западе он высказывался многими мыслителями от Майстера Экхарта до Гёте (см. ниже, гл. VI, 2). Особенно поражает лаконичное изложение этого принципа⁷⁰, принадлежащее Али Хамадани, знаменитому шейху, распространявшему суфизм в Индии: человеческое существо — это копия того великого Корана, которым является Космос. Все составляющие этого космического Корана — суры, аяты, слова, буквы, огласовки — наделены эзотерическим и экзотерическим смыслом. «В каждой должным образом очищенной части человеческого существа

⁶⁹ Хорошо отполированное зеркало (*speculum*), в котором отражается и видящий, и видимое, — это лейтмотив всей *спекулятивной* мистики, стремящейся отразить «двуальность» *ukus-ambo*, тайну небесного *alter ego*, раскрывающуюся в концовке «Песни Жемчужины» и в мотиве *шайх аль-гайб*, рассматриваемом в данной работе.

⁷⁰ См. текст *Resalat al-insan al-kamil* («Трактат о совершенном человеке»), изданный Фрицем Мейером, op. Cit., Anhang, p. 283, № 5.

отражается аналогичная ей сущность, ибо подобное видится лишь подобным. И если чиста потаённая натура, в коей содержатся все наши свойства и дарования, в ней можно созерцать отражение того, что является её образом в макрокосме. То же верно в отношении сердца, духа, сверхсознания и прочего, вплоть до тайны тайн (*хафи*), места сокровенного, где таятся упоительные божественные Атрибуты, где было изречено: «Я твой слух, я твоё зрение...»

Части человеческого существа можно даже рассматривать как фрагменты их космических аналогов; каждая из них принадлежит тому целому, из которого она происходит. Подобным же образом Наджм Кобра устанавливает реальное соответствие между огнём страсти и адским пламенем: горячка вожделения, томление голода и жажды, кипение злобы и чувственности — всё это частицы адского огня. Раздуть эти огни — значит расширять свой собственный ад, ибо ад не есть что-то внешнее по отношению к человеку; человек — это ад для себя самого (№ 130). Разнородные частицы отталкиваются, а частицы, заключённые 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 Кобра прибегает к своему излюбленному образу — образу камня-самоцвета, стремящегося вернуться в тот мир, из которого он был извлечён.

Ибо влечение это *ориентировано*: на Небо души, сверхчувственное, внутреннее Небо, или, вернее сказать, Небо эзотерическое, ибо слово «внутреннее» неизбежно включает в себе идею некой субъективности, лишённой 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 Кобра обозначается как Святодух в человеке и отождествляется с этим Небом. Святодух — это Небо сердца. Самопогружение — переход от внешнего, посястороннего человека к человеку световому. Как мы уже видели, идея световых Небес побудила Сохраварди взорвать схему птолемеевской астрономии; она же устремила Гермеса и изгнанника из «Рассказа о чужбине Запада» на поиски Изуирудной скалы. Этот переход, этот *исход*, подтверждается и возвещается зрительными видениями, в которых присутствуют верх и низ, Небеса и Земля; будучи ориентированным на полюс, всё это уже не относится к предметному миру чувственного восприятия. Это — вознесение подобного к подобному (к «столпу Света») через весь космос, возврат света к свету, самоцветов к самоцветам: антропология, органом которой он является, — это антропология светового человека, ориентирующегося на *полюс*. Иначе *ми'радж* пророка и вознесение из колодца становятся непостижимыми и лишёнными реальности. Если же это так, то мистический опыт целиком выполняет свою функцию космического спасения. Некоторые из основных текстов Наджма Кобры замечательным образом объясняют всё это.

Святодух в человеке — это тонкий небесный орган. Источая сгусток духовной энергии⁷¹, он воссоединяется с Небесами, и Небеса и Дух суть одно и то же. И этот Дух не устаёт парить, возрастать и увеличиваться, и так до тех пор, пока его величие не превзойдёт величия Небес. А можно сказать ещё и так: есть в человеке самоцветы, происходящие из

⁷¹ *Химма*. Об этом понятии см. наш «Soufisme d'Ibn Arabi, pp. 171 ss.

всевозможных копей, и каждый самоцвет жаждет вернуться в породившую его копь, ему сродственную (№ 59).» И 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 совершил усилия и вопрошания: 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» (№ 59)⁷².

Итак, залогом этого возвращения служит ориентация на непостижимые для чувств Небеса и Землю, на Инобытие, преддверием которых является *полюс*. «Знай, что восприятие ясновидца двойственно: он видит и то, что внизу, и то, что вверху. Видение того, что внизу, это обозрение всей Земли, — а под Землёй я понимаю здесь Землю сверхчувственного (*Terra lucida*), а не нашего мира, зримого плотскими очами, — и Земля эта содержит краски, океаны, светильники, пустыни, всевозможные местности, города, колодцы, укрепления и прочее. А вышняя Земля — это обозрение всего, что содержит Небо: солнце, луна, светила, зодиакальные созвездия и дома луны. Ведь ты не видишь и не постигаешь ни единой вещи, ей подобной (или в ней содержащейся): 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 самоцветная частица, происходящая из этой копии (№ 60). Далее следует уже приведённое нами предупреждение (III, 3), касающееся сверхчувственного опыта: какое бы ты Небо ни созерцал, над ним всегда найдутся другие Небеса, и так без конца.

Взаимное влечение и узнавание подобного подобным: этим законом определяются все многочисленные вариации учения и мистического опыта Наджма Кобра. Этот закон устанавливает *communicatio idiomatum* между божественным и человеческим, переключку состояний, отчётливо 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 Иеу (III в.), где Эманации истинного Бога Иеу, охраняющие некую Сокровищницу, местопребывание Бога, сами по себе являются местопребываниями или обиталищами, ; там душу миста встречают хранители Сокровищницы Света; ведомая ими, она переходит из одного обиталища в другое, пока не окажется в Сокровищнице Света.

⁷² В качестве иллюстрации данной темы можно привести пример поразительной «синхронности» между сновидениями самого Наджма Кобра и его шейха, Аммара Бадлиси: «Я пребывал у себя в пустыни, 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 погружён 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 священной 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 своего сердца и вёл там во имя Аллаха еженощное сражение. Я вперял взор в Небо до тех опр, 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 следил я за Землёй ночь за ночью, желая увидеть её такой, какова она есть, и увидел наконец, как она померкла в световой орбите» (№ 58).

Махадирь в терминологии Наджма Кобра точнейшим образом соответствуют этим гностическим обиталищам. «У божественного Существа — различные местопребывания и обиталища, а это *местопребывания* 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 произносит название этого места и его атрибута.»

Следовательно, и каждое состояние души, и каждое цвето-световое явление определяется с помощью знаков и указаний, позволяющих контролировать их. «Сердце причастно каждому божественному атрибуту и даже самой божественной Сути. Эта причастность способна возрастая, 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, он богоявляется в сердце, а сердце — в нём. Вот так Атрибуты являются Атрибутом, Суть — Сути, а Самость — Самости. С одной стороны, Атрибуты (или местопребывания) созерцают сердце (делают его явным для себя). Богоявление свершается сначала благодаря теоретическому познанию, а затем — посредством зрительного восприятия, причём либо Атрибуты становятся свидетелями и представителями сердца, либо сердце становится свидетелем и представителем местопребываний Атрибутов (№ 61). Этот изощрённейший текст кажется поначалу трудным для понимания, но он крайне важен в качестве предварительного наброска последующих мыслей: отношения мистика к своему «Небесному Свидетелю», отношения, призванного развиться на вершине его внутреннего восхождения, где Созерцающий (*шахид*) становится Созерцаемым (*машхуд*), а Свидетельствующий — Свидетельством; всё это доказывает, что понятие «Небесного Свидетеля» у Наджма Кобра по сути дела не отличается от идеи Свидетеля созерцания, ориентирующей духовную перспективу 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 светочи восходящие и нисходящие. Восходящие светочи — от сердца, нисходящие — от Престола. Существо сотворённое — это завеса между Престолом и сердцем. Когда эта завеса разрывается и в сердце открывается дверь к Престолу, подобное устремляется к подобному. Свет восходит к свету, и свет нисходит на света, и это есть *свет поверх света* (Коран, 24:35).» Всё, о чём здесь говорится, может быть ужато до нескольких слов: целокупность «света поверх света» вовсе не является совокупностью «света и тьмы, из чего следует понятие о тройственном психическом измерении, на котором стоит остановиться напоследок.

Приведём ещё 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 соответствующее, будь то огонь пылкий страсти, или склонности сердечной, или любви (см. ниже № 83, приводимый в IV, 9). Всякий раз, когда *восходит в тебе свет, свет на тебя и нисходит*, и всякий раз, когда восходят в тебе пламенники, равным образом и нисходят к тебе пламенники соответствующие (ср. тот же №

83)... И если энергии их равны, они встречаются на полдороге (между Небом и Землёй)... А если возросла в тебе твоя световая субстанция, она становится Всем, а её подобие в Небе — частью, и тогда небесная световая субстанция начинает томиться по тебе, ибо притягивает её твоя субстанция, а тогда она нисходит к тебе. Такова тайна мистического продвижения (*сирр аль-сайр*, №№ 63-64).

Описание само по себе завораживающее, но каким образом суфий достигал своей цели? Самым действенным средством достижения был *зикр*, непрерывная молитва. Он мог привести к зарождению, а затем и возрастанию в человеке световой субстанции, влекущей к себе своего Небесного свидетеля, сверхчувственного Вожатого, так что в конце концов они сливаются воедино. Цвето-световые явления становятся тогда свидетельством роста этого светового организма, когда в нём из частицы божественного света возникает световой человек,

5. Назначение зикра

Изо всех духовных практик — размышления над сентенциями Пророка и представителей суфийской традиции, медитационного оглашения Корана, ритуальной Молитвы, и т.д., — *зикр* наилучшим образом способствует высвобождению духовной энергии, то есть слиянию частицы божественного света в мистике с её подобием. Преимущества *зикра* в том, что он не связан ни с каким предписанным ритуалом; он не знает иных ограничений, кроме личных возможностей мистика. Цветовые фотизмы невозможно истолковать, не имея понятия о породившем их духовном упражнении. Всё это происходит, разумеется, в *аль-гайбе*, сверхчувственном мире, и одна только физиология светового человека является причиной происходящего. Наджм Кобра описывает случаи и обстоятельства, когда жар *зикра* сам по себе становится объектом мистической аперцепции. В противоположность огню шайтана, мрачному пламени, видение которого сопровождается чувством тревоги и невыносимой тяжести, огонь *зикра* визиализируется как жаркое и ясное пылание, устремлённое ввысь (№ 8). При виде его, мистика охватывает чувство внутреннего облегчения, прояснения, глубочайшего умиротворения. Этот огонь можно уподобить всемогущему владыке, входящему в лачугу бедняка со словами: «Только я, и никого, кроме меня». Любая горючая субстанция испепеляется в этом пламени. Если ему встречается тьма, оно озаряет её; если свет, они сливаются воедино, становясь «светом поверх света» (№ 9-10).

Вот почему основная форма *зикра*, ведущая к самосожжению в этом жарком и ярком пламени, состоит в повторении первой части *шахады*, исповедания веры: *ля иляха илля'ллах* (*Nullus deus nisi Deus*), и медитации над нею согласно установлениям суфизма⁷⁴. Уже в исмаилитском суфийском гнозисе теософическая диалектика с крайней пронизательностью основывается на чередовании отрицательной и

⁷⁴ В «Рисалат аль-са'ир» (F. Meier, p. 201, № 5) Наджм Кобра советует время от времени добавлять и вторую часть: «И Мохаммад — Посланник Аллаха». В этом случае необходимо учитывать всё возрастающую сложность толкования этой формулы в некоторых шиитских кругах, именующих Имама *вали Аллаха*, «Друг Бога», а Фатиму — «Светом Божиим». Чаще всего доктрина и практика шиитов включает в себя тройственную *шахаду*: 1) Исповедание божественного Единства; 2) Исповедание миссии Пророка; 3) Исповедание *валяя* (святости) Имамов.

положительной фаз, составляющих первую часть *шахады*, пролагая себе путь между двумя безднами — *ат-татил* и *ат-таибих*, то есть между рационалистическим агностицизмом и поверхностным реализмом наивной веры. Этим путём устанавливается идея опосредованных теофаний, иерархий световой плеромы. Оберегая трансцендентность Принципа, пребывающего превыше бытия и небытия, исмаилитский гнозис обличает ортодоксию как худшую из форм метафизического идолопоклонства, с которой он не хотел бы иметь ничего общего. В суфизме Наджма Кобра повторение негативной части *махады* (*nullus Deus*) имеет целью дать отпор всем силам *нафс аммара* (низшего «я»); оно заключается в отказе от посягательств на божественные prerogatives, от всех злокозненных наущений, внушаемых инстинктами обладания и покорения. А позитивная часть *шахады* (*nullus Deus*) утверждает, напротив, исключительность Единого и его сил.

Таким образом достигается состояние, на которое намекает неустанно повторяемая суфиями формула, словно бы вычитанная из ап. Павла (I Кор. 2:9), а на самом деле происходящая из «Апокалипсиса Илии»⁷⁵. Мистик постигает то, «чего не видел глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его», — не приходило на сердце человеку, погребённому в могиле своего естественного существования. Ибо *огнесвет зикра* делает нас ясновидящими во Тьме; это ясновидение — свидетельство того, что сердце наше освобождается, выбирается из *колодца* естества, но (вспомним рассказ Сохраварди) оттуда может выбраться лишь тот, «кто цепляется за вервь Корана и держится за полу *зикра*»⁷⁶.

Представляется, что практика *зикра* в школе Наджма Кобра также включала в себя набор технических приёмов: движения головы, регуляцию дыхания, известные позы (у Семнани, 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 влияние⁷⁷. В результате непрерывной поляризации внимания на каком-либо объекте, этот объект может преисполниться такой силы, одухотвориться такой жизнью, что мистик как бы притягивается к нему и поглощается им. Этот феномен не прошёл мимо внимания Рудольфа Отто, отметившего поразительное сходство между суфийским *зикром* и или , практикуемой иноками Афона в соответствии с древними монашескими установлениями⁷⁸.

Основное назначение *зикра* заключается в том, что он опытным путём устанавливает связь между мотивом исхождения из колодца, полярной ориентацией мистика и ростом его светового тела. Полярная ориентация равным образом означает здесь и самопогружение как переход в мир инобытия. Наджм Кобра тщательно анализирует этот процесс интериоризации, основываясь на собственном личном опыте: это *погружение зикра*, происходящее в три этапа. Как мы помним из

⁷⁵ Ср. Herzog «Realencyklopadie fur protestantische Theologie und Kirche», XVI, 251, I, 49 ss.; E. Tisserant, Ascension d'Isaie, P., 1909, p. 211, N. sur 11:34 (реминисценция «Апокалипсиса Илии» у ап. Павла, согласно Оригену; реминисценция Исаи, согласно св. Иерониму).

⁷⁶ «Рисалат иля'л-ха-им» Наджма Кобра, цитируемый Ф. Мейером, Anhang, p. 295, № 20.

⁷⁷ 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, см. выше (III, 3) относительно другого возможного даосского воздействия.

⁷⁸ F. Meier, *ibid.*, p. 204; Rudolf Otto, «Sunde und Urschuld», Munchen, 1932, pp. 140 ss.

вышеизложенного, описываемые феномены относятся не к физическому организму, а к тонкой физиологии и её органам.

Первая, ещё 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 всё не придёт в порядок. Две другие фазы описываются как погружение *зикра* сначала в *сердце*, а затем в *сирр*, в тайну, в сверхсознание. «Когда *зикр* погружается в сердце, оно ощущает себя колодецем, а *зикр* — ведром, черпающим из него воду». Согласно другой символике переживаемого состояния, сердце — это Иса ибн Мариам, а *зикр* — молоко, что его вскормило. 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 Мариам воплощение мистической души (№ 49). Другие описания, оставленные Наджмом Кобра, упоминают об отверстии на макушке, возникающем под воздействием *зикра*: сначала через него в тебя проникает тьма (тьма естественного существования), затем — огнесвет, и, наконец, *зелёный свет* сердца (*ibid.*); говорят они и о ране в боку, через которую, словно всадник на коне, выскальзывает сердце и его Святодух, чтобы совершить вознесение в божественные места (*махадир аль-Хакк*, гностиков; см. выше) (№ 50). Не будем во что бы то ни стало искать здесь намёк на какую-то стигматизацию. Ведь всё это происходит не в мире, доступном для внешних чувств, и не в мире «воображаемом», но в *tundus imaginalis* (*алам аль-митхаль*), в том *имагинальном* мире, который воспринимается в человеческом существе центрами тонкой физиологии (*латифа*). 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, светочи его не гаснут. И ты без конца созерцаешь эти светочи, восходящие и нисходящие. И пламенами объято всё вокруг тебя, пламенами чистейшими, жарчайшими, неопалимыми» (№ 51).

6. Зелёный свет

Светочи 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 Наджма Кобра в *visio smaragdina*, предварением которого служат эти круговращения. «Наш метод — это метод алхимический, — заявляет шейх, — нам надлежит вызволить тончайшую световую телесность из горних недр, в которых она заключена» (№ 12). «Может статься, что ты увидишь себя самого на дне колодца, и колодец этот будет как бы сокращаться от верха к низу. Знай же, что на самом деле ты сам по нему поднимаешься» (*ibid.*). Это восхождение (вспомним видение Гермеса у Сохраварди, его восхождение к зубцам Престола) есть выход за пределы горной цепи, которая, как мы видели выше (IV, 2) равнозначна четырём природным элементам, составляющих физический организм. Внутренние состояния, сопутствующие этому выходу, характеризуются видениями, 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» (№ 12).

Подобные образы помогают мистикку осуществлять жёсткий контроль над реальностью своих видений, предоставляют гарантию от иллюзий, поддерживая равновесие неких мистических *весов*. «Случается, что ты видишь своими глазами то, чего ещё не достиг разумом. Когда тебе видится, будто ты тонешь в море, которое должен переплыть, знай, что это изничтожаются в тебе излишние хотения, порождаемые стихией Воды. А если море прозрачно и нисходят в него солнца, и светочи, 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 изничтожаются в тебе излишние хотения, порождённые стихией Огня. Когда же, наконец, видится тебе необъятное и широкое пространство, над которым сияет прозрачный Воздух, а за далью горизонта переливаются разные цвета — *зелёный, красный, жёлтый 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.

Зелёный цвет — знамение жизни сердца; цвет жаркого и чистого пламени — знамение жизненной и духовной энергии⁷⁹, то есть способности творить. А если огонь этот тускл, он знаменует, что мистик обессилел и изнемог в сражении со своим низшим «я» и с шайтаном. Голубизна — цвет этого низшего «я». *Жёлтый* цвет знаменует расслабленность. И всё это суть сверхчувственные реальности, вступающие в беседу с тем, кто их постигает, и беседа эта ведётся на двойном языке внутреннего чувства (*дхавк*) и визионерского видения. 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» (№ 13).

Таким образом, шейх формулирует закон *весов*, позволяющих контролировать эти цвето-световые видения, что совершенно необходимо, поскольку речь идёт не об оптических восприятиях, а о феноменах воспринимаемых органом внутреннего зрения; *весы* позволяют обособить их и отличить от «галлюцинаций». Это обособление совершается по мере того, как удостоверяется подлинность реально пережитого внутреннего состояния, а такое состояние сопоставляется с тем, что могло быть испытано посредством внешнего восприятия того или иного цвета. При условии такой меры речь и в самом деле может идти не об иллюзии, а о реальной визуализации и соответствующем знаменении, то есть колорации *реальных* объектов, чья реальность, 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, предвосхищающие видение личного «Небесного свидетеля». Особая важность *зелёного* цвета (цвета *полюса*) вытекает из всего данного контекста, поскольку это — цвет сердца и сердечной жизненной силы (№ 14); а сердце — это аналог Престола, *полюса*, то есть преддверия Инобытия. Таким образом, мы узнаём здесь многочисленные черты, уже знакомые нам по рассказу Сохраварди о чужбине Запада.

⁷⁹ *Химма*: см. выше, прим. 71

«Зелёный цвет — наивысший и самый стойкий⁸⁰. Он испускает лучи, подобные дробящимся на искры молниям. Этот зелёный цвет может быть совершенно чистым, но случается, что он тускнеет. Его чистота говорит о преобладании божественного света; тусклость же свидетельствует о возврате к сумеркам натурального естества» (№ 15). Подобно тому, как гора Каф (психо-космическая гора, см. выше, III, 1) целиком получает свою расцветку от Изумрудной скалы, которая является её вершиной (*полюсом*, космическим нордом), так и сердце «есть тонкий орган, отражающий сияние сущностей и реальностей, вокруг него находящихся. Цвет каждой сущности воспроизводится тонким органом (*латифа*), к которой он обращён, подобно тому, как реальные формы отражаются в зеркалах или в совершенно чистой воде... Сердце — это свет в глубине *колодца* природы, подобный свету юсуфа в колодце, куда он был брошен» (№ 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 ощутимая глубина. Наяву ты свыкся с ним, но когда он видится тебе в состоянии лигатуры чувств (или «отсутствия», то есть, сверхчувственном, *чайба*), тебя охватывает такой ужас, словно ты готов испустить дух. А потом в устье колодца занимается удивительный *зелёный свет*. И тогда являются тебе чудеса, которых ты уже никогда не забудешь: дивовища *Малакута* (мира *Animac caelestes*, эзотерики Зримых небес), сокровища *Джабарута* (мира Херувимов, 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 зелёным. «Будучи поначалу тьмой, ибо гнездились в нём демоны, он засиял теперь *зелёным светом*, ибо стал местом нисхождения Ангелов и божественного Сострадания» (№ 17). Наджм Кобра говорит здесь об ангелофаниях, которых он удостоился: исход из колодца в окружении четырёх Ангелов; нисхождение *сакины* (*шехины*), вереница Ангелов, нисходящих в сердце, или видение одного Ангела, который восхищает его на небо подобно тому, как был восхищен Пророк (№ 19-21)⁸¹.

Все духовные Небеса, все сокровенные Небеса души, все семь планов бытия, имеющие свои аналоги в световом человеке, расцветчиваются всеми цветами радуги в этом *visio smaragdina*. «Знай, что существование не подвержено единичности. Нет такого единичного существования, над которым бы не раскрывалось другое, более определённое и прекрасное, чем предыдущее, и так до тех пор, пока не разрешаются они в божественном

⁸⁰ Мадждодин Багдади (cit. F. Meier, p. 244) в своей «Тохфат аль-барара» приводит изречение одного шейха, говорящего о зелёном цвете как о последнем покрывале души. О пристрастии Семнани к этому цвету см. ниже, VI, 1.

⁸¹ «Знай, что к этой мистической стоянке — Обители божественного достоинства и силы — мистика возносят четыре Ангела: один справа, один слева, один сверху и один снизу... (№ 19). Об этом кватернере, знаменующем собой символику центра, см. наш комментарий к «Экстатическим исповедям Мир Дамада (см. выше, прим. 20); та же ангелическая тетрада фигурирует в «Summum Bonum» Роберта Фладда, изд. 1629г. «Чаще всего Ангелы возникают сзади, но иногда нисходят свыше. То же самое и *Сакина*: она престаёт в виде вереницы Ангелов, нисходящих в сердце; их появление поселяет в сердце спокойствие и умиротворение. Они целиком восхищают тебя от тебя самого, так что не остаётся в тебе никакой свободы движения и говорения, и не можешь ты помыслить ни о чём, кроме божественного Существа» (№ 21). «Вознёс меня некий Ангел. Он появился у меня за спиной, подхватил меня на руки и вместе со мною вознёсся. А потом повернул меня лицом к себе и облобызал. И свет его просиял перед моим внутренним оком. И сказал он: Во имя Аллаха, коему нет равных, Милостивому, Милосердному. Потом он вместе со мной вознёсся чуть выше. А потом вернул меня на землю» (№ 23).

Существо. И для каждого единичного существования есть на мистическом пути свой *колодец*. Категории существования ограничены семью; на это и намекает число Земель и Небес⁸². И когда совершишь ты вознесение из семи колодцев в различных категориях существования, тогда откроются тебе Небеса во всём их могуществе (*робубийя*) и мощи. И атмосфера их — *зелёный свет*, чья зелень — от животворного света, вечно колеблемого волнами, набегающими одна на другую. И такова насыщенность этого *зелёного света*, что духи человеческие 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 испытывает влечение и страстное желание, и стремится стать одной из них.» (№ 18)

7. Чувства сверхчувственного

Мы уразумеем, что означают эти рдеющие созвездия, после описания, возвращающего нас к теме исхода из колодца в аспекте визуализированных таких 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, отражающая в себе целую совокупность символических форм, переиначивает на свой лад *itinerarium ad visionem smaragdinam*. Иначе говоря, цвета характеризующие цветовые фотизмы, явленные визионеру, суть зримая трансмутация чувственного, вызванная трансмутацией чувств в «чувства сверхчувственного».

Этот процесс в мельчайших подробностях описан Наджмом Кобра, мы можем дать лишь сжатое его изложение. Нам уже известно, что существует тесная взаимосвязь между чувством мистического состояния и визионерской аперцепцией, то есть визуализацией этого состояния. Но есть между ними и разница: «Если восприятие ясновидца предполагает открытие внутреннего ока, с которого совлечена помрачающая его повязка, то чувство мистического опыта (*джаук*) порождается трансмутацией существа и духа. Мистический опыт — это чувство того, что свершается внутри тебя. Трансмутация эта включает в себя преобразование способностей чувственного восприятия. Наши пять чувств преобразуются в совсем *иные чувства*.» (№ 41). И самое важное здесь — обратный путь, постижение чувственного сверхчувственных путём, то есть распознавание его в *mundus imaginalis*, который у Сохраварди именуется Небесной землёй Хуркальи (*Terra lucida*, космический норд), известной всем мистикам-визионерам, особенно Ибн Араби⁸³, у которого она описывается как область преобразений, место, где *имагинативная* сила проявляет себя посредством образов, напрочь лишённых сумеречного характера демонической «фантастики».

Этого беглого обзора достаточно, чтобы указать на расстояние, пройденное нами по мистическому Пути. Вначале визионерское

⁸² О семи Небесах см. Коран, 67:3 и 78:12; о семи Землях см. «Сафинат Бихар аль-Анвар», I, 661. О развитии этой темы в школе шейхитов см. нашу книгу «Terre celeste», p. 133, N. 86.

⁸³ Это — главная тема нашей книги «Небесная земля», на которую мы ссылаемся в предыдущей сноске. См. также «Soufisme d'Ibn Arabi», p. 271, № 169.

восприятие направлено на облики и образы, порождаемые чувственным миром; затем оно обращается к прямому созерцанию ликов и сущностей (*дахават*); именно в этот момент (знаменательное совпадение!) начинаются цвето-световые феномены. Яснее говоря, сначала разум, наподобие охотника, подстерегает сверхчувственные реальности (*ма'аки*, сокровенные, «эзотерические» сущности). Для их уловления у него припасена двойная сеть: способности имажинативные и репрезентативные. А охотничьим псом ему служит способность зрения. Воображение облакает *ма'аки* 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 сновидений»⁸⁴, *та'бир*, истолковывающая символы, то есть косвенные восприятия (№ 42).

Позволительно ли, однако, утверждать, будто напрямую воспринимаемые события в Хуркалье являются *всего лишь* символами? А если можно говорить, что это действительно символы, понимая под символикой способность одной вещи «символизироваться» с другой, не следует ли из этого синхронизма тот «обратный путь», о котором было упомянуто выше? *Новые чувства непосредственно* улавливают реальность адекватного им порядка. На этой стадии разум убеждается в обманчивости чувств предыдущего склада, внушавших ему, что нет ничего реального, кроме того, что ты видишь, вкушаешь и осязаешь посредством физических чувств. Таким образом он открывает для себя «иной способ чувственного восприятия» (*ихсас акхар*), «сверхчувственные чувства» (*хисс гайби*), а, следовательно, и активное Воображение, вовсе непохожее на то, что рабски следовало указаниям, полученным от предыдущей системы чувств⁸⁵. И с этого момента упомянутая выше «охота» теряет для него всякий интерес, поскольку он всё на свете постигает непосредственно. «Теперь духовные реальности являются ему в *красках*, ибо в нём 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 световых фотизмов совпадает с началом деятельности этих чувств сверхчувственного, органов светового человека, «частицы божественного света». Все *ма'аки* возвращаются к своему источнику, а он есть сердце; всё разрешается в *зелёном свете*, а он есть цвет сердечной жизненной силы» (№ 43). И здесь на изумрудных внутренних Небесах снова разгорается *пурпурно-красное* светило, которое, согласно Наджму Кобра, символизирует Разум в обеих его видах⁸⁶: в виде макрокосма (*Инсан лаввама*), который, будучи сознанием-светом, отбрасывает *тень*, давая

⁸⁴ Ср. текст из «*Рисалат иля-л-ха-им*», цитируемый Ф. Мейером, р. 97, прим. 2.

⁸⁵ Та же тема является одной из основных у Сохраварди и его крупнейшего комментатора, Моллы Садра Ширази: духовные реальности требуют особой способности их постижения (*иртисад*), подобно тому, как материальные постигаются особыми чувствами.

⁸⁶ Ср. №№ 44 и 70. Напомним, что один из суфийских учителей Ирана прошлого века, шейх Мохаммад Карим-хан Кермани, оставил замечательный трактат, касающийся красного цвета: самого оптического феномена, его сути, его природы, его символических и мистических значений, и т.д. («*Рисала-йе-йакута-йе хамра*»). (Ср. «Реализм и символика красок в шиитской космологии», in Terple et contemplation, p., 1981). Ср. красный свет как доминанту видений Рузбехана: «Как-то ночью увидел я нечто, облакавшее 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.»)

возможность разуму постичь состояние «умиротворённой души» сердца, чей зелёный свет говорит о жизненной силе: Визионёрская связность фигур и образов поистине замечательная!

8. Световые орбиты

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 Кобра, возвещают его дальнейший рост, которому предстоит завершиться видением «Незримого Вожаго» и «Небесного Свидетеля». Этот рост сопровождается видениями световых орбит, образующих антитезу колец мрака, что предстают взору мистика в начале его пути, когда его низшее «я» (*нафс аммара*) ещё продолжает отбрасывать тень. Каждое из чувств, преображённых в «сверхчувственные чувства», или, вернее, каждый из тонких световых органов, аналогичных физическим органам, заявляет о своём появлении посредством особого света. Таков «свет языка», «свет слуха», и т.д. (№ 57)⁸⁷. Однако светочи эти ещё не представляются в виде геометрических фигур, столь характерных для некоторых видений Наджма Кобра на завершающем этапе его мистического странствия, — например, в виде окружностей, изображающих лицо. Среди таких окружностей отметим круги двух глазниц, возникающих при вращении головы вправо или влево, а также круг божественного Света, находящийся на равном расстоянии от каждого из глаз. Существует и круг жизненной *пневмы* (*да'ират аль-рух*), и т.д.

Этот двойной глазничный круг 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». Фазы появления этой световой орбиты позволяют заранее судить о различных её аналогиях. Её 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 философического», порождённого небом Луны» (№ 111)⁸⁸.

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 аналогии во внутреннем мире мистика. Расширение световых орбит соотносится с

⁸⁷ В каждом из этих случаев речь идёт о свете, источаемом соответствующим органом тонкого светового тела, видение которого совпадает с моментом, когда органы эти становятся независимыми от соответствующих органов восприятия физического тела. «Свет слуха не кольцевиден; это всего-навсего две световые точки, возникающие в глубине глазных орбит» (№ 57). Отметим, что здесь, как и в случае других чувств, «визуализация» слухового феномена описана в терминах сверхчувственной физиологии, физиологии тонкой телесности и её органов. «Физиология светового человека» у Семнани основывается на сходной базе, но развивается совсем по-другому.

⁸⁸ Об этом соответствии см. F. Meier, op. Cit., p. 67. N. 1; Paul Kraus, «Jabir ibn Hayyan», vol. II, Le Caire, 1942, и наше исследование «Книги Достославного» Джабира ибн Хайяна (Eranos - Jahrbuch, XVIII, 1950, pp. 75 ss.).

внутренним восхождением по этим семи пластам, каждый из которых порождается соответствующей «буквой» каждого Неба и, согласно учению Семнани (см. ниже, VI), превращается в *латифа*, тонкие физиологические органы светового человека. Даже учитывая все различия, есть нечто общее между кругами, о которых говорит Наджм Кобра, и другими видениями или диаграммами в форме круга (у Халладжа, у друзей), не говоря уже о функциональной аналогии между *латифа* у Семнани и *чакрами*, которые в буддизме махаяны являются центрами сознания и органами сверхчувственного восприятия.

«Когда тот или иной край внутреннего Неба постепенно проясняется, цвет этого Неба и его величина по отношению к Небу предыдущему становятся явственными для мистика, и так до тех пор, пока круг небесный не совпадёт с кругом его лица» (№ 115). «Случается также, что когда душевная тоска сменяется ликованием, страх уступает место уверенности, а оцепенение — пылкому желанию, то все световые круги лица являются разом, и тогда мистика мнится, будто видит он перед собой Божественный Лик, окружённый пламенеющими ореолами, как бы поющими Ему славословия. И тогда он, полностью погружённый в этот свет, невольно восклицает: «Слава мне! Слава мне! Сколь высока участь моя!»⁸⁹. А придя в себя, повторяет это восклицание в третьем лице: «Слава ему! Слава ему! Сколь высока участь его!» (№ 115).

9. «Свидетель в Небе»

Здесь мы касаемся сокровенной тайны мистического опыта, ключевого события, уже возвещённого «смарагдовым видением». Чередование первого и третьего лица и замещение одного из них другим знаменует всё 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 — лишь 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 своём роде, глубоко личное, непередаваемое, поскольку этот опыт есть подобие любовных уз. Он — не сыновство, а *супружество*.

Эта индивидуация безраздельной связи способна проявляться, отображаться и выражаться лишь посредством образа, *удостоверяющего* реальное присутствие единственного с единственным и ради единственного в диалоге их *unus-ambo*. Образ «Свидетеля в Небе», «личного сверхчувственного Вожатого» является столь верным залогом теофании, прозреваемой одной только любовью, отвечающей чувству *супружества*, что самые характерные его проявления, всполохи фотизмов, удостоверяющие слияние «подобного с подобным», наблюдаются в состоянии любви, доведённой до параксизма. Описанный Наджмом Кобра мистический опыт подтверждает наличие таких форм любви в иранском суфизме.

«Когда круг лица сделался чистым, — пишет шейх, — он начинает источать свет, подобно тому, как источник водный струит влагу, и тогда мистик может чувственно (т.е. с помощью сверхчувственных чувств — А.К.) воспринять струение световых волн, исходящих от его лица. Это струение зарождается между обеими глазами и обеими бровями. А потом оно заливает всё лицо. И в этот миг перед тобой, перед твоим лицом появляется другой Лик, так же источающий свет, а за его прозрачной оболочкой просвечивает *солнце*, как бы ходящее туда и сюда.

На самом же деле сей Лик есть твоё собственное лицо, а сие солнце есть солнце Духа (*шамс аль-рух*), что ходит туда и сюда в твоём теле. Вслед затем чистота затопляет всё твоё существо, и вот является пред тобою существо световое (*шахмин нур*), равным образом источающее свет. Мистик чувственно воспринимает струение света, исходящего от этого существа. Нередко спадает с этого существа покров, и тогда всей своею телесностью ты постигаешь его целиком. Открытие внутреннего видения (*басира*, орган светового зрения) начинается с очей, распространяется на лицо, затем на грудь и в конце концов сообщается всему телу. И представшее тебе световое существо (*шахс нурани*) суфийские учителя называют сверхчувственным *Вожатым* (*мокаддам аль-гайб*). И ещё именуется оно личным сверхчувственным Наставником (*шейх аль-гайб*) или духовными весами сверхчувственного (*мизан аль-гайб*) (<185> 66) (90).

Это существо известно и под другими именами, имеющими отношение к "полуночному солнцу", как о том свидетельствует "Видение Гермеса" Сохраварда (см. выше, II, 1 и III, 1). Наджм Кобра называет светового Вожатого Солнцем сердца, Солнцем истины, Солнцем веры, Солнцем знания, духовным Солнцем Духа (91). А потом недвусмысленно заявляет: "Знай, что у мистика есть *Свидетель* (*шахид*). Это его именуют личным Наставником в сверхчувствительном мире. Он восхищает мистика к небу, и в Небе является он ему" (<185> 69).

Личный Вожатый в сверхчувствительном мире также называется *шахидом*. Этот термин характерен для лексики Духознатцев, которые в суфизме именуются, собственно, "адептами любви" в силу <174>божественного служения<175> красоте, считая её прежде всего богоявлением. (92) Когда Наджм Кобра уточняет сущность небесного Свидетеля, называя его "Свидетелем в Небе" (*шахид фи'ль сама*), это определение подчёркивает основной аспект *шахида*, "свидетеля созерцания", рассматриваемый также у Рузбехана и Ибн'Араби, а заодно свидетельствует о самобытности визионерского восприятия шейха в контексте иранского суфизма; в конечном счете оно помогает избежать любой психологической путаницы, уберечь идею *шахида* от интерпретации, сводящей её к идее "Двойника". равнозначного *тени*.

Для такого "адепта любви", как Рузбехан Ширазский, любое обличье красоты есть теофаническое свидетельство, поскольку оно является зеркалом, без которого божественное Существо осталось бы *Deus absconditus*. Равным образом показательно, что у Наджма Кобра "Свидетель в Небе" предугадывается как небесная вспышка, чье появление совпадает с состоянием наивысшей страсти. 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 она способна вызвать зрительное восприятие "Свидетеля в Небе". Поскольку он предстаёт "световым очам" лишь в той мере, в какой световой человек избавляется от

пелены мрака, здесь можно усмотреть указание на то, что небесная любовь есть ещё и наставница, способствующая такому освобождению. Вот почему идея *шахида* целиком вписывается в учение о мистической любви, объединяющей земного возлюбленного и "Свидетеля в Небе", предстающего в образе светового Вожатого. Стоит ли повторять, что описываемые здесь явления также относятся к физиологии "сверхчувствительного"

<174>Однажды, — пишет Наджм Кобра, — пребывая в Египте, в деревушке на берегу Нила, я воспылил 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 *Свидетель в Небе*<175> (<185> 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 Небес. (93)

В другом личном сообщении Наджма Кобра не менее отчётливым образом обрисована суть небесной любви посредством использования мотива *soror spiritualis*. "Я изошёл из себя (94), — пишет он. И вот явились мне Небеса, схожие со свитком Корана. Он был покрыт точечными письменами, и точки эти составляли несколько стихов из суры "Та ха" (20:39-41): "Я устремил на тебя любовь мою; я хотел, чтобы ты была пред очами моими, и вот сестра твоя прошла передо мной". (95) Уразумев эти стихи, я принялся повторять их вслух. И мне открылось, что их смысл был связан с одной моей знакомой по имени *Банафша* (96), тогда как в мире сверхчувствительном её звали *Истафин* (<185> 160). Бесплезно искать смысл последнего имени в арабских или персидских словарях; только сам Наджм Кобра может объяснить его значение. Возвращаясь к теме эзотерических имён, носимых некоторыми существами в сверхчувственном мире (<185> 176), он истолковывает его как "Айеша своего времени". Тот факт, что земная женщина носит "эзотерическое" имя, то-есть владеет *именем в Небе* (в сверхчувственном мире Вожатого 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 Кобра в основных чертах совпадает с учением Рузбехана, для которого любовь человеческая и любовь божественная не противоплагаются одна другой на манер дилеммы, ставящей мистика перед необходимостью выбора. Это два вида одной и той же любви, это текст одной и той же книги, надо лишь научиться её 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, аш*<193>*ика*. В этом заключается суть учения Рузбехана (97) и Наджма Кобра, который, в противоположность пустосвятам и благочестивым аскетам, 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 <174>влюбленный восклицает: Ты мой Господь! Нет у меня иного Господа кроме тебя! Быть может, речи мои богохульны, но они исходят из глубины взволнованной души, они порождены внутренней необходимостью, а не рассудком или прихотью. Эти речи произносит не любящий, а горящее в нём 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 дольном; ты - моё нечестие и моя вера; *ты — это я (анта ана)*. Пронзительность этого лиризма умеряется пространной цитатой из Халладжа: ”Я не устану восхищаться тобой и собой, уничтожишь ли ты меня ради меня или приблизишься ко мне настолько, что я подумаю, будто ты и есть я” (<185> 81) (98).

В другом месте (<185> 101) Наджм Кобра цитирует двустишие, приписываемое Холладжу: ”Я тот (или та), кого я люблю; тот (или та), кого я люблю, есмь я”. Именно это двустишие анонимный иранский комментатор Рузбехана использует в своём толковании образа Маджнуна, ставшего ”зеркалом Божьим” (99). (Состояние Маджнуна комментатор проясняет также с помощью тех коранических стихов, которые Наджм Кобра вычитывает в созвездиях внутреннего Неба, соотнося их со своей *soror spiritualis*, ибо ему ведомо её небесное имя). Те же мысли шейх выражает ещё и следующим образом: ”Случается, что любящий бывает настолько испепелён огнём любви, что сам становится любовью<175> (<185> 82). В точности такое же учение проповедовал Ахмад Газали (100). 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 Кобра описывает четырех восходящие ступени любви, речь идёт именно об этой метаморфозе. Удивляться тому, что он не делает различия между любовью человеческой и любовью божественной, — значит подойти к этому вопросу извне или со стороны, не распознать смысла реального слияния пламенников в пространстве между Землей и Небом, синхронизма между проявлениями Свидетеля в Небе, сверхчувственного Вожатого, Солнца сердца с одной стороны — и знанием ”эзотерического” имени, ”имени в Небе” земной возлюбленной с другой. Этим внутренним откровением завершается здесь личное посвящение; его этапы возвещаются цветовыми фотизмами, начиная с кольца тьмы и синюшнего света низшего ”я”, ещё целиком преданного чувствительным и чувственным восприятиям, и кончая *visio smaragdina* Престола, осиянного радужными кругами света. То, что есть общего между глубоко самобытной духовностью Наджма Кобра и духовными устремлениями его великих современников Сохраварди, Рузбехана, Ибн’Араби, становится, таким образом, доступным для понимания.

10. Весы и Ангел

Среди определений, даваемых небесному Вожатому в связи с цветовыми фотизмами, есть одно, ”Весы сверхчувственного” (*мизан аль-гайб*), в котором явственно проявляется гомология между небесным Свидетелем Наджма Кобра и другими проявлениями того же архетипа, проанализированными выше (гл. II), особенно тем, который является самым ярким его примером: я имею ввиду фигуру Дазны-Фраварти в

зороастрийском маздеизме. Мотив *весов* позволяет нам, помимо прочего, со всей уверенностью определить, *что такое* тень и *где* она находится; он свидетельствует о трёхмерности внутреннего мира, без которой, как уже говорилось, ориентация на *полюс* оставалась бы двойственной и двусмысленной, скорее утратила бы фактически всякий *смысл*.

Наджм Кобра без конца настаивает на этом символическом делении. 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 чёрном цвете, во мраке? "Сверхчувственный Свидетель, сверхчувственный Вожатый, сверхчувственные Весы: вот что является тебе, когда ты смыкаешь вежды. И в соответствии с тем, что ты видишь — свет или тьму, твой свидетель (*шахид*) 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" (101). Будучи *весами*, он указывает на избыток или недостаток в духовном состоянии, то есть на преобладание света над тьмой или на обратное соотношение (<185> 69). Так, если на середине мистического пути оба глаза бывают окружены кольцами света, это знак превосходного мистического состояния. Если же они остаются закрытыми, эта незрячесть выдаёт духовную недостаточность, преобладание тёмной природы. Могут они казаться более или менее расширенными или суженными: все эти вариации тоже соответствуют избытку или недостатку в *весах* (<185> 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, но тогда ты сможешь различить лишь чёрный цвет, черноту Негра. Потом она исчезнет. Но другой (то есть личность Свидетеля, явленная в световой личности) не покинет тебя; точнее говоря, ты станешь ею, ибо она проникнет в тебя, она сольётся с тобой. И если в начале она явится тебе в виде черноты, знай, что её скрывает пелена твоего собственного тёмного существования. А когда ты развеешь перед нею эту пелену, когда полыхание *зикра* и пламенного желания испепелят этот покров, чистая жемчужина освободится от своей скорлупы. И тогда эта личность поистине станет световой (<185> 66)".

Текст Наджма Кобра необычайно насыщен. В нем постоянно присутствует мотив световой ризы из "Песни Жемчужины" в "Деяниях Фомы", по крайней мере в том виде, в каком он фигурирует в энциклопедии "Братьев чистого сердца" и у Насиреддина Туси (101a). У Наджма покров мрака сжигается и испепеляется, открывая взору световую личность. В "Песне жемчужины" рубище нищеты и нечистоты слагается в момент возвращения на "Восток", а таинство световой ризы истолковывается в терминах, позволяющих преодолеть все трудности выражения *unus-ambo: dvoix*, отличных один от другого, и в то же время *единого*, единообразного. У Наджма также идёт речь о разделении: небесный Свидетель может исчезнуть, скрыться из виду, а ты останешься в одиночестве. Небесный Свидетель — это световая личность, он предстаёт зримым только твоей световой личности (подобное притягивается подобным). Диск мрака, Негр, зримо являющийся духовидцу в начале его

мистического странствия, — это *вовсе не* горний Вожатый, Свидетель в Небе. Чёрный цвет, тьма — это именно отсутствие светового Свидетеля; чёрный цвет — это не он, а *тень*, но не тень Свидетеля, а тень ариманическая (активная негативность), мешающая его видеть. Эта тень — не он, а ты сам, ибо её отбрасывает твоя *нафс аммара*, чувственная душа, твоё 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 мистические учения. Здесь же особую роль играет двойной смысл слова *шахид*: "свидетель-очевидец" и "присутствующий", помогающий выразить диалогическую ситуацию (102). Свидетель может ответить тебе только в соответствии с твоим ответом ему. Вот почему нельзя говорить о *шахиде* 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 *шахида*, без со-ответчика, без личного Вожатого. И наоборот: его явление и степень его зримости — это весы, по которым можно определить, кем ты являешься на самом деле: светом или тьмой, а может лишь, — их смесью. Во всём этом (что крайне важно для всей структуры иранского суфизма) понятие *шахида* у Наджма Кобра совпадает, как указывалось выше, с понятием теофанического свидетеля, свидетеля созерцания у "адептов любви".

У этих мистиков *шахид* означает существо, чья красота свидетельствует о красоте божественной, будучи сама по себе божественным откровением, теофанией как таковой. Являясь и вместилищем, и формой теофании, *шахид* удостоверяет эту красоту перед самым божественным Субъектом, и поскольку он предстоит божественному Субъекту как его свидетель, Бог созерцает в нём самого себя, созерцает своё собственное свидетельство. Стало быть, когда мистик берёт в свидетели созерцания этого теофанического свидетеля, свидетеля божественной Красоты, предстателя перед божественной Красотой, которая созерцает себя в нём, то сам Бог созерцает себя в этом созерцании мистика, направленном на своего Свидетеля (103). Представление Наджма Кобра о "Свидетеле в Небе" и мысль Рузбехана о "свидетеле теофаническом" утверждают одну и ту же истину. В том и другом случае явленная форма изменяется в соответствии созерцающего. Если у человека нет *шахида*, он видит лишь тень, тьму, "Негра"; его любовь остаётся чувственной, неспособной прозреть теофанию. Сходным образом иные из современных крикливых деклараций, утверждающих, что искусство не должно иметь никакого отношения к красоте, в конечном счёте обрушиваются на авторов этих заявлений, подавляя их всем весом свидетельств, которые оборачиваются против них. Если же человек достиг светового состояния, превратился в "бесценную жемчужину", освобожденную от своей скорлупы, он "прозревает своё подобие" — световую орбиту, полыхание Неба в душе. Каким ты видишь *шахида*, таким и он видит тебя, и таков ты есть в тебе самом. Твое созерцание стоит того, чего стоит твоё существо; твой Бог есть то, чего ты заслуживаешь; Он свидетельствует о твоём существе — светоносном или помрачённом.

Речь идёт в конечном счёте о том, что уже предугадывалось в

зороастрийском понятии Даэны-Фраварти: об ином измерении души, обладающей личным "Свидетелем в Небе", и удостоверяемой этим Свидетелем в той мере, в какой её собственник существо свидетельствует о ней и в её оправдание. Невозможно уразуметь все эти тонкости, пользуясь лишь одним-единственным измерением, на котором основываются представления заурядной психологии. Би-унитарная структура, символом которой является, как мы уже видели, не $1 + 1$, 1×1 , исходит из *трансцендентного* измерения, персонального и *личностного*, которое, разумеется, не следует путать с измерением транс-персональным. Именно это измерение открывает путь к инициации личностного типа, чьи ступени и образы мы только что рассмотрели; оно не соотносится ни с сущностной индивидуальностью, ни с коллективной медитацией, да и вообще ни с какими 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 Кобра, способной уловить в сверхчувствительных 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 аммара*, низшее "я", действенная *психея*, проявляющаяся в диске тьмы, "Негре", чёрном облаке, отливающим мрачной синевой. В верхнем плане: *нафс мотма'йанна*, душа умиротворённая, зелёный свет, сияние изумруда и световые орбиты. Между ними: душа сознательная (*нафс лаввама*), воспринимаемая визионером как огромное красное солнце; она является интеллектом (*акл*) или сознанием в собственном смысле слова. В терминах *весов*: "Свидетель в Небе" проявляется по мере того, как сознательная душа перемещается к центру, высвобождая "чашу" низшей души и наполняя "чашу" души умиротворенной, которая равнозначна *сердцу*, вернее, тому тонкому органу, который у суфриев 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 это твоя собственная тёмная природа, твоя собственная помутнённость, противоречащая прозрачности, мешает взаимоприсутствию светового человека и светового Вожатого, препятствует проникновению в тебя Образа того, о котором возможно сказать: "ты есть он" (1×1). Стало быть, это твоя собственная тень, твой Иблис или твоя *нафс аммара* являлись той пеленой, которую в конечном счёте спалил и испепелил *зикр*; она, только она не давала тебе увидеть *шейха аль-гайб*, небесного партнёра или двойника.

Но свершающаяся трансмутация отнюдь не означает, что этот древний Иблис, твой собственный "Иблис, обратившийся в Ислам", может стать твоим *шейхом аль-гайб*, твоим "Свидетелем в Небе". Обращение твоего Иблиса (твоей *нафс аммара*) в Ислам — это лишь *условие* для того, чтобы *шейх аль-гайб* стал зримым; оно вовсе не означает, что Иблис превратился у твоего "Свидетеля в Небе". Это невозможно потому, что существует только одна основная ориентация, рассмотренная нами в самом начале ориентация полярная: если сознательная душа не освободилась от своей тени, *нафс аммара*, она смотрит лишь на неё и видит всё вокруг её глазами; в сущности, она видит только тень, *свою собственную* тень. Если же тень

отпала, душа восходит на ступень *нафс мотма 'йанна* и может увидеть своё световое измерение.

Здесь перед нами встаёт неизбежный 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 процесс которых был столь скрупулёзно исследован Наджмом Коброй и суфиями его школы, свести к разговорам о сознательном как области света и бессознательном как области тьмы? Сознательная душа (*нафс лаввама*) располагается между двумя этими областями: между душой низшей и душой высшей, в которой и посредством которой проявляется "Свидетель в Небе", 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 би-унитарной структуры. Лишь тогда эта би-унитарная структура, двухмерность души (как сизигии света) может послужить основой для трехмерности психо-духовного пространства. Иначе говоря: не предписывает ли нам *трилогия* души (см. выше, IV, 3) по меньшей мере некой ориентации, некого различения планов внутри бессознательного, способных фиксировать его структуру? Но каким образом можно ввести позитивные дифференции вовнутрь того, что является негативом и негативностью? Здесь напрашивается наиболее радикальное решение: извлечь из нашей диаграммы все возможные выводы, устранив тем самым упомянутую выше путаницу между взаимодополняющими и противоречивыми факторами, путаницу, которая привела бы нас к трактовке Фраварти или "Свидетеля в Небе" с одной стороны и Аримана-Иблиса с другой как взаимодополняющих проявлений одной и той же Тени.

Предвидя все эти затруднения, мы постарались избежать здесь двух вещей. Во-первых, мы не рискнули соотносить идею "Свидетеля в Небе" с тем, что включает в себе немецкий термин "*Doppelgänger*", — не рискнули по причине двусмысленности и затемнённости этого термина. Фактически он соответствует не "двойнику", а некой противоположности небесному, трансцендентному; идея небесного партнёра антитетична Двойнику, описываемому в некоторых фантастических историях, и не может быть речи о том, чтобы включить эти антитезы в единое Целое. Психологический анализ обнаруживает в этом Двойнике проявление личного бессознательного и, следовательно, опирается на функции низшей психеи, то-есть *нафс аммара*, 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 конструктивным элементом.

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 подчёркнутому выделению в этом выражении прилагательного "коллективное", что оно обретает осязаемость и свойства некой словесной 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 личностного посвящения, сводя его к некой коллективной интонации, тогда как оно целиком направлено на освобождение от неё внутреннего человека. Предрасположенность к таким влечениям, как суфизм, может существовать у многих людей, но от этого она не становится предрасположенностью коллективной. Злоба дня способна в конце концов заслонить от нас любое духовное или культурное явление, идущее в 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 антропогония, где противоборствующие силы (убийца и жертва, например) способствуют объективации одной и той же изначальной божественной реальности; совсем другое — антропогония, считающая человека существом промежуточным. В исмаилистском гнозисе человек — это промежуток, потепунальный ангел или потепунальный демон; вся полнота его эсхатологической реальности несводима к совокупности обеих этих противоборствующих потенций. Человек есть промежуток в антропологии Ибн'Араби: помещённый между бытием и небытием, между Светом и Тьмой, он в равной мере является ручательством того и другой, а они — его порукой; он содействует Тьме в той мере, в какой заслоняет Свет, и Свету в той мере, в какой препятствует Тьме поглотить себя и овладеть собой (104).

У Наджма Кобра сознательная душа 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 зоны, то есть сознания. Найдётся немало явлений, превосходящих, превышающих сознательную активность души и располагающихся не ниже, а *выше сознания*. Есть *подсознание* или *инфрасознание*, соответствующее уровню *нафс аммара*, и есть *сверхсознание* или *супрасознание*, соответствующее уровню *нафс мотма'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 *шахида*), которое является тенью, ариманической Темой, отрицанием или пожиранием света, противопоставляется незримость, которую ученики Наджма Кобра определяют как "чёрный свет", первоначально всего зримого, то-есть всякого света (см. ниже, V). Тем самым этот "чёрный свет" является антитезой ариманического мрака. В обоих случаях наличествует нечто, превосходящее возможности сознания. В первом случае незримость, отсутствие света порождаются *подсознанием*, во втором — незримость как следствие ослепления от чрезмерной близости к источнику света обусловлена *сверхсознанием* или *супрасознанием*. Подчеркнём, что факты сверхсознания суть факты индивидуальные; только индивидуально каждая душа может одолеть как свою собственную тень, так и тени коллективные.

В качестве <174>показательного факта<175> сверхсознания можно привести идею *призвания* (хотя это слово порядочно истёрто) вместе со всем таинственным и непостижимым, иррациональным и непроницаемым, что в ней присутствует. Быть может, идея призвания наилучшим образом подытоживает всё то, что раскрывается в идее Ангела, какой она предстает нам в образе Даэны, сочетающим в себе понятия славы (# #) и судьбы (#

#), в сохравардийском образе Совершенной Природы и в мотиве "Свидетеля в Небе", "Сверхчувственных Весов" (105) у Наджда Кобра. Во всех этих понятиях идея сущности и неотъемлемой индивидуальности неразрывно связана с ангелологией, потому что служит подкреплением для идеи Ангела и сама подкрепляется ею.

Подкреплённая 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", достичь тем самым и состояния божественного, ибо как раз противоположная перспектива предстаёт инстинкту, который, восходя по горе Каф 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 ещё нет ничего индивидуального, затем становится индивидом, сосуществующим с родом, который над ним властвует, и, наконец, индивидом, который сам властвует над родом. Так, восходя всё выше и выше, световой человек возвращается к своей изначальной плероме, воплощая в себе идею индивида вне рода, архетипической индивидуальности, чьи порывы и усилия, подытоживая все виртуальные

возможности рода, превращают её в неповторимый образец духовности. Идея индивидуальности, которая сама по себе является своим родом и своим Ангелом (106), была превращена Лейбинцем 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, проявляется как "двойственность", как структура *unus-ambo*. Дву-единство — это вовсе не единство двух противоположностей, ормаздианского света и ариманической тьмы: это единство Ормазда и его собственной Фраварти, световых близнецов, "души умиротворенной" и её "Свидетеля в Небе", Гермеса и его Совершенной Природы, Фоса и его светового Вожатого, сознания и *сверхсознания*. "И это свет поверх света".

ГЛАВА V

ЧЁРНЫЙ СВЕТ

1. Нематериальный свет

По сути своей то, что мы обозначим термином "сверхсознание" (*сирр, хафи* в терминологии суфийской) не может быть феноменом коллективным. Это неизменно нечто такое, что раскрывается в исходе битвы, протагонистом которой является духовная индивидуальность. Коллективным путём 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 комнату в одиночку, следуя указаниям Совершенной Природы, см. выше, II, 1). Это последовательное раскрытие, сопровождается, как мы видели, "теофаническими световыми явлениями", изменяющимися от случая к случаю. Вживание в эти явления, определение

степени их присутствия с помощью и ради их "свидетеля" - вот к чему сводится в данном случае мотив *шахида* (107). Этой сизической общностью обусловлена "сверхиндивидуальность" мистика, то-есть трансцендентное измерение его личности. Как только порог этого измерения перейдён, открывается перспектива некой тайной истории вместе со всеми опасностями и свершениями, уготованными световому человеку, исчезновениями и появлениями его *шахида*. Проследить их во всех деталях и до конца значило бы привлечь всё наследие иранского суфизма; мы ограничимся лишь несколькими основными чертами, заимствованными у трёх-четырёх великих суфийских учителей. Измерение сверхсознания символически возвещается "чёрным светом", соответствующим у Наджда Кобра Мохаммада Лахижи высшему этапу духовного становления; у Семнани он знаменует самый опасный отрезок инициатического пути, непосредственно предшествующий последней теофании, возвещаемой зелёным светом. Так или иначе, связь между *visio smaragdina* и "чёрным Светом" приводит к их взаимодействиям решающего значения.

Именно идея "чёрного Света" (*нур-э сийах* по-персидски) позволяет нам провести различие между двумя измерениями, о которых не может дать понятие одномерное и не дифференцированное бессознательное. В той мере, в какой мистическому языку случается "символизироваться" с физическим опытом, этот опыт наилучшим образом 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* стратосферы (108). С одной стороны, может существовать *чёрное тело*, тело, поглощающее все световые лучи любого цвета; такое можно "увидеть" в тёмной печи. Когда её разжигают, её чернота раскаляется сначала докрасна, потом добела и, наконец, до красноватой белизны. Весь этот свет поглощается материей, а затем излучается ею. Такова, согласно Наджду Кобра и Сохранарди, "световая частица" (световой человек, # #), поглощённая тёмным колодецем (*нафс аммара*, см. выше III, 3), которую должно освободить пламя *зикра*, заставить её "излучаться". Всё это — чёрное тело, тёмный колодец или печь, "Негр"; это — нижняя тьма, инфрасознание и подсознание. С другой стороны, есть свет без материи, то-есть не тот, что становится зримым, потому что его поглотила данная материя, а затем восстановила в той мере, в какой поглотила. Вышняя тьма — это чернота стратосферы, межзвёздного пространства, чёрное Небо. В мистических терминах она соответствует свету божественной Самости (*нур-э дхат*), чёрному свету *Deus absconditus*, потаённому Сокровищу, стремящемуся 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 чёрного тела, инфрасознанием (*нафс аммара*). Она есть чёрное Небо, чёрный 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 зрительное восприятие цвето-световых явлений основывается на идее *чистого цвета*, облакающего своей собственной материей, то-есть последовательностью материализующего потенцию "потаенного Сокровища", стремящегося стать явным. Здесь уместна ссылка на установленное в одном из мистических сочинений Авиценны различие между "тьмой на подступах к полюсу" и тьмой, царящей на "крайнем

западе” материи, то-есть силами мрака, задерживающими свет, мешающими его распространению, силами поглощающего свет черного объекта, который в ”восточной теософии” Сохраварди обозначается древним иранским термином *барзак* (заслонка, перемычка). В противоположность этому Тьма ”на подступах к полюсу” является областью ”черного Света”, предсуществующего всякой материи, которую он пресуществляет, чтобы благодаря ей стать зримым светом. Таким образом, антитеза устанавливается между чёрным светом полюса и темнотой чёрного материального тела, а не просто между светом и темнотой материи. Между чёрным материальным телом (типизированным, например, в *нафс аммара*), от которого жаждет освободиться свет, и доматериальным чёрным светом (светом божественной Самости) простирается снизу вверх целая вселенная светочей, которые, будучи частицами света, 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 её влиянии на персидскую миниатюру), им нет надобности стабилизироваться на поверхности объекта, ставшего их тюрьмой, чтобы пребывать цветовыми тональностями. Эти светочи, сделавшиеся цветовой гаммой в самом их световом акте, следует представлять себе как сущности, творящие для самих себя свою форму и своё пространство, исходя из потребностей собственной жизни и природы (той, как выражается Генри Мор, *spissitudo spiritualis*, которая является пространством сверхчувственных восприятий, описанных Наджомом Кобра и его учениками). Чистые цвета (подчиняющиеся у Сохраварди двойственному порядку — вертикальному и горизонтальному, иерархии ”Матерей” и архетипов) являются в созидающем их *световом акте* слагаемыми собственной теофанической формы (*мазхар*). ”Световые акты” (фотизмы, *ишракат*) реализуют вместилища, благодаря которым свет становится зримым. ”Нематериальный свет” уживается здесь со светом, актуализирующим свою собственную материю (согласно тому же Сохраварди под ними нельзя понимать материальные тела, служащие достаточным основанием проявляемых ими свойств). По отношению же к материи чёрного тела, наделённого силами тьмы, ариманического мрака, всё это, без сомнения, равнозначно имматериальности. Точнее говоря, это материя в тонком, ”эфирном” состоянии (*латиф*); это световой акт, не антагонистичный по отношению к самому свету; это свечение *mundus imaginabilis* (*алам аль-митхал*), мира самобытных 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 единственном состоянии, которое способствует восприятию посредством ”сверхчувственных чувств” (см. выше, IV, 7). Это восприятие является не мимолётным впечатлением, пассивно получаемым от того или иного материального объекта, но активным процессом, обусловленным физиологией светового человека. Здесь наблюдается невольное совпадение всех этих идей с учением Гёте, касающимся ”физиологической гаммы цветов” (см. ниже, VI, 2).

Мы ещё узнаем (ниже, V, 3), что ”чёрный 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 черный свет является Светом светов (*нур аль-анвар*), благодаря

которому все видимые светы стали тем, что они есть; он предстает одновременно светом и тьмой, то-есть видимым посредством того, что он *позволяет видеть* и незримым в самом себе. Из этого следует, что когда речь заходит о цвете как о смешении света с тьмой, вовсе не имеется ввиду смесь с ариманической тенью, будь она даже просто-напросто тенью чёрного объекта. Семь цветов проявляются лишь на самом прозрачном уровне тел. Эта смесь совместима с соотношением между световым актом и бесконечной потенциальностью, стремящейся к самораскрытию ("Я был сокровищем сокровенным и пожелал быть узанным"), то-есть между эпифаническим актом и ночью *Absconditum*. Но эта божественная ночь есть антитеза ариманической тьмы; она есть источник световых эпифаний, которые старается поглотить эта тьма. Мир цвета в чистом состоянии световых орбит — это совокупность *актов* этого Света, творящего другие светы, но не могущего проявиться посредством этих актов, стать зримым. И все эти вместилища, эти теофанические формы, которые он создаёт посредством актов проявления, всегда пребывают в связи с состоянием мистика, то-есть с активностью "световой частицы" в человеке, стремящегося обрести свое подобие (108-а), чтобы с его помощью научиться отличать *сверхсознание* от *подсознания* с одной стороны и *чёрный свет* от черноты *чёрного объекта* — с другой. Ведь смысл данного труда — установление ориентации, сколь бы несовершенные термины в нём ни использовались.

2. Доктрина световых явлений у Наджда Рази (1256).

Наджм Рази (109) — прямой ученик Наджда Кобра, автор написанного на персидском мистического тракта — та, и по сей день используемого в иранском суфизме; в главах, непосредственно касающихся нашего изложения, рассматриваются зрительные восприятия (*мошахадат*) и способы раскрытия сверхчувственного (*мокашафат*) (110). Их *лейтмотив* — в различии между теофаниями или божественными световыми явлениями, каковые суть "Светочи Величия", и теофаниями, предстающими как "Светочи Красоты". Величие (то-есть строгость, недостижимая возвышенность) и Красота (очарование, влечение, обаяние) — вот две главные категории атрибутов, относящихся соответственно к божественному Существу как к *Deus absconditus* и *Deus revelatus*, причем Красота является прежде всего теофанией, божественным самооткровением (111). 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 Кобра, сравнивая эти отношения со связью мужского и женского начал, видит в них взаимообмен мужскими и женскими атрибутами (<185> 4). И в доказательство того, что их сизигия необходима для рождения духовной индивидуальности, он цитирует суфия Абу-Бакра Васити: "Атрибут Величия и атрибут Красоты взаимопроникают; от их союза рождается Дух. Дитя есть намёк на частичную реальность; отец и мать — намёк на реальность полную (<185> 65). По мнению Наджда Рази, фотизмы, то-есть цвето-световые явления, соответствуют атрибутам Красоты; а "чёрный свет" — атрибутам Величия. "Физиология" светового человека, таким образом, описывается заодно с теорией "раскрытия сверхчувственного".

Прежде всего, как правило, способность восприятия сверхчувственных световых явлений зависит от *шлифовки*, превращающей *сердце* в

совершенное зеркало, а такая шлифовка достигается, главным образом, с помощью *зикра*. Вначале эти световые явления проявляются в виде молниеносных вспышек, беглых зарниц. И чем совершеннее становится прозрачность ("зеркальность") зеркала, тем более они возрастают в протяжённости, длительности и разнообразии, проявляясь, наконец, в форме небесных сущностей. Как правило также, источником, откуда истекают эти Светочи, являются духовная сущность самого мистика, его *руханьят*, та самая, как мы видели раньше (см. II, 1), которую Сохранарди вслед за герметистами называет Совершенной Природой, "Ангелом" философа. Но здесь необходимо учитывать ещё и вот что: каждому духовному состоянию, каждой функции, каждому чувству, каждому поступку соответствует своя духовная сущность, свой "Ангел", проявляющийся в свойственном ему свете. Пророчество (*нобовват*), Посвящение (*валайат*), духи Посвящённых (*Авлиия*), великие суфийские шейхи, Коран, исповедание ислама, преданность вере (*иман*) (112), даже каждая форма *зикра*, каждая форма богослужения и поклонения - все эти реальности выражаются присущей им разновидностью света.

Описания, которые наш автор даёт сверхчувственным феноменам чистого света, вкратце сводятся к следующему: вспышки и беглые зарницы чаще всего порождаются литургическими актами (Молитва, ритуальное омовение и т.д.). Продлённый свет истекает из Корана или *зикра*. В таком случае может идти речь о визуализации знаменитого стиха о Свете (24 : 35): "Образ Его света — образ Ниши со светильником под стеклом..." Здесь "Ниша со светильниками" символизирует свет пророчества или инициатической степени шейха. Свечи, светильники и горящие уголья отражают различные формы *зикра* или же являются следствием гностического света. Все виды светил, сияющих на Небесах сердца (*асман-э дэль*) суть, как и Наджда Кобра, светочи, манифестирующие Ангела, то есть эзотерику астрономического Неба, которое ему гомологично (*батин-э фалак*). В соответствии со степенью сердечной чистоты, светило может быть зримым вне своего Неба или на своём Небе; в последнем случае Небо есть "тончайшая астральная масса" сердца, а само светило — свет Духа. Фигуры созвездий манифестируют совокупность *Animae ca# #lestes*. Солнце и Луна могут являться в различных позициях, у каждой из которых свой смысл. Полная Луна на Небесах сердца манифестирует следствия посвящения лунного (*валайат-э камарийя*); Солнце же — манифестация следствий посвящения солнечного или полного (*валайат-э коллийя*). Являющиеся вместе Солнце и Луна суть совокупная манифестация образа шейха и образа абсолютного посвятивателя (113). Солнце, Луна и прочие светила могут представлять как бы погружёнными либо в море, либо в проточную или, напротив, стоячую воду, а иногда и в колодец. Все мистики видят в них светочи своей "духовной сущности". Эти погружения в прозрачность вод свидетельствуют о совершенной чистоте сердца, состоянии "умиротворённой души", которая в конечном счёте позволяет лучам Божественных светочей воссиять сквозь все скрывающие их покровы. Именно таков смысл стиха из суры "Звезда": "Сердце не лжёт ему в том, что он видел" (53:11), мистический смысл, определяющий видения Пророка ("Сердце моё видело Аллаха в прекраснейшем из Его обличий") и теофании Авраама и Моисея.

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 (*гайбу*), между экзотерическим (*захир*) и эзотерическим (*батин*) существует синхронность и символическая взаимосвязь; именно таковы основания и критерии визионерского восприятия. С другой же стороны, бывает прямое сверхчувственное восприятие осуществляется при помощи сердца, без участия какого-либо физического органа и физической поддержки (см. выше, IV, 1, *аура* и аурическая перцепция). В том и другом случае сердце (вместе с духовной энергией воображения) осуществляет трансмутацию чувственного, чтобы воспринять его в "мире Хуркаля", в плане *mundus imaginabilis*, *воображаемом* мире, где "телесное становится духовным, а духовное обретает телесность" ("наш метод сродни алхимии", говорил Наджм Кобра) (114).

Таков же смысл, истекающий из духовной герменевтики стиха о Свете: "Бог есть свет Небес и Земли" (24 : 35), ибо, в реальности и в истинном смысле то, что *проявляет* (то есть свет) есть то, что *проявляется* (теофаническая форма, *мазхар*), тот, кто видит, и тот, кто видим,- это и есть само божественное Существо. "Когда мы уразумеем мистический смысл восклицания Авраама: "Это Господь мой", — тогда чувственное и сверхчувственное, экзотерическое и эзотерическое, явное и сокрытое станут одним и тем же".

Семнани усмотрел в другом кораническом стихе (41:53) принцип интериоризации любой внешней данности, делающей её душевным событием, интериоризации, сводящей историческое, физическое время (*заман афаки*) к внутреннему, психическому времени (*заман анфоси*). Таков конечный пункт, где сходятся все мистические пути; это духовная обитель, где взгляд, созерцающий красоту Свидетеля созерцания (*шахид*) в зеркале внутреннего ока, ока сердца, является ничем иным, как взглядом самого Свидетеля: "Я зеркало твоего лица; твоими глазами я созерцаю твоё же лицо".

Созерцаемый это Созерцающий, и обратно (115); 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 молнц, мистик перестаёт 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, всё внешнее и внутреннее в нём становятся 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 умиротворённой". Цветовые фотизмы, изображаемые Наджмом Рази, начинаются в тот момент, когда духовная индивидуальность отделяется от низшего "я" (*аммараги*) и, достигнув ступени сознания (*лаввамаги*), устремляется к ступени души умиротворённой, к порогу Инобытия (см. выше, IV, 3). Вслед затем мистик вступает в первую юдоль, следуя по пути, который, от перехода к переходу, отмеченных визуализацией цветовых источников света, приводит его в седьмую юдоль, юдоль "чёрного света". Здесь необходимо выявить

некоторые черты, где сквозит самобытность учителей иранского суфизма, — самобытность, и знать не знающая о негибкой окоченелости некой "традиции", само понятие о которой было "сконструировано" на Западе в наши дни. В то время, как у Семнани цвето-световые явления соотносятся с семью центрами или органами тонкой физиологии (*латифа*), у Наджма Рази они согласуются лишь с духовными состояниями. Исходя из способов "раскрытия сверхчувствительного", Надж Рази набрасывает некую "физиологию" тонких органов, число которых сводится у него к пяти. Более того, градация и последовательность цвето-световых явлений у обоих учителей 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*. Второй ступени соответствует *жёлтый свет*, знак преданности вере (*иман*). Третья ступень — *синий свет* (*кабуд*), знак благоволения, доброй воли (*ихсан*). Четвёртая ступень — *зелёный свет*, знак душевного покоя, души умиротворённой (*мотма'янна*). Подобное восприятие зелёного света согласуется если не по порядку, то по значению с толкованием Наджма Кобра (о толковании Семнани см. выше, IV, 1). Пятая ступень — *лазурно-голубой свет*, знак твёрдой уверенности (*икан*). Шестая ступень — *красный свет*, знак мистического гнозиса, "теософического" знания (у Наджма Кобра это цвет *Нуса*, активного Разума). Седьмая ступень - *чёрный свет* (*нур-э снах*), знак страстной, экстатической любви.

Таким образом, шесть первых ступеней соответствуют светочам, которые Наджм Кобра определяет как атрибуты Красоты, *озаряющие* теофанические светочи. А "Чёрный свет" является атрибутом Величия, *воспламеняющим* всё существо мистика; он недоступен созерцанию; он подобен всеохватывающему и всеуничтожающему натиску, который в конце концов уничтожает само уничтожение. Он разрушает "высшую теургию", то есть состав человеческого организма; данный термин характерен для лексики Сохраварди. Совмещение атрибутов "Красоты и Величия" многозначительно (ср. текст Васити, приведённый выше): недостижимое Величие проявляется во влекущей Красоте, а Красота предстает проявленным Величием. Но это проявление предполагает некую форму, *вместилище* (*мазхар*), то, что способно его воспринять. Наджм Рази заявляет, что повсюду, где ты всматриваешься в оба мира, тебе предстают свет и мрак, и вот почему, упоминая о свете и мраке, Коран (6:1) говорит не о сотворении или состоянии сотворённого (*халкийат*), но о некоем изначальном установлении (*джа'лиат*), обуславливающим само существование сущего. Свет и мрак суть не вещи, внеположные вещам, но категории вещей. Эта изначальная ориентация не позволяет нам смешивать божественную Ночь, не обусловленную Сущностью, выявляющей свет, и дальний мрак, демоническую тьму, которая этот свет захватывает и поработывает. Тьма не выявляет свет, она лишь освобождает его по принуждению. Но если каждый освобождённый свет становится видимым в качестве света, если ему требуется некая "материя", некое *вместилище*, определяющее его видимость, то возможно это потому, что такая материя не принадлежит дольному мраку. Здесь в который раз ощущается значительность мира тонкой материи, *mundus imaginalis* (*алам аль-митхаль*), в космологии всех наших духовных учителей. "Тонкая материя" — это эзотерические Небеса сердца, "астральная масса" сердца и т.д. Посредством этой материи производятся сверхчувственные цвето-световые

феномены, поскольку сама она есть световой акт, а не антогонист света. Божественная Ночь (*Deus absconditus*) как источник и первоначало всякого света (*Deus revelatus*) это вовсе не мешанина 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 всём своём отличии от теории Семнани, является её предвосхищением. Теория эта по сути своей основывается на традиции (*хадис*), которая утверждает: "Бог сокрыт семьюдесятью тысячами покровов, и если бы Он поднял их, сияние его Лица испепелило бы всё, что встретит его взгляд". Покровы эти суть совокупность всех доступных чувствам и сверхчувственных миров (*молк* и *малакут*, *шахадат* и *гайбат*). Согласно той же традиции, *качественное* исчисление этих миров определяется цифрой семьдесят тысяч. Но здесь могут быть и варианты: некоторые источники говорят о восемнадцати тысячах миров, другие — о трёхстах шестидесяти тысячах (116). Так вот: все эти миры существуют внутри человека, в его тонком или эзотерическом существе (*нахан-батин*), которое имеет столько же "глаз", сколько существует миров; этими глазами, соответствующими мирам, он последовательно обзревает каждую из этих вселенных, переживая всякий раз то духовное состояние, в котором этот мир ему богоявляется. 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 это, разумеется, всего лишь ничтожная часть энергий совершенного человека, располагающего "сверхчувственными чувствами". Поэтому Наджм Рази напоминает, что термин "раскрытие" (*мокашафат*) никогда не употребляется суфиями для обозначения объектов восприятия, относящихся к трём только что перечисленным категориям; он служит лишь для познания сверхчувственных реальностей и, стало быть, *lo ipso* включает в себя идею о раскрытии сверхчувственного которое совершает *сахиб-э кашиф*, термин, лучше всего переводимый словом "ясновидящий".

Когда "ясновидящий" пускается в мистический путь (*тарика*), следуя правилам духовной брани под руководством посвятителя (*вали*) или шейха, он последовательно минует все эти покровы; на каждой стоянке (*макам*) в нём открывается внутреннее око, этой стоянке соответствующее, и он постигает все относящиеся к ней виды существования или духовные состояния. Это постижение осуществляется с посредством сверхчувственных способностей или органов тонкой физиологии, которые в каждом поколении даруются лишь небольшому числу людей. В отличие от Семнани, насчитывавшего семь тонких органов (латифа), Наджм Рази ограничивает их количество пятью: разум, сердце, дух, сверхсознание (*сирр*) и *ачсанит* или сознание запредельное (*хафи*). Каждое из этих сверхчувственных свойств постигает свой собственный мир; вот почему говорят о раскрытии разума (*кашиф-э акли*), дальше чего многие философы не пошли; раскрытии сердца (*мокашафат-э дэль*), сопровождаемом цвето-световыми явлениями; раскрытии духа (*мокашафат рухи*), которому соответствуют вознесения на небеса, видения ангелов, постижение прошлого и будущего в их перрианентном состоянии; наконец, раскрытии сверхсознания и *арсанит*. 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 некой цепочки, каждое звено которой передаёт 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 своё существо с *moribus divinis* (*махаллок би-ахлак Аллах*), тем более умножаются для него эти раскрытия.

3. Чёрный свет в "Розарии Тайн"

Пространная поэма под названием "*Гольшан-э Раз*" ("Розарий Тайн"), включающая в себя около полутора тысяч двустиший, является произведением Махмуда Шабестари (117). Оно до сих пор популярно в Иране, однако его крайняя лаконичность (автор отвечает в нём на серию вопросов одного из своих друзей, касающихся высших доктрин суфизма) потребовала составления многочисленных комментариев. Одним из самых полных толкований, также до сих пор используемых в Иране, можно считать труд Шамсоддина Лахиджи; содержание и глубина этого труда превращают его в подлинную энциклопедию суфизма (118).

Один штрих из биографии Лахиджи показывает, до какой степени доктрина цветовой 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 Нуроллах Шостари (119) сообщает, что когда шах Эсмайл (Исмаил) (120) овладел провинциями Фарс (Персида) и Шираз, он пожелал навестить шейха Лахиджи. "Почему ты постоянно носишь чёрные одежды? — спросил у него владыка. — "В знак скорби по Иمامу Хусейну", — ответил шейх. — "Но памятованию святого Имама посвящено всего десять дней в году", — заметил владыка. — "Нет, — возразил шейх, — это лишь человеческое заблуждение. На самом деле скорбь по святому Иمامу есть скорбь вечная, и закончится она только на заре Воскресения".

Этот ответ, разумеется, можно считать свидетельством шиитского рвения, для которого драма в Карбале остаётся сердцевиной благочестивых помыслов, точно так же, как Страсти Христовы остаются сердцевиной христианского благочестия. Однако ношение чёрной 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 (*кабуд*). (121) А носимые на последнем этапе чёрные одежды соответствовали "чёрному свету". Не этим ли значением определялись личные привычки Лахиджи, вызвавшие недоумение шаха Эсмайла? Поэма, написанная одним из собственных учеников шейха во славу своего учителя, вроде бы подтверждает это предположение (122).

Как бы там ни было, страницы Лахиджи, на которых он развивает тему "чёрного света", основываясь на поэме Махмуда Шабестари, представляют капитальный интерес в вопросе разграничения божественной Ночи и ариманического мрака (123). Чёрный свет — это свет чистой Сущности в её Самобытии, в её сокровенности; восприятие этого света зависит от

духовного состояния, описываемого как "растворение в Боге" (*Фана фи'ллах*), состояния, в коем Семнани, со своей стороны, усматривал опасность высшего испытания, которое мистик должен преодолеть на рубеже *visio smaragdina*, зелёного света, являющегося наивысшей световой ступенью Тайны. Предостережение это заслуживает особого внимания, но оно потребовало бы пространных рассуждений и здесь может быть только упомянуто.

Сообразно с комментируемым поэтическим текстом, толкование Лахиджи позволяет проследить основные черты его развития. В нём можно различить три момента: усилие, необходимое сначала для уяснения самого понятия чёрного света, а затем для описания определяемого им сверхсознания, вне-сознания, являющегося, тем не менее, сознанием; и, наконец, постижение "светоносной Ночи", равнозначной состоянию мистической бедности в её истинном смысле, той самой бедности, которой суфий обязан своим званием "духовного бедняка" (*дарвиш*, дервиш, см. выше, III, 3).

Уяснить понятие чёрного света тем более трудно, что оно вторгается в текст двойственным образом. Вторгается в присутствии самих вещей: это некий способ увидеть их, подсказывающий автору тему *Чёрного лика* существ (*сийах-пу'и*). Вторгается 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 подчёркивает автор, говоря о его крайней и ослепляющей близости. Именно здесь тема мистической бедности способствует разрешению диалектически неразрешимой ситуации сосуществования абсолютно Субъекта и субъектов индивидуальных, Единого и Множественного.

Что же касается первой темы, то её 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, — затерявшимся в мире света. Горы и пустыни переливались вокруг всеми световыми цветами: красным, жёлтым, 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 *чёрный свет*. Небо и земля, и всё, что там было, всё стало чёрным светом, и в этом чёрном свете я растворился без остатка, потеряв сознание. А потом пришёл в себя". Рассказ об этом видении тут же напрашивается на сравнение с одной из экстатических исповедей Мир Дамада: есть нечто общее между картиной чёрного света, заливающего вселенную, и услышанным Мир Дамадом "великим и немым воплем существ", "вопиющим молчанием" их метафизической тоски (124). В чёрном свете раскрывается тайна самого бытия, которое способно *быть* только будучи *бытием-фактом*; 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 чёрный лик, доступный восприятию мистика, — это их бедность: им не на что быть, они неспособны довольствоваться самими собой, чтобы быть тем, чем они должны быть, такова *не-сущность* их сущности. Целокупность их существа — это их лик дневной и лик ночной; их световой лик — это пресуществование их *не-сущности* абсолютным Субъектом. Таков

мистический смысл коранического стиха: "Всякая вещь гибнет, кроме Его Лица" (28:88), то есть кроме светового лица этой вещи.

В этих двух лицах визионеру открывается двойственное измерение бытия, то самое, что было проанализировано в онтологии Авиценны: измерение бытия необходимого и бытия "случайного". Фактически "случайности" как таковой не существует. Существует осуществлённая возможность, а всё возможное, осуществившись благодаря сопричастия к совершенной причине, к самодостаточному основанию, существует неизбежно, не может не существовать. Но это измерение возможного остаётся, однако, ламентным даже в лоне осуществлённой возможности в том случае, что её необходимое измерение, её способность бытийствовать, поддерживает связь с Первоисточником, из коего эта возможность истекает, тогда как измерение возможное, равнозначное метафизической скудости, постигается ею, как только она, пусть лишь фиктивно и гипотетически, начинает считать себя отделённой от Принципа, придающего ей необходимость. Созерцательные акты, направленные на эти умозрительные "измерения", служат, как известно, основой всей теории Авиценны относительно иерархии херувимских Разумов, исходящих от Небес и от Земли. Визионерское вторжение в это двойственное измерение, позитивное и негативное, и есть видение чёрного света.

Начиная с первобытия плеромы, с вечно длящегося мгновения, когда был порождён первый из Разумов, первый из Херувимов, Анге-Логос, существует двойное измерение любого бытийствующего существа: его световой и его "чёрный" лик. Это побудило некоторых иранских последователей Авиценны (125) сравнивать космологию своего учителя с *зерванизмом* древнего Ирана. Здесь, бесспорно, налицо известное формальное сходство, гомология двух диаграмм, однако, как мы уже отмечали, здесь следует говорить о *зерванизме* "очищенном", "десатанизированном". Ибо "чёрный 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 творческого мироустройства. Ариманический же мрак находится на "крайнем западе", в климате материализованной материи. Вот почему Лахиджи и мистик, которого он комментирует, неустанно повторяют вслед за Авиценной из рассказа Хайи ибн Якзана, что в краю "тьмы на подступах к полюсу" находится источник Живой Воды. Чтобы найти этот источник, нужно постичь смысл двойного лица вещей, а постичь его — значит одновременно понять метафизические импликации философии Авиценны, засвидетельствованные в перспективах, открываемых ею для иранской духовности. Вот где — увы! — жалкий рационализм современных западных толкователей Авиценны нередко расписывается в своём бессилии и своей неисцелимой слепоте! Как говорит Лахиджи, Живую Воду не найдёшь, полагаясь на слухи да почитывая книги.

Авиценновский анализ двойного измерения сотворённого существа приносил свои плоды вплоть до философского возрождения в Иране XVI-XVII вв. Он отчетливо сквозит и в метафизике света, разработанной Сохраварди в терминах *сущностной* метафизики, и в учении его великого продолжателя, Моллы Садра Ширази (ум. в 1640 г.), который оставил свою *сущностную* интерпретацию "восточной метафизики". Согласно традиции, идущей от Моллы Садра до Шейха Ахмада Ахсди, основателя Шейхистской школы шиизма, считается, что акт существования есть световое измерение существ, тогда как их сущность — это измерение

мрака. И всё это можно понять, только возвращаясь к авиценновским первоисточникам. Метафизическую скудость существ, рассматриваемых авиценновской онтологией, Лахиджи трактует и испытывает как чувство подлинной мистической бедности. Испытывая её, мистик созерцает таинственный Чёрный свет, пронизывающий целиком всю вселенную; его повергает в экстаз отнюдь не ариманическое извращение и оболечение, а Высшее Присутствие, сверх-бытие которого состоит в *бытии-факте* и которое поэтому не может ни исходить из *бытия-факта*, ни обнаруживаться как бытие, — вечно незримое, оно одаривает зрением других в ходе своей непрерывной активации каждого акта бытия.

Вот почему существует глубокая связь между сутью Чёрного света, сквозящего в присутствии вещей, когда они раскрывают визионеру свой двойной лик, и той сутью, которая раскрывается ему в их отсутствие, когда он обращается к Принципу. Эта связь столь глубока, что вторая тема появляется здесь в качестве основания для первой. Обращаясь к этому второму смыслу, Лахиджи заявляет, что чёрный цвет есть цвет чистой божественной Самости в своей Самосущности, точно так же, как Наджм Рази причислял этот цвет к атрибутам недостижимого Величия, к *Deus absconditus*. Вот Лахиджи комментирует такое двустороннее из "Розария Тайн": "*Чёрный цвет*, если ты способен понять, — это *свет* чистой Самости. Из сердцевины этой тьмы струится Живая Вода". Но что он хочет сказать на этот раз, говоря о помрачении и ослеплении, вызванных, разумеется, не отдалённостью от источника света, а чрезмерной близостью к нему? Око внутреннего зрения, "сверхчувственные чувства" — всё 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 бытийствовать, если бы необходимое Бытие не восполняло их ущербность. Чуть выше мы привели почерпнутую из бытийственности версию авиценновско-сохравардийской метафизики Моллы Садра: он признаёт определяющее метафизическое первенство за актом существования, а не за сущностью или сутью. Можно сказать, что в данном пункте Молла Садра выдает, между прочим, свой собственный характер — характер последователя Авиценны, глубоко проникшегося теософией Сохраварди 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 домыслы западных учёных, которые приписывают всевозможные бессмыслицы обоим авторитетам, и впрямь не похожим друг на друга. Знаменитое выражение *вахдат аль-воджуд* значит не "экзистенциальный монизм" (ни Гегель, ни Геккель здесь ни при чём), а "трансцендентное единство бытия". Акт бытия не варьирует относительно смысла, он остаётся единым, умножаясь только в активности существ, которых он вызывает к бытию: это ничем не обусловленный Субъект, который никогда не наделяет бытием себя самого. Исходя из этого, "чрезмерная близость" и "ослепление Чёрным светом", о которых говорит Лахиджи, становятся понятными, когда любой акт бытия или любой акт света соотносится со своим Принципом.

Иначе говоря: свет не может *быть видимым* именно потому, что он *даёт возможность видеть*. 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 так близок ко мне, что мне показалось, будто ты есть я" (см. выше, IV, 9). Невозможно увидеть свет ни там, где он ничего не освещает, ни там, где он целиком поглощается. Стремясь оказаться перед тем, что *даёт возможность видеть*, а само остаётся невидимым, мы оказываемся перед лицом Мрака (и это есть "Мрак 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 видеть потёмки собственного *под-сознания*. А чёрный 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*. Потому в "Розарии Тайн" 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 можно считать незнанием, поскольку познание предполагает наличие субъекта и объекта, того, кто видит, и того, кто видим, тогда как божественная Самость, чёрный 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 своём понимании дервишеской бедности и о плодах своих размышлений над учением Ибн'Араби.

Вспомним здесь снова некоторые из визионерских видений Наджда Кобра: вот красный солнечный диск на фоне чёрных 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 Аиге-Логоча или какого-то другого ангелического Разума. Как и в видении Гермеса, ангелофания связана с символом "полуночного солнца", светоносной Ночи, поскольку первый из Разумов, Аиге-Логос, есть изначальная и первозданная теофания *Deus absconditus*. Её глубокий смысл раскрыт в одном из эпизодов рассказа о *мирадже* Пророка. Ангел Джibraил, в качестве ангела Откровения, в котором все *ишрамиты* видят ангела Познания, сопровождает Пророка вплоть до "Лотоса крайнего предела". Сам он не может следовать дальше, поскольку в таком случае он будет испепелён. 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 *фана фи'ллах*, "растворение в Боге". Его теофаническая форма должна сохраниться, и по окончании этого наивысшего испытания он превратился бы в багровое солнце на чёрном небе, как в видении Наджда Кобра. 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 неё посвящённым в смысл теофаний и откровений. Это опасение трактуется у Семнани как преодоление чёрным светом света зелёного. Этим переходом, равнозначным уничтожению

уничтожения, переходом к "Джибраилу твоего существа", подтверждается признательность Вожатому, "свидетелю в Небе", Солнцу, алеющему на фоне божественного Мрака. Ибо она включает в себя признание Непознаваемого, то есть метафизическое отречение и мистическую бедность.

Автор "Розария Тайн" вопрошает: "Может ли быть общая мера между миром земным и миром божественным, если неспособность обрести познание сама по себе равноценна познанию?" И Лахиджи комментирует: "Совершенство случайного бытия состоит в том, чтобы изжить свою врожденную негативность и стать знающим посредством собственного незнания. Очевидный опыт доказывает нам, что *summit* знания есть незнание, ибо здесь налицо бесконечная несоразмерность. Эта мистическая стоянка зовётся стоянкой озарения, растворения объекта в субъекте. Это откровение небытия того кто *никогда не был* и вечности того, кто *никогда не знал*, что такое "не 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 уничтожаются и растворяются в лучах теофании, а сами они *осуществляются* вследствие своего отречения от сущности, которое есть ступень растворения в Боге (*фана фи'ллах*), где бытие возвращается к бытию, а небытие — к небытию сообразно со стихом Книги: "Бог повелевает вам вернуть взятое на подержание имущество владельцу его" (4:61)".

Но отыскать владельца может лишь тот, кто достиг седьмой юдоли. "Седьмая юдоль — это мистическая бедность и *фана*. После чего ты можешь следовать дальше. Говорят, что мистическая бедность — это чёрные врата (126), ведущие в обе вселенные. Это присловье отражает тот факт, что мистик Полностью растворён в Боге, растворён до такой степени, что у него не остаётся собственного существования, ни внутреннего, ни внешнего, ни в сем мире, ни в мире ином; он вернулся к своей сущностной изначальной бедности, а это есть бедность в подлинном её смысле. В этом смысле можно сказать, что когда его состояние бедности становится всецелым, сам он становится Богом, ибо на этой мистической стоянке божественная Самость обретает абсолютный смысл, очищенный от всякой относительности... А пока мистик не достигнет собственной *негативности*, то-есть полного растворения, он не может рассчитывать и на *позитивность* своего осуществления с помощью абсолютного существа, — осуществления, равнозначного сверхсуществованию в Боге. *Бытие* само по себе есть *небытие*, и оно-то есть *бытие* в Боге. Абсолютное небытие проявляется в абсолютном *бытии* и посредством его. Для всех других, кроме Человека Совершенного, эта ступень труднодостижима, ибо Совершенный Человек является не только самым совершенным из всех существ, но и причиной существования мира". Именно таким образом метафизическая скудость бытия обращается в мистическую бедность, то-есть абсолютное освобождение от этой скудости.

"Как мне поведать о столь тонких вещах? Святоносная Ночь, тьма в Полдень!" — восклицает автор "Розария Тайн". Его комментатор знает, как это сделать: для того, кто сам пережил подобное мистическое состояние, достаточно одного намёка. Любой другой может понять эту тонкость лишь в той мере, в которой сумеет к ней приобщиться. И Лахиджи восторгается этой светоносной Ночью (*шаб-э рошан*), 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 *чёрный* свет равнозначен непознаваемой Сущности, — ночь незнания и незнаемого; и, однако, ночь *светоносная*, поскольку она в то же время есть теофания *absconditum* в бесконечном множестве своих теофанических форм (*мазахир*). А *Полдень* — это, разумеется, средоточие Дня, день в его разгаре, излучающий световое многоцветье, которое мистики воспринимают с помощью своего светового органа, внутреннего ока, как теофанию божественных Имён, атрибутов и актов; и, однако, это *тёмный Полдень*, поскольку всё множество этих теофанических форм суть семьдесят тысяч покровов света и тьмы, затемняющих чистую Сущность (см. выше это число у Наджда Рази). Ночь чистой Сущности, бесцветная и неопределимая, недоступная для познающего субъекта, ибо она настолько опережает все акты познания, что этот субъект становится скорее органом, посредством которого она познаёт самоё себя как абсолютный Субъект. И, однако, это *светоносная Ночь*, поскольку она наделяет этот субъект существованием, становясь ему видимой, дарует ему *зрение*, даруя *бытие*. *Тёмный Полдень* теофанических форм: так оно и есть, поскольку, предоставленные самим себе, они обратились бы во мрак и небытие и даже в самом своём проявлении оставались непроявленными.

Но как опасно разглашать тайны теофаний и божественных явлений, то есть тайны *шахида*! Кто осмеливается на это, навлекает на себя яростные укоры и упрёки. ”Я, разумеется, мог бы немало сказать о формах, в которых явлен (127) след теофаний. Но лучше об этом умолчать”, — таково на этот счёт заключение ”Розария Тайн”. Все суфии — визионёры в данном пункте единодушны: эту тайну не следует раскрывать, ибо она содержит в себе намёк на божественные Светочи, которые, вкупе со своими цветами, превращаются в формы и фигуры, соответствующие тому или иному духовному состоянию или мистическому призванию. Стало быть, это и есть тайна *шахида*, Свидетеля созерцания, ”свидетеля в Небе”, без которого божество пребывало бы в состоянии *absconditum* или сокрытости, оставалось бы неспособным к тому единственному и безраздельному влечению, что связует любящего с любимым и является целью любой мистической души. У Бога, — утверждает Лахиджи, — нет подобия (*митхл*), но есть Образ, обличье (*митхал*). И в этом — тайна видения Пророка, над которой неустанно размышляло столько мистиков: ”Я видел Бога моего в прекраснейшем из обличий” (128). Тайна, свидетельствующая о том, что божественное Существо, не имеющее ни формы, ни модальности, является, однако, оку сердца как некая определённая форма, модальность, индивидуальность. Изведав опыт растворения всех теофанических форм в ”чёрном свете” той Сущности, мистик избавляется от губительной опасности безумия, от метафизического и морального нигилизма, как от коллективного давления навязанных извне форм, и постигает то, чем определяется незыблемость форм, являющихся нам в видениях, — незыблемость *каждой* из этих эпифанических форм. Осуществить всё это — значит по-настоящему взглянуть в лик небесного Свидетеля, *шахида*, являющегося нам под столькими именами (см. выше, II и IV, 9). Вот почему у Семнани за областью чёрного света, пересечение которой он считает крайне опасным, располагается сфера, где расцветает *visio smaragdina*.

СЕМЬ ПРОРОКОВ ТВОЕГО СУЩЕСТВА

1. Алаоддавлех Семнани

Это одно из великих имён иранского суфизма. Его учение окончательно уточняет связь между визионерскими видениями, располагающимися в соответствии с их окраской, и "физиологией светового человека", то-есть физиологией тонких органов, чей рост является ничем иным, как онтогенезом "тела воскресения". Эта связь основывается на духовной герменевтике священной Книги: духовная *экзегетика* богооткровенного текста равнозначна *исходу* светового человека, идущего от одного внутреннего мира к другому 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 (*латифа*), олицетворяемых семью великими пророками.

Поскольку это учение Семнани уже служило предметом наших достаточно подробных исследований, мы ограничимся здесь указанием на его основные черты (129).

Напомним только, что шейх Семнани принадлежал к знатной семье из Семнана (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 Аргуну, монгольскому владыке Ирана; в двадцать четыре года, находясь вместе с армией Аргуна перед стенами Казвина, он переживает глубокий духовный кризис, подаёт прошение об отставке и с тех пор окончательно посвящает себя суфизму. Его *хангах*, где он принимал целые толпы учеников, располагался всё в том же Семнани, память о нём жива там 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; то всему экзотерическому соответствует некая эзотерика, и что постижение этих духовных смыслов зависит от образа жизни истинно верующего, — всё это было известно ещё в кругах современников первых поколений Ислама; подобные взгляды, однако, всегда вызывали осуждение суннитских ортодоксов-буквоедов. Взгляды эти основывались, между прочим, на следующем *хадисе*, приписываемом лично самому Пророку: "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 так далее, вплоть до семи внутренних смыслов (семи глубинных глубин)".

Теория и практика этой духовной или эзотерической герменевтики фактически связаны с метафизикой света, берущей основное своё начало в *ширакизме* Сохраварди и распространённой среди *ширакидов*, как суфиев, так и исмаилитов. У Семнани связь между физиологией световых органов и мистической антропологией выступает особенно явственно. Этот феномен имеет параллель в латинской схоластике, где интерес к трактатам по оптике и перспективе был продиктован стремлением увязать науку о свете с богословием, как это имело место и в коранической герменевтике.

Использование законов оптике в трактовке священного текста внушает Варфоломею Болонскому такую экзегезу: "Если оптике известно семь способов причастности тел к свету, то Варфоломей находит семь соответствующих способов причастности ангельских и человеческих интеллектов к свету божественному" (130). Уже Асин Паласиос догадывался о сущностном родстве между герменевтикой исламских эзотериков и толкованиями Роджера Бэкона. И в том и в другом случае далеко не случайно приложение оптики и перспективы к духовной интерпретации священных текстов (131). Такое же приложение сделало возможной разработку диаграмм духовного мира у исмаилитов и последователей Ибн'Араби. Сравнительное изучение подобного метода должно, разумеется, включать в себя и практические методы библейских интерпретаций у протестантских теософов, принадлежащих к школе Якоба Бёме.

К сожалению, исследования Семнани были реализованы лишь отчасти. Его "*Тафсир*" (132), открывающийся пространным вступлением, где он излагает свой метод, фактически начинается только с толкования суры LI. Автор объясняет это тем, что он всего лишь продолжает "*Тафсир*", начатый и неоконченный Наджмоддином Рази. Сам он отдавал себе отчёт в колоссальном объёме труда, который, если бы его удалось осуществить целиком, включал бы в себя полную герменевтику всех семи эзотерических смыслов Корана. Читатель может сам в этом убедиться, прослеживая за тем, как автор, мало-помалу проясняет каждый из этих смыслов, причём 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 её "средоточием", а также с цветом того цветочка, который возвещает о её достижении и делает её доступной для зрительного восприятия мистика.

Закон соответствий, определяющий этот вид герменевтики, как и духовную герменевтику вообще, можно сформулировать так: существует гомологическая связь между событиями, совершающимися во внешнем мире, и внутренними событиями души; существует гомология между тем, что Семнани называет *заман афаки*, "временем горизонтов" или временем "горизонтальным"; физическим временем исторического календаря, определяемого движением видимых светил, и *заман анфоси*, временем психическим, временем душевного мира, временем *полюса*, увенчивающего внутренние Небеса. Исходя из этого, становится возможным "вернуть" (таков смысл слова *ма'вил*, технически обозначающий духовную экзегезу) каждую внешнюю данность в соответствующую ей внутреннюю *область*. Эта область состоит из семи тонких органов мистической физиологии, каждый из которых, в силу временной гомологии, является типификацией одного из пророков в человеческом микрокосме, определяет его образ и роль. И, наконец, каждый из этих органов распознаётся по цветовому свету, доступному для восприятия мистика, погружённого в созерцание, и способному поведать ему о его собственном духовном состоянии.

Первый из этих тонких органов (оболочек или центров) обозначается как тонкий орган телесности (*латифа калабийя*; *калаб*, буквально "литейная форма"). В отличие от физического тела человека, он слагается 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, "наживного" (*джисм моктасаб*). Вот почему в мистической физиологии он символически обозначается как "Адам твоего существа".

Второй орган расположен на уровне, соответствующем душе (*латифа нафсийя*), являющейся не источником духовных действий, а центром витальных и органических процессов; это *anima sensibilis, vitalis*, порождающая разнузданные желания и дурные страсти; как таковая, она получает кораническое название *нафс аммара*, и мы уже знакомы с ролью, которую она играет в трилогии Наджда Кобра (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, не сумев преодолеть её. Поэтому этот тонкий орган обозначается как "Ной твоего существа".

Третий тонкий орган — это сердце (*латифа кальбийя*), в котором, как жемчужина в раковине, формируется зародыш будущего духовного существа; эта жемчужина, или это существо есть не что иное, как тонкий орган, который станет истинным "я", личностной, подлинной индивидуальностью (*латифа ана'ийя*). Намёк на это духовное "я", подобное ребёнку, зачатому в сердце мистика, помогает нам понять, почему этот тонкий орган сердца обозначается как "Авраам твоего существа".

Четвёртый тонкий орган соотносится с центром, который технически обозначается термином *сурр* (*латифа суррийя*), "тайна", порог сверхсознания. Это место и орган тайного собеседования, разговора с глазу на глаз, "исповедального псалма" (*монаджат*); это "моисей твоего существа".

Пятый тонкий орган — это Дух (*рух, латифа рухийя*); высота его положения обеспечивает ему звание соправителя божия; это "Давид твоего существа".

Шестой тонкий орган соотносится с центром, который лучше всего обозначить латинским термином *арсанит* (*хафи, латифа хафийя*). Он обеспечивает содействие и вдохновение Святого Духа; в иерархии духовных состояний он знаменует переход к состоянию пророка, *наби*. Это "Иисус твоего существа"; он нарекает имена всех других тонких центров и "обитающих" в них способностей, поскольку является их владыкой, и возвещаемое им Имя — это печать твоего существа, подобно тому, как, в соответствии с кораническим текстом (3:6), Иисус, в качестве предпоследнего пророка нашего цикла, был провозвестником пришествия последнего Пророка, то есть Параклета (133).

И, наконец, седьмой тонкий орган соотносится с божественным центром твоего существа, с вечной печатью твоей личности (*латифа хакийя*). Это "Мохаммад твоего существа". Это божественный тонкий центр,местилище "драгоценной мохаммаданской жемчужины", то есть орган истинного "я", возвращённый из зародыша в тонком центре сердца "Авраамом твоего существа". Все коранические стихи, говорящие об уважительном отношении Мохаммада к Аврааму, служат восхитительным примером того самоуглубления, которое реализуется в герменевтике Семнани, примером превращения "горизонтального времени" во "время духовное". Это самоуглубление ведёт к осознанию человеческого микрокосмом истинности того смысла, согласно которому религия

Мохаммада коренится в религии Авраама, ибо "Авраам не был ни иудеем, ни христианином, а истинно верующим (*ханиф*), *мослемом* (3:60)". Это значит, что "Авраам твоего существа" вед¹⁹³ом через тонкие центры сверхсознания и *arcantum* (Моисей и Иисус твоего существа) ради достижения твоего истинного "я", своего духовного порождения.

Вот так и рост тонкого организма, развитие физиологии светового человека осуществляются путём прохождения через семь *латифа*, каждая из которых является "пророком твоего существа": цикл инициатического рождения и роста гомологичен пророческому циклу. Мистик догадывается об этом росте по свето-цветовым явлениям, характерным для каждого центра или сверхчувственного органа, в наблюдениях за которыми Семнани проявил особую внимательность. Эти явления суть оболочки, скрывающие в себе каждую *латифа*; их окраска даёт мистика представление об этапах его роста и пройденного духовного пути. Окраска тонкого тела в момент его рождения, когда оно ещё не совсем отделилось от физического организма ("Адам твоего существа"), представляется либо просто тёмной, либо *черной* с серовато-дымчатым отливом; цвет телесной души ("Ной") — *синий*; цвет сердца ("Авраам") — *красный*; цвет сверхсознания ("Моисей") — *белый*; цвет Духа ("Давид") — *жёлтый*; цвет *arcantum* ("Иисус") — *светящийся чёрный (асвад нурани)*, то есть "чёрный свет", светоносная Ночь, о которой мы столько узнали из сочинений Наджда Рази, а также из "Розария Тайн" и комментариев к нему; наконец, цвет божественного центра (Мохаммад) — *изумрудно-зелёный* (сияние Изумрудной скалы, см. выше, III, 1 и IV, в), ибо "зеленый цвет лучше всего соответствует Тайне Тайн (сверхчувственному всего сверхчувственного)".

Здесь само собой напрашивается тройное замечание. Прежде всего, описываемые Семнани цвето-световые явления отличаются от изложения Наджда Рази (см. выше, V, 2) 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 чёрный объект удерживает "частицу света") и *светоносной черноты*, то есть чёрного света, светоносной Ночи, Тьмы полуденной, которым, как мы видели, уделял особое внимание Лахиджи, комментируя "Розарий" Шабестари. 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 чёрный свет, знаменующий последнюю мистическую стоянку, а к их мнению относительно *зелёного света*. Это расхождение объясняется, бесспорно тем, что они каждый по-своему проникали в эти глубины, интериоризировали и *ориентировали* их.

Закон этой интериоризации, превращения "мира горизонтов" в "мир души" излагается у Семнани с исчерпывающей ясностью "всякий раз, — пишет он, — как ты слышишь в Книге слова, обращённые к Адаму, выслушай их орг¹⁹³аном твоего тонкого тела (...) Подумай над тем, что они могут значить, и удостоверься в том, что *тайный* смысл этих речей обращён к тебе, поскольку он касается *мира душа*, — а *явный* обращён 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 всех остальных пророков.

Приложение этого закона показывает нам, почему для исламского суфия

Семнани переход через область *чёрного света*, олицетворённую в "Иисусе твоего существа", является этапом чрезвычайной, даже драматической важности, но не последней мистической стоянкой. Полный успех личной инициации возможен только после достижения седьмой *латифа*, скрывающей в себе "прекраснейший из цветов", изумрудное сияние. На уровне тонкого органа, олицетворяемого "Иисусом твоего существа", Семнани различает ту опасность, то искушение, против которого не устояли все христиане и некоторые из исламских суфиев. Следовало бы прислушаться к этой оценке христианства, высказанной суфием, ибо она глубоко отлична от полемики, ведомой как официальными апологетами, так и ересиархами, чуждыми всякого мистического чувства. Критика Семнани ведётся во имя духовного опыта; всё обстоит так, словно суфийский учитель старается осуществить в отношении христианства подлинный *тавил*, то есть "обратить" его, дать ему возможность приобщиться наконец к его собственной истине.

С помощью потрясающего сравнения Семнани устанавливает связь между соблазном, результатом которого стал христианский догмат о Воплощении, вылившийся в учение о богочеловечестве и провозгласивший Ису ибн Мариам Богом, и мистическим опьянением аль-Халпаджа, заставившим его воскликнуть: "Я есмь Бог" (*Ана'ль хакк*). Это обоюдоострая опасность: с одной стороны, суфий, испытывая *фана фи'ллах*, смешивает его с сиюминутным и материальным растворением в божестве; с другой — христианин совершает *фана* Бога в человеческой реальности (133а). Вот почему Семнани и там и тут различает неминуемую угрозу помрачения разума. Чтобы избежать этой бездны, суфию необходимо содействие опытного шейха, который препроводил бы его до той ступени, которая поистине является божественным центром его существа, *латифа хаккийя*, где должно раскрыться его высшее духовное "я". В противном случае, когда вся его духовная энергия сосредоточится на этом раскрытии, его низшее "я" станет добычей нечистых помыслов и бредовых мыслей. Его "весь" (см. выше, IV, 10) придут тогда в полную негодность, а едва зародившееся высшее "я" роковым образом поддастся тому, что уже превзойдено и уничтожено его духовной победой. И это столь же верно в плане моральном, как и в сфере метафизического восприятия божественного и сущностного. Это преждевременное прерывание процесса роста, "несостоявшееся посвящение". И можно сказать, что смертельная опасность, которая, как подметил Семнани, 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 *чёрного света* или *светящейся черноты*. Резюмируя мнение Семнани (комментарий к суре СХII), можно сказать следующее: одна и та же опасность угрожает как суфию, так и христианину потому, что каждой из *латифа* соответствует своя степень откровения и раскрытия "я". Здесь эта опасность совпадает с тем моментом, когда "я" проявляется на уровне *арсанит* (которому соответствует чёрный свет и пророком которого является Иисус). Если в этот момент духовный рост и не прерывается полностью вследствие "опьянения", то есть соблазнов подсознания, соответствующего двум первым *латифа*,

остаются в силе соблазны низшего восприятия, и путь Авраама может так и остаться незавершённым. Именно поэтому христиане, следуя своему догмату о Воплощении, не смогли воспринять на уровне *арсанит* (*латифа хафийя*) мистерию богоявления, манифестацию Святого Духа, явившегося

Мариам в зримой форме ангела Джибраила и "вдохнувшего" в неё Иисуса, который, таким образом, стал Духом Божиим, *Ruh Allah, Spiritus Dei*. Христиане восприняли всё это в плане видимостей, находящихся на уровне двух первых *латифа*. Их догма заставила единственного Бога родиться материально и "на земле", тогда как "Иисус твоего существа" — это мистерия твоего духовного рождения, то есть небесного вознесения. Они отнесли это событие к *заман афаки*, а не к *замам анфози*, то есть к сверхчувственному плану, где совершаются истинные события, происходящие с душой в духовном мире. Точно так и сифий, находящийся на том же уровне, может пренебречь метафизической бедностью, мистической скудостью, которые, как мы видели (см. выше, V, 3), являются тайной Чёрного света. Он воскликнет: "Я есмь Бог" (*Ана'ль Хакк*) вместо того, чтобы повторить вслед за Ибн'Араби: "Я есмь тайна Божия" (*Ана сирр аль-Хакк*), тайна, определяющая полярность обеих 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 чёрного света к свету зелёному), чтобы природа его истинного "я" открылась ему не в качестве предиката божества, а как орудие и место теофании; это означало бы, что он стал способен облечься её светом, стал совершенным *зеркалом*, орудием этой теофании. Именно таков тот, кого называют "другом Бога", тот, чья божественная Сущность может повторить от собственного лица вдохновенный *хадис*, столь известный среди суфиев: "Я — око, коим Он видит, ухо, которым Он слышит, рука, коей Он осязает...", — *хадис*, которому созвучен возглас другого мистика: "Я есмь тайна Божия". Эта духовная терапевтика подсказана Семнани 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 вознёс живым, избавив от смерти. Только подлинный "духовный реализм", реализм сверхчувственного, помогает проникнуть в *арсан* этого стиха. Он предлагает нам *полярную* ориентацию, с чьей помощью мы можем преодолеть то измерение, в котором, как нам кажется, содержится реальность *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 существа и любого из существ. Это отнюдь не материальная реальность, факт зеленого историцизма (в *заман афаки*), это "событие в Небесах", то единственное, что может спасти земного человека, привести его "в себя".

"И когда услышишь ты словеса, обращённые Богом к другу Его, Пророку, или что-либо касающееся Пророка, выслушай их и восприми с помощью тонкого органа, который заключает в себе божественное начало (*латифа хакийя*), то есть с помощью "Мохаммада твоего существа". В этом тонком центре завершается становление небесного человека. Там достигает полностью развития тонкое тело мистика, "нажитое" посредством духовной практики, вместилище "сущностного сердца", духовного порождения "Авраама твоего существа", того, что способно исполнить теофаническую роль чистого зеркала или зеркальности" (*мира'ийя*) (134). 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 Семнани. Вместе с постижением сокровенных смыслов, органами тонкой физиологии начинают восприниматься излучаемые чувственной вселенной космические энергии, внедряющиеся в эти органы ”тела бессмертия”, — органы, которые для мистика значат куда больше, чем ”светила его судьбы”, ибо они суть ”пророки его существа”.

Достигнув на этой стоянке полноты своего духовного роста, мистик уже не нуждается в медитации над последней *латифа*, поскольку теперь *он сам является* ”Мохаммадом своего существа”. Здесь мы можем осознать значение, которое приобретает у Семнани теофанический образ, знакомый нам из данного исследования над различными именами, — образ, который определяется им самим как *остад гайби*, личный и сверхчувственный учитель и водитель. Этот образ соответствует фигуре Вожатого (*шейх аль-гайб*), ”свидетеля в Небесах”, о котором свидетельствуют видения Наджда Кобра. Семнани исподволь подчеркивает его роль и постоянное участие: ”Подобно тому, — пишет он, — как наличие хорошего физического слуха есть необходимое условие того, чтобы слушатель мог внять экзотерике Корана и получить *тафсир* от своего внешнего и видимого наставника (*остад шахади*), так и целостность сердца, неповрежденность внутреннего слуха необходимы вдохновенному богоискателю (*мольхам*), чтобы он внять экзотерике Корана и получить *тавил* от своего внутреннего, сверхчувственного наставника (*остад гайби*).

Этот столь ”плотный” в смысловом отношении текст говорит нам о том, что отношение вдохновенного мистика к своему *остад гайби* таково же, как и отношение Мухаммада к Святому Духу, который был неотделим от него, так же как и от Иисуса. Вот почему наивысшая *латифа* тонкого организма равным образом соотносится с ”Лотосом Крайнего Предела” — того Предела, где Пророку предстал в раю ангел Джibraил (53:14), и вот почему превосходство *зелёного* цвета, возвещающего о достижении наивысшей мистической стоянки, оправдано намёком на *рафграф*, *зелёную* завесу увиденную Пророком во время первого явления Ангела, — она застилала небесный горизонт. Исходя из всего этого, можно понять, почему *латифа*, обозначается как ”Мухаммад твоего существа”, в другом своём аспекте может обозначаться как *латифа джабра’элийя*, ”ангел Джibraил твоего существа”. *Латифа джабра’элийя* с точки зрения мистика соотносится с Ангелом Откровения точно так же, как Совершенная Природа — с Ангелом человечества в герпетизме Сохраварди (см. выше, II, 1). Становится понятным также и то, почему столько мистиков — от Джалала Руми до Мир Дамада видело в обращённом к Мариам благовещании Джibraила — Святого Духа обращение к каждой душе, проникнутой мистицизмом. Но это ещё не всё: теофаническая фигура Ангела, считающегося в профетологии Ангелом Откровения, а в ”восточной теософии” *ширакидов* — Ангелом Познания, предстаёт здесь как Ангел духовного толкования, то есть того, кто раскрывает потаённый смысл предшествующих откровений, при условии, что внимающий ему мистик наделён ”слухом сердца”, ”небесным слухом” (*малакути*). В этом случае он способен выполнять духовную функцию (*валайат*), которая в шиизме принадлежит Иمامу, толкователю эзотерического смысла; представляется, что только шиитскому суфизму полностью доступно такое понимание *валайата*. Но можно сказать, что духовность Семнани увенчивается радикальной интериоризацией как профетологии, так и

имамологии. И уже одно это делает его истинным "мохаммаданином".

"Тот, кто осознал, что такое эта *латифа*, кто достиг её верхом, пешком, в полёте 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 мохаммаданином. Если же всё это недоступно тебе, не отчаивайся; достаточно лишь произнести: "Удостоверяю, что Мухаммад есть Посланник Божий", — одно это сделает тебя мохаммаданином".

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 Семнани было бы достаточно, чтобы направить нас на этот путь. Центральная истина христианства может мыслиться в терминах ипостатического союза божественного и человеческого, но её можно осмыслить и в терминах теофании (*таджалли*). Первый путь — это путь официальной Церкви; излишне напоминать, какого суждения на её счет придерживается вся исламская теология. Второй путь избрали те, кто отверг навязанное им противоречие, — будь то валентиниане или манихеи, Аполлипарий Лаодикийский или, если обратиться к протестантской мистике, Швенкфельд или Валентин Вейгель. Последние из названных, тем не менее, не сделали никаких попыток разработать мифологическую христологию: они защищали идею *caro Christispiritualis*.

Если мы хотим уяснить себе как значение критических отзывов суфия Семнани, так и глубинные интенции шиитской имамологии, нам не следует упускать из виду упомянутые чуть выше представления, поскольку они чреваты важными последствиями для всего религиоведения в целом. Этот "спиритуалистический реализм" пользуется всей субстанцией "Небесной земли Хуркаля", чтобы придать реальность психо-спиритуальным явлениям и духовным событиям. Мы видели, что Семнани различал опасность, угрожающую суфизму с двух сторон: нерастворение человеческого в божественном (*фана фи'ллах*), но, напротив, *фана* божественного в человеческой реальности. Если бы Семнани пользовался современной терминологией, он говорил бы об историзации, обмирщении, социологизации не как о феноменах, совершающихся наряду с другими в *заман афаки*, "горизонтальном времени" материальной историчности, а как о феномене низвержения самого *заман анфози*, времени психо-духовного, в *заман афаки*. Иначе говоря: о переносе событий, *порождённых* историей души, в историю, порождённую внешними событиями.

Первые из них несколько 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 той или иной категории рассматриваемых событий. Представление о такого рода контрастах можно получить, обратившись с одной стороны к иконографии *Christus juvenis* первых веков христианства (некоторые примеры приведены выше, II, 2), а с другой — к образу

Пантократора в Восточной Церкви, наделённого всеми признаками зрелости и мужества (135), или к образу страдающего и распятого Христа в западной иконографии. Эта иконография свидетельствует о склонности искать божественное не только в повседневной человеческой реальности, но и в том, что в ней есть тёмного и отвратительного: здесь выражается идея, что божество не могло бы спасти человека, не стань оно само человеком даже 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 чьём-то плену, ибо тогда возможность спасения была бы утрачена. Подготовка и предвкушение этого триумфа и являются актами манихейской драмы спасения. Именно эту сотериологию, освобождение "световых частиц", вырвавшихся из своего узилища и наконец-то воссоединившихся с себе подобными, исповедывали и Семнани. В ней берёт начало их метафизика света, заключающая в себе физиологию светового человека и сама по себе нацеленная на присутствие или притяжение Совершенной Природы или "свидетеля в Небе", который для мистика предстаёт гомологом небесного Близнеца Мани, то есть световым Христом или световой Богоматерью. Это возвращение "света к свету", будучи событием сверхчувственным, послужило для манихейской живописи отправной точкой для возможности его чувственного восприятия. Близость приёмов этой живописи к приёмам персидской миниатюры можно считать лишь внешним выражением их глубинного родства.

Таким образом, это глубинное родство, запечатлённое в сходстве технических приёмов манихейской иконографии и персидской миниатюры, ощущалось ещё в VIII--IX вв. нашей эры в тех духовных кругах, где зародился шиитский гнозис (136). Основное понятие шиитской теософии — понятие об Имаме и имамологии — определяет его духовную структуру, состоящую из трёх тем, в которых раскрывается сходство, шиитского и манихейского гнозиса. Тема *валайата*, пожалуй, является среди них доминирующей, поскольку вокруг неё кристаллизуются темы пророческих циклов и духовных природоведческих наук, алхимии и астрологии, послуживших основами манихейской космологии и биологии.

Тема *валайата* уже освещалась здесь либо в связи с видением семи *абдал*, семизвездия, близкого к *полюсу*, либо в связи с эзотерической иерархией, построенной по образу небесного купола: ключ её 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, *остад гайби*, или "ангела Джibraила твоего существа", который, в качестве толкователя тайного смысла откровений, описывается у Семнани как "внутренний Имам" и в то же время как внутренняя суть имамологии. Мы уже упоминали о трудностях, связанных с переводом многозначного термина "*валайат*"; 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. Эта религиозная структура в корне отлична от того, что мы обозначаем обычно словом "Церковь"; она устанавливает связь каждого из пророческих циклов (*нобовват*) с циклом посвящения (*валайат*) в скрытый смысл буквы Писания. Вот почему было бы не совсем верно переводить "*валайат*" как

”святость”, хотя это делается сплошь да рядом. Каноническое понятие о святости весьма далеко от значения термина ”*валайат*”. *Валайат* как посвящение и инициатическая функция есть духовное служение, харизматическая цель которого состоит в том, чтобы посвящать верующих в эзотерический смысл пророческих откровений. Более того: этим смыслом является не что иное, как Имамат. Имам как *вали* — это ”великий учитель”, руководитель посвящения (слово *вали*, перенесённое таким образом в иной план, сохраняет своё двойное эзотерическое значение: с одной стороны - друг, сотоварищ; с другой — господин, покровитель).

Вторая тема, тема циклов Откровения, неотъемлема от самой идеи *валайата*. *Валайат*, как только что говорилось, опирается на теорию пророческих циклов: профетология и имамология суть два нераздельных источника духовного света. Эта циклическая теория, обретающая в исмаилистском гнозисе черты, роднящие её с темой *Verus Propheta* в эбионитском христианстве, является теорией заведомо манихейской. С другой стороны, ”физиология светового человека”, рост его тонких органов разрабатывается у Семнани, как мы уже видели, на основе той же теории пророческих циклов. Тонкие органы предстают в то же время ”пророками твоего существа”; их развитие в ”теле воскресения”, соответствующее циклу воскресения адепта в исмаилистском гнозисе, можно считать микрокосмической и гомологической реализацией пророческих циклов.

И, наконец, третья тема, алхимия и астрология в качестве духовных природоведческих наук, представляются для манихейской сотериологии света основными; мы знаем, что Наджм Кобра называл искателей духа ”частицами света”, заключёнными во Тьме, и заявлял, что его собственный метод ничем не отличается от алхимического. Посредством такой алхимической операции у визионера 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* 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 как шиитское понимание личности Имама, так и понимание красоты у тех суфиев, например, учеников Рузбехана Ширазского, за которыми закрепилось название ”адептов любви”. Следовательно, к этому фундаментальному теофаническому чувству надлежит обращаться в тех случаях, когда мы хотим осмыслить употребление в иконографии общих живописных приёмов. Личность Имама (то есть вечного Ислама во всех его двенадцати личных воплощениях, о которых учит двенадцатиричный шиизм) это прежде всего форма теофаническая (мазхар). Личность *шахида*, прекрасного существа, призванного стать свидетелем созерцания, является для верующего его личной теофанической формой; в ходе данного исследования мы встречаем 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. Исследователя феноменологии 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 *джаванмарди*, то есть "духовной рыцарственности".

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 ипостанического союза. Здесь остаётся только повторить предупреждение, сделанное нами в начале настоящей главы; уж лучше бы занятым филологам воздержаться от всяких вторжений в замкнутое поле философии, нежели появляться там с негодным оружием (137).

Если мыслить в терминах теофании (*таджалли, зохур*), а не ипостатического союза, речь может идти только о телесном вместилище (*мазхар*), выполняющем функцию и роль *зеркала*. Это вместилище, *caro spiritualis*, может восприниматься по-разному; согласно алхимическим представлениям, о которых говорит Наджм Кобра, подобное восприятие порождает влечение к прекрасному, воздействуя на органы чувств воспринимающего (те органы, которые, согласно тому же Наджму Кобра, делают любое явление одновременно чувственным и сверхчувственным). В соответствии с этим, он неоднократно напоминает нам, что видение зависит от влечения: ты видишь лишь то, чем ты являешься *сам*. Исмаилистские авторы, и прежде всего Абу Якуб Седжестани, как бы заранее отвечая на приведенные выше неуклюжие опровержения, настаивают на том, что красота не является ни врождённым 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; её восприятие знаменует собой переход от чувственного плана к плану сверхчувственному. Быть может, описание Абу Шакара преувеличивает черты общности между манихеями и суфиями — последователями аль-Халладжа, но, как писал Л. Массиньон, "красота резюмирует в себе сущностный характер самобытного развития той кристаллической, прозрачной как радуга эстетики, 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 приёмов. В исламском мире Мани издавна рассматривается как зачинатель живописи и величайший мастер живописного искусства (в классическом персидском языке термины *нагарестан, нагар-ханэ* 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 нём любовь и восхищение к "Сынам Света" и отвращение к "Сынам тьмы". Столь развитая у манихеев миниатюра литургических книг

была, в сущности, сценографией "освобождения света". Поэтому для изображения света на манихейских миниатюрах применялась золотая и серебряная краска. Если мы попытаемся увязать наследие манихейской живописной техники и её декоративных мотивов с воскрешением манихейской физики света в "восточной теософии" Сохраварди и, прежде всего, в некоторых его духовных гимнах (138), и 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, заключённых 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 - всё это уже было возведено Наджму Кобра его свето-цветовыми видениями, цветами в чистом состоянии, сверхчувственными, освобождёнными от ариманической тьмы поглотившего их *чёрного объекта* и явленными в том виде, в каком они расцвели в Божественной ночи, "на подступах к полюсу", в *Terra lucida*, "которая излучает из себя свой собственный свет". В этой чистой люминисценции мы прежде всего узнаём отсвет иранских представлений о *Хварно*. Хварно — свет славы, сущность существ света, одновременно их слава (# #) и судьба (#) (см. выше, III, 3). В иконографии *Хварно* изображается в виде светящегося нимба, *aura gloriae*, подобно ауре сияющего над головами царей и священников маздеизма; впоследствии этот нимб стал обрамлять лики Будд и Бодисатв, а также фигуры святых в раннехристианском искусстве. *Хварно* служит красноватым Фоном многочисленных манихейских росписей Турфана, равно как и некоторых персидских книжных миниатюр ширазской школы, напоминающих некогда знаменитые стенные росписи эпохи Сасанидов.

Не будем же обманываться насчёт значения этих красноватых Фонов, воскресающих в золотом поле византийских икон и мозаик. Идёт ли речь о нимбах над головами святых или о визионерской географии того, что было названо "пейзажами *хварно*" (Стржиговский), имеется в виду всё 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 всём восточном христианстве всегда в открытом виде присутствует некое монофизитство, страстный порыв к преобразению, *caro spiritualis Christi*, по отношению к которым *фана фи'ллах* суфизма является, быть может, одновременно и 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 Гёте

Не станем возвращаться к ведущим темам данного исследования; речь идёт 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. Визионерские аперуепции, сверхчувственные чувства, тонкие органы или центры, развивающиеся вследствие

неустанного самоуглубления, — короче, все основные темы ”физиологии светового человека” доказали нам в свето-цветовых явлениях и сверхчувственном восприятии цветов в их чистом состоянии внутреннюю активность субъекта, а не простой результат впечатлений, произведенных каким-либо материальным объектом. В таком случае перед каждым, кто знаком или солидарен с *Farbenlehre* (*цветовой теорией* или, скорее, *доктриной*) Гёте, неизбежно встаёт вопрос: а не существует ли между нашей ”физиологией светового человека” и гётеанским понятием ”физиологических цветов” некой взаимосвязи, которую было бы желательно прояснить? Задавшись этой целью, припомним прежде всего некоторые из основных тем Наджма Кобра, такие, например: если искомое — это Божественный свет, то его искатель сам является частицей этого света; наш метод — это метод алхимический; подобное стремится к подобному; подобное может быть видимо только подобным. И тогда окажется, что Гёте 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 познаётся лишь подобным. И ещё припомним слова древнего мистика, которые я парафразировал 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?” (139).

К словам древнего безымянного мистика, которого Гёте призывает в свидетели, можно было бы присоединить свидетельства упоминаемых здесь иранских суфиев. Идея ”физиологии светового человека”, разработанная Наджмом Кобра в его учении о сверхчувственных чувствах, идея тонких органов, заключённых в разноцветные оболочки, развиваемая у Семнани, — эта идея смыкается с грандиозным замыслом Гёте, решившего отвести ”физиологическим цветам” главное место в своём 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 чём и не подозревает рационалистическая наука, помимо эмпирических данных знающая лишь абстрактные умствования. Да и сам Гёте 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*, и т.д. Короче, цвета рассматривались как нечто иллюзорное, случайное, несущественное; их относили к области опасных фантомов, поскольку понятие о вселенной, отождествляющее физическую реальность с реальностью как таковой, во всём сверхчувственном может усматривать только спектральное, призрачное. Мы же, напротив, в ходе данного исследования научились видеть в сверхчувственном нечто иное, о чём 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; более того, они являются условием самого акта зрения, который был бы невозможен, если бы в нём не осуществлялось некое взаимодействие (140).

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 как чисто внешние, так и чисто внутренние ощущения, словно бы *пассивно* отражая внешний мир. Но восприятие света — это действие и противодействие самой души, сообщающейся со всей целокупностью существа, — восприятие, при котором глаза излучают некую духовную энергию, накопившуюся во всём существе, — энергию, не поддающуюся никакому измерению (её можно измерить, лишь пользуясь теми мистическими весами, о которых говорил Наджм Кобра, см. выше, IV, 10). "Цвета, которые мы видим, воспринимаются глазом не как нечто постороннее, чисто внешнее. Этот орган порождает их сам, наслаждаясь приятным ощущением, когда нечто сродственное с его натурой обнаруживает себя извне" (<185> 760). Это происходит потому, что цвета лишь изменяют сообразно с обстоятельствами некую латентную способность или потенцию, каковой является сам глаз. В сочинении Гёте повторяется как *лейтмотив* мысль о том, что при этом глаз порождает совсем другой цвет, свой *собственный*, подыскивая рядом с тем или иным окрашенным пространством свободное место, что заполнить его цветом, необходимым ему самому. В этом усилии заключён основной закон хроматической гармонии (141), и вот почему "когда целокупность цветов представляется глазу извне как объект, он наслаждается ею, поскольку в этот момент его собственная активность представляется ему реальностью" (<185> 808).

Не тот же ли самый феномен целокупности проявляется в сиянии двух пламенников — нисходящего с Небес и воздымающегося от земной личности, — слиянии, в котором Наджм Кобра видит теофаническую форму своего "свидетеля в Небе" (см. выше, IV, 9), то есть небесного двойника, обеспечивающего целокупность его существа? Лишним подтверждением реальности этого слияния служат слова "древнего мистика", которые Гёте переделывает на свой лад во вступлении к собственной книге.

Из взаимообмена, взаимодействия подобного с подобным проистекает идея особого рода действий; эти действия никогда не бывают произвольными, а их следствия убеждают нас в том, что "физиологический цвет" как таковой является прежде всего опытом души, то есть духовным опытом самого цвета: "Из идеи полярности, врождённой феномену, из познания ею частных особенностей можно заключить, что восприятия цветов не представляются взаимозаменяемыми, что они воздействуют на нас особым образом, производя следствия, имеющие решающее значение для живого организма. То же самое и с душой (*Gemut*): опыт подсказывает нам, что каждый из цветов производит определённые ментальные впечатления" (142). На этих впечатлениях и основываются

значения этих цветов, вплоть до значения наивысшего, мистического, которое вызывало особый интерес наших иранских суфиев. Анализу этих значений посвящены прекрасные заключительные страницы "*Farbenlehre*": "Всё вышеизложенное было попыткой показать, что каждый цвет производит на человеческое существо определённое воздействие и что его

сущностная природа делает его сопричастным и к глазу, и к душе”. Цвет может быть предметом и другого истолкования, ещё лучше отражающего его *внутреннее значение*: толкования *символического*, которое Гёте старательно отделяет от толкования *аллегорического* (вопреки нашему злополучному обыкновению смешивать воедино аллегория и символ) (143).

”В конечном счёте легко уяснить себе, что цвет может обретать *мистическое значение*. В самом деле, схема, отражающая всё разнообразие цветов, наводит на мысль об архетипических представлениях (*Urverhältnisse*), свойственных как зрительному восприятию человека, так и самой природе; исходя из этого, их взаимосвязи можно использовать в качестве некоего языка, способного выразить эти представления, которые сами по себе не могут затронуть наши чувства с такой же силой и всеохватностью” (144). Это и есть тот язык, на котором цвето-световые феномены фактически обращались ко всем ученикам Наджда Кобра, поскольку цвет является не пассивным впечатлением, но языком самой души. Наряду с семерицей цветов Семнани знакома и семерица органов светового человека, семерица ”пророков его существа”.

Быть может, последнее указание Гёте подсказывает нам, каким образом можно сочетать духовный опыт света с откровением ”свидетеля в Небе”, небесного Вожаго, о котором говорили Сохраварди, Наджд Кобра и Семнани. ”Если как следует уловить полярность жёлтого и синего, цвета, если, в частности, пронаблюдать их интенсификацию в красном цвете и заметить, как эти противоположности тянутся одна к другой, объединяясь в третью, тогда можно ощутить, как в нас начинает брезжить разгадка великой тайны, предчувствие духовного смысла, пробуждаемое этими двумя раздельными и противоположными сущностями. Когда видишь, как они образуют *зелёный* цвет внизу и *красный* вверху, трудно отделаться от впечатления, что там ты созерцаешь земные существа, а тут — существа небесные *Элохимов*” (<185> 919).

Слова безымянного мистика, пересказанные Гёте, и в этом случае помогут нам почувствовать сходство между гётеанским учением о цветах и световой физикой наших иранских мистиков, у которых она является традицией, восходящей к древнему, доисламскому Ирану. Наши рассуждения были чересчур беглыми. Многие из вопросов были не решены, а только поставлены, хотя сама их постановка оправдывает затраченные на неё усилия. В той мере, в какой оптика Гёте представляется ”оптикой антропологической”, она всегда наталкивалась и будет наталкиваться на привычки и предрассудки, которые мы называем ”научным духом”. Ему следовало бы преследовать те цели, которые он себе поставил. Здесь же речь идет о совсем других вещах, других целях, стоящих перед теми, кто сведущ в ”делах Света”.

Эту цель можно определить как сверхсуществование высшей личной индивидуальности, достигает соединения со своим собственным Световым измерением, своим ”световым ликом”, который сообщает индивидуальности её полноту. Чтобы это соединение стало возможным, в земном существе должна зародиться тяга к ”полярному измерению”, возвещающему о себе беглыми зарницами в подсознании. Физиология светового человека стремится именно к этому зарождению, о котором Наджди Кобра говорил как о зарождении духовного младенца у ”Авраама твоего существа”. Он признается, что ему пришлось немало размышлять, прежде чем он понял, кем является этот свет, пылающий в Небесах его души, — свет, к пыланию которого он присоединил пламенный своего

собственного существа. И он понял, кем был *искомый* свет, ибо знал, кто этот свет *ищет*: "Искомое — это божественный Свет, а ищущий — частица этого Света". "Коль Бог бы не был явлен в нас, как мы могли б к нему взлететь?" — вторит суфию "древний мистик" из вступления к "*Farlenlehre*".

Почти буквальное совпадение этих высказываний позволяет нам рассматривать исследование истоков и причин "физиологических цветов" как экспериментальное подтверждение физиологии светового человека, то есть свето-цветовых феноменов, наблюдавшихся и толковавшихся иранскими суфиями. И там, и тут ведутся одни и те же Поиски светового человека. В книге "Пистис София" устами Марии Магдалины заранее возвещается ответ на эти поиски: "Световой человек во мне", "моё 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, дарующий откровение, всякий раз опережает свет, ищущий откровения, а феноменологии остаётся лишь констатировать свершившийся факт. Тогда пять наших чувств превращаются в чувства совести иного рода. *Superama tellus sidera donat*: "И оставшаяся позади земля одаривает нас звёздами" (Бозций).

Конец

14.VIII.1999.

(90) Понадобилось бы отдельное исследование о различных наименованиях этой сущности в школе Наджма Кобра. Шейх аль-гайб появляется также у Азиза Насафи, см. текст "Танзиль аль-арва", у Азиза Насафи; см. текст "Танзиль аль-арва", цитируемый Ф.Мейером, р. 188, note 1, и Anhang, pp. 293-294, N 18. У Семнани (см. ниже, VI, 1) он обозначен как *остад гайби*.

(91) Сс. текст в "Рисалят иля'ль-ха-им", цитированный Ф.Мейером, pp. 185--186, et Anhang, p. 293, N 17.

(92) О таком понимании *шахида* у Рузбехана см. наш труд "En Islam iranien...", t. III, livre III, chap. III, V, VI, 6.

(93) Айнал-Козат Хамадани (ум. 525/1131), любимый ученик Ахмада Газали, претерпевший, подобно Сахраварди, мученическую смерть, описывает сходное видение в своей книге "Тамхидат": "На этой мистической стоянке видел я свет, исходящий от божественного Существа, и свет, исходящий от меня самого. И оба светоча встретились и слились воедино, и образ их соединения блистал такой красотой, что я едва не ослеп. (цит. Ф.Мейером, р. 114, прим. 1). Примечательно, что Айнал-Козат завершает описание личного видения намёком на знаменитый *хадис* о зрении, где Пророк говорит: "Я узрел Господа моего в прекраснейшем из обличий". См. наш "Суфизм Ибн'Араби, pp. 209 ss.

(94) Как мы уже указывали, подобным техническим термином Наджм Кобра начинает описание каждого из своих мистических опытов, "исходов" из чувственного мира, "вхождений" в мир сверхчувственный.

(95) Эти коранические стихи относятся к библейскому эпизоду, описывающему спасение Моисея из вод. Разрыв между стихами и их обособление соответствуют, разумеется, намерениям визионёра. В словах "я устремил на тебя любовь мою" содержится мотив небесной любви; об этом же пишет и Рузбехан, толкуя данный стих отсылкой на историю Маджнуна, ставшего "зеркалом Божьим", поскольку его существо превратилось в чистую субстанцию любви (Jasmin, <185> in fine).

Отрывок содержит и другой важный для Наджда Кобра лейтмотив "сверхчувственных книг", писанных Богом на Небе. Наджду известны названия большинства из них; иной раз их возможно вычитать (как упомянутые им коранические стихи) в линиях и фигурах, составленных из звёзд на Небесах души (<185> 71-72). Ф.Мейер (pp. 134-135) вспоминает в данной связи Ясновидящую из Преворота, описанную Юстином Кернером.

(96) Этим персидским словом обозначается фиалка и фиолетовый цвет. О немаловажном мотиве эзотерических или небесных имён, принадлежащих некоторым существам, см. Ф.Мейер, pp. 135-136.

(97) См. "En Islam iranien", t. III, livre III, chap. VI, 7, и наше введение в "Jasmin" вместе с переводом первой главы этой книги.

(98) "Diwan d'al Hallaj, <193>ed. Louis Massignon, in Journal Asiatique, 218, 1931, N 30. Текст, приводимый Надждом Кобра, имеет несколько вариантов. См. Ф.Мейер, стр. 39 арабского текста.

(99) "Diwan", ibid., note 57. См. наше издание "Jasmine", Glose 95, p. 170. Двустипшие приписывается то Халладжу, то Маджнуну, то приводится как анонимное. Последней версии придерживается комментатор Рузбехана: "Когда мистик достигает совершенства в любви, он соединяет в себе два вида бытия: любящего и любимого. И тогда он восклицает: я тот, кто любит, и тот, кого я люблю, есмь я; мы - два надмирных духа в одном теле". То, что эти стихи, как утверждает Саррадж, обращены к реальной земной личности, несколько не противоречит теофаническому пониманию любви. См. "En Islam iranien", t. III, livre III, chap. VI, 7.

(100) Не путать этого великого мистика, чья душа была подобна огню, с его братом, богословом Абу Хамидом Газали. Персидский текст "Sawanih" Ахмада Газали (ум. 520/1126) (Aphorismen <190>uber die Liebe) был издан Хельмутом Риттером, in Bibliotheca Islamica, is, Istanbul-Leipzig, 1942. Мы подготовили его перевод, пока ещё не изданный.

(101) Аналогия с соответствующим маздейским понятием проступает во многих текстах, особенно в некоторых толкованиях видений Бахарзи, принадлежащих Наджду Кобра. Ср. отрывок из "Waqa'i al-khalwat" Бахарзи, цитируемый Ф.Мейером, p. 186, и Anhang, p. 292, N 16: "В этот момент проявляется сила индивидуальности (*Ковват аль'айн*), которую называют сверхчувственным солнцем, и она есть весы для взвешивания наших мыслей и деяний. По этим весам каждый может судить об избытке или недостатке своего внутреннего состояния, о том, в добром ли он здравии или идет по пути погибели, принадлежит ли он к верным или неверным и уклоняющимся, расширено ли его сердце или сжато, близка ли его цель или далека, отвергнут ли он или принят, идёт ли он или мешкает, - короче, по этим весам каждый может провести различие между светом и тьмой".

(101-а) Речь идёт о символическом рассказе Насира Туси, содержащийся в конце одного из его сочинений, написанных по-персидски.

(102) См. выше сноску N 92.

(103) Ibid., вся книга "Жасминовый куст адептов любви" представляет собой контекст этой темы, которую мы постараемся набросать здесь.

(104) Ибн'Араби, "Китаб аль-Фотухат аль-Маккийа", chap. 360; <193>ed du Caire, 1329, vol. III, pp. 274 ss.

(105) В дополнение к прим. 101 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 учёного Дж.Дж.Моди к сравнительному анализу образа архангела Михаила и Митры в зороастризме: "St. Michael of the Christians and Mithza of the Zoroastrians". A Composition (Journal of the Anthropol. Soc. of Bombay, vol. VI, pp. 237-254).

(106) Все эти соответствия были замечательно рассмотрены в небольшой книжечке, с которой я не во всём согласен, но перед которой не могу скрыть своего восхищения, потому что это один из редких в наше время трактатов по

ангелологии, чаще всего вдохновляемых щедрой творческой смелостью: Eugenio d'Ors, *Introduction a la vida angelica, cartas a una soledad*, Buenos-Aires, 1941, notamment pp. 37--40 et 62--63.

(107) "Это — развитие мотива познания подобного подобным: теофании Имён и Атрибутов всегда соответствуют духовному состоянию того, кому они являются, что постоянно подчеркивают Рузбехан и Ибн'Араби.

(108) См. великолепную статью Жана-Луи Дегуша "Тень и свет в физике" в томе "Ombre et Lumiere", опубликованном par l'Academie septentrionale, Paris, 1961, pp. 15-20.

(108-а) Здесь не мешает вспомнить также о соотношении между световыми актами или озарением (*ишракат*) и созерцательными актами (*мошахадат*) в космогонии Сохраварди.

(109) Наджмоддин' Абдоллах ибн Мохаммад ибн Шахавар Ассади Рази, по прозвищу Дайех (ум. 654/1256) — один из двенадцати великих учеников Наджма Кобра, которых он, согласно традиции избрал сам (см. текст Хусейна Ксареджми, cit. in F.Meier, p. 44, n. 1); жил в Хамадане, перед монгольским нашествием укрылся в Ардебиле (колыбель сарафидской династии, на теперешней русско-иранской границе, к востоку от Каспийского моря), затем искал убежища в Малой Азии; поддерживал связи с Садродином Коньяви и кружком Джалала Руми. Погребён в Багдаде. Его основной мистический труд, кроме коранического комментария, цитируется ниже.

(110) Это главы XVIII и XIX из "Мирсад аль'Ибад", ed. Shamsol' Orafa, Teh<193>eran, 1312 h.s. (= 1352 h.l. = 1933 A.D.), pp. 165-173

(111) Об этих двух категориях божественных атрибутов см. выше, прим. 64 по поводу названия трактата Наджма Кобра.

(112) Существует важное теологическое различие между понятиями *ислам* и *иман*, второе из коих предстаёт совершенной степенью первого. В шиитской теологии *иман*, вера (подобно верности и доверию) включает в себя предание сердца святым Имамам, понимаемым как Авлийя, посвятившим в сокровенный смысл пророческих откровений; совершенная вера, по шиитским понятиям, предполагает тройственную *шахаду* (см. выше, прим. 74).

(113) *Вали-э мотлак*. В шиитской терминологии *валайат* есть прерогатива Имамата, харизма Имама как *вали*, включая сокрытого и незримого Имама наших дней (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 *валайат*. У шиитских суфиев, бесспорно, есть определённая точка зрения по этому вопросу и по вопросу о неоправданном употреблении термина *Авлиийя*. Здесь необходимо обратить особое внимание на символы Солнца и Луны, которые, в соответствии с общей символикой, являются образами мужского и женского начала. В исмаилистском шиитском гнозисе (где выражение *да'у-э мотлак* не случайно напоминает разбираемый здесь термин), Имам в качестве посвятившего в потаённый смысл, податель "света *валайата*", предстаёт в образе "духовной матери" адептов. Фатима, дочь пророка и мать святых Имамов, есть существо, в коем "сливаются оба света" — свет пророчества и свет посвящения. В двенадцатиричном шиитском гнозисе солнечный *валайат* — достояние Имама, а *валайат* лунный — достояние его учеников (Lahiji, op. cit. infra n. 118, pp. 316--317); ср. "En Islam iranien...", t. I, livre I, chap. VI, 2 et t. IV, livre VII, chap. 1, 3).

(114) См. выше сноску 47.

(115)

(116) Здесь идёт речь о планах или вселенных трансцендентной космографии, тогда как восемнадцать тысяч миров в исмаилистском гнозисе обозначают вселенные, которые следуют одна за другой от цикла эпифании (*давр аль-казф*) до цикла помрачения (*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 Iusi, *Tasawworat*, p. 48 персидского текста). Цифра 360 000 относится к мегациклу (*Kawr, Ai# #*) и соответствует 360-и градусам сферы; ср. у Рузбехана

число 360, количество Посвящённых, которые из периода в период являются "очами", которыми Бог взирал на мир. Относительно цифры 70, см. "En Islam iranien", t. III, livre III, chap. III. О теме 18.000 миров в Каббале см. Gershom Scholem, *Les origines de la Kabbale*, pp. 476, 490.

(117) Махмуд Шабестари, великий азербайджанский мистик, жил главным образом в Тавризе и умер в 720/1320 г. в возрасте тридцати трёх лет в Шабестаре, где до сих пор сохранилась его гробница. Его великая поэма была навеяна беседами с Мир Хосайни Садатом Харави. Знаменательно, что исмаилиты считали их обоих своими единомышленниками (см. наше издание частичного исмаилистского комментария к "Гольшан-э Раз", опубликованного в нашей "Исмаилистской трилогии" (Bibl. Iranienne, vol. 9, Teheran-Paris, 1961). Исмаилизм сохранился в Иране под плащом (*хирка*) суфизма, или, если угодно, суфизма, принявшего некоторые аспекты криптоизмаилизма.

(118) Этот комментарий, неоднократно переиздававшийся в Иране, стал объектом недавнего издания, осуществлённого Кайваном Самии (Mafatih al-*jaz*, Teheran, 1957) в виде превосходного тома объёмом в 96+804 страниц. Шамсоддин Мохаммад Гилани Лахиджи, уроженец местечка, находящегося к югу-востоку от Каспийского моря, был не только знаменитым шейхом ордена Нурбахшияна и одним из преемников Саида Нурбахши, основателя этого духовного братства. Он умер и был похоронен в Ширазе в 912/1506-7 гг. Значительные отрывки его комментария переведены в нашей "Исмаилистской Трилогии".

(119) Каза Нуруллах Шостари был одним из выдающихся деятелей суфизма сефевидской эпохи (его род восходил к IV-у шиитскому имаму, Зайнол-Абидину). Он принял мученическую смерть в Индии по приказу Джахангира в 1019/1610 г. См. наше предисловие к "Jasmin de Ruzbehan", p. 73, n. 124. В своем объёмистом сборнике биографий, "Majalis al-Mumin", он сообщает немало интересных сведений о нашем авторе.

(120) Шах Эсмайл (892/1487-930-1524, праправнук по материнской линии Кало Иоанна Комнина, последнего христианского владыки Трапезунда) был, как известно, восстановителем иранского национального единства примерно девятьсот лет спустя после разгрома Сассанидской империи воинством Ислама. Он превратил двенадцатиричный шиизм в государственную религию Ирана. Ему исполнилось всего четырнадцать лет, когда он был коронован в Тавризе (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 подросток ответил им: "Я рассматриваю этот акт, как своё предназначение. Да помогут мне Аллах и Непорочные Имамы, я не боюсь никого". (Текст в: E.G.Browne, *Literary History of Persia*, IV, p. 53).

(121) *Кабуд-пушан*, "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 Кобра, так и у Семнани, синие одежды полагаются тем, кто находится на первых 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 своём пути дальше первых шагов? И, напротив, когда великий ширазский поэт-мистик подчёркивает отношение своего "розовоцветного учителя" (*Пир-э Голрак*) к "синеризцам", он намекает на обычай менять "литургический" цвет своей одежды по мере продвижения по духовному пути. См. наше предисловие к "Jasmin de Ruzbehan", pp. 56-62 (там указывается, что образ "розовоцветного учителя" может служить подтверждением причастности Хафиза к *тарикату* Рузбехана Ширазского; 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 Наджма Кобра, который различает два оттенка синего цвета: *кабуд* (насыщенный синий) и *азрак* (небесно-голубой, лазурный). См. текст его "Abad al-Moridin", цитируемых Ф.Мейером, р. 127, п. 7: "Пристало облачаться в одежды чёрные или синие (*сийах о кабуд*), когда в духовной битве ты одолел низшую душу (*нафс аммара*) и словно бы носишь траур по ней". Таким образом, символика цвета здесь иная, нежели у Лахиджи: она не соотносится с завершающим этапом и "чёрным светом". В высшей духовной Обители, там, где посредством концентрации своей сокровенной энергии (*химма*) мистик обретает доступ к надлунным мирам, Наджм Кобра предписывает ношение одежд лазурного цвета. Так или иначе, следует считаться с этой символической лестницей цветовых значений, которые, как уже отмечалось, могут варьировать от учителя к учителю. У Семнани наивысшим цветом называется зелёный.

(122) Речь идёт о поэме Моллы Бана'и, цитирующейся у Кайвана Сами'и на стр. 95 его вступления к "Grolschan-e Raz" (см. выше прим. 118). Другие упомянутые там сочинения показывают, что вопрос о светоцветовых видениях не перестаёт интересовать иранцев.

(123) Мы анализируем здесь страницы 94-102 указанного издания комментариев и более на них не ссылаемся; они соответствуют 122-129 двустистию "Розария Тайн" (в издании они не пронумерованы).

(124) См. вторую из "Экстатических исповедей" Мир Дамада, "En Islam iranien", t. IV, Livre V, chap. I, 4.

(125) Саийд Ахмад'Алави, ученик и зять Мир Дамада, см. наш труд "Avicenne et le Recit visionnaire", pp. 67-70, а также сноску N 3 в данном издании.

(126) Букв. "с виду чёрного цвета"; напрашивается сравнение между этой формулировкой и чёрными одеяниями Лахиджи. Одеяния эти являются знаком той метафизической бедности, которая есть наивысшее богатство существа, осуществившегося благодаря существу божества. Мотив "чёрного света" не может не напомнить парадоксальную форму, в которую облакал своё 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 чёрные волосы суть чёрный свет (*нур асвад*)". См. текст в: "Soufisme a'Ibn'Arabi", p. 300, N 326.

(127) *Маишад*: место присутствия *шахида*, где свидетель свидетельствует о своём присутствии и о том присутствии, где он присутствует (месте свидетельства мучеников). Иначе говоря, *маишад* — это и есть *шахид* как место и форма (*мазхар*) теофании (*таджалли*): существо совершенной красоты, избранное в качестве свидетеля созерцания.

(128) О мистическом контексте этого *хадиса* см. наш "Soufisme d'Ibn'Arabi", pp. 209 ss.

(129) Для более детального ознакомления с доктринами Семнани, см. наш труд "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.

(130) E.Gilson, La philosophie au Moyen Age, Paris, 1947, pp. 424-426.

(131) См. Miguel Asin Palacios, Obras escodigas I (Ibn Masarra y su escuela), Madrid, 1946, pp. 159-160, об Opus majus Роджера Бэкона и методах духовной интерпретации у ишракидов. О науке Перспективы как основной из естественных наук см. Raoul Carton, L'experience phisique chez Roger Bacon, Paris, 1924, pp. 72-73, и L'experience mystique de

l'illumination interieure chez Roger Bacon, Paris, 1924, pp. 124 ss. (о семи ступенях внутреннего зрения), p. 265, 306 ss.

(132) Фактически слово *тафсир* обозначает буквальное толкование, опирающееся на канонические исламские науки. И хотя его обычно относят к "Тафсиру" Семнани, этот труд было бы правильнее называть "Тавилом" (*ta'wil* этимологически значит "обратить", возратить что-то к его первоначалу, архетипу). О трёх ступенях герменевтики — *tafsir*, *ta'wil* и *tafhim* — см. "En Islam iranien", index, s.v.

(133) Исламская экзегетика считает слово *Parakletos* христианским искажением слова *Periklitos* (*laudatissimus* ("славнейший") — Ахмад-Мохаммад). Согласно такому прочтению, стихи Евангелия от Иоанна (14:16 и 26; 15:16) возвещают пришествие Печати Пророков. В шиитском гнозисе Параклет (*Фараклит*) уподобляется XII Иمامу (Иمامу скрытому и ожидаемому) как обладатель эзотерического смысла Откровений; см. нашу работу "L'id<193>ee du Paraclet en philosophie iranienne", publie in Face de Dieu et Face de l'homme, Paris, Flammarion, 1982.

(133a) Эта радикальная интерпретация также отмечена глубоким влиянием исламского богословия. Было бы интересно осуществить её сравнительное исследование вкупе с интерпретацией темы # # у ап. Павла (Филип. 2, 6 ss), стоившей стольких усилий лютеранской теологии в прошлом веке; см. статью Loofs, Kenosis, in Herzog, Realencycl. f. prot. Theol. und Kirche, X, pp. 246--263.

(134) Об этих трёх телах человеческого существа: теле изначальном, земном и тленном; теле "нажитом" или "приобретённом"; и теле воскресения — см. "En Islam iranien", t. III, livre IV, chap. IV.

(135) О наблюдениях, касающихся иконографии см. "Soufisme d'Ibn'Arabi", pp. 221 ss et 298; p. 322--326.

(136) См. Louis Massignon, The Origins of the Transformation of Persian Iconography by Islamic Theology: the Sh'a, School of Kufa and its Manichaean Connexions in Arthur Upham Pope, A Survey of Persian art, vol. III, ch. 49, Oxford 1939 (r<193>eed. 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.

(137) См. наше Вступление к "Жасмину", pp. 6 и 20.

(138) В таком, например: "Ученик светового *зикра*, заступник народа Света, водитель света к Свету". См. наши

"Пролегомены" к сочинениям Сохраварди (см. выше, прим. 17 и 23) и наш перевод "Пурпурного Архангела", XV, 1, pp. 483--484.

(139) *Farbenlehre* (Kroners Taschenausgabe, Bd. 62: Schriften über die Natur geordnet und ausgewählt von Gunther Ipsen, Stuttgart, 1949), Einleitung, p. 176), франц. перевод "Le Trait<193>e des Couleurs, Paris, 1973. К сожалению мы не смогли использовать здесь интересный выпуск журнала "Triades" (III, 4, зима 1955), посвящённый "духовному восприятию цветов". Текст этого выпуска поразительным образом перекликается с темами данного исследования.

(140) *Ibid.*, <185><185> 1-3: "Напомним вкратце один из самых простых опытов, который может послужить нам здесь отправной точкой. На лист белой бумаги нужно положить или нарисовать диск определенного цвета, например, синего, а затем пристально взглянуть в него. Вскоре окружность диска начнёт излучать желтовато-красное свечение, яркое, но трудноуловимое (до такой степени, что ему трудно подыскать определение). Этот радужный свет [физиологический цвет — А.К.] как бы старается вырваться за пределы окрашенного диска [напомним здесь технику манихейской живописи — А.К.]. Наконец это ему удаётся, и освободившаяся таким образом "световая орбита" начинает словно бы витать над листом белой бумаги вокруг цветового диска. Если же этот диск быстро убрать, останется видна только орбита физиологического цвета".

(141) *Ibid.*, <185> 805: "Воспринимая цвет, глаз тут же приходит в активное состояние и, сообразно со своей природой, порождает, бессознательно или намеренно, другой цвет, который, вместе с цветом исходным, составляет целокупность цветового круга. Один-единственный цвет посредством специфического ощущения вызывает в глазу стремление к цветовой целокупности". <185> 806: "Чтобы осознать эту целокупность и получить возможность самоудовлетворения, глаз ищет рядом с каждым окрашенным пространством пространство неокрашенное, чтобы заполнить его нужным ему

цветом”. (см. пример, приведённый выше, в прим. 140). ”Там и обнаруживается фундаментальный закон всей цветовой гармонии, в котором каждый из нас может убедиться лично, ознакомившись с опытами, описанными в том разделе этой книги, который посвящён физиологическим цветом”.

(142) Ibid., <185> 761-762; 763: ”Чтобы должным образом испытать эти определённые и знаменательные впечатления, следует окружить глаз каким-либо одним цветом, находясь, например, в помещении, выкрашенном в одну краску, или глядя сквозь цветное стекло. Тогда представляется возможным отождествить самого себя с этим цветом, приводящим в соответствие с собой и наш глаз, и нашу душу”. Здесь можно вспомнить великую поэму Низами (XII в.) *Хафм Пайкар* (”Семь красавиц”), где сасанидский царевич Бахрам Тур посещает семь дворцов, каждый из которых соответствует по цвету одной из семи планет; в каждом из этих чертогов его встречает царевна, облачённая в одеяние соответствующего цвета, и рассказывающая ему пространную и поучительную историю. Иллюстрируя собой известное выражение *”Vita coelitus comparanda”*, эта поэма служит также одним из распространёнейших сюжетов иранской миниатюры.

(143) Ibid., <185> 915-917. Выше, в сноске 85, мы упоминали о значительной работе одного иранского шейха прошлого века, посвящённой символике (*та’вил*) красного цвета.

(144) Ibid., <185> 819, 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 гексагона”.