



Анри Корбен

История исламской философии

Текст предоставлен правообладателем
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=2672345
История исламской философии: Прогресс-Традиция; М.: 2009
ISBN 978-5-89826-301-2

Аннотация

Эта книга – первое русскоязычное издание крупнейшего французского востоковеда Анри Корбена. Его исследование посвящено философской и духовной деятельности исламских мыслителей и подвижников, неразрывно связанной с самыми глубинными сакрально-медитативными движениями человеческого естества. «Первой и последней задачей является понимание подлинного смысла» Корана – так понимает духовную сущность исламской философии сам Корбен.

Эта фундаментальная монография имеет безусловно новаторский характер и будет тем более интересна для российской науки, что в России существует давняя традиция изучения богатейшего философского наследия исламской культуры.

Содержание

Часть I	5
От издателей	5
Предисловие	6
Глава 1	10
1. Духовная экзегеза Корана	10
2. Переводы	18
Глава 2	22
Предварительные наблюдения	22
Двенадцатеричный шиизм	26
1. Периоды и источники	26
2. Эзотеризм	29
3. Профетология	30
4. Учение об имамах	33
5. Гносеология	37
6. Священная история и метаистория	42
7. Скрытый имам и эсхатология	45
Исмаилизм	48
Периоды и источники. Протоисмаилизм	48
Фатимидский исмаилизм	51
1. Диалектика тавхида	51
2. Драма в Небе и рождение времени	53
3. Циклическое время: священная история и иерархия	55
Конец ознакомительного фрагмента.	56

Анри Корбен

История исламской философии



Ouvrage publié avec le concours du Ministère français chargé de la culture – Centre National du Livre

Издание осуществлено при поддержке Национального Центра Книги Министерства культуры Франции

Часть I

От происхождения до смерти Аверроэса (595/1198)

(в соавторстве с Сейидом Хосейном Насром и Османом Яхйа)

От издателей

Первое издание известного французского востоковеда А. Корбена в России является плодом сотрудничества трех издательств; «Прогресс-традиция», «ИПЦ «ДИК», «Волшебная гора». Издателям пришлось преодолеть множество трудностей до того момента, как читатель смог держать «Исламскую философию» в своих руках, основные из которых творческого характера: традиция перевода книг, посвященных интеллектуальной составляющей мусульманской культуры у нас в стране только возникает, и большинство форм, норм правил, устоявшихся моделей, которые служат ориентиром, гарантируют и дают объективную оценку уровню перевода, работе с текстом научного и литературного редактора, не приобрели общезначимого характера.

Задача существенно усложняется тем, что труд посвящен религиозной в своей сути деятельности исламских мыслей и подвижников, неразрывно связанной с самыми глубинами сакрально-медитативными движениями человеческого естества, перенести которые с языка исламской мистики и изощренных духовных интуиций на общепринятый язык европейской философии крайне затруднительно, если вообще возможно в полной мере.

Необходимо также учесть, что А. Корбен, в силу своих мировоззренческих предпочтений, написал работу под определенным шиитским уклоном, в то время как небольшая имеющаяся традиция переводов и терминологических соответствий ориентирована преимущественно на суннитские тексты. Все эти сложности в каком-то смысле только «стимулировали» нас, так как с другой стороны они явно демонстрировали новаторский характер работы для русской науки, культуры, духовной жизни, требовали привлечения множества специалистов, просто заинтересованных лиц, согласования часто противоположных точек зрения.

Учитывая все эти сложности издательства обращаются к читателям с огромной просьбой заинтересованно подойти к чтению книги, предельно тщательно вдуматься в текст, сообщать нам о всех своих соображениях, предложениях с тем, чтобы следующие издания, безусловно выдающейся, первой в своем роде книги А. Корбена, стали более адекватны.

Предисловие

Сначала следует в нескольких строчках объяснить смысл заглавия и структуру данного исследования. Работая над ним, мы не имели предшественников, которые проложили бы нам путь.

1. Прежде всего мы говорим об «исламской философии», а не об «арабской философии» (термин, преобладавший долгое время, начиная со Средневековья). Пророк ислама был, конечно же, арабом из Аравии; литературный арабский является языком коранического Откровения, литургическим языком молитвы, понятийным языком и инструментом, которыми пользовались как арабы, так и неарабы для создания множества литератур, в которых исламская культура выражает себя. В то же время смысл этнических определений эволюционировал на протяжении столетий. В наше время термин «арабский», как в повседневном, так и в официальном употреблении, является совершенно определенным этническим, национальным и политическим понятием, с которым не совпадают ни религиозный концепт «ислам», ни границы исламской ойкумены. Арабские и арабизированные народы составляют меньшинство в исламском мире. Универсальность религиозного концепта «ислам» не может быть ограничена рамками какого-либо профанного концепта – национального или этнического. Это очевидно для каждого, кто жил в неарабской мусульманской стране.

Нам, конечно, могут возразить, что определение «арабская философия» относится только к философским трудам, написанным на арабском языке, т. е. на том литературном арабском языке, который и по сей день является литургической связью между неарабами, членами исламской общины, равно как и между различными субэтническими общностями большой арабской нации, разделенными диалектными особенностями своего арабского. К сожалению, это «лингвистическое» объяснение неадекватно и недостаточно. Если его принять, то становится непонятным, как классифицировать таких иранских мыслителей, как исмаилитский философ Насир Хусрав (XI в.) или Афзал ал-Дин Кашани (XIII в.), ученик Насир ал-Дина Туей, все произведения которых написаны на персидском языке, не говоря уже о тех философах, начиная с Авиценны и Сухраварди и заканчивая Мир Дамодом (XVII в.) и Хади Сабзавари (XIX в.), творивших то на персидском, то на литературном арабском. Персидский язык никогда не прекращал играть роль языка культуры (например, у исмаилитов Памира он играет роль «литургического языка»). Несмотря на то что Декарт, Спиноза, Кант и Гегель часто писали на латыни, их нельзя рассматривать в качестве «латинских» или «римских» философов.

Для того чтобы определить интеллектуальный мир, о котором мы будем говорить ниже, необходимо дать более широкую дефиницию, позволяющую сохранить духовную универсальность понятия «ислам» и одновременно оставить понятие «арабский» на высоте того пророческого горизонта, на котором оно явило себя в истории вместе с кораническим Откровением. Оставляя в стороне «ортодоксальные» взгляды, ставящие под сомнение «мусульманство» того или иного философа, мы будем говорить об «исламской философии» как о философии, развертывание и свойства которой сущностно связаны с религиозной и духовной истиной ислама, учитывая, однако, что ислам ни в коем случае не находит свое полное и окончательное выражение, как это часто говорится, только в каноническом праве (*фикх*).

2. Из этого следует, что исламская философия не может быть сведена к давно ставшей традиционной схеме из наших учебников по истории философии, которые ограничиваются несколькими великими именами исламских мыслителей, обретших известность благодаря латинским переводам наших средневековых схоластов. Безусловно, переводы арабских книг на латынь, сделанные в Толедо и на Сицилии, были культурным фактом огромного значения, однако они совершенно недостаточны для того, чтобы породить некую общую ориентацию в

предмете, позволяющую постичь смысл и эволюцию философской мысли в исламе. В корне неверно говорить о том, что она умерла вместе с Аверроэсом (1198). То, что завершилось с его смертью, будет показано позже, в конце первой части настоящего исследования. Труды мыслителя из Кордовы, переведенные на латинский язык, породили на Западе аверроизм, который перечеркнул «латинский авиценнизм». На Востоке, а именно в Иране, аверроизм остался незамеченным, а критика философии, предпринятая Газали, никогда не рассматривалась как нечто положившее конец традиции, заложенной Авиценной.

3. Смысл и эволюция философской мысли в исламе могут быть действительно поняты только при том условии, что мы не будем искать в ней любой ценой точный эквивалент того, что мы на Западе в течение уже нескольких веков называем «философией». Точно так же термины *фалсафа* и *файласуф*, будучи арабской транскрипцией греческих слов и относясь к перипатетикам и неоплатоникам первых веков ислама, не являются точным эквивалентом наших понятий «философия» и «философ». Различие между философией и теологией на Западе восходит к средневековой схоластике. Оно предполагает некую «секуляризацию», идея которой не могла зародиться в исламе, поскольку ислам не знал феномена церкви со всеми вытекающими последствиями.

Как будет отмечено ниже, термин *хикмат* является эквивалентом греческого слова *софия*; термин *хикмат илахийа* является буквальным эквивалентом греческого слова *теософия*. Метафизика определяется как нечто, касающееся *илахийат*, *Divinalid*¹. Термин *'илм илахи* (*scientia divina*²) не может и не должен переводиться как «теодицея». Смысл, который был вложен мусульманскими историками (начиная от Шахрастани в XII в. и заканчивая Кутб ал-Дином Ашкавари в XVII в.) в писания «греческих мудрецов», позволяет говорить о том, что их мудрость виделась мусульманам исходящей из «Ниши светочей пророчества». Вот почему тот, кто механически переносит на ислам взаимоотношения между философией и религией, традиционно бытовавшие на Западе, совершает ошибку, поскольку это учитывает реальную ситуацию лишь частично. Конечно, и в мире ислама философия знала тяжелые времена, однако сложности были другими, чем в христианстве. Философское исследование (*тахкик*) чувствовало себя в исламе «как у себя дома», потому что здесь оно отражало фундаментальный смысл пророчества и пророческого откровения, с его герменевтическими проблемами и герменевтической ситуацией, которые этот фундаментальный смысл предполагал. Философия принимает, таким образом, форму «пророческой философии». Вот почему в настоящем исследовании мы выдвигаем на первый план пророческую философию шиизма в двух ее основных формах: двенадцатеричный имамизм и исмаилизм. Настоящее исследование этих двух философских традиций не имеет аналогов. Мы черпали свою информацию не у «ересиографов», мы обращались к первоисточникам.

Также невозможно объяснить сущность *хикмат* в исламе, не касаясь мистики, т. е. суфизма в его различных аспектах – как в аспекте духовного опыта, так и в аспекте спекулятивной теософии, укорененной в шиитском эзотеризме. Как будет сказано ниже, усилия Сухраварди, а вслед за тем и всей школы *ишракий-ун* были направлены на то, чтобы объединить философское исследование и личную духовную реализацию. История философии и история духовности в исламе неразделимы.

4. В данном исследовании мы были ограничены строгими рамками. Невозможно было исследовать часть проблем, связанных с некоторыми мыслителями, так подробно, как это необходимо. В то же время, ведя речь о наименее известных (либо совсем неизвестных) доктринах и принимая во внимание то, что наша книга адресована просто философам, а не только востоковедам, мы не могли довольствоваться намеками или ограничиваться про-

¹ Лат. «божественные (науки), (науки,) касающиеся Божества».

² Лат. «божественная наука».

стыми упоминаниями в стиле энциклопедического словаря. Хотелось бы верить, что мы все таки предоставили необходимый минимум информации.

Естественно, привычная схема периодизации истории философии, совпадающая со схемой периодизации истории и подразделяющаяся на три периода – Древний мир, Средние века и Новое время, – неприменима к истории исламской философии, кроме как в качестве словесного трюка. Столь же неубедительно было бы говорить о том, что Средние века на Востоке длятся и поныне, ибо само понятие Средних веков предполагает специфическое видение истории, выстроенное исходя из определенной ситуации. Существуют более серьезные и весомые показатели для характеристики «типа мышления», чем простые хронологические отсылки, в исламе же присутствуют определенные разнящиеся типы мышления, которые продолжают жить от начала этой цивилизации и до наших дней. Не нужно забывать и то, что сами исламские мыслители проводили свою собственную периодизацию (и она была связана с их представлением о циклах пророчества). Кутб ал-Дин Ашкавари, например, свою историю мыслителей и духовных учителей разделил на три больших цикла: мыслители, предшествующие исламу; суннитские мыслители; шиитские мыслители.

Мы, в свою очередь, предлагаем нашу периодизацию, выделяя три больших периода:

Первый – от истоков до смерти Аверроэса (595/1198). По ряду причин этот период до сих пор наиболее известен в Европе. Надо уточнить, почему избран этот временной предел. Вместе с Аверроэсом в западном исламе закончилось нечто. В ту же эпоху вместе с Сухраварди и Ибн 'Араби на Востоке началось нечто новое, что продолжается и по сей день.

Уже при рассмотрении этого периода нам пришлось высветить ряд аспектов, ставших известными только в результате последних двадцати лет исследований. Однако рамки данного исследования, а также наличие некоего минимального объема текста для того, чтобы изложение философии было связным, не позволили нам миновать предел этого первого периода, составившего первую часть настоящего исследования.

Второй период растянулся на три столетия, предшествующие сефевидскому ренессансу в Иране. Он отмечен явлением, которое удобно обозначить как «суфийская метафизика»: развитие школы Ибн 'Араби и школы Наджм ал-Дина Кубры, объединение суфизма с двенадцатеричным шиизмом, с одной стороны, и с реформированным исмаилизмом после разрушения монголами Аламута (1256) – с другой.

Третий период. Несмотря на мнение, что после Аверроэса повсюду в исламе философские исследования сошли на нет (это как раз то, что мотивирует поверхностное суждение, оспоренное выше), в эпоху сефевидского ренессанса в XVI в. в Иране произошел плодотворный взлет мысли и мыслителей, продолжающийся через каджарский период до наших дней. У нас еще будет возможность поговорить о том, почему этот феномен проявился именно в Иране, в шиитской среде. В их свете, а также в свете других, более поздних, школ, появившихся в исламе, можно будет представить будущие пути мусульманской философии.

В первой части данного исследования мы не избежали упоминания многих мыслителей второго и третьего периодов. Ведь невозможно, например, определить сущность шиитской мысли в том виде, в каком она содержится в учении имамов первых трех веков хиджры, не учитывая философов, комментировавших это учение позже. Детальное описание трудов мыслителей второго и третьего периодов содержится во второй части книги.

Два дорогих друга, один – иранец-шиит, другой – араб-суннит из Сирии, помогли нам довести до конца написание первой части и снабдили восемь глав нашего труда драгоценным материалом, переработанным в общий текст. Это г-н Саййид Хусайн Наср (Seyyed Hosseï'n Nasr), профессор филологического факультета Тегеранского университета, и г-н 'Усман Йахья (Osman Yahya), научный сотрудник Национального центра научных исследований (CNRS). Нам троим свойственны общие взгляды на духовную сущность ислама; ниже следующие страницы призваны выразить эти взгляды.

Анри Корбен

Тегеран, ноябрь 1962 г.

Руководитель исследований в Высшей школе исследований, Сорбонна (EHES)

Директор отдела иранистики

Франко-иранского института (г. Тегеран)

Глава 1

Источники философского мышления в исламе

1. Духовная экзегеза Корана

1. На Западе весьма распространено утверждение, что в Коране нет ничего ни мистического, ни философского и что философы и мистики ничем ему не обязаны. Вопрос, однако, заключается не в том, что люди Запада находят или не находят в Коране, а в том, что в нем нашли мусульмане.

Исламская философия представляет собой прежде всего творение мыслителей, принадлежащих к религиозной общности, характеризующейся кораническим выражением *ахл ал-китаб*: люди, обладающие Святой Книгой, т. е. люди, религия которых основана на Книге, «ниспосланной с неба», Книге, открытой пророку и преподанной этим пророком. «Люди Книги» – это иудеи, христиане и мусульмане (зороастрийцы благодаря Авесте в большей или в меньшей степени пользовались этой привилегией; тем, кого называют «сабеи Харрана», повезло меньше).

Общей для всех этих общин является проблема, заданная объединяющим их фундаментальным религиозным феноменом, а именно феноменом священной Книги, регулирующей жизнь в этом мире и ведущей за его пределы. Первой и последней задачей является понимание *подлинного* смысла этой Книги. Однако модус такого понимания обусловлен модусом бытия того, кто понимает; соответственно, внутреннее состояние верующего обусловлено его модусом понимания. В реальности данная ситуация сущностно является ситуацией *герменевтической*, т. е. такой, в которой для верующего открывается *подлинный смысл*, который тут же наделяет верующего подлинной жизнью. Эта истинность смысла, соотносящаяся с истинностью бытия, истинность, которая реальна, и реальность, которая истинна, воплощаются в одном из ключевых терминов философского словаря – в слове *хакикат*.

Термин «хакикат» несет, помимо многих других функций, значение *подлинного смысла* божественных Откровений, т. е. того смысла, который, будучи *истиной* и *сущностью*, следовательно, является *смыслом духовным*. Исходя из этого, можно сказать, что феномен «данной как откровение священной Книги» предполагает собственную антропологию и даже определенный тип духовно детерминированной культуры и, следовательно, также постулирует, одновременно стимулируя и ориентируя, определенный тип философии. Есть нечто общее в христианстве и исламе: проблемы поиска *подлинного смысла* как *смысла духовного* выдвигаются соответственно в герменевтике Библии и в герменевтике Корана. Но есть также и глубокие различия. Сходства и различия будут обсуждены в терминах структурных.

Указание на достижение духовного смысла как на цель подразумевает, что есть также смысл, не являющийся духовным, и между ними двумя, возможно, расположена целая градация смыслов, приводящая к множественности духовных смыслов. Все зависит, таким образом, от исходного акта, проецирующего перспективу сознания, – сознания со своими законами, которые будут оставаться таковыми из этой перспективы. Этот акт, посредством которого сознанию открывается герменевтическая перспектива, открывает также мир, который сознанию нужно организовать и иерархизировать. С этой точки зрения феномен священной Книги породил в исламе и христианстве перекликающиеся структуры; и напротив, в той мере, в какой отличаются друг от друга подходы к *подлинному смыслу*, отличаются также ситуации и проблемы, возникающие в обеих религиях.

2. Первое, что нужно здесь отметить, – отсутствие в исламе феномена Церкви. Не существует в исламе и сообщества священников, обладателей «благодати», в нем нет ни

непререкаемого авторитета в догматике, ни авторитета первосвященника, ни собора, определяющего догмы. В христианстве со II в., после подавления движения монтанистов, догматический авторитет церкви вытеснил как пророческое вдохновение, так в общем и свободу духовной герменевтики. С другой стороны, возникновение и расцвет христианского сознания, по сути, провозгласили пробуждение и рост *сознания исторического*. Христианское мышление центрировано на событиях первого года христианской эры: Божественное Воплощение ознаменовало вхождение Бога в историю. Следствием этого является повышенное внимание религиозного сознания христиан к *историческому смыслу*, идентифицированному с буквальным и подлинным смыслом Писания.

Здесь, конечно, необходимо упомянуть знаменитую теорию *четырёх смыслов*, к которой относятся согласно классической формуле:

*Littera (sensus historicus) gesta docet;
quid credas, allegoria;
moralis, quid agas;
quid speras, anagogid.*³

Между тем сегодня требуется большая смелость, чтобы оспорить археологические и исторические открытия, совершенные во имя духовной интерпретации. Проблема, затронутая здесь, сложна. Встает вопрос: в какой мере феномен церкви, по крайней мере в своих официальных формах, может солидаризироваться с господством буквального и исторического подхода? Солидарность с таким господством ведет к смешению символа и аллегории, ибо если поиск духовного смысла является частью аллгоризма, то речь идет совершенно о другом. Аллегория безобидна; духовный смысл может быть революционным. Есть ли в рамках церкви духовные образования, продолжающие и обновляющие духовную герменевтику? Есть нечто общее между тем, как понимают Книгу Бытия, Исход или Апокалипсис Бёме и Сведенборг, и тем, как толкуют Коран и *сунну* шииты, исмаилиты, двенадцатеричники или же суфийские теософы школы Ибн 'Араби. Это общее заключается в некой перспективе, в которой друг за другом располагаются множество планов вселенной, множественность миров, каждый из которых символизирует другой.

Религиозное сознание в исламе центрировано не событием истории, но событием метаистории (под этим подразумевается не постисторическое, но трансисторическое). Это событие – изначальное, предшествующее времени нашей эмпирической истории, это вопрос Бога, адресованный человеческим душам, предсуществующим земному миру: «Разве не Господь ваш Я?» (Коран, 7:171) Ликующее согласие, выраженное в ответе на этот вопрос, заключает вечный пакт верности, а призывать людей к верности этому пакту время от времени должны пророки; их появление формирует «пророческий цикл».

Провозглашаемое пророками находит свое выражение в послании позитивных религий: в божественном законе, *шариате*. Возникает вопрос: следует ли ограничиваться этой буквалистской видимостью? (Философы не могли бы тогда ничего поделать здесь.) Или лучше: нужно ли понимать *подлинный смысл*, духовный смысл, *хакикат*?

Знаменитый философ Насир Хусрав (V/XI в.), один из великих деятелей иранского исмаилизма, написал по этому поводу в нескольких строках как нельзя лучше: «Позитивная религия (*шариат*) – это внешний аспект идеи (*хакикат*), а идея – это внутренний аспект позитивной религии... Позитивная религия – это символ (*мисал*); идея – это символизируемое (*мамсул*). Внешнее – это постоянное колебание вместе с мировыми циклами и периодами; внутреннее – это божественная энергия, не подверженная изменению».

³ Лат., квадрига, принадлежащая Августину Датскому (XIII в.): «Буквальный смысл (исторический смысл) учит тому, что произошло; аллегорический – во что верить; моральный – что делать; анагогический – куда идти».

3. *Хакикат* как таковой неопределяем в виде догмы каким-либо духовным авторитетом. Но хакикат требует водителей, воспитателей, которые ведут к нему. Однако цикл пророчества закрыт; пророков больше не будет. Тогда встает вопрос: каким образом религиозная история человечества продолжается *после* «Печати пророков»⁴? Этот вопрос и ответ на него составляют сущность религиозного феномена *шиитского* ислама, в котором профетология расширена учением об имамах. Вот почему мы настаиваем в данном исследовании на «пророческой философии» шиизма. Она содержит в своих началах полярность *шариата* и *хакиката*; ее миссия заключается в продолжении и сохранении духовного смысла Божественных Откровений, т. е. сокрытого, эзотерического смысла. От этого сохранения зависит существование духовного ислама. В противном случае произойдет погружение ислама в тот процесс, который в христианстве привел к вырождению богословских систем в социальные и политические идеологии, вырождению, к примеру, богословского мессианизма в мессианизм социальный.

Очевидно, что эта угроза присутствует в исламе в иных условиях. Недоставало до сих пор философов, чтобы серьезно исследовать эти условия. Практически полностью пренебрегается шиитский фактор, в то время как тип исламской философии и неизбежно значение суфизма не могут быть рассмотрены вне зависимости от смысла шиизма. Наряду с исмаилитским шиизмом исламский гносис, с его великими темами и его лексикой, уже существовал до того, как философ Авиценна родился.

Философское мышление в исламе не сталкивалось с проблемами, проистекшими из того, что мы называем «историческим сознанием», но было ведомым двойным движением: исхождением от Начала (*мабда'*) и возвращении к началу (*ма'ад*) в вертикальном измерении. Формы мыслятся здесь скорее в пространстве, чем во времени. Наши мыслители видят мир не в «эволюции» на горизонтальной плоскости, но в восхождении; прошлое находится не позади нас, но «под нашими ногами». На эту ось нанизаны *смыслы* Божественных Откровений, – смыслы, которые соответствуют духовным иерархиям, слоям вселенной, открывающимся с порога метаистории. Такое мышление свободно разворачивается, не считаясь с запретами догматического авторитета. На этом пути оно может столкнуться лишь с *шариатом*, в том случае, если последний отрицает *хакикат*. Отрицание этих восходящих перспектив характерно для буквалистов «юридической религии», правовых авторитетов.

Однако не философы были зачинщиками этой драмы. Эта драма началась на следующий день после смерти Пророка. Все учение, преподанное шиитскими имамами, дошло до нас в обширном корпусе, позволяющем нам проследить и понять, как и почему в шиитской среде в XVI в. в сефевидском Иране философии суждено было пережить грандиозное возрождение.

На протяжении веков идеи, направляющие шиитскую профетологию, продолжали существовать. Вот темы, вытекающие из них: удостоверение тождественности Ангела Знания (*акл фа'ал*, активный интеллект) и Ангела Откровения (*рух ал-кудс*, Святой Дух, ангел Гавриил); тема пророческого знания в гносеологии Фараби и Авиценны; идея мудрости греческих философов, также происходящей из «Ниши светочей пророчества»; идея *хикмат илахийа*, по смыслу теософии, не совпадающей ни с философией, ни с теологией в том смысле, которым мы наделяем эти слова. Именно отделение теологии от философии, восходящее на Западе к латинской схоластике, является первым симптомом «метафизического обмирщения», приведшего к дуализму веры и знания, а далее к идее «двойственной истины», проповеданной если и не Аверроэсом, то его последователями-аверроистами; однако этот аверроизм справедливо отделял себя от пророческой философии ислама.

⁴ «Печать пророков» – пророк Мухаммад, последний Пророк; с исламской точки зрения после него пророков больше не будет. (Перев.)

Именно поэтому он себя исчерпал, именно поэтому долгое время рассматривался последним словом исламской философии, в то время как он был всего лишь тупиком, эпизодом, который игнорировали мыслители восточного ислама.

4. Ограничимся несколькими текстами, в которых учения шиитских имамов позволяют нам понять, как кораническая герменевтика и философское размышление были призваны «субстанцировать» (*substantier*) друг друга. Например, следующее утверждение Шестого имама Джа'фара Садика (ум. 148/765): «Божественная Книга содержит четыре вещи: содержательное выражение (*'ибарат*); иносказание (*игшират*); тайные смыслы, относящиеся к миру сверхчувственного (*лата'иф*); имеются высокие духовные смыслы (*хака'ик*). Буквальный смысл предназначен для простых верующих (*авамм*). Иносказание касается элиты (*хавасс*). Тайные смыслы доступны Друзьям Бога (*авлий-аб*; ср. ниже). Высокие духовные смыслы доступны пророкам (*анбийа*, мн. ч. от *наби*)». Или, согласно другому объяснению: буквальный смысл апеллирует к слуху; иносказание – к духовному пониманию; тайные значения – к умозрению; высокие смыслы относятся к осознанию целостного духовного ислама.

Эти слова перекликаются с высказыванием Первого имама 'Али Ибн Аби Талиба (ум. 40/661): «Нет ни одного стиха в Коране, который не имел бы четырех смыслов: внешнего (*захир*), внутреннего (*батин*), устанавливающего пределы (*хадд*), относящегося к божественному замыслу (*муттала'*). Внешний – для устной рецитации; внутренний – для внутреннего понимания; устанавливающий пределы объявляет о дозволенном и недозволенном; относящийся к божественному замыслу – это то, что Бог предполагает осуществить в человеке посредством каждого стиха».

Эти четыре смысла равны числом упомянутой выше латинской формуле. Однако они несут в себе другую нагрузку: смысловое различие является производным от духовной иерархии между людьми, уровни которой обусловлены их внутренними способностями. Имам Джа'фар еще намекает на семь модальностей «нисхождения» (раскрытия) Корана, затем определяет девять возможных способов чтения и понимания коранических текстов. Этот эзотеризм ни в коем случае не является позднейшим конструктом, поскольку он был присущ уже учению первых имамов, которое и явилось его источником.

В согласии с Первым имамом один из наиболее знаменитых сподвижников Пророка, 'Абд-Алла ибн 'Аббас, воскликнул однажды посреди большого количества людей, собравшихся на горе Арафат (в двенадцати милях от Мекки), имея в виду коранический аят, говорящий о творении семи небес и семи земель (65:12): «О, люди, если бы я дал вам то толкование этого айата, которое услышал от самого Пророка, вы бы забросали меня камнями!» Эти слова хорошо характеризуют отношение эзотерического ислама к юридическому и буквалистскому исламу. Это делает более понятным последующее изложение шиитской профетологии.

К самому Пророку восходит *хадис*, ставший, если так можно выразиться, программой для всех эзотериков: «У Корана есть внешнее проявление и скрытая глубина, внешний и внутренний смыслы; внутренний смысл, в свою очередь, таит в себе еще один внутренний смысл (эта глубина имеет глубину, так же как в образе небесных сфер одна сфера вложена в другую); и так далее – семь внутренних смыслов (семь глубин скрытой глубины)». Этот *хадис* – фундаментальный для шиизма, каковым позже станет и для суфизма. *Та'лим*, приобретающая функцию, которой наделен имам, не может быть отождествлена с церковным авторитетом в христианстве. Имам, как «Божий человек», является посвященным; *та'лим* сущностно принадлежит к сфере *хака'ик* (мн. ч. от *хакикат*), т. е. к эзотерическому (*батин*). Наконец, именно парусил Двенадцатого имама (*махди*, имама тайного, имама ожидаемого) в конце нашего века полностью раскроет эзотерический смысл всех Божественных Откровений.

5. Идея эзотерического, которая по происхождению является шиитской, будучи конституирующей, плодотворно развивалась и за пределами собственно шиитской среды (как мы увидим, поставлено больше одной проблемы). Эта идея была плодотворна среди суфиев-мистиков и среди философов. Мистическая интериоризация стремилась через артикулированное произнесение коранического текста к возрождению тайны его подлинного высказывания. Однако это не было суфийским новшеством. Тут достаточно привести пример имама Джа'фара, ученики которого в один из дней сохраняли долгую экстатическую тишину, продолжавшую каноническую молитву (*салам*). «Я не прекращаю повторять этот стих, – сказал Имам, – до тех пор, пока я слышу, как (ангел) произносит его Пророку».

Здесь нужно отметить, что наиболее раннее духовное толкование к Корану было составлено на основе уроков шиитских имамов, данных ими в ходе общения с их учениками. Эти принципы их духовной герменевтики и были затем собраны суфиями. Упомянутые выше тексты Первого и Шестого имамов заняли достойное место в предисловии к великому мистическому толковнику, в котором Рузбихан Бакли из Шираза (ум. 606/1209) собравший помимо результатов личного мистического опыта свидетельства своих предшественников (Джунайда, Судами и т. д.). В VI—XII в. Рашид ал-Дин Майбуди (ум. 520/1126) составил монументальное толкование на персидском языке, состоящее из мистического *тафсира* и *та'вила*. Вместе с толкованием (*та'вилат*), составленным выдающимся представителем школы Ибн 'Араби 'Абд ал-Раззаком Кашани, они составляют три самых знаменитых толкования *'ирфани*, раскрывая, так сказать, мистический гносис Корана.

Хадису о «семи эзотерических смыслах» посвящено сочинение, к сожалению анонимное (составлено в 731/1331), показывающее, что семь смыслов соответствуют степеням, на которые подразделяются духовные существа, и каждому из этих уровней смысла соответствует некий модус бытия и некое внутреннее состояние. Эта функция семи смыслов соответствует семи духовным степеням, которым посвятил свой комментарий Симнани (ум. 736/1336).

Скажем больше. Не комментируя Коран в его целокупности, многочисленные философы и мистики размышляли над *хакикатом* отдельных сур и стихов (айат Свет, айат Трон). Все это вместе составляет значительный корпус литературы. Еще Авиценна составил *тафсир* ко многим стихам. Приведем, например, начало его толкования к предпоследней, 113-й суре Корана: «“Прибегаю я к Господу рассвета” (113:1), т. е. к Тому, Кто осветил мрак небытия светом бытия, к Первопричине, к Бытию, необходимому по своей сути. И это (этот рассвет), как присущий Его абсолютному благу, является в нем самом как первое намерение. Первая из сущностей, исходящих из Него (первичный интеллект), является Его эманацией. Зло не существует в нем, но только в том, что сокрыто от светового излияния Первичной Сущности, т. е. в тени, присущей качеству, происходящему из Его сущности». Этих нескольких строк достаточно, чтобы показать, как и почему духовное толкование Корана должно занять место среди источников философского мышления в исламе.

Нет возможности цитировать здесь некоторые другие типичные примеры (подробное исследование философских и мистических *тафсиров* остается задачей на будущее). В монументальной работе Муллы Сафра из Шираза (ум. 1050/1640) присутствует шиитский мистический *тафсир* всего лишь нескольких сур Корана, при этом занимающий не менее семисот страниц ин-фолио. Его современник Саййид Ахмад 'Алави (как и он – воспитанник Мир Дамада) составил философский *тафсир* на персидском языке (до сих пор не издан). Абу ал-Хасан 'Амили Исфাহани (ум. 1138/1726) составил сборник *та'вил* (*Мир'ат ал-анвар*, «Зерцало светочей»), настоящие пролегомены ко всей шиитской *мистической герменевтике Корана*. Точно так же и школа *шайхи* произвела значительное количество толкований *'ирфани* к отдельным сурам и стихам. Нужно также упомянуть и большой толковник, составленный в наши дни в Иране шейхом Мухаммадом Хусайном Табатабаи.

В начале XIX в. другой шиитский богослов, Джа'фар Кашфи, занялся определением функций и задач духовной герменевтики. Наш автор объясняет, что общая герменевтика подразделяется на три степени: *тафсир*, *та'вил* и *тафхим*. *Тафсир* в строгом смысле этого слова является буквальным толкованием текста; стержень его – канонические исламские науки. *Та'вил* (этимологически означает «приводить» вещь к своему началу, к своему *асл* или же архетипу) имеет осью духовную направленность и божественное вдохновение. Это еще степень философов среднего уровня. Наконец, *тафхим* (буквально «заставляющий понять», высшая герменевтика) – это наука, осью которой является акт *Понимания* Богом и вдохновение (*илхам*), для которого Бог является одновременно субъектом, объектом и целью либо источником, средством и целью. Это высшая степень философии. В связи с этим наш автор (и это наиболее интересно) выстраивает философские школы в некую иерархию согласно этим степеням понимания, определяющим духовную герменевтику Корана. Наука *тафсира* не предполагает философии в отношении *хакиката*, она соотносится со школой перипатетиков. Наука *та'вила* соответствует философии стоиков (*хикмат ал-равак*), так как это наука, находящаяся за Завесой (*хиджаб*, *равак*, *стоа*; остается проследить идею влияния стоической философии на философскую мысль в исламе). Наука *тафхима*, или трансцендентная герменевтика, – это «восточная наука» (*хикмат ал-Иирак* или же *хик-мат маширжийа*), которую разрабатывали Сухраварди и Мулла Садра.

6. Уже анонимное сочинение, процитированное нами выше (§ 5), позволяет проникнуть в суть такой герменевтики, правила которой были сформулированы с самого начала шиитскими имамами. Встают следующие вопросы: что репрезентирует текст Откровения на определенном языке и в определенное время в соотношении с вечной истиной, которую он провозглашает? И как разворачивается процесс этого Откровения?

Контекст, в котором мистик-теософ (философ *'ирфани*) ставит эти вопросы, позволяет ощутить, в каком виде ему могли представиться бурные споры, поднятые доктриной мутазилов, взбудораживших мусульманскую общину в III IX в. вопросом «сотворен Коран или не сотворен?». Согласно богословам-мутазиликам, Коран сотворен (ср. ниже III Б, 2). В 833 г. халиф Ма'мун принял эту доктрину, что повлекло за собой период тяжелых невзгод для противников-ортодоксов, длившийся до тех пор, когда полтора десятилетия спустя халиф Мутаваккил изменил ситуацию в пользу последних. Для философа-мистика сама проблема представляется ложной или же некорректно поставленной; оба термина – сотворенный или несотворенный – обозначают разные планы реальности, всецело завися от способности постичь истинное соотношение между одним и другим – словом Божиим и словом человеческим. К сожалению, ни официальные власти, занимавшие в конфликте то одну, то другую сторону, ни богословы-диалектики, вовлеченные в спор, не располагали философской базой, достаточной, чтобы разрешить эту проблему. Все усилия великого богослова Абу ал-Хасана ал-Аш'ари заканчивались обращением к вере, «не спрашивающей 'как'».

Еще в меньшей степени, чем с богословами *калама* (см. также Гл. III), философу-*'ирфани* удобно иметь дело с западным философом или критиком. Поскольку последний убеждает отказаться от духовной *герменевтики* в пользу *исторической критики*, он хочет пересадить его на чуждую ему почву, навязать ему перспективу, исходящую из совершенно чуждых ему предпосылок современной западной философии. Возьмем два типичных предубеждения. Одно из них, к примеру, стремится понять Пророка, исходя из его окружения, образования, особенностей его гения. Другое свойственно философии, поглощенной историей философии, – как истина может быть историчной и каким образом история может быть истиной?

В отношении первого предубеждения философ *'ирфани* прямо противостоит гносеологии той профетологии, дабы дать отчет в том, как Божественное Слово перешло в человеческое высказывание. Герменевтик *'ирфани* стремится понять прецедент пророков, в частности Пророка ислама, размышляя над модальностями связи пророка не со «своим временем»,

но с вечным Источником, из которого исходит послание, Откровение, воплощающееся в тексте. В отношении второго предубеждения: дилемме, которой одержим историцизм, философ *'ирфани* противопоставляет утверждение о том, что вечная сущность, *хакикат* Корана, – это божественный Логос или Слово (*калам ал-хакк*), существующее в вечности без начала и без конца вместе с Божественной сущностью и благодаря ей, и неотделимо от нее.

Несомненно, будут возражать, что в данном случае речь идет лишь о событиях, свершающихся в вечности. Но во что тогда превращается понятие события? Не абсурдно ли слышать о поступках и словах Авраама или Моисея, к примеру, еще до того, как Авраам или Моисей были приведены к земному существованию? Наш автор отвечает, что такой тип возражения принадлежит к роду совершенно иллюзорной репрезентации. Также Симнани, современник нашего автора, различает терминологически (здесь он основывается на айте Корана 41:53) *заман афаки*, время объективного мира, время количественное, гомогенное, протекающее во внешней истории, и *заман анфуси*, внутреннее время души, время качественное. *До* и *после* в двух этих временах имеют разное значение. Существуют совершенно реальные события, не имевшие места в эмпирической истории. Саййид Ахмад 'Алави (XI/XVII в.) (§ 5), столкнувшись с этой проблемой, пришел к пониманию вечной структуры, в которой порядок последовательности форм заменяется порядком их одновременности. Время становится пространством. Наши мыслители предпочитают рассматривать формы в пространстве, нежели во времени.

7. Предыдущие размышления освещают технику *Понимания*, которая постулирует толкование *духовного смысла*, обозначаемого по большей части термином *та'вил*. Шииты вообще, и в особенности исмаилиты, естественно, должны были быть особенно искусными в науке *та'вил* с самого начала. Чем более для нас явственно, что *та'вил* не свойствен нашему обыденному мышлению, тем более он заслуживает нашего внимания. В свойственной ему конфигурации мира он не несет в себе ничего искусственного.

Слово *та'вил* составляет вместе со словом *танзил* пару противоположных, но взаимодополняющих терминов. Собственно *танзил* обозначает позитивную религию, букву Писания, продиктованного Пророку ангелом. Оно *низводит* Откровение из высшего мира. *Та'вил*, наоборот, означает *возврат*, возвращение к истоку и, следовательно, возвращение к истинному и изначальному смыслу Писания. «Это значит возратить вещь к своему истоку. Тот, кто практикует *та'вил*, отвращает возведенное от его внешнего проявления (экзотерики, *захир*) и возвращает к его смыслу, его *хакикат*» (ср.: *калам-и пир*). Таков *та'вил* как внутреннее духовное толкование, толкование символическое, эзотерическое и т. д. Идея толкования подразумевает Водителя (толкователя, имама для шиитов), идея толкования подразумевает *исход*, своего рода «исход из Египта», исход за пределы метафоры и за пределы поклонения букве, исход из *изгнания*, с Запада экзотерического проявления на Восток изначальной и тайной идеи.

Для исмаилитского гносиса исполнение *та'вила* неотделимо от нового духовного рождения (*виладат руханийа*). Экзегеза текстов неотделима от экзегезы души. В практике она воплощается еще как наука Весов (*мизан*). С этой точки зрения алхимический метод Джабира ибн Хайяна является всего лишь частным случаем применения *та'вила*: скрыть явное, явить потаенное (см. ниже IV, 2). Также и другие пары терминов формируют ключевые элементы лексики. *Маджаз* – это фигура, метафора, в то время как *хакикат* – это реальная истина и истинная реальность. Тогда это не духовный смысл, ждущий освобождения, является метафорой, а именно *буквальный смысл* сам по себе является метафорой Идеи. *Захир* – это экзотерическое (τά εξω), явленное, буквальная явленность, Закон, материальный текст Корана. *Батин* – это тайное, эзотерическое (τά εσω). Текст Насира Хусрава, приведенный выше, наглядно формулирует эту полярность.

Итак, во всех трех парах терминов (которые стоит употреблять в арабском оригинале, поскольку на французском они не имеют однозначных эквивалентов) – *шариат* и *хакикат*, *захир* и *батин*, *танзил* и *та'вил* – речь идет об отношении символа с символизируемым. Это строгое соответствие должно уберечь нас от нежелательного смешения символа и аллегории, как об этом уже говорилось в самом начале. Аллегория – это более или менее искусственное соотнесение общих понятий и абстракций, которые вполне познаваемы и выразимы и другими путями. Символ – это единственно возможное выражение символизируемого, так сказать, того означаемого, *которое* он символизирует. Он никогда не может быть разгадан раз и навсегда. Символическое восприятие оперирует трансмутацией непосредственных данных (чувственных, текстовых); оно делает их прозрачными. Если есть погрешность в прозрачности, становится невозможным переход от одного плана к другому. Соответственно без множественности состояний бытия, составляющих восходящую перспективу, символическое толкование теряет смысл, оборачивается функциональной и смысловой ошибкой. Это отмечалось выше. Такое толкование, таким образом, предполагает некую теософию, в которой миры являются символами друг друга: миры сверхчувственные и духовные, макрокосм или *Ното тахитус (Инсан Кабир)*, и микрокосм. Подобная философия «символических форм» получила замечательное развитие не только в теософии исмаилитов, но и в трудах Муллы Садр и его школы.

К этому необходимо сделать одно добавление. Мыслительный подход, осуществляющий *та'вил*, способ восприятия, предполагаемый *та'вилом*, соответствует общему типу философии и духовной культуры. *Та'вил* приводит в действие воображение, которое было описано уже философами *ишракийун*, а Мулла Садр убедительно продемонстрировал его главенствующую функцию и поэтическую ценность. Не только Коран, но и Библию мы ставим перед этим непреуменьшаемым фактом: для некоторых читателей, размышляющих над Кораном или Библией, текст содержит иные смыслы, нежели тот, присутствующий во внешней форме. И здесь имеет место не столько некая искусственная конструкция духа, сколько изначальная апперцепция, так же не подверженная редукции, как восприятие звука или цвета. На этом основана значительная часть персидской литературы, мистический эпос и лирическая поэзия, начиная с символического повествования Сухраварди, который на самом деле развил пример, поданный Авиценной. «Жасмин влюбленных» Рузбихана Ширази с начала и до конца свидетельствует о восприятии пророческого смысла красоты творений, спонтанно используя сущностный и непрерывный *та'вил* чувственных форм. Всякий, кто понял Рузбихана и осознал, что символ не есть аллегория, не удивится тому, что многие иранские читатели, например, усматривают мистический смысл в стихах своего великого соотечественника Хафиза Ширази.

Как бы ни были кратки эти замечания, указывающие на тот уровень, на котором понимается коранический текст, они позволяют почувствовать, что Коран нес для философской мысли в исламе. Если, наконец, аяты Корана включались в философское доказательство, то только потому, что сама гносеология входила в профетологию (ср. ниже гл. II), и потому, что в исламе не происходило того «метафизического обмирщения», которое восходило на Западе к латинской схоластике.

Итак, если «пророческое» качество этой философии напоено таким источником, то ее строение наследует все прошлое, которому она подарит новую жизнь и оригинальное развитие и которое было транслировано базовыми трудами, создававшимися многочисленными поколениями передатчиков.

2. Переводы

Здесь идет речь о культурном феномене огромного значения. Его можно определить как усвоение исламом всего предшествующего культурного наследия, как западного, так и восточного. Произошел грандиозный круговорот: ислам получил греческое наследие (как аутентичное, так и апокрифическое) и передал его в XII в. на Запад трудами толедской школы переводчиков. Размах и последствия этих переводов с греческого на сирийский, с сирийского на арабский и с арабского на латинский можно сравнить с последствиями перевода буддийского канона махаяны с санскрита на китайский или с переводами с санскрита на персидский в XVI и XVII вв. под влиянием реформ шаха Акбара.

Можно выделить два центра этой деятельности. 1) С одной стороны, работа непосредственно сирийцев, осуществлявшаяся в среде арамейского населения юга и запада иранской Сасанидской империи. Она касалась главным образом философии и медицины. Кроме того, нельзя игнорировать наследие несториан в части как христологии, так и толкования (влияние Оригена на богословие Эдессы), повлиявшее, например, на шиитское учение об имамах. 2) С другой стороны, греко-восточная традиция, развивавшаяся на севере и востоке Сасанидской империи, т. е. труды, касающиеся главным образом алхимии, астрономии, философии и естественных наук, понятых как «тайные науки».

1. Для того чтобы понять роль учителей греческой философии для мусульман, которую сыграли сирийцы, нужно немного представлять себе историю сирийского языка и культуры и пережитые ими метаморфозы.

Знаменитая персидская школа в Эдессе была основана тогда, когда император Иовиан уступил персам город Нисибис (именно здесь работал Проб – первый переводчик греческих философских трудов на сирийский). В 489 г. византийский император Зенон закрывает школу из-за ее несторианских симпатий. Учителя и студенты, оставшиеся верными несторианству, находят убежище в Нисибисе, где основывают новую школу, ставшую главным богословским и философским центром. Кроме того, на юге империи сасанидский царь Хусрав Ануширван (521—579) основал в Гундишапуре школу, преподавали в которой главным образом сирийцы (именно из Гундишапура позже пришел ко двору халифа Мансура врач Георгий Бахт-Иешу). Если принять во внимание, что в 529 г. император Юстиниан закрыл Афинскую школу, а семь последних ее представителей-неоплатоников эмигрировали в Иран, то в канун хиджры (622) философский мир Востока состоял уже из многих элементов.

Наиболее знаменит в то время был Сергей из Раш-Айны (ум. в Константинополе в 536), развивший большую активность. Этот несторианский проповедник, написавший большое количество собственных работ, перевел на сирийский большое количество трудов Галена и книг Аристотеля по логике. С другой стороны, можно назвать ряд сирийских писателей-монофизитов, таких, как Буд (переводчик на сирийский «Калилы и Димны»), Ахудемех (ум. 575), Север Себохт (ум. 667), Яков из Эдессы (633—708), Георгий, «епископ арабов» (ум. 724). Сирийских писателей и переводчиков интересовали главным образом логика (Павел Перс посвятил трактат по логике Хусраву Ануширвану) и учебники по истории философии, выполненные в форме собрания афоризмов. Увлеченные платоновским учением о душе, они часто ставили Платона в один ряд с восточными отцами церкви. Это, несомненно, повлияло на идею о греческих «провозвестниках ислама», греческих мудрецах, вдохновленных из «Ниши светочей пророчества».

В свете греко-сирийских переводов грандиозная переводческая работа, предпринятая начиная с III в. хиджры, выглядит уже не нововведением, а улучшенным и дополненным продолжением трудов предшественников. Кроме того, еще в доисламские времена на Ара-

вийском полуострове проживало большое количество врачей-несториан, выпускников Гундишапурской академии.

В 765 г. был основан Багдад. В 832 г. халиф Мамун основал «Дом мудрости» (*Байт ал-хикма*), руководство которого было поручено Йахйе ибн Масуйе (ум. 857), преемником которого был его ученик, знаменитый Хунайн ибн Исхак (809—873), выходец из арабского христианского племени *ибад*. Хунайн, несомненно, является наиболее знаменитым переводчиком греческих трудов на сирийский и арабский; необходимо упомянуть также имена его сына Исхака ибн Хунайна (ум. 910) и племянника Хубайша ибн ал-Хасана. Они создали настоящую мастерскую переводов, чаще всего с сирийского на арабский, много реже – на арабский непосредственно с греческого. Вся арабская философская и богословская терминология была выработана здесь в течение IX в. Не стоит забывать, что эти слова и концепты и в наши дни живут собственной жизнью в арабском языке.

Должны быть упомянуты и имена других переводчиков: Йахйа ибн Батрик (нач. IX в.); 'Абд ал-Масих ибн 'Абд Аллах ибн Найма ал-Химси (т. е. из Эдессы, первая половина IX в.), соратник философа ал-Кинди и переводчик «Софистики», «Физики» и «Теологии»⁵ Аристотеля; великий Куста ибн Лука (820—912), уроженец Баальбека, древнего сирийского Гелиополя, грек и христианин-мелькит. Философ и врач, физик и математик, Куста перевел, помимо прочего, комментарии Александра Афродисийского и Иоанна Филопона к «Физике» Аристотеля, частично комментарии к трактату *De generatione et corruptione* и трактату псевдо-Плутарха *De placitis philosophorum*. Среди его собственных работ – трактат «О различии между душой и духом» и несколько работ по оккультным наукам, курьезным образом схожих с теориями психотерапевтов наших дней.

Говоря о X в., нужно упомянуть об Абу Бишре Матта ал-Каннайе (ум. 940), христианском философе Йахйе ибн Ади (ум. 974), его ученике Абу Хайре ал-Хаммаре (р. 942). Особенно нужно отметить школу «сабеев Харрана», расположенную в окрестностях Эдессы. Книга псевдо-Маджрити изобилует драгоценными сведениями об их астральной религии⁶. Свою духовную родословную они возводили к Гермесу и Агафодемону. В их доктринах сочетаются древняя астральная религия халдеев, математические и астрономические штудии, неопифагорейские и неоплатонические духовные доктрины. В VIII—X вв. эта школа была представлена очень активными переводчиками. Наиболее знаменит среди них Сабит ибн Курра, большой поклонник астральной религии, автор замечательных трудов по математике и астрономии.

Данный труд не позволяет детально рассказать об этих переводах, известных нам только по названию (упомянутых в большой библиографии Ибн ал-Надима в X в.), рукописных и уже изданных. В общем работа переводчиков касалась главным образом творений Аристотеля и комментариев к нему Александра Афродисийского и Фемистия (различие во взглядах этих комментаторов было хорошо известно исламским философам; его акцентирует Мулла Садра; равным образом Книга λ⁷ *Метафизики* повлияла на теорию множества небесных двигателей). Здесь не место обсуждать, что из аутентичных работ Платона было известно мусульманам, однако философ ал-Фараби дал превосходное описание платоновской философии с характеристиками каждого диалога.

Нужно подчеркнуть также значительное влияние апокрифов. Первое место здесь занимает знаменитая «Теология», приписывавшаяся Аристотелю и представляющая собой парфраз трех последних «Эннеад» Плотина, основанная на сирийской версии, восходящей к VI в., эпохе неоплатонизма, процветавшего как в несторианской среде, так и при дворе Саса-

⁵ Псевдо-Аристотеля; см. ниже. (Перев.)

⁶ Здесь в значении: признание священных свойств за Солнцем, Луной, звездами и пр. (Перев.)

⁷ Книга «Лямбда». (Перев.)

нидов (к этой эпохе относится корпус произведений, приписываемых Дионисию Ареопагиту). Это произведение, на котором базируется исламский неоплатонизм, объясняет желание многих исламских философов согласовать Аристотеля и Платона. Однако многие из них, начиная с Авиценны с его «Записками», содержащими замечательные разъяснения к «восточной философии», выражали сомнения в принадлежности этого произведения. В знаменитом пассаже из «Эннеад» (4:8:1) («Так случилось много раз: как бы восходя из собственного тела в самого себя») философы-мистики находили намек на небесное восхождение (*ми'радж*) Пророка, опыт которого воспроизводился суфиями в качестве венца усилий божественного Мудреца, Странника, Одинок. Эту «экстатическую молитву» из «Эннеад» Сухраварди приписывал самому Платону. Она оказала сильное влияние на Мир Дамада (ум. 1631). Казн Са'ид Куми (XVII в.) в Иране посвятил «Теологии» Аристотеля очередной комментарий.

Liber de Pomo, в которой Аристотель излагает своим ученикам учение Сократа из «Федона», также пользовалась большим успехом. Наконец, нужно упомянуть приписывавшуюся Аристотелю «Книгу о чистом благе» (переведена на латынь в XII в. Жераром из Кремоны под заголовком *Liber de causis* или *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*). Это отрывок из *Elementatio theologica* неоплатоника Прокла.

Невозможно даже кратко упомянуть здесь обо всех псевдо-Платонах, псевдо-Плутархах, псевдо-Птолемеех и псевдо-Пифагорах, являющихся источниками исламской алхимии, астрологии и естественных наук. Лучший очерк этих книг дают Юлиус Руска и Поль Краус.

2. Благодаря Юлиусу Руске нам известна концепция единства вещей, долгое время господствовавшая в исламском мире. Сирийцы не были единственными посредниками при передаче философских и медицинских знаний, а влияния шли не только из Месопотамии в Иран, но и обратно. Нельзя забывать о влиянии, которым пользовались иранские ученые, астрономы и астрологи при дворе Аббасидов. Существование многочисленных иранских технических терминов, например *нушадир* (аммоний), с большой вероятностью свидетельствует о том, что посредников между греческими алхимиками и Джабиром ибн Хаййаном нужно искать в иранских центрах греко-восточной традиции.

Багдадская школа Ибн Масуьи была обязана своим основанием иранцу Навбахту и иудею Машалле. Абу Сахл ибн Навбахт был директором Багдадской библиотеки при Харуне ал-Рашиде и переводчиком астрологических трудов с пехлеви на арабский. Подобные переводы с пехлеви (среднеперсидского) имели очень большое значение. Ведь работы вавилонянина Тевкра и римлянина Веттия Валенса по астрологии были в свое время переведены на пехлеви. Одним из наиболее знаменитых переводчиков был Ибн Мукаффа, иранец, перешедший из зороастризма в ислам. Заслуживают упоминания многие ученые из северо-восточного Ирана (Хорасана и Табаристана), а также из «внешнего Ирана» (Центральной Азии): 'Умар ибн Фаррухан Табари (друг Йахьи Бармакида); Фазл ибн Сахл из Сарахса (к югу от Мерва); Мухаммад ибн Муса Хорезми, отец «арабской» алгебры (его труд датирован 820), однако бывший так же далеко от арабского мира, как далеко Мекка находится от Хивы; Халид Марварруди; Хабаш Мервази (т. е. из Мерва); Ахмад Фаргани (*Альфраганус* средневековой Европы), родом из Ферганы в верховьях Сырдарьи; Абу Машар Балхи (*Альбумасар* латинских источников), родом из Бактрии.

В Бактрии началась деятельность Бармакидов (эта семья в 752—804 гг. вершила все дела в халифате), предопределившая иранское влияние при дворе Аббасидов. Имя предка этой семьи «Бармак» означало наследственного великого жреца буддийского храма Навбахар (санскритское *нова вихара*, «новый монастырь») в Балхе, где, по легенде, находился первый храм Огня. Балху, «матери городов», разрушенному и отстроенному вновь Бармаком в 726 г., досталось большое наследие греческой, зороастрийской, буддийской, манихейской и несторианской культур. Короче говоря, очаги математики и астрономии, астрологии и алхи-

мии, медицины и минералогии находились в городах великого пути на Восток, по которому прошел некогда Александр Македонский.

Существование многих технических терминов иранского происхождения говорит о том, что пришли они в северо-восточный Иран задолго до проникновения мусульманства. Астрономы и алхимики, врачи и астрологи с середины VIII в. слетались отсюда на свет духовности, зажженный исламом. Этот феномен объясняется тем, что ортодоксальная христианская церковь не нашла ничего лучше, чем приговорить эти науки к уничтожению. На Востоке условия были иными, нежели в Римской империи (как в западной ее части, так и в Византии). Чем дальше на Восток, тем больше ослабевало влияние вселенской церкви. Здесь уже появлялся феномен культуры, которую Шпенглер определил как «магическую»⁸, впрочем, не совсем удачно квалифицировав ее как арабскую, что совершенно неадекватно характеризует объединяемые ею культурные традиции. К сожалению, как заметил Руска, наша классическая филология замыкается на определенной границе, не позволяющей ей различить общность культурного континуума по обе границы Византии.

Это замечание приводит нас к необходимости внимательнее отнестись к уже упоминавшимся сирийским переводам греческих философских текстов и отметить научный вклад северо-восточного Ирана в «магическую» культуру. Здесь необходимо упомянуть и еще об одном явлении, определяемом словом *гносис*. Есть нечто общее между христианским гносисом на греческом языке, иудейским гносисом и гносисом исламским (шиитским и исмаилитским). Более того, сейчас мы узнали о влиянии христианского и манихейского гносиса на исмаилизм. Нельзя сбрасывать со счетов и следы древних теософских доктрин зороастрийского Ирана. Интегрированные в структуру философии ишраки гениальным Сухраварди, они не исчезли и в наши дни.

Все это позволяет нам дать описание исламской философии под новым углом зрения. Действительно, если бы ислам был только законнической религией шариата, философы вообще не нашли бы в ней места. Между тем на протяжении столетий они не переставали доказывать свою правоту в прениях с правоведами. Наконец, если ислам в своей целостности является не просто юридической и экзотерической религией, но открытием потаенной, эзотерической реальности (*батин*), проникновением в нее и претворением ее в действие, то положение философии и философов в нем обретает совсем другой смысл. Особенно хорошо это представлено в исмаилитской версии шиизма, настоящем заострении исламского гносиса, дающей в толковании знаменитого «хадиса о могиле» адекватное определение роли философии в этой ситуации: она и есть та самая могила, в которой богословие умирает, чтобы воскреснуть в теософии, божественной мудрости (*хикмат илахийа*), гносисе (*'ирфан*).

Для того чтобы понять условия, позволившие гносису продолжить в исламе свое существование, нужно вернуться к отмеченному в предыдущем параграфе отсутствию в исламе феномена церкви и созываемых ею соборов. Гностиков здесь объединяет верность «Божиим людям», имамам («ведущим»). Вот почему, излагая историю исламской философии, необходимо в первую очередь обрисовать эту «пророческую философию», являющуюся оригинальным выражением и непосредственным плодом исламского мышления.

Подобный эскиз не должен быть раздробленным. Мы дадим полную зарисовку двух главных ответвлений шиизма. И так как прояснить доктринальные принципы святых имамов нам могут только шиитские мыслители (Хайдар Амули, Мир Дамад, Мулла Садра), наше изложение охватит временной промежуток от I до XI в. Хиджры. Однако такое историческое развертывание только углубит основную проблему исламской философии, заданную в самом начале.

⁸ В своем основополагающем труде «Закат Европы». (Перев.)

Глава 2

Шиизм и пророческая философия

Предварительные наблюдения

Предварительные наблюдения, проведенные нами ранее и касающиеся коранического *та'вила* как источника философского размышления в исламе, указывают на то, что система духовной жизни и философского созерцания в мусульманской культуре не сводится только к учениям эллинизирующих философов (*фаласифа*), суннитских богословов калама и суфиев. Нужно отметить, что во всех исследованиях по мусульманской философии никогда не принимается во внимание решающее влияние шиитских доктрин на расцвет философской мысли в исламе. У большинства востоковедов встречаются недомолвки и предубеждения по отношению к проблемам шиизма, граничащие с враждебностью и сходные с игнорированием этих проблем в суннизме. Эти недомолвки сейчас уже невозможно объяснить отсутствием доступа к источникам. На протяжении последних тридцати лет осуществляется публикация больших исмаилитских трактатов. Со своей стороны иранцы постоянно издают значительные труды шиитов-двенадцатеричников. Ситуация побуждает к некоторым предварительным размышлениям.

1. Большая ошибка заключается в объяснении философских текстов шиитской традиции политическими и социальными обстоятельствами, принадлежащими к внешней истории, и в игнорировании религиозного феномена шиизма, проистекающего из другого источника. Даже если объединить все внешние обстоятельства, их сумма не даст в итоге первичный религиозный феномен, так же ни к чему не сводимый, как не сводится ни к чему какой-либо цвет или звук. Первое и последнее объяснение шиизма можно извлечь только из самого шиитского сознания, его мировосприятия. Тексты, принадлежащие самим имамам, свидетельствуют о заботе понять подлинный смысл божественных откровений, так как эта подлинность удостоверяет в конце концов и подлинность человеческого существования: смысл его происхождения и будущих судеб. То, что этот вопрос был поставлен в исламе почти с самого начала, является заслугой шиитов. Нужно выводить основные темы философского размышления из шиитского религиозного сознания.

2. Ислам является пророческой религией; выше было уже приведено определение мусульман как «людей книги» (*ахл ал-ки-таб*). Подобное мышление ориентировано прежде всего на Бога, который открывает себя в книге посредством послания касательно единства и трансцендентности Бога (*тавхид*), продиктованного ангелом пророку. Все размышления философов и мистиков вращаются вокруг этой темы. Во-вторых, мышление ориентировано на личность того, кто получает и передает это послание, на условия, предполагающие такое получение. Размышление над этими предпосылками приводит к теологии и профетологии, антропологии и гносеологии, не имеющих себе равных. Концептуальный инструментарий, который был заимствован благодаря переводам с греческого на арабский, действительно повлиял на ход такого размышления. Однако это частность. Возможности арабского языка привели к развитию проблем, поставленных в греческих текстах. Не надо забывать, что некоторые великие исмаилитские творения, например Абу Йа'куба Сиджистани, предшествуют трудам Авиценны. Вся диалектика *тавхида* (двойное отрицание⁹), так же как и проблемы профетологии, здесь основана на собственных данных, без отсылок к греческой

⁹ «Ла плаха илла-ллах» — «Нет божества, кроме Бога». (Перев.)

модели. Соответственно, профетология и теория пророческого знания увенчивают гносеологию великих эллинизированных философов, таких, как ал-Фараби и Авиценна.

3. Шиитское мышление изначально подпитывалось философией пророческого склада, соответствовавшей пророческой религии. Пророческая философия постулирует мышление, не ограниченное ни историческим прошлым, ни буквой, фиксирующей догматическое учение, ни горизонтом рациональной логики. Шиитское мышление ориентировано на ожидание не открытия нового *шариата*, но полной манифестации всех тайных смыслов божественных откровений. Ожидание этой манифестации воплотилось в ожидание прихода «скрытого имама» («имама нашего времени», скрытого в настоящее время согласно шиизму двенадцатеричников). Вслед за закрытым отныне циклом пророчества следует новый цикл, цикл *валайат*, раскрытием которого будет этот приход. Пророческая философия сущностно эсхатологична.

Главными интенциями шиитского мышления, таким образом, являются, во-первых, *батин*, т. е. эзотерика, во-вторых, *валайат*, смысл которого будет объяснен ниже.

4. Все предыдущие наблюдения ставят перед нами следующую дилемму: можно ли ограничить ислам правовой и юридической интерпретацией, религией закона, экзотерикой (*захир*)? Если ответ будет утвердительным, нет смысла говорить о какой-либо философии. Или подобная экзотерика, *захир*, является лишь оболочкой внутреннего, эзотерического, *батин*? Если да, то весь смысл мусульманской практики меняет окраску, так как буква позитивной религии обретает смысл только в хакикате, духовной реальности, являющейся эзотерическим смыслом божественных откровений. Этот эзотерический смысл нельзя сконструировать с помощью логики. Силлогизмы здесь бессильны. Это не диалектика понятий калама, отказавшаяся от символов. Скрытый смысл можно передать только путем науки духовного наследия (*'илм ирси*). Это духовное наследие представлено огромным корпусом творений шиитских имамов, являющихся наследниками пророков (26 томов ин-фолио в издании Маджлиси). Слово *сунна* (традиция) для шиитов в отличие от суннитов включает в себя и интегральное учение имамов.¹⁰

Каждый из имамов являлся, в свою очередь, «хранителем Книги» (*каййим ал-кур'ан*), объясняющим и передающим своим ученикам тайный смысл откровений. Это учение является источником исламского эзотеризма. Абсурдно говорить об этом эзотеризме в отрыве от шиизма. Этот парадокс имеет в исламе свое соответствие. В суннитском исламе действительно содержится эзотерическое учение, но своим появлением оно обязано шиитскому меньшинству. Однако в науке принято игнорировать эзотерическое учение имамов, пренебрегать им, давать шиизму уродливое определение пятого мазхаба, ставя его в ряд с четырьмя юридическими мазхабами суннитского ислама. Пафосом шиизма на протяжении столетий была борьба с этим мнением за интегральную сущность шиитской доктрины, которую вели Хайдар Амули, Мулла Садра Ширази и все шейхи школ и ведут многие выдающиеся шейхи наших дней.

5. Цикл пророчества закрыт; Мухаммад был «Печатью пророков» (*хотим ал-анбийа*), последним из тех (Адам, Ной, Авраам, Моисей, Иисус), кто принес человечеству новый *шариат*. Но для шиитов конец пророчества (*нубувват*) был началом нового цикла, цикла *валайата* и *имамата*. Другими словами, профетология находит необходимое завершение в учении об имамах, главным выражением которого является *валайат*. Этот термин трудно перевести каким-то одним словом. Он изначально присутствует в учении имамов. В их текстах часто повторяется: «*Валайат* – это эзотерика пророчества (*батин ал-нубувват*)».

¹⁰ Шииты редко употребляют термин «сунна», терминологически отмежевываясь от исламского мейнстрима – собственно суннизма. Для обозначения совокупности признаваемых достоверными преданий о действиях и речах Мухаммада и имамов шииты употребляют термин *ахбар* (араб., ед. ч. *хабар*) – «известия». (Перев.)

Фактически это слово означает «дружба», «защита». *Авли́я аллах* (по-персидски *дустан-и худа*) – это «друзья Бога» и «возлюбленные Бога»; в которой божественное вдохновение открывает свои тайны. «Дружба», которой одаривает их Бог, делает из них духовных *водители* человечества. Вверяя себя их водительству, каждый из их адептов приходит к самопознанию и соучаствует в их *валайате*. Идея *валайата* говорит об инициатическом руководстве со стороны имама, посвященного в тайны доктрины; она охватывает идею знания (*ма'рифат*) и идею любви (*мухаббат*). Такое знание само по себе является спасительным. В этом аспекте шиизм, безусловно, является гносисом ислама.

Цикл *валайат* (мы отныне будем употреблять это комплексное понятие без перевода) является циклом имамов, следующих за Пророком, т. е. *батин*, следующего за *захир*, *хакиката*, следующего за *шариатом*. Это ни в коем случае не означает догматического руководства (для шиитов-двенадцатеричников имам в настоящее время скрыт). Хочется остановиться подробнее не на последовательности, а на одновременности шариата и хакиката, где первый дополняется последним, так как раскол между различными ветвями шиизма проходит по этой линии. Двенадцатеричный шиизм, а во многом и исмаилизм эпохи Фатимидов сохраняет равновесие между шариатом и хакикатом, пророчеством и имаматом, не разделяя *батин* и *захир*, в то время как реформированный исмаилизм эпохи Аламута настаивает на превосходстве имамата над пророчеством. Но если *батин* без *захир* ведет к крайнему шиизму, то *захир* без *батин* извращает интегральный ислам посредством буквализма, который отвергает наследие *батин*, наследие, переданное Пророком имамам.

Таким образом, *батин* как эзотерическое содержание знания и *валайат* как тип духовности, постулируемый этим знанием, сопрягаются для того, чтобы породить в шиизме исламский гносис, именуемый в персидском языке *'ирфан-и ши'и*, шиитский гносис. *Захир* находится к *батин* в таком же отношении, как религия закона (*шариат*) к религии духа (*хакикат*), как пророчество (*нубувват*) к *валайату*. Это слово часто переводится как «святость», а слово *вали* как «святой». Эти термины имеют точный канонический смысл только на Западе; нет никакой необходимости в том, чтобы употреблять их в мусульманском мире. Это будет только провоцировать путаницу. Удачнее было бы говорить о цикле *валайат* как о цикле духовной инициации и об *авли́я аллах* как о «друзьях Бога». Никакая история исламской философии не может обойти молчанием эти вопросы. Они никогда не трактовались в суннитском каламе, превышая его возможности. Они не вытекают из греческой философии. Тексты, восходящие к имамам, имеют скорее некоторую близость и некоторое пересечение с античным гносисом. Если принять во внимание изначальный расцвет профетологии и учения об имамах в исламском мире, то неудивительно, что эти темы нашли свое отражение и у *фаласифа*.

6. Изучение исмаилизма и открытие трудов шиитского теолога суфизма Хайдара Амули (VIII/XIV в.) побуждают по-новому поставить вопрос об отношении шиизма к суфизму. Это вопрос чрезвычайной важности, так как он дает перспективу всей исламской духовности. Суфизм – это прежде всего попытка интериоризации коранического откровения, разрыв с религией, где господствует только буква закона, усилие, направленное на то, чтобы оживить сокровенный опыт Пророка в ночь *ми'радж*; достижение условий *тавхида*, т. е. такого состояния сознания, при котором Бог сообщает устами правоверного таинство своего единства. Кажется, что шиизм и суфизм как попытки выхода за пределы чисто юридической интерпретации шариата и восхождения к *батин* направлены на достижение одних и тех же целей. Были и суфии шиитского происхождения, такие, как группа из Куфы или шиит по имени 'Абдак, первым носивший имя суфия. А затем из уст некоторых имамов прозвучало суровое осуждение суфизма.

Что же произошло? Было бы неверно противопоставлять т. н. теоретический гносис шиитов мистическому опыту суфиев.

Смысл *валайата*, сформулированный самими имамами, делает такое противопоставление недействительным. Кажется, однако, что суфизм – это ловкая попытка использовать предмет и его название без отсылок к истокам. Нет, наверное, ни одной темы исламского эзотеризма, не затронутой шиитскими имамами в их беседах, уроках, проповедях. С этой точки зрения многие страницы Ибн 'Араби могут быть прочитаны как написанные шиитским автором. Это не мешает ему трактовать *валайат* в отрыве от своего происхождения и своих основ. Этот вопрос был фундаментально исследован одним из наиболее знаменитых шиитских учеников Ибн 'Араби – Хайдаром Амули.

Долгое время было трудно говорить о том, что же все-таки случилось, учитывая, что источники были утеряны. Уже Тор Андре отметил направленность суфийской профетологии исключительно на личность Пророка. Темы же, вытекающие из собственно учения об имамах, были убраны для того, чтобы не оскорбить религиозных чувств суннитов. Упоминание о человеке, являющемся полюсом (*кутб*) и полюсом полюсов, свидетельствовало о невозможности избавиться от шиитских корней. Невозможно объяснить быстроту, с которой исмаилизм после падения Аламута (как до этого исмаилиты Сирии) надел «рубщице» суфизма, не говоря об общности их происхождения.

Если мы отмечаем в суннитском суфизме отказ от изначального шиизма, нужно ли искать далее причины осуждения суфизма имамами? С другой стороны, следы шиитского суфизма не теряются; можно упомянуть о суфизме с истинно шиитской направленностью, начиная с Са'д ал-Дина Хамуйи в XIII в. и вплоть до иранского суфизма наших дней. В то же время мы видим шиитов-гностиков, использовавших суфийскую лексику и технику, но не принадлежавших к определенному суфийскому тарикату или братству. Это случай Хайдара Амули, Мир Дамада, Муллы Садра Ширази и многих других вплоть до всей школы *шайхи*. Этот тип духовности, развивающийся, начиная с *ишрак* Сухраварди, и сочетающий внутреннюю духовную аскезу с солидным философским образованием.

Отношение шиитов к суфиям объясняется также порой организацией тариката¹¹ и ролью шейха, узурпирующего функции невидимого имама, порой суфийским агностицизмом, вырождающимся в ленивое невежество или моральную распущенность.

С другой стороны, сами упомянутые выше подвижники, защитники шиитского гносиса (*'ирфан-и ши'и*), часто становились мишенью для правоведов-факихов, стремившихся свести богословие к вопросам юриспруденции. Битва за духовный ислам против буквалистской религии закона, которую вело шиитское меньшинство, а также суфии и фаласифа, определяет всю историю исламской философии. Ставкой в ней было спасение духовности, которой угрожала социализация.

7. Необходимость рассказать на нескольких страницах о фазах и толкованиях этой борьбы обязывает нас к предельной концентрации. Слово «шиизм» (по-арабски *ши'а*, «группа адептов») означает сообщество преданных идее имамата, воплотившейся в личности 'Али Ибн Аби Талиба (кузена и зятя Пророка, мужа его дочери Фатимы) и его наследников, составляющих цикл *валайата*, следующий за циклом пророчества (шиизм является официальной религией Ирана на протяжении пяти столетий). Слово *имам* (не путать с иман, верой) означает того, кто идет впереди. Это предводитель. Оно одновременно означает предстоятеля молитвы в мечети; используется для того, чтобы обозначить главу школы (например, Платон как «имам философов»). Но с шиитской точки зрения в последних случаях это слово употребляется лишь как метафора. В строгом смысле слова этот термин употребляется лишь по отношению к членам семьи Пророка (дома Пророка, *ахл ал-байт*), называемым «непорочными»; для шиитов-двенадцатеричников это «четырнадцать пречистых» (*ма'сум*), т. е. Пророк, Фатима и двенадцать имамов.

¹¹ Суфийского братства. (Перев.)

Нужно также упомянуть здесь о доктринах двух главных ветвей шиизма: двенадцатеричного шиизма, или имамизма, и семеричного шиизма, или исмаилизма. И та и другая ветвь имеют вполне сознательное символическое значение. В то время как двенадцатеричное учение об имамах символизируется двенадцатью созвездиями Зодиака (как и двенадцатью родниками, забившими из скалы после удара посоха Моисея), семеричное учение об имамах исмаилизма символизируется семью планетарными небесами и их подвижными звездами. Имамизм выражает постоянный ритм: каждый из шести великих пророков имел двенадцать имамов; исмаилитский гносис относит число двенадцать к *худжжатам* имама. Для имамизма «полнота двенадцати» уже достигнута. Последний из них был и остается двенадцатым имамом, имамом нашего времени (*сахиб ал-заман*); это имам, «сокрытый для чувств, но присутствующий в сердце», присутствующий одновременно в прошлом и в будущем. Идея «скрытого имама» выражает религию личного сокрытого предводителя. Вплоть до Шестого имама, Джа'фара ал-Садика (ум. 148/765), шииты-двенадцатеричники и исмаилиты почитают одну и ту же линию имамов. Это принципиально, так как основные темы шиитского гносиса основаны на учении Четвертого, Пятого и Шестого имамов ('Али Зайн ал-'Абидина, ум. 714 г.; Мухаммада Бакира, ум. 733 г.; Джа'фара ал-Садика, ум. 765). При исследовании истоков шиизма нельзя отделять одну ветвь от другой. Причиной их разделения стала преждевременная смерть молодого имама Исма'ила, уже названного его отцом Джа'фаром ал-Садиком своим преемником. Адепты-энтузиасты, группировавшиеся вокруг Исма'ила, принесли присягу на верность его маленькому сыну, Мухаммаду ибн Исма'илу, дав начало крайнему шиизму. Их стали называть исмаилитами, по имени их имама. Другие, напротив, выразили верность новому, Седьмому имаму, брату Исма'ила, Мусе Казиму, получившему инвеституру от своего отца. Они хранили верность семье вплоть до Двенадцатого имама, Мухаммада ал-Махди, сына имама Хасана 'Аскари, таинственным образом исчезнувшего в день смерти своего отца. Это шииты-двенадцатеричники.

Двенадцатеричный шиизм

1. Периоды и источники

Не существует синхронизма между трудами, развивающими мысль двух главных ветвей шиизма: двенадцатеричного имамизма и семеричного исмаилизма. В то время как исмаилизм известен с начала X в., со времени 'Абд Аллаха ал-Махди (296/909-322/933), основателя фатимидской династии в Египте, представлявшей собой временный триумф учения, принесший фатальные для него последствия в духовном плане, двенадцатеричный шиизм шел сквозь столетия, вплоть до воцарения Сефевидов в Иране в XVI в. через испытания, превратности и преследования, которым подвергалось религиозное меньшинство. Однако это меньшинство выжило благодаря непреклонной воле рассматривать себя в качестве свидетелей подлинного ислама, верных учению святых имамов, «хранителей тайны Божиего Посланника». Интегральное учение имамов составляет обширный корпус, сумму, служившую источником вдохновения для шиитского мышления на протяжении столетий. Это мышление расцвело на почве религии пророков, не будучи результатом какого-либо внешнего воздействия. Вот почему оно занимает привилегированное место в ансамбле, определяемом термином «исламская философия». Вот почему многие поколения шиитских богословов занимались собиранием трудов, восходящих к имамам, для того, чтобы составить из них корпус, установить правила, гарантирующие подлинность «цепей передачи» (*иснад*).

Можно разделить историю шиитской философии на четыре основных периода:

1. Первый период охватывает деятельность святых имамов, их учеников и близких, таких, как молодой пассионарный адепт Шестого имама Хишам ибн ал-Хакам, собиравших фрагменты их учения. Этот период заканчивается датой «великого сокрытия» (*ал-гайбат ал-кубра*) Двенадцатого имама (940). Это одновременно дата смерти его последнего наиба или представителя, 'Али ал-Самарри, получившего от имама приказ никогда не рассматривать себя в качестве преемника. В том же году умер великий богослов Мухаммад ибн Йакуб Кулайни, переехавший из Рея, около Тегерана, в Багдад, где в течение двадцати лет он собирал тысячи источников письменной традиции (*хадисы* и *ахбары*), составивших древний корпус шиитского богословия. Здесь можно упомянуть и многие другие имена, например Абу Джа'фа-ра Куми (ум. 903), родственника Одиннадцатого имама, Хасана 'Аскари.

2. Второй период охватывает время от «великого сокрытия» Двенадцатого имама до Насир ал-Дина Туей (ум. 1273), шиитского философа и богослова, математика и астронома, современника монгольского завоевания. Этот период отмечен главным образом разработкой и изданием сумм шиитской теологии, принадлежащих Ибн Бабуя из Кума (по прозвищу Шейх Садук, ум. 991), одному из наиболее знаменитых шиитских богословов, автору более чем трехсот работ; Шейху Муфиду (ум. 1022), также очень плодovитому автору; Мухаммаду ибн Хасану Туей (ум. 1067); Кутб ал-Дину Са'иду Раванди (ум. 1177). Это также эпоха двух братьев, Саййида Шарифа Рази и Саййида Муртазы 'Алам ал-Худа (ум. 1044), потомков Седьмого имама Мусы Казима и учеников Шейха Муфиды, авторов многих имамитских трактатов. Первый известен главным образом как автор *Нахдж ал-балага*. Это также эпоха Фазла Табарси (ум. 1153 или 1157), автора монументального шиитского *Тафсира*; Ибн Шахр-Ашуба (ум. 1192); Йахьи ибн Батрика (ум. 1204); Саййида Рази ал-Дина 'Али ибн Та'уса (ум. 1266), написавших важные труды по учению об имамах. Можно назвать и другие имена, относящиеся к этому периоду, во время которого были созданы выдающиеся трактаты, систематизирующие исмаилитскую мысль, и протекала деятельность эллинствующих философов ал-Кинди и Сухра-варди (ум. 1191). Становление шиитской философии заканчивается с творчеством Насир ал-Дина Туей. Первое систематическое изложение этой философии было сделано Абу Исхаком Навбахти (ок. 961) в книге, детально прокомментированной 'Аллама Хилли (ум. 1326), учеником Насир ал-Дина Туей. Эти даты выходят за временные рамки, заданные в первой части, кончающейся смертью Аверроэса (1198).

3. Третий период продолжается от Насир ал-Дина Туей до сефевидского ренессанса в Иране. Его расцвет относится к деятельности исфаханской школы Мир Дамада (ум. 1631) и его учеников. Это необычайно плодотворный период, подготовивший ренессанс шиитской мысли. С одной стороны, 'Аллама Хилли и Афзал Кашани продолжили развитие школы Насир ал-Дина Туей. С другой стороны, произошло необычное сближение идей Ибн 'Араби (ум. 1240), эмигрировавшего из Андалусии на Восток, с идеями Наджм ал-Дина Кубра, принесенными его учениками, бежавшими из Центральной Азии от монгольского нашествия в Иран и Анатолию. Встреча этих школ определила взлет *метафизики суфизма*. Са'д ал-Дин Хамуйа (или Хамуи) (ум. 1252), ученик Наджм ал-Дина Кубра и Ибн 'Араби, был значительной фигурой шиитского суфизма своей эпохи. Его произведения распространялись его учеником 'Азизом Насафи. 'Ала ал-Давла Симнани (ум. 1336), который был одним из величайших мастеров эзотерического толкования. Садр ал-Дин Куньяви совместил в своих трудах влияние Ибн 'Араби и Насир ал-Дина Туей. На глубоком уровне обсуждалась проблема *валайата*. Ее новое толкование дал в свете источников шиитского гносиса Хайдар Амули (VIII/XIV в.). Имело место и другое сближение взглядов: падение Аламута предопределило «вливание» исмаилитов в суфизм, у шиитов наблюдается та же тенденция. Хайдар Амули потратил большие усилия для того, чтобы сблизить шиизм и суфизм. С позиций мистической теософии им была написана критическая история философии и богословия в исламе. Ученик Ибн 'Араби, восхищавшийся своим учителем и комментировавший его

труды, он расходится с ним в сущностно важном пункте. Его современником был Раджаб Бурей, написавший в 1372 г. работу, чрезвычайно важную для понимания шиитского гнозиса. Сюда нужно добавить имена чрезвычайно плодovitого автора, великого суфийского шейха Шаха Ни'мат Аллаха Вали (ум. 1431); двух шиитских учеников Ибн 'Араби – Са'ин ал-Дин Турка Исфакхани (ум. 1427) и Мухаммада Шамс ал-Дин Лахиджи (ум. 1512), комментировавшего произведения знаменитого мистика из Азербайджана Махмуда Шабистари (ум. 1320, в возрасте 33 лет).

4. Четвертый период, названный здесь сефевидским ренессансом, связан с исфаганской школой и ее учителями – Мир Дамадом (ум. 1631), Муллой Садра Ширази (ум. 1640), их учениками и учениками их учеников (Ахмад 'Алави, Мухсин Файз, 'Абд ал-Раззак Лахиджи, Казн Са'ид Куми). Это беспрецедентный период в исламской философии, которая, как считалось еще совсем недавно, кончилась со смертью Аверроэса. Эти великие мыслители эпохи доказали, что сокровенной сердцевиной шиитского мышления является нерасторжимое единство веры и гнозиса, пророческого откровения и философского размышления. Монументальный труд Муллы Садра включает в себя бесценный комментарий корпуса шиитских традиций Кулайни. Многие другие брали его за образец, например великий богослов Маджлиси, составитель *Бихар ал-анвар* («Океана светочей»), не испытывавший симпатии к философам, но тем не менее сам часто занимавшийся философствованием. Этот процесс продолжался до каджарской эпохи, к которой относится расцвет Шайхитской школы, продолжающийся начиная с Шейха Ахмада Ахса'и (ум. 1826) до наших дней.

Выше мы уже упоминали о *Нахдж ал-балага* (это название зачастую переводят как «путь красноречия», однако в нем содержится, скорее, идея действенности, зрелости). Речь идет о значительном сборнике изречений Первого имама 'Али Ибн Аби Талиба (проповеди, беседы, письма и т. д.). Это произведение является наиболее важным после Корана и хадисов Пророка для понимания религиозной жизни шиитов и их философского мышления. *Нахдж ал-балага* может рассматриваться как один из важнейших источников доктрины шиитских мыслителей четвертого периода. Оно повлияло на логическое согласование понятий, дедукцию правильных выводов, создание арабской терминологии, вошедшей в литературный и философский язык со всей своей красотой и богатством, независимо от арабских переводов греческих текстов. Философские проблемы, поставленные в изречениях имама 'Али, получили развитие в трудах Муллы Садра и его учеников. В доказательство можно привести беседы имама со своим учеником Кумайлем ибн Зийадом, в которых, отвечая на вопрос «Что есть истина?» (*хакикат*), он описывает эзотерическую преемственность мудрецов в этом мире.

Шиитская философия обретает свое собственное лицо, так как вся метафизика наших авторов вытекает из этой книги. Имелись некоторые сомнения относительно аутентичности нескольких частей этого сборника. Его составление действительно относится к сравнительно поздней эпохе, и для того, чтобы понять его содержание, наиболее разумно рассматривать его феноменологически, согласно той направленности, которую он предлагает: если кто-то пишет часть этой книги, значит, через него говорит имам.

Эта книга вплоть до настоящего времени игнорируется на Западе. Если изучать ее внимательно, дополняя комментариями как шиитских, так и суннитских богословов (Майсама Бахрани, Ибн ал-Хадида, Хойи и т. д.) и сопоставляя с изречениями других имамов, станет понятно, почему философия получила новое развитие и расцвет в шиитском мире в то время, когда в суннитском исламе она уже давно прекратила свое существование.

Таким образом, отправной точкой для шиитского философского размышления являются Коран и корпус учений имамов. Всякая попытка толкования пророческой философии должна опираться на эти источники. Два основополагающих принципа: 1) бесполезно заниматься исторической критикой; часто эта критика теряет смысл. Более продуктивен фено-

менологический метод: взять учения имамов в совокупности, так, как они представляются шиитскому мышлению; 2) лучшим путем для изучения нескольких небольших тем, выделенных нами, будет их рассмотрение в восприятии комментировавших их шиитских авторов. Мы берем здесь достаточно долгие временные рамки, не впадая в историцизм. Принципиальными для нас являются комментарии Муллы Садра Ширази, Мир Дамада и Хайдара Амули. Работы имамов, прокомментированные этими авторами, позволят нам проникнуть в сущность шиизма.

2. Эзотеризм

1. То, что шиизм по своей сути является исламским эзотеризмом, можно понять уже из текстов самих имамов. В качестве отправной точки здесь можно указать коранический аят 33:72: «Мы предложили залог небесам, и земле, и горам, но они отказались его понести и устрашились его; понес его человек, – ведь он был обидчиком, неведающим...» Смысл этого грандиозного аята, обосновывающий в исламском мышлении тему *человеческого достоинства*, несомненен для шиитских комментаторов. Аят намекает на «божественные тайны», на эзотерику пророчества, которую передавали святые имамы своим последователям. Этим вызвано заявление Шестого имама, утверждавшего, что в этом аяте говорится о *валайате*, источником которого является имам. Шиитские толкователи – от Хайдара Амули до Муллы Фатх Аллаха – в XIX в. старались показать, что насилие и невежество человека упоминаются не в поношение ему, но в восхваление, так как принятие этого залога было актом возвышенного безумия. Поскольку человек, символизируемый Адамом, не признает ничего другого, кроме Бога, он может вынести невыносимую ношу. Когда же он придет к мысли, что есть что-то другое кроме Бога, он нарушит завет: или откажется от него и передаст недостойным, или рухнет под его тяжестью. Во втором случае он сведет учение Корана к буквальному толкованию. В первом он нарушит «дисциплину сокрытия» (*такийя*, *китман*), проповеданную имамами согласно предписанию: «Бог поистине повелевает вам возвращать доверенное имущество владельцам его» (Коран, 4:61). То есть Господь предписывает вам передавать божественный завет гносиса только тем, кто его достоин, кто является его наследником. Здесь заключается упоминание о науке духовного наследия (*'илм ирси*).

Вот почему Пятый имам Мухаммад Бакир заявлял: «Наше дело трудно; оно предполагает тяжелое усилие, вынести которое могут лишь ангел, посланный пророк (*наби мурсал*) или верный последователь, сердечная вера которого проверена Господом». Шестой имам Джа'фар ал-Садык уточнял: «Наше дело – тайна из тайн, тайна того, что остается скрытым, секрет, указывающий на другую тайну; это тайна тайн, укутанная тайной». Или еще: «Наше дело – истина истин (*хакк ал-хакк*); это эзотерика, это эзотерика экзотерики, это эзотерика эзотерики. Это тайна, тайна того, что остается сокрытым, тайна, нуждающаяся в тайне». Уже Четвертый имам 'Али Зайн ал-'Абидин говорил: «В своем сознании я прячу драгоценности – страшась невежды, который, увидев истину, может уничтожить нас... О Господи! Если я раздам народу жемчужины гносиса? – Он сказал мне: «Ты что – идолопоклонник?» – Разве есть мусульмане, считающие дозволенным пролить мою кровь? – Есть, самое прекрасное они находят отвратительным».

2. Можно продолжать подобные цитаты. Они являются ценным свидетельством об этосе шиизма, о том, что он сознает себя в качестве эзотерики ислама. В поисках исламского эзотеризма невозможно найти более раннее свидетельство, чем учение имамов. Те, кто пытается ограничить учение имамов экзотерикой, вопросами права и ритуала, извращают саму суть шиизма. Утверждение эзотеризма не означает отмену *шариата*, экзотерической буквы Писания (*захир*); оно говорит о том, что позитивная религия, лишенная духовной подлинности (*хакикат*) и эзотерики (*батин*), вырождается в рабство и помрачение. Она становится

каталогом догм или катехизисом, делающим невозможным раскрытие новых, непредвиденных значений.

Отсюда вытекает, согласно учению Первого имама, деление людей на три большие группы: 1. Есть *'алим раббани*, теософы, по преимуществу знающие Пророка и святых имамов. 2. Есть те, кто открывает для себя доктрину спасения (*тарикат ал-наджат*) и старается открыть ее другим. В каждом поколении они составляют меньшинство. 3. Есть масса тех, кто остается глух к этому учению. «Мы (*имамы*) – мудрецы, которые учат вас; наши шииты – те, кто принимает от нас учение. Остальные, увы, – солома, носимая ветром».

Эзотеризм вращается между двумя центрами, шариатом и ха-кикатом, религией Закона, социальной религией и религией мистической, ведущей к духовному смыслу коранического откровения. Вот почему его суть заключается в профетологии и учении об имамах.

3. Профетология

1. Наиболее древние свидетельства, позволяющие говорить о создании исламской профетологии, содержатся в учении имамов. Именно в шиитской среде профетология появлялась, развивалась и продумывалась. Пророческая философия более всего соответствует сущности и религиозному чувству ислама. Ведь «божественная наука» непередаваема, ей нельзя «научиться» в обычном смысле этого слова, она может быть сообщена только через Пророка. Объектом пророческой философии является выяснение условий, при которых возможно это сообщение, а его результаты наиболее плодотворны, когда цикл пророчества закрыт. Эта идея является одновременно стержневой идеей шиизма, в отрыве от нее историю исламской философии рассматривать невозможно.

Существует поразительное соответствие между доктриной об *акл* (интеллект, греч. νοῦς) у философов школы Авиценны и доктриной о духе (*рух*) в шиитских текстах, исходящих от имамов. Из этих умозаключений и вытекает первая часть пророческой философии, выясняющая, почему общество нуждается в пророках. Согласно хадису Шестого имама, записанному Ибн Бабуя, человека составляют пять духов или, скорее, пять степеней (или состояний) духа; венчают их дух веры (*иман*) и Святой Дух. Все пять духов актуализируются в своей полноте только в пророках, посланниках и имамах; четыре актуализируются в правоверных, остальным присущи три.

Параллельно философы, от Авиценны до Муллы Садра, выделяли пять состояний интеллекта, начиная с интеллекта «материального», или потенциального, и заканчивая *intellectus sanctus*¹², признавая, что у большинства людей интеллект находится только в потенции и только у небольшого числа людей он существует актуально. Итак, каким образом большинство людей, отягощенных низменными импульсами, составляют общество, живущее по одним и тем же законам? Для Бируни естественный закон – это закон джунглей; антагонизм между людьми можно преодолеть только с помощью божественного закона, оглашенного Пророком, божественным посланником. Пессимистические рассуждения Бируни и Авиценны только воспроизводят учение имамов, с которым нас знакомит Кулайни в начале «*Китаб ал-худжжат*».

2. В то же время шиитская профетология ни в коей мере не происходит от позитивной социологии. Ее объектом является духовная судьба человека. Шиизм, в отличие от учений каррамитов и ашаритов, отвергает возможность увидеть Бога в этом мире и за его пределами и говорит о развитии у имамов науки сердца, познания посредством сердца (*ма'рифат кал-бийя*). Такое познание, объединяя разумные и сверхразумные возможности, обрисовывает

¹² Лат. «священный интеллект». (Перев.)

контуры профетической гносеологии. С одной стороны, если существует пророчество, то необходимо, чтобы существовали вдохновенные люди, сверхчеловеческие личности («божественный человек или божественный господин в человеческом обличье», *инсан раббани, рабб инсани*), что не подразумевает, однако, идею инкарнации. С другой стороны, шиитская профетология отличается от доктрин первоначальных школ суннитского направления. Ашариты начисто отменяли идею *тартиб*, то есть структурной иерархизации мира с промежуточными инстанциями, разрушая тем самым основу пророчества. Со своей стороны мутазилиты-экстремисты (Раванди) выдвигали следующий тезис: пророчество или находится в согласии с данными разума, или нет. В первом случае в нем нет нужды, так как и без него можно обойтись, во втором – от него нужно отказаться. Мутазилитский рационализм не мог достичь такого уровня бытия и сознания, на котором эта дилемма была бы разрешима.

Посредник, на необходимость которого указывает шиитская профетология, определяется термином *худжжат* (доказательство, обещание Бога людям). В то же время идея посредника и его функции выходят за рамки определенной эпохи; присутствие *худжжата* должно продолжаться, даже если речь идет о присутствии невидимого, которое игнорируется большинством людей. Вначале этот термин применялся по отношению к Пророку, впоследствии к существу, сопоставимому с небесным *антропосом* у гностиков.

3. *Хадис* имама Джа'фара гласит: «Человеческая форма – это высшее свидетельство, которым Господь подтверждает свое Творение. Она – Книга, написанная его рукой. Она – храм, воздвигнутый его мудростью. Она является квинтэссенцией форм всех миров. Она – компендиум знаний, содержащихся в тайной скрижали (*лавх махфуз*). Она – видимый свидетель всего невидимого (*гайб*). Она является обещанием, порукой против любого хулителя. Она – прямой путь по мосту, перекинутому между раем и адом».

Так раскрывается эта тема шиитской профетологией. Эта человеческая форма в своей предвечной славе называется истинным и подлинным Адамом (*Адам хакики*), Ното Махмуд (*инсан кабир*), высшим духом, первым интеллектом, высшим каламом, верховным халифом, полюсом полюсов. Этот небесный антропос является посвященным и носителем вечного пророчества (*нубувват бакийя*), т. е. первичного сущностного пророчества (*аслийа хакикийя*), явившегося до начала времен в небесной Плероме. Он также выполняет функции *хакикат мухаммадийя*, вечной истины Мухаммадовой, света славы Мухаммадовой, логоса Мухаммадова. Именно на него указывал Пророк, говоря: «Господь создал Адама (*антропоса*) по своему подобию». О земной эпифании (*мазхар*) этого антропоса Пророк говорит в первом лице: «Я уже был пророком, когда Адам (*земной Адам*) был между водой и глиной» (т. е. еще не был создан).

Эта вечная пророческая истина представляет собой двуединство. Она имеет два «измерения»: внешнее, или экзотерическое, и внутреннее, или эзотерическое. *Валайат* представляет собой именно эзотерику этого вечного пророчества (*нубувват*); он исполняет все его предсказания с начала времен и во веки веков. Так же как экзотерическое «измерение» нашло свое финальное проявление в личности пророка Мухаммада, эзотерическое также должно было по логике вещей обрести свою земную эпифанию. И оно нашло его в личности человека, наиболее близкого к Пророку. Таким человеком был Первый имам 'Али Ибн Аби Талиб, который также мог с полным правом сказать: «Я уже был *вали* в то время, как Адам (*земной Адам*) еще был между водой и глиной».

Между Пророком и имамом еще до их земного родства существовала духовная связь (*нисбат ма'навийя*), основанная на общем предсуществовании: «Я и 'Али, мы являемся одним и тем же светом». «Я был одним и тем же светом с 'Али за четырнадцать тысяч лет до творения земного Адама». В этом же самом *хадисе* Пророк говорит о том, как этот единый свет проходил через поколения пророков для того, чтобы разделиться на два семени и проявиться в личностях Мухаммада и 'Али. Обращаясь к имаму, Пророк заключает: «Если бы

я не боялся, что одна община из моих последователей будет так же чрезмерно поклоняться тебе, как христиане чрезмерно поклоняются Иисусу, я сказал бы, что всякий раз, когда ты будешь проходить мимо них, они (*ишшиты*) будут искать лекарство даже в пыли, которую ты отряхнешь со своих ног. Но это означает, что ты станешь частью меня, так же как я являюсь частью тебя. Тот, кто наследует тебе, будет и моим наследником, так как ты относишься ко мне так, как Аарон к Моисею, с той лишь разницей, что после меня не будет больше пророков». Наконец, имеется решающее заявление Пророка: «'Али тайно посылался на землю с каждым пророком, вместе со мной он был послан открыто». Эта последняя декларация имеет решающее значение. Мухаммадов имамат, являясь эзотерикой ислама, в то же самое время является эзотерикой всех предыдущих религий.

4. Эти чрезвычайно краткие замечания помогут уяснить, почему шиитские мыслители столь кропотливо работали над категориями пророчества и *валайата*. Есть пророчество абсолютное (*мутлака*), носящее всеобщий характер, и пророчество частное, или ограниченное (*мукаййада*). Первое относится к Мухаммадовой истине, абсолютной, интегральной и изначальной, простирающейся из предвечности в тот зон, когда времени уже не будет. Второе конституируется частными истинами первого, т. е. особыми эпифаниями пророчества, олицетворенными разными *анбийя*¹³, печатью которых является Пророк ислама, служащий преимущественной эпифанией для *хакикат мухаммадийя*. То же самое относится и к *валайату*: есть *валайат* абсолютный и всеобщий и *валайат* ограниченный и частный. Так же как пророчество каждого из пророков является частной эпифанией (*мазхар*) абсолютного пророчества, так же и *валайат* каждого из *авлийя* («друзей» Бога, Божиих людей) всякий раз – частная истина и эпифания абсолютного *валайата*, печатью которого является Первый имам, в то время как печать *валайата* Мухаммадова есть Махди, Двенадцатый имам (сокрытый имам). Мухаммадов имамат, т. е. плерома *двенадцати*, – это печать (*хотим*) *валайата*. Совокупность *анбийя* находится к Печати Пророчества в таком же отношении, что и *авлийя* по отношению к имамам.

Необходимо также понять, что истина (*хакикат*) Печати Пророков и истина Печати *авлийя* представляют собой одну и ту же сущность, поданную в экзотерическом ключе в случае пророчества и в эзотерическом – в случае *валайата*. Весь исламский мир единоклубен во мнении, что цикл пророчества закрыт Мухаммадом, Печатью Пророков. Однако для шиитов с закрытием цикла пророчества начался цикл *валайата*, цикл духовной инициации. Фактически, по мнению шиитских авторов, закрыто не вообще пророчество, а «законодательное пророчество». Если же говорить о пророчестве вообще, оно подразумевает такое духовное состояние, которое до Мухаммада называлось состоянием *наби*, после него – состоянием *авлийя*; название поменялось, суть осталась той же. В этом воплощается менталитет шиитского ислама, открытого в ожидании будущего. Эта концепция базируется на классификации пророков, которая, в свою очередь, основана на профетической гносеологии, преподанной самими имамами. Она определяет иерархию и порядок старшинства между пророками, относящимися к разрядам *вали*, *наби* и *расул*, понимание которых у шиитов-двенадцатеричников и исмаилитов различается.

В рамках *нубувват* различается *нубувват ал-та'риф*, пророчество вероучительное, «гностическое», и *нубувват ал-ташири'*, пророчество законодательное. Это последнее есть собственно *риса-лат*, пророческая миссия *расула* или посланника, состоящая в том, чтобы объявить людям шариат, Закон Божий, «небесную Книгу, сошедшую в сердце». Было множество посланных *наби*, в то время как количество великих пророков, призванных открыть людям шариат, ограничивается шестью *улу ал-'азм* («людьми, обладающими большой реши-

¹³ Араб. «пророки». (Перев.)

мостью и волей») – Адамом, Ноем, Авраамом, Моисеем, Иисусом, Мухаммадом, – или же семью, включая Давида-псалмопевца.

5. Наиболее характерным выражением такой профетологии является определение отношений между *валайатом*, пророчеством (*нубувват*) и миссией посланника (*рисалат*) и, соответственно, между личностями *вали*, пророка и посланника. Если обозначить три этих образа тремя концентрическими кругами, то *валайат* будет представлен центральным кругом, так как является эзотерикой пророчества; пророчество, являясь эзотерикой или «внутренним» миссии посланника, представлено промежуточным кругом; посланничество заключено во внешнем круге. Каждый *расул* является одновременно *наби* и *вали*. Каждый *наби* – одновременно *вали*. Вали может быть только вали, и никем иным. Порядок старшинства между этими разрядами парадоксальным образом находится в обратном отношении к порядку старшинства между их личностями-носителями. Наши авторы объясняют это таким образом.

Валайат, являясь сердцем эзотерики, более почитаем, нежели экзотерические проявления, так как последние от него зависят: так же как миссия посланника предполагает духовное состояние *наби*, оно в свою очередь предполагает *валайат*. Чем ближе к внутренней реальности находится вещь, тем более она независима от внешнего мира и тем больше ее близость к Богу, к которому восходит внутренняя подлинность бытия. Отсюда следует, что *валайат*, качество друга Божиего, духовного посвященного и освятителя, более почтенно, чем качество *наби*, а то, в свою очередь, более почтенно статуса посланника. Или, как повторяют наши авторы: *рисалат* подобен коже, *нубувват* – мякоти, *валайат* – соку, выжатому из этой мякоти. Другими словами: миссия посланника без состояния *наби* будет *шариатом*, религией законников, лишенной *тариката*, мистического пути, эзотерикой без эзотерики, пустой кожурой без мякоти. А состояние *наби* без *валайата* будет мистическим путем (*тарикатом*), лишенным духовной реализации (*хакикат*), эзотерикой без эзотерической сокровенности (*батин ал-батин*), мякотью без сока. В шиитской гносеологии мы найдем такое же отношение между понятиями *вахй*, *илхам* и *кашф*.

В то же время, утверждая превосходство *валайата*, шииты-двенадцатеричники не считают, что личность *вали* стоит выше личности *наби* или посланника, но что из трех качеств, сконцентрированных в личности Пророка ислама, именно *валайат* занимает первое место, так как служит источником, опорой и фундаментом двум другим. Отсюда парадокс: в то время как *валайат* превосходит два других состояния, превосходство среди святых имеет пророк-посланник, аккумулирующий три состояния, *вали-наби-расул*. Хайдар Амули отметил, что именно в этом пункте расходятся двенадцатеричный шиизм и исмаилизм, точнее реформированный исмаилизм Аламута, который, быть может, искал возможность вскрыть глубинную интенцию первоначального шиизма. Как будет показано ниже, позиция исмаилитов Аламута отличалась прямолинейностью: так как *валайат* превосходит состояние пророка-посланника в связи с тем, что *валайат* имама относится к эзотерике, а пророчество посланника (законодателя) – к экзотерике, так как, наконец, эзотерика выше экзотерики, то и имам имеет фундаментальное превосходство над Пророком, а эзотеризм независим от экзотерики. Напротив, позиция двенадцатеричников (несмотря на скрытое тяготение к утверждению превосходства имама) заключалась в сохранении равновесия: всякая экзотерика, не базирующаяся на эзотеризме, является неверием (*куфр*), однако любой эзотеризм, не поддерживающий морально-обрядовые стороны религии, является распутством.

4. Учение об имамах

1. Идея необходимости существования имама постулируется двойным аспектом «вечной истины Мухаммадовой», описанной выше и подразумевающей, кроме всего прочего,

что за циклом пророчества следует цикл *валайата*. В трудах имамов настойчиво проводится мысль о необходимости «хранителя Книги» (*каййим ал-кур'ан*), наследующего Пророку-глашатаю. Обсуждение этой темы велось в ходе весьма оживленных диалогов, происходивших в окружении имамов, и дискуссий с мутазилистами, противником которых выступал молодой Хишам ибн ал-Хикам, любимый ученик Шестого имама. Отстаиваемый им тезис заключался в том, что обычное человеческое понимание недостаточно для толкования Корана, наполненного скрытыми смыслами, явными противоречиями, эзотерическими глубинами. Это не та книга, которая поддается толкованию с использованием общеполитических методов. Необходимо «вывести» (*та'вил*) текст на тот план, где его подлинный смысл проясняется. Этого не достичь с помощью диалектики калама, к подлинному смыслу не добратся путем силлогизмов. Необходим человек, являющийся одновременно духовным наследником и посвященным, владеющий пониманием эзотерического (*захир*) и эзотерического (*батин*). Это *Худжжат* Бога, хранитель Книги, имам или предводитель. Усилия мышления отныне направлены на рассмотрение того, что составляет сущность имама в плероме *двенадцати*.

Мулла Садра, комментировавший тексты имамов с этой точки зрения, предварил их следующими философскими пролегоменами: то, что не имеет причины, не может быть познано; сущность не поддается определению; если Он представляет собой доказательство, то Его существование не может быть доказано ничем другим. Бога можно познать только через Бога, Его нельзя познать ни через творение, как это делают богословы калама, ни через время и пространство, как это делают философы (*фала-сифа*). К высшему знанию можно добратся только с помощью божественного откровения (*вахй*) или вдохновения (*илхам*). Невозможно, чтобы после Пророка, *Худжжата* Бога, земля осталась без *Худжжата*, Божиего обещания, ответственного перед Ним за людей. Он может быть признан всеми или, напротив, существовать сокрыто, быть скрытым от масс и незамеченным ими. Он – безусловный толкователь скрытых смыслов Книги, требующих божественного света, внутреннего зрения, духовного вслушивания. Учение об имамах, таким образом, – логичный вывод из пророческой философии. Первый вопрос таков: кто после Пророка обладает качествами хранителя Книги?

2. Свидетельства единодушны. Один из наиболее знаменитых сподвижников Пророка, 'Абд Аллах ибн 'Аббас, доносит до нас то глубокое впечатление, произведенное на слушателей комментариями 'Али к первой суре Корана (*фатиха*). А вот свидетельство самого Первого имама: «Ни один из стихов Корана не был оглашен посланником Божиим до того, как он продиктует мне его и заставит заучить. Я писал их своей рукой, а он преподавал мне *тафсир* (буквальное объяснение) и *та'вил* (духовное толкование), *насих* (стих, отменяющий другой) и *мансух* (стих отменяемый), *мухкам* (ясный) и *муташабих* (двусмысленный), частный и всеобщий. И он молил Господа расширить мою память и мое понимание. Наконец, он положил руку мне на грудь и просил Бога наполнить мое *сердце* знанием и пониманием, суждением и светом».

Именно к мотиву сердца обращаются эти тексты, для того чтобы привести нас к лучшему пониманию функции имама: для общины верующих он то же самое, что сердце для человеческого организма. Это сравнение призвано интериоризировать учение об имамах. Например, когда Мулла Садра говорит о небесной реальности (*малакути*), являющейся «имамом внутри человека», это означает развитие учения об имамах в мистическом опыте. Скрытый имам вплоть до дня Воскресения также предстает только *сердцам* шиитов. Ниже будет показано глубокое значение *гайбата* (сокрытия имама), этого божественного *инкогнито*, насущно необходимого для пророческой философии, так как оно предохраняет божественное от превращения в *объект*, так же как и от всякой социализации. Авторитет имама – несколько иное, чем догматическая власть Церкви. Имамы посвящены в скрытый смысл откровения. Являясь его наследниками, они передают это наследие тем, кто способен

его воспринять. Не случайно гносеология шиизма обозначается термином *'илм ирси* – наука, которая является духовным наследием. Вот почему шиизм нельзя назвать «религией авторитета» в церковном смысле. Действительно, имамы выполнили свою земную миссию; они более не находятся во плоти в этом мире. Их присутствие продолжается в сверхчувственном плане; это и есть «духовный авторитет» в высшем смысле этого слова. Их учение продолжает существовать как основа всякой герменевтики Книги.

Первого имама можно назвать основой имамата. Однако шиитское мышление не отделяет его от одиннадцати других фигур, вместе составляющих плерому имамата, потому что правило двенадцати, символического числа полноты, остается общим для всех периодов пророческого цикла (в качестве параллелей можно привести двенадцать знаков Зодиака, двенадцать источников, забивших после удара посоха Моисея, двенадцать месяцев года и двенадцать мировых периодов-зонов гностиков). Каждый из великих пророков, глашатаев шариата, имел двенадцать своих имамов. Сам Пророк говорил: «После меня Господь позаботится об 'Али и одиннадцати моих наследниках (*авсийа*), потому что они – предводители. Бог дал им мое понимание и мою науку. Это позволяет говорить о том, что они равны мне по чину, что они достойны продолжать имамат». Как сказал Хайдар Амули, «все имамы представляют собой один и тот же свет (*нур*), одну и ту же сущность (*хакикат*, *ουσία*), представленную в двенадцати лицах. То, что справедливо в отношении одного из них, справедливо и в отношении всех прочих».

3. Эта концепция основывается прежде всего на метафизике имамата, получившей значительное развитие, как в исмаилитской теософии, так и в двенадцатеричном шиизме, особенно в Шайхитской школе. Основой для этого послужили тексты самих имамов. Для понимания их смысла важно уяснить, что учение об имамах сталкивалось с теми же проблемами, что и христология, склонная к выводам, отклоняемым официальным христианством, но близким к гностическим концепциям. Описывая отношения между *лахут* (божественным) и *насут* (человеческим) в личности имамов, шииты никогда не говорят об ипостасном соединении двух природ. Имамы являются божественными эпифаниями, теофаниями. Технические термины (*зухур*, *мазхар*) при этом всегда отсылают к феномену зеркала: образ, который в нем отражается, никогда не имманентен субстанции зеркала, не воплощается в ней. Имамы, понятые как божественные эпифании (не более и не менее), являются именами Бога. Такое понимание оберегает нас от двойной ловушки антропоморфизма (*таибих*) и агностицизма (*та'тил*). Об их предсуществовании в световой плероме говорил уже Шестой имам: «Бог создал нас из своего возвышенного света, а из глины (материи) нашего света он создал души наших шиитов». Вот почему их имена были записаны огненными буквами на таинственной изумрудной скрижали, которой владела Фатима, прародительница этой семьи (вспоминается *Tabula smaragdina*¹⁴ герметизма).

Качества, которыми обладали имамы, останутся непонятыми, если не рассматривать их как световые сущности, пребывавшие до сотворения мира. Эти качества были подтверждены ими самими во время их земной эпифании. Кулайни в своей работе собрал многочисленные доказательства этого. Соответственно, строки знаменитого айата о Свете (Коран 24:35) относятся к четырнадцати *пречистым* (Пророк, Фатима, двенадцать имамов). Они – единственные «пречистые» (*ма'сум*), невосприимчивые к любому пороку. Пятый имам объявил: «Свет имама в сердце верующего ярче, чем солнце, освещающее день». Имамы действительно озаряют сердца верующих, в то время как те, от которых Господь скрыл этот свет, обладают помраченными сердцами. Они – столпы земли, знаки (*'аламат*), которые Бог рассыпал по своей Книге, те, кому дана врожденная мудрость. Они – халифы Бога на земле, пороги, через которые к Нему есть доступ, избранники и наследники пророков. Коран ведет

¹⁴ «Изумрудная скрижаль» – небольшой текст, приписываемый Гермесу Трисмегисту (Перев.)

к имамам (в качестве фигур теофании имамы не только разъяснители этого скрытого смысла, они сами – эзотерический смысл). Они – копь знания, древо пророчества, место схождения ангелов, наследующие знание друг от друга. В них – совокупность книг, открытых Богом. Они выступают в качестве эквивалента ковчега завета древнего Израиля. На их нисхождение на землю намекает сура 97 о нисхождении духа и ангелов в Ночь Предопределения¹⁵. Им известны все знания, принесенные ангелами посланникам и пророкам. Их знание объемлет всю совокупность времен. Они – *мухаддасун* (те, с которыми говорят ангелы). Так как они – свет в сердце верующих, знаменитую максиму, провозглашающую, что «тот, кто знает самого себя, знает своего Господа», можно переиначить: «Тот, кто знает своего имама (Лик Бога пред людьми), знает Господа». Напротив, тот, кто умер, не познав своего имама, умер, не познав самого себя, смертью невежд.

4. Кульминацией этих утверждений является знаменитая «Проповедь великого провозглашения» (*хутбат ал-байан*), приписываемая Первому имаму: «Я – Знак Всемогущего. Я – Знание Тайн. Я – Порог Порогов. Я знаком с отблесками божественного Величия. Я – Первый и Последний, Проявленный и Скрытый. Я – Лицо Бога. Я – Зеркало Бога, Высший *калам*, *Tabula Secreta*¹⁶. Я – тот, кого в Евангелии называют Илией. Я – тот, кто хранит тайну Божиего Посланника». Проповедь продолжается семьюдесятью столь же необычными чеканными утверждениями. Эта *хутба* показывает нам развитие в шиитском учении об имамах гностической темы небесного *антропоса* или «вечной Мухаммадовой истины». Утверждения имамов были абсолютно понятны упомянутым нами мыслителям. Так как «*валайат* – это эзотерика пророчества», они служат ключами ко всем кораническим акронимам, т. е. загадочным буквам, записанным в начале или в заглавиях некоторых сур Корана.

В связи с тем, что они являются одной Сущностью и одним Светом, то, что сказал имам, в общем относится и к каждому из *двенадцати*. Вот список имамов в их исторической последовательности: 1) 'Али, эмир правоверных, убит в 661 г.; 2) ал-Хасан Мудж-таба, ум. в 669 г.; 3) ал-Хусайн Саййид ал-Шухада, убит в 680 г.; 4) 'Али Зайн ал-'Абидин, ум. в 714 г.; 5) Мухаммад Бакир, ум. в 732 г.; 6) Джа'фар ал-Садик, ум. в 765 г.; 7) Муса ал-Казим, ум. в 799 г.; 8) 'Али Риза, ум. в 818 г.; 9) Мухаммад Джавад ал-Та-ки, ум. в 835 г.; 10) 'Али ал-Наки, ум. в 868 г.; И) ал-Хасан ал-'Аскар, ум. в 874 г.; 12) Мухаммад ал-Махди, *ал-Ка'им*, *ал-Худжжат*.

Все они повторяли, что были наследниками знаний Божиего посланника и всех предыдущих пророков. Рассмотрение шиитской гносеологии покажет нам смысл этого наследия. Учение об имамах позволяет нам отринуть предвзятости и предрассудки о том, что происхождение от Пророка достаточно для того, чтобы стать имамом (для этого необходимо также иметь *насс* и '*исмат*, т. е. инвестирующую и непогрешимость). Их имамат происходит не от земного родства с Пророком, напротив, земное родство является результатом общего плеромического единства.

5. Можно констатировать, что понятие *валайата* имеет свои истоки в шиизме и нерасторжимо с ним. Своему отрыву от шиизма оно обязано течению суфизма, истоки которого еще недостаточно освещены. Здесь *валайат* утрачивает свою связность, свои истоки и свою опору; качества, относящиеся к имаму, переносятся на Пророка. Этот отрыв *валайата* от учения об имамах имеет и другие последствия. В суннитском Исламе наследниками пророков считаются четыре «имам»-основателя четырех правовых *мазхабов* (ханбалитского, ханифитского, маликитского, шафиитского). Органическая связь между шариатом *ихакикатом* оказывается разорванной. Так появляется правовая религия, исключительно юридиче-

¹⁵ *Лайлат ал-кадр* (араб, «ночь могущества» или «предопределения») – одна из ночей в конце священного месяца рамадан, когда, по преданию, ни одна искренняя молитва не будет отвергнута Аллахом; ночь ниспослания Корана Мухаммаду. (Перев.)

¹⁶ Лат. «тайная скрижаль». (Перев.)

ское толкование ислама. Это, в свою очередь, является источником секуляризации и социализации. *Батин*, оторванный от *захир*, отбрасывался за ненадобностью, а ситуация мистиков и философов становилась все более трудной и «компрометирующей». Этот феномен был прекрасно понят шиитами, в частности Хайдаром Амули, сознававшими, в чем заключается первопричина сведения ислама к чисто юридической религии и отказывавшими «четырем имамам» в праве наследования Пророку. Во-первых, их наука была абсолютно экзотерична и не имела ничего общего с наукой духовного наследия (*'илм ирси*). Во-вторых, *валайат* принадлежал имамам как наследникам *батин*. Шиитская гносеология поможет нам лучше понять серьезность ситуации.

5. Гносеология

1. Существует сущностная связь между гносеологией пророческой философии и феноменом святой Книги, «сошедшей с неба». Тема пророческого вдохновения является первоочередной для философской рефлексии, развившейся в среде сообщества *ахл ал-китаб*. Пророческая философия нашла в шиитском исламе свое наиболее чистое выражение. В то же время ее ориентация глубинным образом отличается от ориентации христианской философии, сконцентрированной вокруг факта Воплощения, рассматриваемого как нисхождение Бога в историю. Отношения между верой и знанием, между богословием и философией в этих системах отнюдь не тождественны. В исламе гносеология привязана к сверхчувственному знанию; она устанавливается границами пророческого знания и рамками иерархических отношений между *нубувват* и *валайат*. Рациональная диалектика *мутаккалимов* была бесплодна для этой пророческой философии, а адепты последней, скорее, могут быть названы термином *хукама илахийун*, т. е. буквально – теософами.

Собранные в корпусе Кулайни *хадисы*, освещающие гносеологические доктрины Пятого, Шестого и Седьмого имамов, ставят классификацию степеней знания и личностей пророков в зависимость от степеней ангелического посредничества. Эта связь между гносеологией и ангелологией позволила философам (*фаласифа*) отождествить ангела знания и ангела откровения. Однако было бы ошибкой видеть в этом отождествление *Акл* (интеллекта) и *Рух* (духа), *Νους* и *Πνεῦμα*¹⁷, рационализацию духа. Понятие *'Акл* (*intellectus*, *intelligentia*) не тождественно с *ratio* (рассудком). Можно также сказать, что такая ангелология солидарна с космологией и гносеологией Авиценны. Кроме того, нужно подчеркнуть, что наиболее древним источником классификации пророков и степеней знания, им соответствующих, служит учение имамов.

2. Имамами выделены, описаны и разъяснены четыре категории. 1) Есть пророк или *наби*, который является пророком сам по себе. На нем не лежит задача объявлять послание, исходящее от Бога, так как это послание имеет личный характер. Это в каком-то смысле «интранзитивное» пророчество, не переходящее границы данной личности. Он не «послан» никому, кроме самого себя. 2) Есть *наби*, который видит ангела и слышит его голос во сне, но не видит его в состоянии бодрствования (в качестве примера можно привести случай Лота). 3) От этих двух категорий *наби* отличается пророк, видящий и слышащий ангела не только во сне, но и наяву. Он может быть послан к более или менее многочисленной группе людей (случай Ионы). Это случай *наби мурсал*, пророка-посланника, пророчество которого есть пророчество вероучительное, *нубувват ал-та'риф*. 4) От категории пророков-посланников отличается категория шести или семи великих пророков (Адам, Ной, Авраам, Моисей, Давид, Иисус, Мухаммад), посланных с миссией объявить новый Закон Божий, отменяющий прежний; это – *нубувват ал-ташири'*, законодательное пророчество. Наконец, нужно

¹⁷ Греч, «ум», «дух». (Перев.)

отметить, что дар *рисалат* приходит лишь к пророку, обладающему качеством *нубувват*, развитым до полной зрелости, так же как и *нубувват* приходит лишь к лицу, в полной мере обладающему *валайат*. Это восходящее божественное посвящение.

Здесь нужно сделать два замечания. Первое касается понятия *валайат*. В случае с двумя первыми категориями, согласно шиитским комментаторам, мы, безусловно, имеем дело с *авлийа*; это «люди Божий», обладающие знаниями, которые невозможно добыть из источников внешнего мира (*иктисаб*) или обучаясь чему-то. В то же время они не видят причину своего дара, т. е. ангела, «проецирующего» свое знание в их сердце. Однако здесь же дается уточнение: слово *вали* (друг и возлюбленный Бога) неприменимо ни к одному из пророков, предшествующих Мухаммаду. Их называют просто *анбийа* (пророками). В Библии такие люди названы бени *ха-неби'им*. После ислама уже невозможно употреблять термин *наби*, надо говорить *авлийа*. Однако между *валайатом* и пророчеством нет разницы ни в смысле, ни в значении, она существует лишь в словоупотреблении. С точки зрения гносеологии *наби* древности идентичны имамам; они также слышали ангела во сне (*мухаддасун*, т. е. с кем говорили ангелы). Это утверждение имеет решающее значение. На нем базируется вся шиитская идея цикла *валайат*, предшествующего циклу пророчества. Она делает возможным продолжение под знаком *валайат* «эзотерического пророчества» (*нубувват батинийа*), т. е. продолжение священной истории.

Второе замечание. Категории профетической гносеологии установлены рамками видимого, слышимого или невидимого посредничества ангела, т. е. сюжетного развертывания сознания. Миссия посланника подразумевает созерцание ангела в состоянии бодрствования (созерцания в модальности, отличной от чувственного восприятия). Оно обозначается термином *вахй* (божественное сообщение). Для других категорий используется слово *илхам* (вдохновение), подразумевающее различные степени, и *кашф* (мистическое открытие). Один из *хадисов* говорит о том, что «имам слышит голос ангела, но не в видении, не во сне и не в состоянии бодрствования».

3. Эти различные степени высшего знания, иерогносиса, долгое время занимали сознание наших авторов. Так как сам Пророк выделил 'Али, единственного из своих сподвижников, способного достичь богопознания силой своего 'акл (интеллекта), можно говорить о пророческом значении 'акл, преобладание которого и определило предпосылки исламской философии. Стала прозрачной связь между ангелическим посредничеством и интеллектуальным прозрением. В пределе это привело к отождествлению философами 'акл *фа'ал*, активного интеллекта, со Святым Духом, Гавриилом, ангелом откровения.

Вот почему стало возможным искажение шиитской философии, гносеологии, установленной имамами. В этом вопросе глубоко разобрался Мулла Садра. Разработанная им на основе комментариев к текстам имамов доктрина определяет всякое подлинное знание как эпифанию или теофанию. Согласно ему, именно сердце (тонкий световой орган, *латифа нуранийа*, опора ума) обладает изначальной способностью воспринимать духовную реальность (*хака'ик*) всех познаваемых вещей. В то же время знания, являемые (*таджалли*) ему сквозь завесу тайны (сверхчувственного, *гайб*), могут проистекать как из данных шариата ('илм *шар'и*), так и из духовной науки ('илм 'акли), напрямую восходящей к Дающему дары. Это знание 'акли может быть врожденным, данным априори (*матбу'*, в терминологии Первого имама) или благоприобретенным. Если оно приобретено, оно достигается усилием, наблюдением, умозаключениями (*истибсар*, *и'тибар*). В подобном случае это философское знание, не более того. В другом случае оно внезапно поражает сердце. Тогда это вдохновение (*илхам*). Нужно различать случаи, когда человек не видит первопричину такого знания (ангела), это вдохновение имамов, *авлийа*, и случаи, когда он ее видит. Это – божественное сообщение (*вахй*) ангела пророку. Такая гносеология охватывает различные способы знания, присущие философам, посвященным, пророкам.

4. Идея знания-эпифании, органом которого является сердце, ведет к установлению двух параллельных рядов или серий с общими пределами. Во внешней оптике (*басар ал-захир*) существуют глаз, зрительная способность, перцепция (*идрак*), солнце. Во внутренней оптике (*басират ал-батин*) есть сердце (*колб*), интеллект (*'акл*), знание (*'илм*), Ангел (Активный Интеллект, Святой Дух). Без солнечного света глаз не может видеть. Без озарения со стороны Ангела-Интеллекта человеческий интеллект не может познавать (авиценновская теория здесь интегрируется в пророческую гносеологию). Этому Ангелу-Интеллекту дается имя *калам*, так как он является опосредующей инстанцией между Богом и человеком в актуализации знания в сердце, как калам (перо) посредствует между пишущим и бумагой, на которой он пишет или рисует. Таким образом, снимаются трудности перехода от чувственного к сверхчувственному. Чувства для своих выражений более не нуждаются в абстракциях. Речь идет о двух аспектах, двух различных планах одного и того же процесса. На этом основывается идея сердечного знания (*ма'рифат кал-биййа*), сформулированная имамами. На нее же намекает в контексте первого видения Пророка коранический аят 53:11: «Сердце (ему) не солгало в том, что он видел». Или еще: «Неужели ж они не ходили по земле, чтобы у них оказались сердца, которыми они разумеют, или уши, которыми они слушают? Ведь не слепы взоры, а слепы сердца, которые в груди» (Коран, 22:45).

В связи с тем что речь идет об одном и том же проявлении, представленном различными степенями величия, – проявлении, пределом которого является видение ангела, «вкладывающего» знания в сердце бодрствующего, можно сказать, что философ не видит ангела, но в меру своих усилий подвергается с его стороны интеллектуальному воздействию. *Авлийя*, имамы слышат его духовным слухом. Пророки видят его. Здесь Мулла Садра опять отсылает нас к феномену зеркала. Между зеркалом сердца и тайной скрижалью (*лавх мах-фуз*) существует завеса, на которой отпечатываются все вещи. Эпифания знаний из зеркала тайной скрижали в сердечное зеркало подобна отражению зеркального образа в другом зеркале, установленном напротив первого. Завеса между двумя зеркалами приподнимается то оттого, что ее трогают рукой (философы), то потому, что дует ветер. «Бывает так, что ветер приносит дуновение божественной милости; тогда вуаль приоткрывается глазу сердца (*'айн ал-калб*)».

Здесь уместно привести и другие строки Муллы Садра: «Итак, знание через вдохновение (*илхам*) неравноценно достигнутому благодаря усилию (*иктисаб*) ни по правильности познанного, ни по месторасположению (сердцу), ни по своей причине (ангел, *калам*, Гавриил, Святой Дух, Активный Интеллект), но обязано открытию завесы, что не зависит от человеческого выбора. Точно так же божественное сообщение пророку (*вахй*) неравноценно вдохновению, но обязано видению ангела, сообщающего знание. Знание актуализируется в нашем сердце только с помощью ангелов, как о том говорит аят: «Не было, чтобы Бог говорил с человеком, иначе как в откровении или позади завесы или посылал посланника...» (Коран, 42:50—51)

5. К пророческой гносеологии восходит также обычный философский опыт, понятый в сфере иерогносиса: способы высшего знания, сверхчувственная перцепция, визионерство. Мулла Садра, объясняющий постулаты этой гносеологии, сопоставляет ее с *ишрак*, фактически проводя между ними линию конвергенции. Выяснение истинности пророческих видений и сверхчувственного восприятия приводит к постулированию между чувственным восприятием и чистым интеллигибельным размышлением третьей познавательной способности. По этой причине важно признание имажинативного знания (знания-воображения) и имажинативной (относящейся к воображению) перцепции как органа восприятия мира образов (*mundus imaginalis*, *'алам ал-мисал*), в то же время ей приписываются качества чистой духовной способности, независимой от плоти. Пророческая гносеология имамов подразумевает необхо-

димось существования триады миров (чувственного, воображаемого, интеллигибельного) в соответствии с антропологической триадой (тело, душа, дух).

В этой перспективе реальность акта сознания (все равно какого) заметно отличается от подобной реальности в интерпретации ученого-экзотерика. Действительно, в случае нормального восприятия внешнего чувственного объекта нельзя сказать, что душа видит его внутреннюю форму, отличную от материальной. Это не чувственное восприятие, не материальная форма объекта.

Душа видит объект глазами имaginативного сознания. Для имaginативного сознания внешние формы обусловлены «символической формой» (*мумасалат, тамассул*). Объект, воспринятый чувственно, – символизируемая форма. Вытекает ли воспроизведение символизируемой формы из внешнего чувственного восприятия, происходит ли познание внутренней символической формы путем духовного знания с помощью воображения, в любом случае форма имaginативного сознания есть реальный объект созерцания (*мушахада*). Впрочем, есть и разница: в первом случае внешнее проявление (*захир*) может не совпадать с внутренним (*батин*), может произойти ошибка. Во втором случае ошибки быть не может. Форма-образ, обязанная своим проявлением озарению из мира малакут, абсолютно правильно «имитирует» божественные реалии.

Итак, профетическая гносеология ведет к теории имaginативного знания и символических форм. В соответствии с этим Мулла Садр развивает мистическую психофизиологию, показывая роль жизненной пневмы, *рух хайваны*, которая, согласно учению святых имамов, позволяет существовать демоническому внушению и тому, что мы сейчас называем шизофренией. Три степени перцепции, присущие *вали*, *наби* и *расулу*, аналогичны триаде дух-душа-тело. Пророк ислама соединил в себе все три совершенства. Здесь, к сожалению, невозможно дать изложение этого учения во всем его богатстве. Оно включает в себя понятия духовного зрения (*ру'йат 'аклийа*), духовного слуха (*сама' 'акли, сама' хисси батини*, чувство внутреннего слуха), сердце также обладает пятью метафизическими чувствами. Они воспринимают *таклим* и *тахдис* (беседу) с ангелом, невидимым физическим чувствам. К этому комплексу относится также *та'лим батини*, обучение или эзотерическая инициация в подлинном смысле этого слова, т. е. абсолютно личная инициация без посредничества какого-либо авторитета или коллектива, о которой дает понять *хадис кудси* (рассказ из духовного мира, в котором Бог говорит в первом лице). Совокупность *хадисов кудси* составляет уникальное сокровище исламской духовности. Не опираясь на шиитскую гносеологию, признать их авторитет невозможно. Наконец, именно эта гносеология объясняет, почему продолжается вплоть до дня Воскресения «тайное эзотерическое пророчество» (*нубувват батинийа*), ведь, если Земля и люди на ней будут его лишены, они погибнут. Только священная история хранит тайну профетической философии, являющейся не диалектикой духа, но эпифанией Духа Святого.

6. Отсюда вытекает контраст между «официальными науками», достигнутыми благодаря внешним усилиям или человеческому преподаванию (*'улум касбийа расмийа*), и «науками в подлинном смысле слова», являющимися частью духовного наследия (*'улум ирсийа хакикийа*), достигнутыми единым рывком благодаря божественным дарам. Хайдар Амули был одним из тех, кто настаивал на том, что науки второй категории могут развиваться независимо от первых, но не наоборот. В подтверждение своих слов он собрал свидетельства Камала Кашани, Садр Турка Исфакхани, обоих Бахрани, Афзала Кашани, Насир ал-Дина Туей, Газали и Авиценны. Действительно, Авиценна утверждал, что мы знаем только акциденции и свойства вещи, но не ее сущность (*хакикат*); также, рассуждая о необходимости существования Первого Бытия (Бога), мы говорим о присущем Ему свойстве, но не сущности. Короче, все упомянутые философы признавали, что спекулятивная диалектика не может привести к самопознанию, т. е. к знанию души и ее сути. Эта шиитская критика фило-

софии прежде всего критика конструктивная. Конечно, Хайдар Амули наиболее суров по отношению к представителям диалектической теологии (*калам*) в Исламе. Благочестивые ашариты, так же как и мутазилиты-рационалисты, выставляя свои тезисы и антитезисы, не избежали ни внутренних противоречий, ни фактического агностицизма. Однако тут имеется в виду еще и другое: мысль о бессилии «официальных наук» и ответственность за деградацию философии в исламе, перекладываемая на плечи тех, кто сводит исламское мышление исключительно к юридическим вопросам, к науке фикха, будь то сунниты или шииты.

Те, кого называют *иллахийун*, мудрецы Божии, «теософы», наследуют знание, проявляющееся в модусах *вахй*, *илхси*, *кашф*. Эта наука отличается от внешнего знания тем, что является знанием души, т. е. самопознанием, духовным наследием, и это наследие растет в зависимости от духовного развития, а не от роста технических знаний. Путь *вахй* является закрытым в связи с окончанием законодательного пророчества; путь познания через *илхам* и *кашф* остается открытым. Знание, определяемое как *кашф*, мистическое открытие, может быть чисто ментальным (*ма'нави*), но может также принимать и образную форму (*кашф суры*). Один из *хадисов* лучше разъяснит нам смысл науки самопознания. Шиитское богословие в отличие от других школ исключает для человека всякую возможность «узреть Бога»; этот тезис созвучен с ответом Бога Моисею («Ты меня не увидишь», Коран, 7:139). В то же время в *хадисе* о видении Пророк утверждает: «Я видел моего Господа в самой прекрасной из форм». На вопрос, поставленный таким образом, Восьмой имам 'Али Риза дал следующий ответ. Человеческая форма способна быть эпифаническим средоточием, мазхаром божественного образа более, чем даже Неопалимая Купина. В действительности Мухаммад видел не что иное, как образ собственной души, который, являясь «вечной Истиной Мухаммадовой», небесным *антропосом*, был прекраснее прочих форм. Всякое видение Бога является видением человеческой формы. Сразу вспоминается уже приводившееся изречение: «Тот, кто познал самого себя (*нафсаху*, «свою душу»), познал своего Господа». То есть познал своего имама, так как «умереть, не увидев имама, – значит умереть смертью невежд». Пророк сказал: «Вы достигнете вашего Господа, когда увидите Луну ночи полнолуния». А Первый имам мог сказать по этому случаю, используя евангельскую реминисценцию: «Тот, кто видел меня, видел Господа». Одна из его бесед с учеником Кумайлем заканчивается словами: «Свет встает зарей предвечности; она сверкает над храмами *тавхида*».

7. Поскольку здесь говорится о знаниях *ирсийа*, уместно обратиться к таким изречениям Пророка: «Ученые – наследники пророков», «Ученые моей общины равноценны пророкам Израиля», «Чернила ученых драгоценнее крови мучеников». Хайдар Амули сразу же исключает отсюда ученых-экзотериков, например «четырех имамов», основателей четырех суннитских мазхабов.

Их наука остается «наукой, постигнутой внешними путями». Знания *ирсийа* предполагают духовную преемственность (*нисбат ма'навийа*), прототипом которой остается Салман Фарси¹⁸, которому было сказано: «Ты являешься частью нас, Дома Пророка» (*анта минна ахл ал-байт*). Этот Дом, говорит другой автор, – не семья, подразумевающая отношения внешнего родства, но «семья знания, гносиса и мудрости» (*байт ал-'илм ва ал-ма'рифат ва ал-хикмат*). Этот пророческий Дом создан двенадцатью имамами; они еще до своего земного проявления были фундаментом подобной преемственности. Таким образом, вновь становится ясной ошибка тех, кто считает учение об имамах двенадцатеричного шиизма основанным на плотско-духовной преемственности. Шестой имам повторял: «Мой *валайат* по отношению к первому имаму более драгоценен, чем мое плотское происхождение от него

¹⁸ Перс, сподвижник Пророка, один из первых мусульман; к нему же ряд суфийских братств возводит свою духовную генеалогию. (Перев.)

(*виладати мин-ху*)». Как мы уже видели, плерома *двенадцати* предсуществует их земной эпифании, их земное кровное родство является знаком, но не основой их *валайата*.

Вот почему именно они являются передатчиками «пророческого наследия», и именно благодаря этой передаче «эзотерическое пророчество», *валайат*, продолжится вплоть до дня Воскресения. Анализируя первое из приведенных здесь пророческих изречений, Хайдар Амули советует остерегаться ловушки арабского оборота речи. Он переводит: ученые – это те, кто являются наследниками пророков. Соответственно, те, кто не являются наследниками, не являются и учеными. Качество наследника не достигается внешними способами, оно дается нам в залог. Естественно, для приобретения этого залога требуются усилие (*иджтихад*) и духовные упражнения. Однако не надо обманываться. Речь идет о сокровище, закопанном в землю, которое отец оставил своему наследнику. Усилие преодолевает препятствие, но не производит само сокровище. «Точно так же, – заключает наш автор, – подлинный Адам (*адам хакики*) оставил в почве сердца своего сокровища теософии. И в этом смысл коранического айата: «А если бы они держали прямо Тору и Евангелие и то, что низведено им от их Господа, то они бы питались и от того, что сверху их, и от того, что у них под ногами» (Коран, 5:70)». Мы вновь находим здесь идею завета божественных тайн, врученных человеку (33:72), основы шиитского эзотеризма. Вот почему шиитская история может быть только метаисторией.

6. Священная история и метаистория

1. Мы именуем священной историей представления, заключающиеся в идее циклов (*давр*, мн. ч. *адвар*) пророчества и *валайат*, как истории, которая не может быть ограничена наблюдением, регистрацией или критикой эмпирических фактов, но вытекает из способа перцепции, преодолевающего материальность этих фактов. Под ней понимается перцепция сверхчувственного, о которой мы говорили в главе о гносеологии. Есть соответствие между иерогносисом и священной историей. Факты, воспринятые таким образом, подразумевают, естественно, реальность событий, но не событий, разворачивающихся в физическом мире, которыми наполнены наши книги по истории, понятых как «исторические факты». Это духовные факты в строгом смысле этого слова. Они совершаются в метаистории (например, день Завета между Богом и людьми) или превосходят обычный ход дел в этом мире, поскольку подразумевают невидимое событие, ускользающее от обычного профанического восприятия, подразумевая «теофаническое восприятие». Только такое восприятие может охватить *мазхар*, теофаническую форму. Пророки и имамы могут быть поняты только в оптике священной истории. Полный цикл такой истории (профетические периоды и постпрофетический цикл имамата и *валайата*) представляет структуру, не заключающуюся в какой-либо эволюции, но ведущую к истокам. Священная история описывает сначала «нисхождение», для того чтобы потом описать «восхождение», закрытие цикла.

Как объясняет Мулла Садра, учение имамов заключается в «нисшедшем» (подвергшемся эпифании) в сердце Пророка. Вначале это были *хака'ик*, духовные истины Корана до видимой формы текста, состоящей из букв и слов. Эти духовные истины были «Светом Слова» (*Нур ал-калам*), уже существовавшим до того, как ангел предстал в видимой форме и продиктовал текст Книги. Духовная истина там уже присутствовала и предполагала *валайат* Пророка, предшествовавший его пророческой миссии. Вот почему Пророк сказал: «'Али (*хака'ик*, эзотерика) и я, мы являемся одним и тем же светом». Отсюда разница между божественным откровением, данным *последнему* пророку-посланнику, и откровениями, данными предыдущим пророкам. О каждом из них можно сказать: *Наби*, будучи божественным Светом, пришел вместе с Книгой. В этом случае его сердце, его тайна (*батин*) объясняли Книгу, а батин, эзотерика – это, несомненно, *валайат*, составляющий сущность

учения об имамах. Разница между правоверными и другими общинами состоит в том, что «у этих написал Бог в их сердцах веру» (Коран, 58:22). Вера (*иман*) не может достичь совершенства только в *батин*. Полное восприятие пророческой истины предполагает доступ к этой внутренней глубине и *событиям*, ее составляющим. А это несколько иная вещь, чем эмпирическое восприятие, заключающееся в *фактах* внешней истории.

2. Описанные выше отношения между Пророком и вечной «Истиной Мухаммадовой» (*хакикат мухаммадийа*), *мазхаром*, эпифанической формой которой является небесный *Антропос*, постулирует невозможность историзации божественного, на чем настаивает христианская идея Воплощения. Эпифаническое проявление (*мазхарийа*) различает, с одной стороны, атрибуты вечной Истины, проявление которых возможно только в сердце, с другой стороны, внешнее проявление, видимое всем, верующим и неверующим. Пророк как *мазхар* духовного и материального мира является «слиянием двух морей» (*маджма' ал-бахрайн*). В то же время, говоря об истоках его «человеческого моря», он не мог не сказать: «Я ведь – человек, подобный вам; ниспослано мне откровение о том, что бог ваш – Бог единый» (Коран, 18:110). Вот почему нами уже было сказано о том, что если профетология и учение об имамах нацеливали шиитских мыслителей на проблемы, аналогичные проблемам христологии, то идея *мазхарийа* (образа, отражающегося в зеркале без того, чтобы в нем воплотиться) приводила их к решениям, отличным от официальной христианской догмы. С идеей сверхчувственной реальности, превосходящей свой *мазхар*, соотносится идея циклов, а так как существует цикл, то существуют и два предела, с которыми соотносится каждое из событий духовной истории. Эти два предела служат порогами метаистории; такая метаистория, священная, дает смысл истории; без метаистории, т. е. предшествования «на Небе», и без эсхатологии абсурдно говорить о «смысле истории».

Чувство истоков и конца, ориентированное на восприятие теофанических форм, глубоко отличается от «исторического сознания», приход которого совпадает с приходом христианства вместе с его идеей о фиксированной дате Воплощения Бога в истории. Проблемы, которые эта идея на протяжении веков ставила перед христианской религиозной философией, не были актуальны для исламского мышления. Вот почему наша философия может найти свою рефлексию в пророческой философии шиитского ислама.

Выше уже было показано, что сознание христианина фиксировано на определенных фактах, датированных исторически (Воплощение, Вознесение). В то же время сознание правоверного, *му'мина*, фиксировано на фактах реальных, но принадлежащих метаистории. Смысл своего происхождения он находит в вопросе, заданном Богом в День Завета адамическому человечеству еще до того, как оно попало в земной план. Никакая хронология не может фиксировать *дату* этого «Дня Завета», события которого разворачивались во *время* предсуществования душ (это богословское положение признается шиитским исламом). Другим пределом для шиита является присутствие скрытого имама (имама-Махди, причем шиитская идея Махди отличается от представления о нем в суннитском исламе). Настоящее время, знаменателем которого является скрытый имам, является временем его сокрытия (*гайбат*). Его время протекает наряду с этим в другом измерении, нежели наше историческое время. О нем может судить только профетическая философия с ее сущностно эсхатологической направленностью. Между этими двумя пределами, «прологом в Небе» и развязкой, совершающейся в «другом времени» и обусловленной присутствием ожидаемого имама, разворачивается драма человеческого существования каждого правоверного. Развитие «времени сокрытия» вплоть до развязки пришествия составляет цикл *валайат*, последующий циклу пророчества.

3. Все сходятся в том, что пророк ислама был печатью пророчества; после него уже не будет пророков; точнее, уже не будет Посланника, призванного объявить новый *шариат*. В связи с этим встает дилемма. Или религиозное сознание из поколения в поколение концен-

трируется на этом пророческом прошлом, отныне закончившемся, и воспринимает Книгу как кодекс моральной и общественной жизни, так как в экзотерическом смысле цикл пророчества (*заман ал-нубувват*) закрыт. Или это пророческое прошлое остается одновременно ожидаемым, так как текст Книги содержит скрытый духовный смысл. Последний неизбежно постулирует необходимость инициации, являющейся функцией имамов. Неоднократно повторяющиеся изречения Пятого и Шестого имама отсылают к принципу *та'вил*, позволяющему избежать ловушек юридизма и историчности. Например: «Если те, кому однажды был открыт тот или иной *айат*, умерли, значит ли это, что этот *айат* также умер? Если да, то от Корана к нашему времени ничего не осталось. Нет, Коран жив. Его жизнь будет продолжаться до тех пор, пока будут существовать Небо и Земля, ведь он таит в себе знаки и водительство для каждой общины, каждого человека будущего».

Мы уже видели, каким образом систематизировал эти воззрения в своих комментариях Мулла Садра. Закончилось лишь законодательное пророчество (*нубувват ал-ташири*'), отмечено лишь понятие *наби*. Когда говорят о том, что пророчество носит временный характер, в то время как *валайат* вечен, говорят именно об этом законодательном пророчестве. В то же время, когда говорится о свойствах Посланника (не *наби* в узком смысле слова), эти свойства являются также общими для имамов и *авлийа*. Под названием *валайат* в исламе продолжается эзотерическое пророчество, которого земное человечество не может быть лишено, чтобы не погибнуть. Для суннитской ортодоксии это утверждение казалось революционным.

На этой фундаментальной интуиции шиитская профетология развивает грандиозную схему священной истории, «всеобщей теологии истории религий». Хайдар Амули проиллюстрировал ее тщательными комплексными диаграммами; Шамс ал-Дин Лахиджи подробно развил эту тему. Точкой отсчета для нее служит концепция, общая для двенадцатеричного шиизма и исмаилизма (идея *валайата*, вечного пророчества, начинающегося в плероме). Абсолютное, сущностное и первичное пророчество принадлежит высшему духу (небесному *антропосу*, первому Интеллекту, вечной Истине Мухаммадовой), которого Бог для того, чтобы возгласить свои Имена и Атрибуты, посылает к мировой Душе, перед тем как послать к душам индивидуальным (*нубувват ал-та'риф*). Эта тема, по мнению исламских мыслителей, должна наполнить тему подлинного Пророка, дух которого в иудеохристианской профетологии эбионитов «переходит от пророка к пророку, пока не найдет свой покой». Место покоя – это последний пророк, Пророк ислама.

4. Полнота этого пророчества может быть представлена кругом, окружность которого составлена из точек, каждая из которых представлена пророком, особым моментом пророчества. Начальной точкой пророчества на Земле было существование земного Адама. От *наби* к *наби* (традиция насчитывает их 124 000), от Посланника к Посланнику (их насчитывается 313), от великого пророка к великому пророку (их шесть или семь), цикл развивается вплоть до жизни Иисуса, последнего частного великого пророка. С пришествием Мухаммада цикл закрывается. В качестве *Хатима* (Печати, закрывающей предыдущие пророчества) Мухаммад является эпифанией вечной пророческой Истины, высшего духа, небесного *антропоса*. Высший дух отпечатывается в нем как сущность пророчества. Вот почему он мог сказать: «Я был первым пророком по сотворению, последним по времени послания на Землю». Каждый из пророков, от Адама до Иисуса, был особым *мазхаром*, частной истиной этой вечной Истины. Что же касается истины-источника (*хакикат*), являющейся опорой пророческого качества в каждом из пророков, то это тонкий орган (*латифа*) сердца, порожденный иерогамией¹⁹ (*издивадж*) духа и души. В каждом пророке именно сердце является местом нис-

¹⁹ То есть «священный брак». (Перев.)

хождения духа. Сердце одной стороной повернуто к духу как средоточию своих видений, а другой – к душе как к месту их восприятия. «Сердце – это трон духа в мире тайны».

Конец цикла пророчества совпадает с началом цикла *валайат*. Иллюстрируя отношения между *валайат* и *нубувват*, диаграммы Хайдара Амули представляют цикл *валайат* как внутренний круг, а цикл пророчества – как внешний. Цикл валайат представляет собой интериоризацию пророчества, а Мухаммадов имамат – эзотерику всех предшествующих пророческих религий. Вот почему цикл валайат готовит не приход нового *шариата*, но пришествие *Ка'има*, имама Воскрешения.

Теперь мы знаем, что то, что сейчас в исламе называется *валайат*, в предшествующий период пророчества называлось словом *нубувват* (без отсылки к миссии Посланника). У шести великих пророков-посланников (Адама, Ноя, Авраама, Моисея, Давида, Иисуса), так же как и у Мухаммада, были свои двенадцать имамов. Двенадцать имамов Христа – это его двенадцать апостолов; в их задачу входило донести пророческое послание вплоть до прихода последнего Пророка. Так же как Пророк Мухаммад как Печать пророчества был *мазхаром* абсолютного пророчества, так и Первый имам, его *васи* (наследник) был *мазхаром* и Печатью абсолютного *валайата*. Частные проявления валайата начались вместе с Сифом, сыном и имамом Адама, и закончились вместе с Двенадцатым имамом, Махди, пребывающим актуально в скрытом состоянии. Каждый из *авлийа* находится в таком же отношении к Печати *валайата*, в каком к Печати пророчества находится каждый из пророков. Очевидно, что линия пророчества неотделима от линии духовного толкования; так осуществляется восхождение пророчества к своему истоку.

5. Мухаммадов имамат, таким образом, является местом завершения и интериоризации всех пророческих религий. Шиизм, будучи эзотеризмом ислама, завершает все эзотерические учения. Дверь законодательного пророчества закрыта; дверь *валайата* остается открытой вплоть до дня Воскресения.

Корни этой темы очевидны. Однако, даже когда они лежат на поверхности, их еще надо опознать. Ниже мы еще коснемся ее, рассматривая теософию Ибн 'Араби, с самого начала вызвавшую живой интерес у шиитских богословов. Не все, однако, в схеме Ибн 'Араби было для них приемлемо. Качество Печати всеобщего и абсолютного *валайата* было перенесено Ибн 'Араби с имама на Иисуса. Данное положение не совпадало со схемой, описанной выше, так как цикл *валайат* предполагает завершение цикла пророчества. Шиитские комментаторы затруднялись определить причины подобной попытки Ибн 'Араби. Во всяком случае она дает понять, что функции учения об имамах и христологии совпадают. Однако в шиизме остается чувство эсхатологического ожидания Двенадцатого имама, то чувство, которое можно определить как *этос* этой традиции.

7. Скрытый имам и эсхатология

1. Эта тема, в которой священная история и учение об имамах достигают своей кульминации, является любимой для пророческой философии. Несомненно, что идея скрытого имама спроецирована на весь имамат, но свое воплощение она могла найти только в личности *двенадцатого*, в котором исполнилась *плерома валайата*. Литература, касающаяся этого вопроса, обширна. Можно назвать источники: Саффар Кумми (ум. 902), свидетель-летописец Одиннадцатого имама; Кулайни и его ученик Ну'мани (X в.); Ибн Бабуя (ум. 991), пользовавшийся информацией своего современника Хасана ибн Муктиба; Шейх Муфид (ум. 1022); Мухаммад ибн Хасан Туей (ум. 1068). Главные источники собраны в тринадцатом томе энциклопедии Маджлиси. И в наши дни в Иране пользуются популярностью книги на эту тему: *Алзам ал-Насиб* шейха 'Али Йазди; *ал-Китаб ал-абкари* 'Аллама Нихаванди и т. д.

Эта тема была осмыслена представителями шиитской теософии (*'ирфан-и ши'и*) подобным образом: Печатью абсолютного *валайата* является личность Первого имама, Печатью Мухаммадова *валайата*, эзотерики эзотерик, является личность Двенадцатого имама. Как сказал учитель иранского шиитского суфизма, ученик Са'д ал-Дина Хамуйа 'Азиз Насафи (XIII в.), «тысячи пророков, пришедших ранее, внесли свой вклад в становление теофанической формы пророчества, и Мухаммад ее исполнил. Сейчас пришла очередь *валайата* выявиться и показать эзотерические истины. Божиим человеком, в личности которого явится *валайат*, будет *Сахиб ал-заман*, имам нашего времени».

Термин *Сахиб ал-заман* (тот, кто властвует над временем) является совершенной характеристикой скрытого имама, «невидимого для глаз, но присутствующего в сердце правоверных», приковывающего к себе как внимание философов, так и молитвы благочестивых верующих. Им является сын Одиннадцатого имама Хасана 'Аскари и византийской принцессы Наркис. Его определяют также как ожидаемого имама (*имам мунтазар*), Махди, *Ка'им ал-Кийамат* (имама Воскресения). Агиография Двенадцатого имама касается его рождения и его сокрытия (*гайбат*) и изобилует символическими и архетипическими чертами. Сразу же скажем, что историческая критика не может здесь найти себе места, ведь речь идет о чем-то сущностно ином – о священной истории.

2. Вначале напомним предысторию вопроса. Одиннадцатый имам Хасан 'Аскари содержался аббасидской стражей под арестом в военном лагере Самарра (в 100 км севернее Багдада), где и умер в возрасте 28 лет в 260/873 г. В тот же день исчез его маленький сын, которому было пять лет. Тогда началось малое Сокрытие (*гайбат суфра*). Это совпадение обладает для мистика богатым смыслом. Имам Хасан 'Аскари для его последователей является символом духовной задачи. Его дитя покинуло мир, став невидимым, но в душах его адептов должно было зародиться ожидание «возвращения к вечному настоящему».

Сокрытие Двенадцатого имама свершилось 2 раза. Малое сокрытие длилось 70 лет, в течение которых имама представляли четыре *на'иба*, через которых правоверные могли с ним общаться. Последнему из них, 'Али Самарри, он письменно дал повеление не назначать себе преемника, так как пришло время Великого Сокрытия (*гайбат кубра*). Последними словами этого *на'иба* (ум. 942) были: «Отныне дела находятся в воле Божией». Так началась тайная история Двенадцатого имама. Здесь не идет речь о материальной истории. Несмотря на это, она господствует в шиитском сознании на протяжении десяти веков; она является историей этого сознания. Последнее послание имама предостерегает от всякого обмана и мошенничества, от всяких попыток положить конец этому эсхатологическому ожиданию его неизбежного прихода (в этом состояла драма бабизма и бахаизма). Скрытый имам вплоть до времени своего Пришествия может быть увиден только во сне или в личных видениях (многочисленны рассказы на эту тему). Подобные свидетельства не могут быть вплетены в ткань «объективной истории». Из тезиса о том, что имамат есть эзотерика всех предыдущих пророческих Откровений, вытекает необходимость присутствия имама в прошлом и в будущем. Нужно, чтобы он уже был рожден. Философское размышление разрабатывает смысл этого сокрытия и ожидаемого пришествия вплоть до наших дней, особенно в шайхитской школе.

3. Идея скрытого имама побудила учителей шайхитской школы углубить смысл и модусы этого скрытого присутствия. Необходимую функцию здесь приобретает мир образов (*'алом ал-мисал*). Видеть имама на небесной Земле Хуркалия (ср. со Световой Землей, Terra lucida манихейства) – значит по-настоящему видеть его: в мире одновременно конкретном и сверхчувственном с помощью органа, приспособленного для восприятия этого мира. Шайхитская школа разработала в каком-то смысле феноменологию *гайбата*. Фигура Двенадцатого имама не обязана материальной историчности ни своим появлением, ни своим исчезновением. Это сверхъестественное бытие, смысл которого соответствует идее *чистого духовного тела Христового* в христианстве. Явится ли имам человеку, зависит от него самого.

Его явление означает обновление человека и удостоверяет глубокий смысл шиитской идеи сокрытия и пришествия. Именно люди скрывают от себя имама, утрачивают способность видеть его, теряя или парализуя органы «теофанической перцепции», «сердечного знания», как определяет его гносеология имамов. Бессмысленно говорить о Пришествии скрытого имама до тех пор, пока люди не способны его узнать. Пришествие – не единичное событие, которое свершится в один прекрасный день. Это нечто, происходящее изо дня в день в сознании верного шиита. Здесь эзотеризм взрывает неподвижность, свойственную законническому исламу, а adeпты шиизма вовлекаются в восходящее движение цикла *валайат*.

В знаменитом *хадисе* Пророк объявил: «Если миру останется существовать всего один день, Господь продлит этот день до тех пор, пока не появится человек, наследующий мне, носящий мое имя и мое прозвище; он наполнит Землю гармонией и справедливостью, как до того она была наполнена насилием и угнетением». Этот день – время *гайбат*. Духовные люди знают, что пришествие имама выявит скрытый смысл всех Откровений. Это будет триумфом *та'вила*, который позволит человечеству обрести свое единство, так же как на протяжении всего времени *гайбат* эзотеризм будет хранить тайну подлинного экуменизма. Вот почему великий суфийский шейх, иранский шиит Са'д ал-Дин Хамуйа, сказал: «Скрытый имам не появится до тех пор, пока мы не будем способны понять вплоть до застежек на его сандалиях тайны *тавхида*», т. е. эзотерический смысл Божественного Единства.

Главная тайна – это прежде всего он, ожидаемый имам, Совершенный Человек, целостный Человек, «ведь это он заставит все вещи говорить и каждую вещь сделает живой, станет порогом духовного мира». Будущее явление имама предполагает изменение в сердцах людей; оно зависит от верности его adeптов, поступательно готовящих это Пришествие собственными волевыми усилиями. Из этого вытекает этика *джаванмард*, «духовного рыцаря», в идее которого скрывается этос шиизма, парадокс его пессимизма. В этом пессимизме безнадежность утверждает надежду, так как духовное зрение обнимает весь горизонт мета-истории: от предсуществования душ до Воскресения (*Кийамат*), преображения вещей. Здесь наблюдается соответствие с этикой древнего зороастрийского Ирана.

Таким образом, время «Великого Сокрытия» является временем божественного присутствия *инкогнито*, и это *инкогнито* никогда не сможет стать предметом, объектом и избегает всякой социализации. *Инкогнито* пребывают и члены мистических эзотерических иерархий (*нуджаба* и *нукаба*, духовная аристократия и принцы, *автад*, *абдал*), хорошо известные в суфизме, однако никогда не следует забывать, что эти понятия развились в рамках шиитской теории *валайата*. Эти иерархии сосредоточиваются вокруг полюса полюсов, имама; они содержат эзотику пророчества, источником которой является имам. Их имена фигурируют уже в беседах Четвертого и Шестого имама. Уже Первый имам, беседуя со своим учеником Кумайлем, упоминает о последовательности мудрецов Божиих, остающихся из века в век неизвестными для масс. *Силсилат ал-'ирфан*, «цепь гносиса», как скажут позднее. Все те, кто, начиная с Сифа, сына Адама, вплоть до имамов Мухаммада, *предводителей*, передавали эзотику вечного пророчества. Однако их сущностная реальность не принадлежит видимому миру, где властвуют темные силы принуждения; они составляют чистую духовную Церковь, известную только Богу.

4. Как уже было сказано, пророк Мухаммад, как когда-то Мани, был отождествлен с Параклитом. Но, поскольку существует аналогия между Печатью пророчества и Печатью *валайата*, учение об имамах переносит идею Параклита в будущее. Многочисленные шиитские авторы, в том числе Хайдар Амули и Камал Кашани, ссылаясь на Евангелие от Иоанна, идентифицируют пришествие Двенадцатого имама с чаемым пришествием Параклита. Наверное, потому, что приход имама-Параклита положит начало царству чистого духа божественных Откровений. Вот почему правление имама является прелюдией к Великому Воскресению (*Кийамат ал-Кийамат*). Воскресение из мертвых, как говорит Шамс Лахи-

джи, является условием, которое позволит наконец реализоваться сокровенной цели экзистенции всех существ. Наши авторы знают, что с философской точки зрения уничтожение мира возможно. Но их учение об имамах бросает вызов этой потенциальной возможности. Эсхатологический горизонт иранского мышления остается постоянным как до прихода ислама, так и после него. В шиитской эсхатологии доминирует фигура *Ка'има* и его сподвижников (как в эсхатологии зороастрийской доминируют *Саош'йант* и его сподвижники). Она не отделяет идею «малого воскресения» от идеи «Великого Воскресения», которое есть приход нового *зона*.

Мы показали установленную шиитскими мыслителями идентичность ожидаемого имама и Параклита. Эта идентичность вскрывает потрясающее соответствие между глубинной идеей шиизма и философскими тенденциями на Западе, начиная с иоакимитов XIII в. до наших дней, вдохновлявшихся идеей Параклита и царства Святого Духа. Это скрывает в себе большие последствия. Как нами было показано, основная идея заключается в том, что ожидаемый имам не принесет новую Книгу откровений, новый Закон, но откроет скрытый смысл всех Откровений, так как сам есть откровение всех Откровений в той мере, в какой является целостным Человеком (*Инсан Камил*, *Антропос Телейос*), эзотерикой «вечной пророческой истины». Смысл пришествия ожидаемого имама – полное антропологическое откровение, расцвет духа внутри человека. То есть откровение божественной тайны, принятой на себя человеком, ноши, от которой согласно кораническому аяту 33:72 отказались Небо, Земля и горы. С самого начала, от учения первых имамов, учение об имамах понимало этот *айат* как содержащий тайну *валайата*. Таким образом, божественная тайна и тайна человеческая, тайна *Антропоса* и тайна *Хакикат Мухаммадийя* совпадают.

Этот короткий очерк не может исчерпать все богатство темы. Невозможно описать здесь все аспекты шиитского мышления. Мы постарались дать основные тенденции двенадцатеричного шиизма в свете пророческой философии, рассмотрев его как естественное продолжение пророческой религии ислама. Однако очерк шиитского мышления будет неполным, если наряду с двенадцатеричным шиизмом он не обозначит место исмаилизма и исмаилитского гносиса.

Исмаилизм

Периоды и источники. Протоисмаилизм

1. Несколько десятилетий назад было бы очень трудно написать эту главу, так как истина исмаилизма была окутана непроницаемой завесой устрашающего «черного романа». Ответственных за это надо искать далеко от Аламута. Разделение шиизма на две главные ветви, двенадцатеричный шиизм и семеричный исмаилизм, произошло после того, как Шестой имам Джа'фар ал-Садык покинул этот мир (765). Его старший сын, имам Исма'ил, умер еще до смерти отца. Принадлежала ли по праву инвеститура имамата сыну Исма'ила или досталась согласно завещанию имама Джа'фара другому его сыну, младшему брату Исма'ила, Мусе Казиму? Отсюда берет начало разделение двенадцатеричных и семеричных шиитов.

Вокруг молодого имама Исма'ила собралась группа учеников-энтузиастов, которых можно было квалифицировать как «крайних шиитов», пришедших к самым радикальным выводам из положений шиитского гносиса: имамат как божественная эпифания; достоверность внешнего, или экзотерического, соответствует внутренней эзотерической реальности; акцент, сделанный на *Кийамат* (духовное воскресение), сопровождавшийся пренебрежением к соблюдению шариата (Закона, ритуала). Этот дух знаком по реформированному исма-

илизму Аламута. Вокруг этих разногласий разыгралась трагедия, символом которой является драматическая фигура Абу ал-Хаттаба. Имам Джа'фар вынужден был отречься от него и других молодых сподвижников Исма'ила, что разбило ему сердце.

2. От этого духовного брожения VIII в. до нас дошло чрезвычайно мало текстов, они, однако, позволяют установить связь между античным и исмаилитским гнозисом. Наиболее древний из текстов озаглавлен *Умм ал-Китаб* (архетип Книги); он сохранился на староперсидском, была, наверное, и арабская версия. Книга представляет собой беседу между Пятым имамом Мухаммадом Бакиром (ум. 733) и тремя его учениками (*рушанийан*, «светлыми существами»). С самого начала она содержит весьма знаменательную реминисценцию из Евангелий Детства (что дает понять, почему учение об имамах являлась аналогом гностической христологии). Другие доминирующие мотивы: мистическая наука букв (*джафр*), особенно распространенная в школе Марка Гностика; пятеричное деление, господствующее в космологии и чрезвычайно близкое к манихейской схеме.

Другая доминирующая тема: «семь боев Салмана» с Врагом. Салман аккумулирует в себе черты архангела Михаила и небесного *Антропоса* (изначальной теофании). Салману отказано в божественности, однако он прозрачен для ее эманации, она проявляет себя через него. Это дает ключ к дальнейшим спекуляциям исмаилитов на тему тайны эзотерического *тавхида*. Лишенный теофанических фигур, монотеизм превращается в собственное опровержение и в метафизическое идолопоклонничество, против которого борется. В конце книги содержится тема «микрокосмического Салмана». Здесь уже намечен расцвет мистическо-опытного учения об имамах, который достигнет пика в суфийском исмаилизме Аламута.

Уже было сказано об аллюзии на науку букв, которая приобретет столь большое значение в трудах Джабира ибн Хаййана и Авиценны, будет перенята у шиитов суннитскими мистиками и получит самое значительное развитие у Ибн 'Араби и суфиев его школы. Известно, что, согласно учению Марка Гностика, тело Алетейи (Истины) состоит из букв алфавита. У Мугиры, древнейшего из шиитов-гностиков (ум. 737), буквы суть элементы, составляющие «тело» Бога. Отсюда вытекает важность спекуляций о высшем Имени Бога (например, семнадцать человек воскреснут при появлении имама Махди; каждому из них будет дана одна из семнадцати букв, составляющих высшее Имя). К сожалению, еще не было предпринято ни одной попытки систематического сравнения этой методики с иудейской каббалой.

3. К сожалению, невозможно проследить переходный период между протоисмаилизмом, отразившимся в данных текстах, и триумфальным воцарением в Каире династии Фатимидов во главе с 'Убайд Аллахом ал-Махди (909). Фатимиды хотели воплотить в жизнь исмаилитскую мечту о Царстве Божием на Земле. Между смертью имама Мухаммада, сына имама Исма'ила, и основателем фатимидской династии простирается темный период трех скрытых имамов (*мастур*, не путать с *гайбатом* Двенадцатого имама у шиитов-двенадцатеричников). Отметим только, что исмаилитская традиция рассматривает второго из скрытых имамов, Ахмада, внука имама Исма'ила, как покровителя составителей энциклопедии «Ихван ал-Сафа» и как автора *Рисалат ал-Джами'а*, в котором содержание энциклопедии интерпретируется с точки зрения исмаилитского эзотеризма. Можно также упомянуть йеменского автора Мансура ал-Йамана, дожившего до середины X в.

В завершение этого темного периода мы можем констатировать бурное появление больших систематических трудов, безусловно исполненных с использованием точной философской лексики. Интересно, что кроме Казн Ну'мана (ум. 974) среди учителей исмаилизма встречаются сплошь иранские имена: Абу Хатим Рази (ум. 933), один из знаменитых противников своего соотечественника врача-философа Разеса; Абу Йа'куб Сиджистани (X в.), глубокий мыслитель, автор двадцати произведений, написанных вдумчивым и трудным язы-

ком; Ахмад ибн Ибрахим Нишапури (XI в.); Хамид ал-Дин Кирмани (ум. 1017), плодовитый и очень глубокий автор (будучи *да'и* фатимидского халифа Хакима, он написал множество трактатов с полемикой против друзов, «отделившихся братьев» исмаилизма); Муайад Ширази (ум. 1077), плодовитый автор, писавший как на арабском, так и на персидском, удостоенный высокого в эзотерической иерархии титула *баб* (врата); знаменитый Насир Хусрав (ум. 1077), все многочисленные произведения которого написаны на персидском.

4. Ниже будет описано, как роковое решение о выборе преемника, принятое перед смертью фатимидским халифом ал-Мустансиром-биллахом в 1094 г., повлекло за собой раскол исмаилитской общины на две ветви. Это, с одной стороны, «восточные» исмаилиты, или исмаилиты Ирана, главным центром которых стала крепость Аламут к юго-западу от Каспия. В Индии сегодня их называют *Худжа*, а своим главой они признают Ага-хана. С другой стороны, «западные» исмаилиты, т. е. исмаилиты Египта и Йемена, признавшие имамат ал-Муста'ли, второго сына ал-Мустансира, и продолжившие древнюю фатимидскую традицию. Последним имамом они признают Абу ал-Касима ал-Таййи-ба, сына десятого фатимидского халифа ал-Амира би-ахкам-аллах (ум. 1130); это был двадцать первый имам после 'Али ибн 'Аби Талиба (три семерки). Однако он исчез в детском возрасте, и исмаилиты этого направления, которых в Индии называют *Бохра*, верят, как и шииты-двенадцатеричники, в сокрытие имама со всеми вытекающими из этого последствиями. Они дают клятву верности *да'и* или великому проповеднику, являющемуся представителем невидимого имама.

Литература периода Аламута будет рассмотрена позднее. Что же касается «западных» исмаилитов, верных фатимидской традиции, то она представлена большим количеством фундаментальных работ, написанных в основном в Йемене вплоть до конца XVI в. (до тех пор, пока резиденция великого *да'и* не была перенесена в Индию). Эта йеменская философия, конечно, осталась не замеченной нашими историками философии, ведь ее сокровища охранялись в глубокой тайне (необходимо упомянуть, что Йемен официально принадлежит к зайдитскому направлению шиизма, о котором речь в данном исследовании не идет). Среди исмаилитов Йемена были выдающиеся авторы: Саййид-на Ибрахим ибн ал-Хусайн ал-Хамиди, второй *да'и* (ум. в Сане в 1162); Саййид-на Хатим ибн Ибрагим; третий *да'и* (ум. 1199), Саййид-на 'Али ибн Мухаммад, пятый *да'и* (ум. 1215), который великолепно отразил нападки Газали в собрании двадцати больших произведений; Саййид-на Хусайн ибн 'Али, восьмой *да'и* (ум. 1268), единственный из йеменцев, трактат которого переведен на французский. Йеменский период достигает своей кульминации в творениях Саййид-на Идриса 'Имад ал-Дина, девятнадцатого *да'и* Йемена (ум. 1468).

5. Точный смысл философии для исмаилитов нужно искать в исмаилитском толковании следующего *хадиса* Пророка:

«Между моей могилой и телом, в котором я проповедую, раскинулся сад садов рая», развитом в *Касиде* Абу ал-Хайсама Гургани. Естественно, этот тезис не может быть понят в буквальном, экзотерическом смысле (*захир*). Тело проповеди – это буквальный смысл, позитивная религия с ее догмами и императивами. Что же касается могилы, то это философия (*фалсафа*). Она необходима в той мере, в какой экзотерический аспект позитивной религии и ее догм проходит в этой могиле процесс распада и диссолютивной смерти. Сад рая, лежащий между этим телом и этой могилой, – это сад гносиса, поле Воскресения, на котором посвященный получает жизнь, не подверженную тлению и разрушению. Эта концепция придает философии необходимость *инициативической* фазы. Данное явление уникально в исламе; в нем весь дух шиитского гносиса и смысл *да'вата*, исмаилитского призыва (исмаилитской *киригмы*).

Это не балансирование между философией и богословием, не «двойная истина» авероистов. Еще менее это идея философии как «служанки теологии». Это промежуточное пространство, смерть догматической веры и ее метаморфоза, воскрешающая религию в качестве

теософии, истинной Религии (*дин-и хакк*). *Та'вил* – это такое толкование, которое превосходит все фактические данные для того, чтобы возвести их к истоку. Философия завершается гносисом; она приводит к духовному рождению (*виладат руханийа*). Здесь рассматриваются темы, общие для двенадцатеричного шиизма и исмаилизма, в которых исмаилизм находит свое отличие: отношение между *шариатом* и *хакикатом*, между пророчеством и имаматом. Они не вытекают из греческой философии.

Здесь невозможно входить в детали. Имеются, например, различия между пятеричной схемой Насира Хусрава и структурой плеромы у Хамид ал-Дина Кирмани. Предлагаемая им десятиречная схема совпадает со схемами ал-Фараби и Авиценны. Однако у Фараби мы констатируем увлечение пророческой философией, а с другой стороны, многие великие и решающие произведения исмаилитов (Абу Йакуба Сиджистани, Хамид ал-Дина Кирмани) были созданы еще до Авиценны (ум. 1037). Проследить следы исламского мышления на Западе, более многочисленные, чем это представляется, определить собственные основы исламской философии, развитые без греческих заимствований, – все это остается делом будущего. Мы даем здесь лишь краткий очерк тем, главных для Абу Йакуба Сиджистани, Хамида ал-Дина Кирмани и йеменских авторов.

Фатимидский исмаилизм

1. Диалектика тавхида

1. Для того чтобы понять глубокую оригинальность исмаилитской доктрины как формы гносиса в исламе, необходимо рассмотреть ее начальную интуицию. Древние гностики прибегали к чисто негативным определениям, для того чтобы сохранить божественную Бездну от отождествления со всяким объектом: Непознаваемое, Неименуемое, Недостижимое, Бездна. У этих выражений есть эквиваленты в исмаилитской терминологии: Принцип или Исток (*мубди'*), Тайна Тайн (*гайб ал-гуйуб*), «то, что не может быть достигнуто дерзостью мысли». Ему нельзя приписать ни имен, ни атрибутов, ни качеств, ни бытия, ни небытия. Принцип есть сверхбытие; он не существует; он *заставляет быть*; он *призывает к бытию*. В этом смысле исмаилизм действительно «первая философия». Все, что последователи Авиценны говорят о первом бытии (*ал-хакк ал-аввал*), необходимом бытии, должно быть подвергнуто ревизии, для того чтобы стать истиной; их метафизика начинается с уже данного бытия, в то время как существует *заставляющее быть*. Исмаилитская метафизика разворачивается с уровня *побуждения к бытию*; до бытия был предвечный императив *Кун!* (Будь!) За пределами Единого есть Объединяющее (*муваххид*), монадизирующее все монады. *Тавхид* принимает аспект монадологии; он одновременно выводит это объединяющее из всех единиц, которое то объединяет и утверждает его через них.

2. *Тавхид*, утверждение Единого, должен избегать двойной ловушки *та'тила* (агностицизма) и *таибиха* (отождествления, Проявляющегося с проявлением, Манифестируемого с манифестацией). Отсюда диалектика двойного отрицания: Принцип небытие и не небытие; он лежит не во времени и не вне времени и т. д. Каждое отрицание справедливо только до тех пор, пока само не подвергнется отрицанию. Истина состоит в одновременности этого двойного отрицания, выражающегося в двойной операции *танзих* (избежать приписывания божеству имен и качеств, с тем чтобы отнести их к худуд, земным и небесным пределам его манифестации) и *таджрид* (поместить божество за пределы его манифестаций). Йеменский автор XII в. определяет сущность тавхида как «познать небесные и земные худуд (мн. ч. от *хадд*, степень, предел) и признать, что каждый из них уникален в своем роде и не может ассоциироваться с другим».

Эзотерический *тавхид* в таком изложении очень далек от монотеизма современных теологов. Для того чтобы его понять, необходимо уяснить всю важность понятия *хадд* (степень, предел). Это понятие обнажает связь между «монадологической» концепцией *тавхида* и фундаментальным иерархизмом, присущим исмаилитской онтологии. Это понятие устанавливает соответствие между актом *тавхида* (признание Единого) и *тавахху-дом*, процессом, конституирующим единство, монадизацией монады. Другими словами, *ширк*, разлагающий божество на множество, в то же время разлагает и человеческую монаду. Ведь она является *хадд* между *худуд*, границей, лимитирующей ее модус бытия. Встает вопрос: каким пределом, каким *хаддом* открывается бытие, возникающее после Сверхбытия? Другими словами, что является Первым Бытием, где граница, за которой божество поднимается из бездны своей абсолютной непознаваемости, – граница, на которой оно открывается как личность, что делает возможным личное отношение его познания и любви к нему? Как открываются *худуд* в продолжение первичной божественной эпифании (слово *худуд* часто переводят как достоинства, что правильно с лингвистической точки зрения, но затемняет его метафизическую сущность)? Ответ на эти вопросы дает теория о вечном рождении *плеромы*.

3. Наиболее древние авторы (упомянутые выше иранцы) описывали его как процесс эманации бытия из Первого Интеллекта. Йеменские авторы утверждали, что все Интеллекты, архангелические «световые формы» *плеромы* были установлены сразу же и равными друг другу. Однако это было «первым совершенством». «Второе совершенство» распределило их в бытии в зависимости от исполнения ими *тавхида*, так как от этого зависит интеграция каждого существа (*тавахху*). Именно посредством *тавхида* происходят дифференциация, структурирование и иерархизация бытия. Заметим сразу же, что понятие *ибда'*, немедленное творение (наши авторы не говорят ни о творении из чего-либо, ни о творении *ex nihilo*), является вечным актом, *призывом* к небесной Плероме. Плерома определяется как '*алом ал-ибда'*', '*алом ал-амр*' (мир призыва, «Будь!»). Она контрастирует с '*алам ал-халк*' (тварный мир, объект творения). В обеих схемах эманация бытия начинается только с первого Интеллекта, Интеллекта интегрального или всеобщего ('*акли куш*').

В качестве первого Установленного (*мубда' аввал*) бытие является актом вечного установления (*ибда'*), божественным Словом-создателем (*калам аллах*), так как это Слово-призыв, приводя первый интеллект к эпифании первого Бытия, является с ним одной и той же манифестацией. Йеменские авторы пишут о том, что первый интеллект первым выполнил *тавхид* и призвал к нему другие световые формы. Отсюда данное ему имя *сабик* (тот, кто предшествует, опережает). Древние авторы размышляли над первым изначальным случаем *тавхида* как над космической литургией, отражением которой является исламский символ веры²⁰: *ла шаха илла-ллах*. В данном *тавхиде* исполняется ограничение бытия от первого Интеллекта, ограничение, делающее из него первый *хадд*, сущностную эпифанию. Мысль, которой он распознал свой Принцип, – единственная божественная самость, доступная нашему знанию: *Deus determinatus, Deus revelatus*.²¹

4. *Тавхид* в этих двух фазах означает тайну бытия первого интеллекта. *Ла илаха*: нет божества, абсолютное отрицание. Божественное *absconditum* не оставляет никакой возможности ни воспринять, ни утвердить божество, придать ему предикаты. За ним следует предлог «исключения» (*илла* – «кроме»), частное абсолютное утверждение, не вытекающее ни из каких логических предпосылок. Между ними пролегает узкий мост: между двумя безднами *та'тила* и *ташбиха*. Так как первый интеллект или первое Бытие признал божество в своей сущности и за ее пределами и так как это божество отказывается от самого себя, то первому интеллекту даровано высшее Имя божества, и он превращается в высшую

²⁰ «*Шахада*», доел, «свидетельство (веры)».

²¹ Лат. «Господь определенный, Господь открывшийся». (Перев.)

самость Принципа, какую мы только можем познать. В этом заключается мистерия откровения Бога. Утверждение *илла-ллах* является призывом к поклонению, который возвещает первый интеллект, умаляя себя и одновременно вызывая к бытию второй интеллект, мировую Душу, первую эманацию (*мунба'ис аввал*), называемую *Тали*, «то, что следует». Или в йеменских терминах: *тавхид* первого интеллекта делает возможным существование второго в том смысле, в каком первый является пределом (*хадд*), горизонтом, *саби́ком*, соотносенным со словами *илла-ллах*. Однако первый интеллект с самого начала отбрасывает божественность за свои пределы, к своему Принципу. Таким же образом от *хадда* к *хадду* *тавхид* становится возможным без *ташбиха* и *та'тила*, в то время как буквалисты-ортодоксы попадают в ловушку идолопоклонства.

Избежать этого метафизического идолопоклонства – значит признать, что единственной самостью Принципа, которую мы можем постичь, является первый интеллект, архангел-Логос, последующий за Принципом. Однако это знание есть одновременно незнание: Интеллект знает, что не может достичь сущностную глубину Принципа. За этими пределами нет никакого смысла говорить о наличии или об отсутствии божественной реальности, ведь Принцип не является ни бытием, о котором можно сказать утвердительно, ни небытием, которое можно признать несуществующим. Вот почему для исмаилитского гносиса первый интеллект – это *Deus revelatus*, одновременно завеса и опора высшего Имени *ал-Ллах*. К нему относятся коранические *айаты*, где это имя упомянуто. Необходимо сказать и о том ключе, в каком толковали этимологию имени *ал-Ллах* исмаилитские мыслители (здесь не идет речь о том, правильным или нет было это толкование с лингвистической точки зрения). Они выводили это слово из корня *влх*, содержащего идею существа, погруженного в состояние грусти и тоски (подобно путнику в пустыне): *илах*=*вилах*. Также и идеограмму, означающую божество (*улханийя*), арабская грамматика позволяет читать как *ал-ханнийя*, грусть, тоска. Здесь содержится пафос божественной тайны: идея о том, что самость божества осуществляется только в чистой негативности, тоска, которую испытывает первый архангел или первый интеллект, чувствуя свою неспособность достичь божества, Имя которого от него ускользает. Оно становится для всех последующих эманаций объектом желания и ностальгии. На всех степенях (*худуд*) небесных и земных иерархий повторяется тот же самый парадокс. Когда очередной предел (*хадд*) достигнут, тотчас же появляется следующий предел. Метафизическая иерархия исмаилитского гносиса коренится в этом чувстве удаленности, вовлекающей весь мир в восходящий *да'ват*.²²

5. Сначала устанавливается связь между первым хаддом и первым махдудом, т. е. между первым интеллектом и вторым, который происходит от первого и видит в нем свой предел, свой горизонт. Это диада сабика и тали, калама и скрижали (*лавх*), имеющих в качестве земного аналога Пророка и его наследника (*васи*), Первого имама. Эта двоичная структура будет повторяться на всех ступенях небесных и земных иерархий, придавая специфический исмаилитский смысл формуле: «Тот, кто познал самого себя, познал своего Господа». В то же время вместе с появлением третьего интеллекта в «прошлом», очень удаленном от появления земного человечества, разворачивается драма.

2. Драма в Небе и рождение времени

1. Если исмаилитская община определяет себя как *да'ват*, «Призыв» к эзотерическому *тавхиду*, то этот призыв (или воззвание, *киригма*) начался «в Небе» зовом, с которым первый интеллект обратился до начала времен ко всем световым Формам архангелической Плеомы. Этот небесный *да'ват* является вечным призывом, земной формой которого, приспособ-

²² То есть «призыв». (Перев.)

собранный к нынешнему пророческому циклу, является исмаилитский призыв. На земле, т. е. в феноменальном мире, он начался вместе с первоначальным Адамом, которого нельзя смешивать с Адамом нашего цикла. В то время как второй интеллект (первая эманация) отозвался на этот призыв, третий интеллект, происходящий от диады двух первых, ответил на него отказом и отрицанием. Этим третьим интеллектом был *адам рухани*, духовный небесный Адам, ангел-архетип человечества; в его личности исмаилитская метафизика воплотила свое символическое видение священной истории. 2. Духовный Адам в своем ослеплении отказался от признания «предела» (*хадда*), который ему предшествовал, так как не узрел, что этот *хадд* отсылает к Единому за свои горизонты. Он задумал дойти до недостижимого Принципа без помощи этого промежуточного предела, потому что, не понимая тайну *Deus revelatus*, воплощенную в первом Интеллекте, отождествил его с абсолютным божеством, Принципом (*мубди'*). В своем стремлении достичь абсолюта он впал в идолопоклонство. Когда же он очнулся от этого заблуждения, подобно архангелу Михаилу, одержавшему победу над самим собой, далеко от него в нижние миры уже была отброшена демоническая тень Иблиса (Сатаны, Ахримана). Самого же себя он увидел опоздавшим (*тахаллуф*), в некотором роде отставшим от самого себя. Из третьего интеллекта он стал десятым. Этот интервал отмерил *время* его заблуждения, которое он должен был преодолеть. Он соответствовал эманации семи других интеллектов, называемых «семью херувимами» или «семью божественными словами», которые помогли ангелу-Адаму вернуться к самому себе. Семерка означает символическое измерение его падения. Время, таким образом, является в каком-то смысле опозданием, «опоздавшей вечностью». Вот почему семь периодов составляют ритм цикла пророчества, семь имамов составляют ритм каждого цикла. Здесь скрываются метафизические корни семеричного шиизма или исмаилизма: число «семь» является числом опоздания вечности в плероме, опоздания третьего ангела, ставшего десятым и возвратившегося на свое место.

Это «опоздание» привело в световой мир чуждое ему качество – «омраченность». Здесь интересно провести параллели с древнеиранской теософией зурванизма. Мрак (Ахриман) происходит от сомнения, возникшего в мысли верховного божества Зурвана. В то же время для зурванитов и гайомартитов, описанных Шахрастани (XII в.), Зурван является уже не верховным божеством, но ангелом *плеромы*. Можно сказать, что духовный Адам, третий ангел исмаилитской космогонии, является аналогом ангела-Зурвана этого позднего неозурванизма.

3. Каждый архангел *плеромы* содержит в себе свою *плерому* бесчисленных световых форм. Все они, составляющие *плерому* небесного Адама, были скованы вместе с ним тем же самым опозданием. В свою очередь он побудил их услышать *да'ват*, вечный Призыв. Однако большинство из них, движимые гневом и упорством, его отвергли. Это отрицание омрачило их бытие, бывшее до того чистым и светлым пламенем. Ангел-Адам понял, что, пока они остаются в чисто духовном мире, они не смогут освободиться от Мрака. Вот почему он стал *демиургом* физического космоса. По существу наш космос является инструментом спасения форм.

В этой символической истории можно проследить многочисленные манихейские следы. Впрочем, третий интеллект в исмаилитской космогонии играет ту же роль, что и активный интеллект у Авиценны и *ишракийун*, отождествляемый со Святым Духом и Гавриилом, ангелом Знания и Откровения. Разница состоит в том, что исмаилитская теософия делает из него центральную фигуру «драмы в Небе», которая является прологом и объяснением нынешней истории человечества.

Все элементы *плеромы* были охвачены паническим движением, увидев Мрак, поглощающий их обитель. Из их движения в три стороны произошли три измерения космического пространства. Наиболее плотная масса сосредоточилась в центре, а космическое простран-

ство разделилось на многочисленные регионы небесных Сфер и Элементов. Каждая из планет осуществляла в свою очередь на протяжении одного тысячелетия после своего появления правление над миром, вплоть до седьмого тысячелетия, цикла Луны, произведшей из одного из земных растений первого человека Земли и его сподвижников.

3. Циклическое время: священная история и иерархия

1. Этот земной *Антропос* определяется как целостный изначальный Адам (*адам ал-аввал ал-кулли*). Его следует отличать от небесного архетипа, третьего ангела, ставшего десятым, и от частного Адама (*джуз'и*), с которого начался нынешний цикл. Ему дана характеристика «физической персонификации изначальной Плеромы». Этот человек не имеет ничего общего с первобытной человекообразной наших палеонтологов. Он появился на Цейлоне (*Сарандиб*), острове с наиболее мягким и идеальным климатом, в окружении двадцати семи сподвижников, от которых он отличался так же, как сами они отличаются от остального человечества, как «красный гиацинт отличается от простых булыжников». Эти двадцать восемь сподвижников являются физическим воплощением первичной архангелической Плеромы, так как они остались верны плероме десятого Ангела, ответили на его да'ват. Их верность Небу была вознаграждена духовным и физическим превосходством над людьми других климатов (*джазира*).

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.