

Орхан Мир-Касимов

(Институт исмаилитских исследований, Лондон, Великобритания)

**НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПАРАДОКСА
ПОДОБИЯ БОЖЕСТВЕННОГО И ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО
В ИСТОРИИ МУСУЛЬМАНСКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ***

Памяти А.В. Сагадеева

*Mənəm ol tilsim-i pünhan ki, bu gün cəhanə gəldim,
Əzəli nişansız idim, əbədi nişanə gəldim¹.*
‘Imād al-Dīn Nāsīmī (ум. 807/1404-5)

В своей статье «Лик божий и лик человеческий», посвященной шиитской концепции Имама как видимой и познаваемой стороне божества, известный французский ученый Анри КORBЭН сравнивает эту концепцию с христианской доктриной богочеловека (теандрией), ссылаясь, в частности, на Н. Бердяева: «Религиозный феномен двойствен, он есть раскрытие Бога в человеке и человека в Боге»².

Слова Бердяева заключают в себе идею взаимности, двусторонности соотношения человека и Бога. Возможно, с несколько иной точки зрения и с иными предпосылками идея двух встречных процессов соотношения Бога и человека была представлена в религиозном мышлении ислама с самых ранних времен. Первый процесс, «нисходящий», который условно

* Настоящий текст является переработанным вариантом статьи «Theoretical Foundations of the Symbolism of Human Face and Body in Ḥurūfī Thought», предложенной для публикации в *Journal of the History of Sufism* (Istanbul). Я хотел бы выразить свою глубокую благодарность фонду имени Александра фон Гумбольдта и Институту исламоведения Свободного Университета Берлина за исключительные условия работы и возможности, предоставленные мне во время работы над этим материалом.

¹ «Я есть тот тайный образ, письменами испещренный, сегодня во вселенной проявился я, / Искони не было мне знака, отныне знаком проявился я» (перевод автора, двустишие из сборника стихотворений Насими — *Imādaddīn Nāsīmī*. Məndə siğar iki cahən. Баку. 1973. С. 104).

² Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // О значении человека. М., 1993. С. 263. Цит. по: Corbin H. Face de Dieu et face de l'homme // *Eranos-Jahrbuch* 1967, Polarität des Lebens. Zürich, 1968. P. 218.

можно назвать «уподоблением Бога человеку», имеет точкой отсчета Бога и формулируется в исламе как возможность проявления, манифестации божества в облике человека, в видимой человеческой форме, будь то в пророческом видении, во сне, наяву или после смерти. Второй процесс, «восходящий», т.е. «уподобление человека Богу», имеет точкой отсчета человека, это идея «совершенного человека», идея самосовершенствования, в процессе которого человек переходит границы собственного «я» и становится местом проявления абсолютного божественного «Я». Четкую границу между этими двумя аспектами провести, конечно, трудно. Исторически касающиеся их идеи развивались в постоянном динамическом взаимодействии, хотя разные теологические, философские и мистические течения выдвигали на передний план ту или другую из них. Мы начнем наше изложение с позиций «нисходящей» ветви, т.е. с очерка исторической эволюции идей о подобии божественного и человеческого с точки зрения возможности проявления божества на уровне человеческого бытия и сознания. Во второй половине статьи мы увидим на примере хуруфитского учения, основанного в Иране во второй половине XIV в. Фадлаллахом Астарабādī (ум. 1394), каким образом «нисходящий» процесс может рассматриваться как необходимое (но не достаточное) условие «восходящего».

Уточним с самого начала терминологию. То, что мы называем «подобием» божественного и человеческого, соответствует арабскому термину *ташбīх*, этимологически содержащему идею сходства, подобия в самом широком смысле. Мы имеем в виду именно широкий этимологический смысл этого слова, а не теологический термин, который в доминирующих течениях исламской теологии получил отрицательную окраску «уподобления» человека Богу. В литературе на европейских языках *ташбīх* обычно переводится как «антропоморфизм». Очевидно, однако, что перевод этот весьма условный. Слово «антропоморфизм» предполагает, строго говоря, наличие видимой *формы* (*морфэ́*, *сӯра*) божества, которая была бы сравнима с формой человеческого тела, что является только частным случаем подобия; подобие может осуществляться не только посредством формы, но и посредством иных критериев сравнения, например звука или действия. В своей статье «*Ташбīх ва танзīх*» в «Энциклопедии ислама» Йозеф ван Эсс различает четыре значения термина *ташбīх* «(а). Собственно антропоморфизм, внешнее проявление Бога, Его форма. (б) Действия Бога — такие как говорение, сидение и т.д. (в) Его чувства — такие как гнев, удовлетворенность... (г) «Пассивный» антропоморфизм, имеющий место постольку, поскольку Бог может быть объектом человеческого восприятия, т.е. постольку, поскольку Он видим, слышим и т.д. человеку»³. Переводя *ташбīх* как «подобие» божественного и человеческого, а не «антропоморфизм», мы

³ Encyclopaedia of Islam. 2nd ed. (далее — EI²). Т. X. 341b. Пер. автора.

имеем в виду именно это расширенное определение термина, включающее, в частности, наряду со зрительным восприятием формы Бога слуховое восприятие божественного Слова. Интересно что, несмотря на то что в ряде течений исламской религиозной мысли теории, касающиеся «зрительного» и «слухового» аспектов богопознания, весьма близки, они, как мы увидим в дальнейшем, получили диаметрально противоположную оценку в процессе формирования «ортодоксальной» теологии ислама.

Мы начнем с обзора истории развития взглядов на «зрительное» и «слуховое» подобие в исламе. Затем мы обсудим некоторые данные, указывающие на связь между этими двумя видами восприятия, и, в частности, особое направление мусульманской религиозной мысли, известное под общим названием «науки о буквах» (*'илм ал-хурӯф*). В заключение, в качестве частного примера теории одновременно «зрительного» и «слухового» подобия, мы рассмотрим некоторые космологические и антропологические теории, содержащиеся в работах Фадлаллаха Астарбади. Интерпретация подобия в его работах и в произведениях его последователей вобрала в себя идеи шиитского мистицизма, включая традицию «естественных наук» (таких как алхимия, астрология, наука чисел и букв), и носит признаки как суфийского влияния, так и персидского мистицизма любви и красоты, с его особой лексикой, выработанной в произведениях великих мастеров школы персидской мистической поэзии⁴.

Идея подобия основывается в исламе на определенных элементах описания Бога в Коране и хадисах. Известно, что Коран употребляет применительно к Богу слова, относящиеся к частям человеческого тела (лиц, глаз, рука, нога и т.д.) и к человеческим действиям (таким как сидение на Троне или говорение). Разногласия по поводу понимания такого рода описаний Бога восходят к истокам ислама. В зависимости от своего подхода к этому вопросу, мусульманские теологи разделились на две большие группы — сторонников буквального понимания подобия и их противников⁵. Первые настаивали на том, что человеческие элементы описания Бога в Коране должны быть приняты в прямом смысле, тогда как вторые были убеждены в необходимости метафорической интерпретации подобных выражений, чтобы не впасть в ересь *таибӣха*, не уподобить Бога творению.

⁴ «Школой персидской мистической поэзии» мы называем, вслед за Н. Пурджавади, особое течение мистической мысли в исламе, которое превратило язык поэзии, по натуре своей символический и неоднозначный, в язык выражения идей, связанных с духовным опытом. Подробное рассмотрение истории формирования этой школы и ее характерной лексики содержится, например, в: *Пурджавади Н. Бадэ-йи 'ишқ // Нашр-и Даниш. 1370–1371 с.х.*

⁵ Мы следуем здесь формулировке Даниэля Жимарэ («*littéralistes*» et «*anti-littéralistes*»). См.: *Gimaret D. Dieu à l'image de l'homme, les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens. P., 1997. P. 10.*

На самом деле, поскольку текст Корана никак не уточняет истинную природу одноименных человеческим атрибутов и действий Бога и ничего не говорит о каком-либо сходстве или соотношении между ними и человеческим телом, нельзя утверждать, что Коран открыто проповедует *ташбих* или каким-то образом противоречит идее трансцендентного Бога. Иными словами, до тех пор, пока мы не выходим за рамки Корана, можно утверждать, что факт обозначения божественных атрибутов теми же словами, которые употребляются для обозначения частей человеческого тела, просто условность, не предполагающая никакой связи между обозначаемыми объектами, случай омонимии. Кораническое «Нет ничего подобного Ему» (Коран 42:9(11)), фраза, часто упоминаемая противниками буквального понимания, казалось бы, подтверждает эту точку зрения⁶. Правда, продолжение того же стиха: «Он — Слышащий, Видящий!», упоминающее сразу два способа человеческого восприятия, является аргументом в пользу защитников подобия. Другой ключевой стих в этом споре — это стих 3:7, в котором упоминаются люди «укорененные в знании» (*ar-rāsiḥūn fī'l-ilm*). Согласно одному из возможных прочтений, эта категория людей разделяет с Богом способность понимать сущность уподоблений (*muta-šābihāt*). Но прочтение этого стиха зависит от того, где поставить запятую в тексте, изначально лишенном знаков препинания. Другое прочтение оставляет эту способность только за Богом, а «укорененные в знании» переносятся в другую часть предложения. В целом, кажется, что знаменитая формула «не спрашивая „как?“» (*bi lā kayfa*) вполне применима в случае, когда дискуссия опирается исключительно на текст самого Корана⁷.

Ситуация, однако, меняется, если мы принимаем во внимание высказывания Пророка, хадисы, которые недвусмысленно конкретизируют абст-

⁶ Здесь и далее мы пользуемся переводом Корана И.Ю. Крачковского, внося небольшие изменения в случае необходимости.

⁷ Эта формулировка выражает подход сторонников буквального понимания текста писания, но была предложена также как компромисс между крайне буквальным пониманием человекоподобной лексики (рука Бога как рука человека) и абсолютным отходом от буквального понимания (рука Бога = мощь Бога). Она призвана ответить на вопрос, каким образом Бог может быть описан словами, относящимися к человеческому телу, и при этом не быть уподоблен человеку. Согласно этому принципу, описание, уподобляющее Бога человеку, должно быть безоговорочно принято так, как оно зафиксировано в Коране, но при этом мы не можем знать, что оно значит в действительности, если речь идет о Боге. Одним из первых теологов, сформулировавших этот принцип, был, вероятно, Малик б. Анās (ум. 179/796). См.: *Gimaret D. Dieu à l'image de l'homme*, p. 35, где он ссылается на «Книгу о религиях и сектах» Шахрастани (*Shahrastānī. Livre des religions et des sects. Trad. D. Gimaret et G. Monnot. T. 1. Louvain: Peeters, 1986. P. 311–312*). Более подробное рассмотрение эволюции этого принципа в мусульманской теологии см.: *Watt W.M. Some Muslim Discussions of Anthropomorphism // idem. Early Islam. Edinburgh. 1990, p. 86–93; Abrahamov B. «The «Bi-lā Kayfa» Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology // Arabica 42/3 (1995). P. 365–379; idem. Anthropomorphism and Interpretation of the Qur'an in the Theology of al-Qāsim ibn Ibrāhīm. Leiden–New York–Köln, 1996, p. 5–6.*

рактное «подобие», содержащееся в тексте Корана. Утверждение, согласно которому «Бог создал Адама согласно Его форме», занимает центральное место среди высказываний этого рода. Эта фраза содержит сразу два аргумента в пользу сторонников буквального понимания подобия и против постулата абсолютной трансцендентности. Во-первых, в этом высказывании говорится о «форме» (*сӯра*) Бога. Во-вторых, устанавливается соответствие этой формы видимому материальному телу, Адаму.

Как и вышеупомянутый стих Корана, это высказывание допускает другое прочтение. Источником двусмысленности, аналогичным месту запятой в стихе 3:7, здесь является вопрос о том, на кого указывает местоимение «его». Если оно указывает не на Бога, а на Адама, то получается, что Бог создал Адама согласно форме Адама. Одно из объяснений этого прочтения, выдвинутого сторонниками трансцендентности, заключается в том, что Бог создал Адама согласно некому предвечному прообразу Адама. Но что сказать тогда о других хадисах, которые напрямую повествуют о проявлении Бога в человеческом облике — например, рассказ Пророка о явлении ему Господа в образе юноши?⁸ В контексте этих хадисов смысл вышеупомянутой фразы «не спрашивая „как“» кажется несколько отличным от смысла, определенного исключительно контекстом самого Корана. Действительно, хадисы, содержащие уподобляющее человеку описание божества, частично отвечают на вопрос, *как именно* это описание соотносится с реальным бытием Бога: Бог описан таким образом потому, что *форма человеческого тела есть естественная и изначальная форма Бога и потому что Бог проявил самого Себя в образе человека*; в момент Творения эта форма Бога была дана человеку. Вопрос омонимии, таким образом, разрешен: «рука» Бога не есть нечто невообразимо абстрактное, она действительно некоторым образом *подобна* человеческой руке. Но тут же возникает другое «как именно?»: каким именно образом этот видимый материальный объект, имеющий определенную форму (человеческая рука), выражает реальность, относящуюся к уровню божественного бытия? Каким образом этот объект является носителем метафизического смысла, отличного от его значения в обыденной повседневной жизни?

В более общей формулировке, это вопрос парадоксального соотношения между трансцендентностью Бога и Его проявлением. Другая сторона этого же парадокса касается «слухового» аспекта подобия: как понять тот факт, что божественный Глагол и трансцендентная истина божественной речи выражается посредством человеческого языка, как это происходит в откровениях, которые Бог ниспослал своим пророкам?

⁸ Примеры и варианты этого и подобных хадисов рассмотрены в уже упомянутой книге Д. Жимарэ (*Dieu à l'image de l'homme*, p. 123–165). Другой взгляд на происхождение этих хадисов выражен М. Уоттом, см.: *Watt M. Created in His Image: A Study in Islamic Theology // idem. Early Islam. P. 94–100.*

Изложение сложной истории богословских дискуссий по поводу чело-
векоподобных описаний Бога в Коране и хадисах выходит за рамки задач
данной статьи⁹. Что касается «зрительного» аспекта, т.е. утверждения, что
Бог обладает видимой формой, точка зрения сторонников буквального про-
чтения, доминирующая в начале, была постепенно вытеснена защитниками
абсолютной трансцендентности божества, которые настояли на рациональ-
ной интерпретации уподобляющих описаний Бога. Эта последняя точка
зрения, в конце концов, стала «официальной» доктриной большинства¹⁰.
Интересно, что «слуховое» подобие, т.е. принцип проявления божественно-
го Слова посредством человеческого языка, не был полностью отброшен
большинством, которое и по сей день признает, что Коран есть извечное
Слово Божье¹¹. Несмотря на это формальное приятие, более существенные
стороны «слухового» подобия, а именно идея о возможности прямого со-
общения с источником божественного Глагола, были вытеснены на пери-
ферию и, в некоторых случаях, отброшены как ересь, частично по причине
того, что идеи такого рода затрагивали политически деликатный вопрос
религиозного авторитета после смерти пророка Мухаммада. Именно такая
судьба постигла *шаṭḥиййāt*, «боговдохновенные высказывания» мистиков
экстатического направления, а также высказывания «мудрых одержимых»

⁹ Относительно групп, вовлеченных в эти дебаты, см., например: *Shahrastānī*. *Livre des religions et des sects*, в особенности гл. 1 (p. 177–362) и 3 (p. 435–566). Обзор истории вопроса и различных доктрин может быть найден в следующих работах: *Gimaret D.* *Dieu à l'image de l'homme*, p. 13–58; *van Ess J.* *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. Berlin–New York, 1997, Bd 4, резюме и ссылки (с. 361–477); *idem.* *The Youthful God: Anthropomorphism in Early Islam* (The University lecture in religion at Arizona State University, March 3, 1988). Tempe, 1989.

¹⁰ Для получения дополнительной информации об эволюции этих взглядов в истории религиозной мысли ислама, кроме работ, упомянутых в предыдущей ссылке, читатель может обратиться также к серии статей под общим названием «Ру'йат-и мāх дар āсмāн» («Видение луны в небе»), опубликованной Н. Пурджавади в журнале *Наир-и Дāниш* в 1368–69/1990–91 гг. Эти статьи содержат анализ одного из ключевых хадисов, касающегося вопроса видения Бога (т.е. видения как такового, не только в образе человека), а именно хадиса, в котором Мухаммад сравнивает видение Бога с видением полной луны в чистом небе. В более общих чертах, идея видения Бога в исламе рассматривается, например, в следующих работах, где можно также найти дальнейшие ссылки: *Lory P.* *Le rêve et ses interprétations en Islam*. P. 2003, в особенности с. 139–145 и 193–210; *van Ess J.* *Theologie und Gesellschaft*, т. 4, указатель, *ru'yat Allāh*, с. 1089; а также: *Williams W.* *Aspects of the Creed of Imam Ahmad ibn Hanbal: a Study of Anthropomorphism in Early Islamic Discourse // International Journal of Middle East Studies*. 34/3 2002, с. 441–463, и *ibid.* *Tajallī wa Ru'ya: a study of anthropomorphic theophany and visio Dei in the Hebrew Bible, the Qur'an and Early Sunnī Islam*, неопубликованная кандидатская диссертация, University of Michigan, 2008.

¹¹ Это признание утвердилось в результате ожесточенной борьбы против трансценденталистского тезиса о сотворенности Корана, который был центральным вопросом «инквизиции» (*михна*) IX в. Касательно этого эпизода, см.: *Hinds M.* «Mihna» // EP.

(ал-‘уқалā’ ал-маджāйнīн)¹². Оба эти типа высказываний были сравнены с пророческим откровением¹³. Категория людей, известных под названием *мухаддаc* (мн. *мухаддаcūн*), «люди, с которыми говорили» ангелы или иные небесные создания, является еще одним примером осуществления «слухового» подобия, представляющего потенциальную опасность для «официального» ислама, поскольку оно предполагало продолжение пророчества после Мухаммада¹⁴.

Несмотря на свои напряженные отношения с «официальным» исламом, принятым большинством мусульманской общины, идея «подобия» осталась важной составляющей интеллектуальной и духовной жизни ислама. В процессе постепенного развития от иногда наивных и прямолинейных формулировок раннего периода она привела к образованию гораздо более сложных теорий, главным образом в области мистики и мистической философии. В самом деле, принцип подобия и, следовательно, возможность общения между человеческим и божественным является основополагающим с точки зрения теории духовного познания. Если всякое подобие отрицается вообще, это значит что человеческое понимание божественного замкнуто в рамки безусловного следования тому, что было открыто пророкам, механического повторения обрядов без всякой надежды когда-либо лично понять смысл пророческого откровения и следующих из него предписаний и обрядов. Напротив, допустить идею подобия значит допустить возможность личного, индивидуального соприкосновения с божественной реальностью, аналогичного тому, что испытали пророки. Как мы уже упомянули, это представление тесно связано с идеей продолжения пророчества, в той или иной форме, после кончины Мухаммада¹⁵.

¹² Сохранившиеся собрания подобных высказываний — ‘Уқалā’ ал-маджāйнīн Абū ’л-Касима ал-Хасана Нисāбурī (ум. 406/1015) (ред. Бассām ал-Джāбī. Дамаск, 1985), и *Шарх-и шатхиййāt* Рӯзбихāна Бақлī Шīрāзī (ум. 606/1209) (изд. с обширным введением Анри Корбэна. Teheran–Paris, 1966).

¹³ Согласно Рӯзбихāну, примеры *шатха* содержатся в Коране и хадисах. *Шатх*, «парадокс», является неотъемлемым свойством божественного Слова, выраженного посредством человеческого языка (см. А. Корбэн, введение к *Шарх-и шатхиййāt*, с. 10 и следующие). Примечательно, что поэтические фрагменты «мудрых одержимых» представлены в книге Нисāбурī в виде, напоминающем пророческий хадис, с цепочкой посредников в передаче высказывания (*иснād*). К этой же категории высказываний, основанных на представлении о «подобии» божественной и человеческой речи, следует, возможно, отнести и *ахāдīs кудсиййā* — высказывания, в которых Бог говорит от первого лица.

¹⁴ Касательно различных толкований термина *мухаддаc*, см. обзор Й. Фридмана: *Friedmann Y. Prophecy Continuous*. Berkeley–Los Angeles–London, 1989. P. 86–92.

¹⁵ Относительно дебатов о продолжении пророчества после Мухаммада, связанных с вопросом интерпретации коранического стиха (33:40), в котором Мухаммад назван «печатью пророков» (*хātām* или *хātим ан-набиййīн*), см.: *Friedmann Y. Prophecy Continuous*, p. 53–82. Касательно «подобия» как необходимого условия духовного познания можно процитировать следующие строки А. Корбэна: «De l’homme terrestre au Château de l’Âme

Теоретические основы подобия божественного и человеческого и манифестации божества посредством человеческой формы, по-видимому, в наиболее развитой форме представлены в шиизме. Действительно, Имам, центральная фигура шиитского мировоззрения, является по своей сущности местом проявления (*мазхар*) божественных атрибутов, органом, посредством которого действие Бога передается в мир творения, видимым Ликом (*ваджх*) Бога, хранителем и учителем божественного знания (*'илм*)¹⁶. Имам является органом, посредством которого Бог может быть увиден и посредством которого Бог видит созданный Им мир¹⁷. Эти представления уходят корнями в древнейшие космологические и антропологические теории шиизма, разные версии которых могут быть найдены как среди учений, приписываемых историческим шиитским Имамам, так и в исмаилизме. Наиболее прямолинейное выражение взглядов этого рода принадлежит, видимо, «крайним» шиитам (*гулāt*), которые поддерживали идею воплощения Бога в конкретных исторических лицах¹⁸.

«Слуховой» аспект подобия также в полной мере представлен в раннем шиизме. Имам есть по своей сути Слово Божье, орган речи Бога¹⁹. Имам

la distance est immense, et seul peut la couvrir le sage qui pénètre les similitudes et les correspondances» («Расстояние от земного человека до дворца души огромно, и только мудрец, владеющий знанием сходств и соответствий, способен преодолеть его». — *Пер. авт.*) — Corbin H. Pour l'anthropologie philosophique: un traité persan inédit de Suhrawardī d'Alep (m. 1191) // Recherches philosophiques, 1932-33. P., 1933. P. 386.

¹⁶ См.: Corbin H. Face de Dieu et Face de l'homme // *Eranos-Jahrbuch* 1968. Zürich, 1969. P. 165–228; Amir-Moezzi M.A. Le guide divin dans le shī'isme originel. Lagrasse, 1992, и статью того же автора, посвященную исключительно вопросу богоподобия Имамов (Remarques sur la divinité de l'imām // *Studia Iranica* 25 (1996), p. 193–216).

¹⁷ Ср.: Corbin H. Face de Dieu, p. 181ss.

¹⁸ Об обожествлении Имамов в кругах, близких к древним исмаилитам, см., например: Daftary F. The Ismā'īlīs: their history and doctrines. Cambridge–New York–Melbourne, 1990. P. 66, 89, 99. Хотя эти идеи, видимо, не выражались открыто в исмаилизме как таковом, раскол с друзьями показывает, что они тем не менее присутствовали на заднем плане. О друзьях см.: De Smet D. Les Épîtres Sacrées des Druzes. Leuven–Paris–Dudley (MA), 2007. Относительно «крайних» шиитов первых веков ислама и их учений см., например: Halm H. Die Islamische Gnosis. Zürich–München. 1982, Tucker W. Mahdis and Millenarians, Shī'ite Extremists in Early Islamic Iraq. Cambridge, 2008. Основатели подавляющего большинства древних «крайних» движений были приближенными учениками исторических шиитских Имамов (ср., например: Amir-Moezzi M.A., Jambet C. Qu'est-ce que le shī'isme? P. 2004. P. 62, n. 1). Нусайриты являются, вероятно, единственной группой этого периода, сохранившейся до наших дней. Касательно их истории и учений см., например: Bar-Asher M., and Kofsky A. The Nuṣayrī-'Alawī Religion. Leiden–Boston–Köln, 2002; Friedman Y. The Nuṣayrī-'Alawīs. Leiden–Boston. 2010.

¹⁹ Ср.: Amir-Moezzi M.A. Le guide divin, p. 146; ссылка 286. Идея, согласно которой Имамы являются Словом Божьим, посредством которого Он себя проявляет, широко распространена в литературе шиизма. Ср., например: Rajab Bursī. Mashāriq al-anwār. Les orientes des lumières. Ch. 1–22. Trad. H. Corbin. Ed. P. Lory. P., 1996, p. 1–29, 74–75, 109.

назван говорящей Книгой, говорящим Порогом Бога или говорящим Кораном (*kitāb/ bāb/ qur'ān nāṭiq*)²⁰. Некоторые высказывания, приписываемые Имамам, напеминают *шаṭḥиййāt*, «боговдохновенные высказывания» суфиев экстатического направления²¹. Особенно примечательными с точки зрения «слухового» подобия являются такие высказывания Имамов, как: «Я есть Язык Бога» (*lisān Allāh*), «Я есть Прекрасные Имена Бога» (*al-asma' al-ḥusnā*), «Я тот, кто говорит вдохновением Божьим» (*al-mutakallim bi'l-waḥī*)²². Имамы способны получать высшее, чудесное Знание посредством особых способностей²³. Они являются *муḥаддасун*, т.е. способны слышать звуки иных миров, с ними говорят небесные создания. Некоторые источники заходят еще дальше, позволяя предполагать, что Имамы способны общаться непосредственно с Богом и, таким образом, имеют преимущество над пророками²⁴.

В суфизме одним из предложенных решений парадокса подобия божественного и человеческого была теория принципиальной неоднозначности любого проявления божественной реальности на человеческом уровне. Иными словами, видимая или словесная форма, указывающая на подобие Бога и человека, рассматривалась как внешняя оболочка, которая одновременно служит «местом проявления» (*maqḥar*) метафизической реальности и до неузнаваемости изменяет, «переодевает» (*talbīs, iltibās*) ее. Эта «переодетая» истина представляет собой настоящее (*ḥaqīqī*) значение данной формы или выражения, тогда как обычное человеческое понимание, полностью обусловленное языковой конвенцией и относящееся к материальному миру, есть на самом деле метафора, лишенная истинного смысла (*madḥās*)²⁵. Суфийская теория Совершенного Человека как места прояв-

²⁰ См.: *Amir-Moezzi M.A. Le guide divin*, p. 99, ссылка 198; p. 176, 200.

²¹ Ср.: *Amir-Moezzi M.A. Remarques sur la divinité de l'imām*, p. 201 ss. и последующие. Относительно связи между мистиками раннего ислама и историческими Имамами см.: *Nasr S.H. Le shī'isme et le soufisme. Leurs relations principielles et historiques // Le shī'isme imāmīte, colloque de Strasbourg (6–9 mai 1968)*. P., 1970. P. 215–233; *Deladrière R. Abū Yazīd al-Bisṭāmī et son enseignement spirituel // Arabica 14/1 (1967)*. P. 76–89, в частности p. 80 и ссылка 1.

²² Ср. арабский текст и французский перевод проповеди, приписываемой 'Али б. Абū Ṭālibу, в: *Amir-Moezzi M.A. Remarques sur la divinité de l'imām*, p. 210–214 (согласно версии Джа'фара Кашфй в *Tuḥfat al-mulūk*).

²³ Ср.: *Amir-Moezzi M.A. Le guide divin*, p. 175–190.

²⁴ Ср.: *ibid.*, p. 176–181; *Kohlberg E. The Term Muḥaddath in Twelver Shī'ism // Studia Orientalia. Memoriae D.H. Baneth Dedicata. Jerusalem, 1979*. P. 39–47.

²⁵ Касательно термина *iltibās* в контексте «боговдохновенных высказываний» (*шаṭḥиййāt*) см.: *Rūzbihān Baqīlī Shīrāzī. Шарḥ-и шаṭḥиййāt*, с. 58, § 91. К вопросу о различных значениях терминов *talbīs* и *iltibās* в мистических течениях ислама и, в частности, у Рūzbihāна см.: *Ballanfāt P. Quatre traités inédits de Rūzbehān Baqīlī Shīrāzī. Téhéran, 1998*. P. 181–201. О значении терминов *madḥāsī* и *ḥaqīqī* в мистике любви см., например: *Ritter H. Das Meer der Seele. Leiden, 1978*. P. 436.

ния божественных Имен и Атрибутов достигла своего высшего развития в произведениях Ибн 'Арабӣ (ум. 1240) и 'Абд ал-Карӣма Джӣлӣ (ум. 1424). Эта теория имеет ряд общих черт с шиитской концепцией Имама²⁶.

В мистике экстагического направления, одной из центральных идей которой является идея преобразующей роли любви, размышление о неоднозначности божественных проявлений развивалось параллельно теориям о метафизическом смысле человеческой красоты²⁷. Теории о богоявляющей (теофанической) роли человеческой красоты (одним из центральных терминов которых является *shāhid*, прекрасный человек, «свидетель» богопроявления) существовали уже в первых веках ислама, но их систематизация начинается, вероятно, лишь после X в. в трудах таких персидских авторов, как Абӯ 'л-Ҳасан 'Алӣ ибн Муҳаммад ад-Дайламӣ (X в.), Аҳмад Газālӣ (ум. 1126) и Рӯзбихан Бақлӣ Шӣрāзӣ. Вместе с другими мистическими и философскими течениями, в частности с этикой «людей порицания» (*malāmātīya*), это направление заложило основы персидской мистической поэзии, которая достигла своего апогея в произведениях персидских поэтов от Абӯ 'л-Маджда б. Адама Сан'ӣ (ум. 525/1131 или 545/1150) до 'Абд ар-Раҳмана Джәмӣ (ум. 898/1492). В творчестве этих поэтов осуществилось полное слияние эротической лексики народной поэзии с метафизическим смыслом человекоподобного описания Бога в Коране и хадисах. В резуль-

²⁶ *Ибн 'Арабӣ*. Фуṣṣ ал-ҳикам. Ред. А.А. 'Афӣфӣ. Каир, 1946. Русский перевод: *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. М., 1993. Выборочный французский перевод: *Burckhardt T.* La sagesse des prophètes. P., 1955. Английские переводы: *Austin R.W.G.* Ibn al-'Arabi: The Bezels of Wisdom. N. Y. 1980; *Dagli C.K.* The Ringstones of Wisdom. Chicago, 2005. *'Абд ал-Карӣм ал-Джӣлӣ*. Ал-инсāн ал-кāmил фӣ ма'рифат ал-авāхир ва 'л-авā' ил. Есть несколько изданий; труд рассмотрен Р.А. Никольсоном в: *Nicholson R.* Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1921, французский перевод Т. Буркхардта: *Burckhardt T. (trad.)*. De l'homme universel. Lyon, 1953. Ср. также: *'Алӣ б. Муҳаммад ал-Джурджāнӣ*. Китāб ат-Та'рӣфāt. Французский перевод М. Глотона (M. Gloton). Тегеран, 1994. С. 90, определение № 246. К вопросу о сходстве шиитской концепции Имама и суфийской концепции Полюса (*qutb*) или Совершенного Человека ср., например: *Nasr S.H.* Le shī'isme et le soufisme. P. 222–223 и: *Corbin H.* En islam iranien. 4 vols. P., 1972. Vol. 3. P. 199. Более обобщенное рассмотрение идеи Совершенного Человека в исламе содержится, например, в следующих работах: *Schäder H.H.* Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung // *ZDMG* 79 (1925). P. 192–268; *Massignon L.* L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique // *Eranos Jahrbuch* 1947. P. 287–314; *Arnaldez R.* «Al-Insān al-Kāmīl» // *EP*.

²⁷ Даже без прямого упоминания красоты *человеческой* телесной формы возможность любовного отношения человека к Богу предполагает сама по себе некоторую степень подобия между Богом и человеком: как, в самом деле, любить абсолютную трансцендентность? Обзор идей о божественной любви в различных течениях религиозной мысли ислама и дальнейшие ссылки могут быть найдены, например, в: *Goldziher I.* Die Gottesliebe in der islamischen Theologie // *Der Islam* 9 (1919). P. 144–158; *Corbin H.* Pour l'anthropologie philosophique: un traité inédit de Suhrawardī d'Alep (m. 1191) // *Recherches philosophiques*. P. 1932–33, особенно p. 385–393; *idem.* En islam iranien, t. 3, livre 3; *Ritter H.* Das Meer der Seele, Kap. 23–28.

тате сложился уникальный символический язык, располагающий многими уровнями смыслов²⁸. В качестве средства выражения истинного духовного опыта этот язык приобрел статус, сравнимый с языком священных писаний, т.е. приблизился к языку пророческих откровений. Не случайно «Магнавӣ» Джалāl ад-Дīна Рӯмӣ называют «персидским Кораном», а «Дивāн» Ҳафиза Шйрāзӣ, прозванного «Языком Сокрытого» (*lisān al-ḡayb*), используется как Коран для гадания и предсказаний (*tafā'ul*)²⁹. Характерный символизм персидской мистической поэзии присутствует и в хурфитских текстах, которые будут рассмотрены ниже.

Идея связи между мистической любовью и человекоподобным проявлением божества также присутствовала в шиизме, где она получила специфическую окраску в контексте сложного концепта *walāya*³⁰. Мы уже упоминали, что Имам воспринимался среди шиитов как видимый Лик Бога. Любовь к Имамам является одним из центральных пунктов шиизма³¹. Согласно М.А. Амиру-Моэззи, созерцание света *walāya* в сердце (или «созерцание сердцем», *ru'ya bi 'l-qalb*) было одним из важнейших духовных упражнений раннего шиизма, и этот свет описан в ряде источников как имеющий человекоподобную форму, как человек из света³². Приписываемый Иمامу Джа'фару ас-Ḥадӣқу комментарий Корана ближе к суфийской интерпретации теории любви, но принадлежность этого *tafsīra* шиитским кругам спорна³³.

Некоторые элементы основополагающих текстов ислама, т.е. Корана и хадисов, могут рассматриваться как возможное указание на связь между «зрительным» и «слуховым» аспектами подобия. Каждый из этих элементов заслуживает отдельного исследования в свете соответствующих интер-

²⁸ К вопросу об историческом развитии лексики персидской мистической поэзии ср.: Пӯрджавадӣ Н. Бадэ-йи 'ишқ // *Наур-и Дāниш*, 1370-71/1991-92.

²⁹ Ср.: Browne E. A Literary History of Persia. Vol. 2. P. 519–520; Vol. 3. P. 311–312 s.

³⁰ Об этом концепте см.: Amir-Moezzi M.A. Notes à propos de la *walāya* imamate // *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shī'ite*. P., 2006. P. 177–207.

³¹ Ср.: Amir-Moezzi M.A. Notes, p. 198: «В этом смысле можно сказать, что шиизм есть религия любви к божественному Проводнику» («Dans ce sens, on pourrait dire que le shī'isme est la religion d'amour pour le Guide divin»). Примеры высказываний Имамов по поводу красоты рассмотрены в: Corbin H. *Face de Dieu*, p. 180 ss.

³² «Созерцание в сердце» раннего шиизма, возможно, является предшественником аналогичных медитативных упражнений как в шиитских, так и в суннитских течениях мусульманской мистики. Ср.: Amir-Moezzi M.A. *Le Guide*, p. 112–145, и дальнейшие детали и ссылки в: *idem*. Notes, p. 206, ссылка 130. К вопросу о божественном свете, принимающем человеческое обличье, см.: Corbin H. *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*. P. 1971; Rubin U. Pre-existence and light, aspects of the concept of Nūr Muḥammad // *Israel Oriental Studies* 5 (1975). P. 62–119, в частности p. 99 и последующие; Amir-Moezzi M.A. *Le Guide divin*, p. 81 ss.

³³ Ср.: Nwyia P. *Exégèse coranique et langage mystique*. Beirut, 1970. P. 156–188 и критические замечания Х. Ансари: Ансари Ҳ. Тафсир-и имам-и Ḥадӣқ ба ривайат-и имам-и Хадӣ дар суннат-и суфийāн ва тафсир-и Нӯ'мāнӣ (<http://www.ansari.kateban.com>).

претаций, в особенности интерпретаций и комментариев, выработанных в среде «неортодоксальных» групп. Поэтому в настоящий момент мы ограничимся лишь некоторыми предварительными замечаниями и ссылками.

Первый и самый важный из элементов этого рода, это сам Коран. В том, что касается «слухового» аспекта, идея о том, что Коран представляет собой предвечное Божье Слово, стала, как мы уже упоминали, частью повсеместно принятой догмы ислама. Связь со «зрительным» аспектом устанавливается в хадисе, согласно которому Коран примет человеческое обличие в конце времен³⁴.

Другим символом связи «зрительного» и «слухового» аспектов является предвечный Завет (*миṣāq*): некоторые источники сочетают устный Завет Бога с прообразами людей, извлеченных из чресл Адама, с идеей человекоподобного видимого явления Бога. Например, в описании, приведенном в книге *Kitāb al-ḥaḥt wa'l aẓilla*, приписываемой ал-Муфаддалу ибн 'Умару ал-Джу'фй или Абӯ Джа'фару Муḥаммаду ибн Синāну аз-Ḍахирй, оба из которых являются передатчиками ранних «крайний» шиитских хадисов, Бог говорит в своем Завете, что Он скроет себя под покрывалом (*хиджāb*, мн. *хиджуб*) формы Адама, в которой люди должны будут Его распознать³⁵. Согласно верованиям некоторых групп, Черный Камень Каабы есть залог предвечного Завета или содержит в себе запись Завета. В конце времен Черный Камень примет человекоподобное обличье, будет видеть и говорить³⁶.

³⁴ См.: *Нур ад-Дин ал-Хайсамй*. Маджм'а аз-завā'ид ва манба' ал-фавā'ид. Ред. Муḥаммад 'Абд ал-Қадир 'Аḡā'. Бейрут, 2009. Т. 7. С. 240, № 11636. С точки зрения ортодоксальной «науки хадисов» этот хадис является апокрифом, но он используется в литературе «неортодоксальных» групп и, в частности, в работах хуруфитских авторов.

³⁵ *Kitāb al-ḥaḥt aш-шарйф* // Ал-Маджмӯ'а ал-муфаддалийя (Ат-турāс ал-'алавй б). Ред. Абӯ Мӯсā и Шайх Мӯсā. Бейрут, 2006. С. 307 (нем. пер. в: *Halm H. Die islamische Gnosis. Zürich-München*, 1982. P. 258). О *Kitāb al-ḥaḥt*, ее предполагаемых авторах и истории ее передачи см.: *Halm H. Die islamische Gnosis*, p. 240–274; *idem. Das «Buch der Schatten»*, die Mufaḍḍal-Tradition der Ḡulāt und die Ursprünge des Nuṣairierts // *Der Islam* 55 (1978). С. 219–266 и 58 (1981), с. 15–86.

³⁶ Согласно высказыванию, приписываемому Иمامу Джа'фару ас-Ḍāдиқу, Бог приказал одному из ангелов проглотить Завет, превратил его в белую жемчужину и послал Адаму, чтобы он напомнил Адаму о Завете. Позже эта жемчужина была превращена в Черный Камень. (См.: *Corbin H. La configuration du temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle* // *Form als Aufgabe des Geistes*, Eranos Jahrbuch 1965. Zürich. 1966. С. 130 s, со ссылкой на *Биḫār ал-анвār* Маджлисий.) В тексте *Джāвдāн-нāма*, основополагающего произведения хуруфитского учения, к которому мы вернемся чуть позже, высказывание, согласно которому Черный Камень содержит в себе Завет, приписано 'Али б. Абӯ Ṭāлибу (лист 245а-б). Источники *ахл-и ҳаққ* упоминают высказывание, приписываемое Иمامу Муḥаммаду ал-Бāкиру, согласно которому документ с записью Завета был вложен в Черный Камень (*Mokri M. Le «secret indicible» et la «pierre noire» en Perse dans la tradition des kurdes et des lurs fidèles de la vérité* // *Journal Asiatique* 250 (1962). P. 380).

Небесное восхождение пророка Мухаммада (*ми 'рāдж*) является одним из центральных эпизодов, сочетающих слышание и видение Бога³⁷. В хуруфитских текстах встреча Мухаммада с Богом происходит после того, как Мухаммад созерцал Древо Предела (*сидрат ал-мунтахā*), которое есть Адам, видимая форма Бога, т.е. наисовершеннейшая форма, «предел» всех видимых форм. Перейдя этот предел, Мухаммад попал в область чистого Слова, где он получил слово молитвы. Хуруфитские источники устанавливают связь между видимым образом (Адам = форма Бога) и слуховым восприятием божественного Слова (молитва).

Еще одно указание на связь «зрительного» и «слухового» аспектов духовного восприятия может быть найдено в теории радений (*самā'*). Это восприятие обычно описывается как некоторое чувство — зрение или слух — сердца (*калб*). Известно, что образы частей человеческого тела и черт лица использовались на собраниях *самā'* уже на первых этапах этой практики, куда они проникли благодаря использованию народной лирической поэзии с ее лексикой эротического характера. *Самā'* являлось важным инструментом семантического преобразования этой лексики и ее применения для описания духовного опыта, в частности теофанических свойств человеческой красоты. Это преобразование было завершено и доведено до совершенства в языке персидской мистической поэзии, который мы уже упоминали выше. Относительно вопроса о связи «зрительного» и «слухового» аспектов интересно отметить, что некоторые авторы называли высшую степень *самā'* «зрительным слухом» (*самā'-йи чаим*)³⁸.

Согласно некоторым источникам, Бог открыл Адаму буквы алфавита³⁹. Это верование ассоциируется иногда со стихом Корана 2:31: «Научил Он Адама всем именам»⁴⁰. Возможно, что вместе с идеей о том, что Бог создал

Хадис, в котором говорится, что в конце времен Черный Камень будет иметь глаза и язык и будет говорить, входит в собрание Ибн Маджжи: *Ибн Маджжжа*. Сунан. *Кутāб ал-манāсик*. Гл. 27, № 3057.

³⁷ Дальнейшие ссылки могут быть найдены, например, в: *van Ess J. Le mir 'āj et la vision de Dieu dans les premières spéculations théologiques en Islam // M.A.Amir-Moezzi (ed.). Le voyage initiatique en terre d'Islam. Louvain-Paris, 1996. P. 27-56; Böwering G. From the Word of God to the Vision of God: Muḥammad's Heavenly Journey in Classical Ṣūfī Qur'ān Commentary // ibid., p. 205-222.*

³⁸ Ссылки на вопрос о роли *самā'* в семантическом преобразовании лексики народной поэзии нерелигиозного содержания содержатся в вышеупомянутой статье Н. Пурджавādī (ссылка 28). Относительно «зрительного слуха» см.: *Пурджавādī Н. Ду асар-и кухан дар самā' // Ма'āриф 5/3 (1967). С. 15* (со ссылкой на *Хадикат ал-хакика* Абū Фатха Джāма).

³⁹ Ср., например: *Kister M.J. Adam: a Study of some Legends in Tafsīr and Hadīth Literature // Israel Oriental Studies 13 (1993). P. 117-118.*

⁴⁰ О различных интерпретациях этого стиха см.: *Kister M.J. Adam, p. 140; Schöck C. Adam im Islam. В., 1993. P. 79-80.* Касательно идеи о том, что буквы арабского алфавита были частью «имен», открытых Адаму, см., например: *Ибн Фāрус. Ас-Ṣāḥибī фī фикх ал-луға ва сунун ал-'араб фī калāmухā. Каир, 1328/1910. С. 8.*

Адама в соответствии со Своей формой, это верование легло в основу специфически «буквенной» окраски некоторых человекоподобных описаний Бога. Одно из самых ранних известных описаний такого рода приписывается «крайнему» шииту Муғйре б. Са‘йду (ум. 737), ученику Имамов Муҳамада ал-Бакира и Джа‘фара ас-Ѕадиқа⁴¹. Мысль о том, что человеческое тело является местом проявления божественного творящего Алфавита, систематически развита также в учении хуруфизма.

Последний пример приводит нас к «науке букв» (*‘илм ал-хуруф*), развивавшейся в исламе, и в особенности в различных течениях шиизма, с самых ранних времен⁴². Во многих ответвлениях «науки букв» буквы рассматриваются как посредники между не имеющими формы и, следовательно, невидимыми истинами высших миров и формами мира видимых проявлений. С этой точки зрения символизм букв является наиболее приспособленным языком для выражения фундаментальной тождественности божественного Слова и видимых форм сотворенного мира, среди которых человеческая форма имеет особое значение как форма самого полного проявления божественных Имен и Атрибутов.

Идея связи между буквами и формой человеческого тела была последовательно развита и изложена в доктрине хуруфизма, в контексте антропологии и теории языка, которые, несомненно, имеют ряд схожих черт с аналогичными теориями эзотерического шиизма и суфизма. В то же время, хуруфизм включает также философию красоты и специфическую символическую лексику персидской мистической поэзии, которая получает новый оттенок в контексте хуруфизма. Ниже мы рассмотрим несколько подробнее хуруфитский подход к вопросу о соотношении «зрительного» и «слухового» аспектов подобия.

Хуруфизм, основанный во второй половине XIV в. в Иране Фадлаллахом Астарбадӣ (ум. 1394), безусловно, входит в разряд учений, зиждущихся на идее подобия божественного и человеческого — тенденции, которую мы в общих чертах попытались обрисовать выше⁴³. Наше изложение элементов

⁴¹ О Муғйре и его учениях см.: *Halm H. Die islamische Gnosis*, p. 89–96, *Tucker W. Mahdis and Millenarians, Shi‘ite Extremists in Early Muslim Iraq*. N. Y., 2008. P. 52–70. Муғйра описывал Бога как человека из света, части тела которого состоят из букв алфавита. Мы уже упомянули «челокоподобный свет» выше, ср. ссылку 32.

⁴² Многочисленные разновидности мусульманской «науки букв» не могут быть рассмотрены в рамках данной статьи. Основные ссылки содержатся во вступлении Д. Гриля (D. Gril) к его частичному переводу 2-й главы *Ал-Футуҳат ал-маккийя* Ибн ал-‘Арабӣ в: *Chodkiewicz M. (ed.) Les illuminations de la Mecque*. P., 1988. P. 405–438. Относительно исмаилитских теорий см.: *Halm H. Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā‘īliya*. Wiesbaden, 1978, в особенности с. 38–66. О ветви, связанной с именем Джабира ибн Хаййана, см.: *Kraus P. Jābir ibn Ḥayyān, contribution à l’histoire des idées scientifiques en Islam*. P., 1986.

⁴³ Основные сведения об истории этого движения и его основателе могут быть найдены в следующих статьях: *Gölpınarlı A. «Faḍl Allāh Ḥurūfī» // EI². Vol. 2 (1977)*. P. 751–

хуруфизма основано на *Джәвдән-нәма* («Книге Вечности»), главном труде Фадлалләха и основополагающем тексте этого движения⁴⁴.

Прежде чем мы начнем обсуждение содержания хуруфитского учения, следует, вероятно, сказать несколько слов о своеобразной структуре *Джәвдән-нәма*. Дело в том, что вместо последовательного изложения теоретических основ хуруфитской доктрины, тематически объединенных в главы, этот текст разбит на фрагменты, которые следуют друг за другом без всякой логической связи. Это, в частности, значит, что данные, относящиеся к каждой отдельно взятой главе или теме, разбросаны по всему тексту. Поэтому цитаты, которые мы будем приводить ниже, могут относиться к близким темам и при этом сильно различаться номерами листов. Номера листов соответствуют рукописи Британской Библиотеки Ог. 5957.

Центральная идея антропологии хуруфизма состоит в том, что форма человеческого тела есть изначальная форма божественного Слова. Чтобы понять, как именно соотносятся между собой Слово и Человек с хуруфитской точки зрения, будет целесообразно рассмотреть несколько подробнее космогонические представления хуруфизма.

Согласно *Джәвдән-нәма*, сущность Бога как таковая непознаваема. Познанию доступны лишь эманации сущности, т.е. Имена и Атрибуты⁴⁵. Эта точка зрения полностью согласуется со взглядами, сложившимися в мистических течениях ислама, и, в частности, со взглядами, приписываемыми историческим Имамам шиизма⁴⁶. Но *Джәвдән-нәма* добавляет одну важную деталь, а именно, что Сущность Бога имеет 28/32 аспекта, буквально «слова» (*калима*, мн. ч. *калимәт*), которые присутствуют в Сущности

754; *Algar H.* Hurufism // *Encyclopaedia Iranica*. Vol. 12. N. Y., 2004. P. 483–490; *Bausani A.* Hurūfiyya // *EI²*. Vol. 3 (1990). P. 620–622. Более подробная информация содержится в следующих статьях и книгах: *Ritter H.* Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit — II, Die Anfänge der Hurūfisekte // *Oriens* 7/1 (1954). С. 1–54; *Bashir S.* Fazlallah Astarabadi and the Hurufis. Oxf., 2005; *Mir-Kasimov O.* Le “Journal des rêves” de Fadlallāh Astarābādī // *Studia Iranica* 38/2 (2009). P. 249–267.

⁴⁴ Как и большинство других хуруфитских текстов, *Джәвдән-нәма* еще не издана. Достаточно большая выборка фрагментов (вместе с их французским переводом) включена в также еще не опубликованную кандидатскую диссертацию автора: *Etude de textes Hurūfi anciens: l'œuvre fondatrice de Faḍlallāh Astarābādī* (Paris, 2007). Относительно *Джәвдән-нәма* и ее структуры см. также: *Mir-Kasimov O.* Jāvḍān-nāma // *Encyclopaedia Iranica*. Vol. 14/6 (2008). P. 603–605 (статья доступна также на сайте www.iranica.com).

⁴⁵ Относительно подходов к вопросу о познаваемости Бога и отношениях между Сущностью, Именами и Атрибутами в мусульманской теологии и философии см., например: *Abrahamov B.* Fakhr al-Dīn al-Rāzī on the Knowability of God's Essence and Attributes // *Arabica* 49/2 (2002). P. 204–230; *van Ess J.* Theologie und Gesellschaft. Bd 4. P. 425–477; *Landolt H.* Le paradoxe de la «Face de Dieu»: ‘Azīz-e Nasāfī et le «monisme ésotérique» de l’Islam // *Studia Iranica* 25 (1996). P. 163–192.

⁴⁶ Ср.: *Corbin H.* Face de Dieu, p. 172; *Amir-Moezzi M.A.* Le guide, p. 115 s.

извечно, т.е. уже на уровне трансцендентного Единства Бога⁴⁷. Первой же эманацией Сущности является недифференцированный изначальный Звук или Голос (*савт*), Эхо (*садā'*) Сущности.

В начале Творения изначальный Голос разделяется на 28/32 отдельных «слова», которые имеют на этой стадии вид фонем. В качестве первого дифференцированного — а значит познаваемого — проявления божественной Сущности эти 28/32 фонемы несут в себе полную меру знания о Боге, доступную сотворенному существу. Они являются основой всех Имен и Атрибутов Бога. С более общей точки зрения 28/32 фонемы являются простейшими элементами Смысла (*ма'на*), их комбинации создают онтологический «смысл», благодаря которому существование соответствующего этому смыслу существа или предмета становится потенциально возможным, независимо от того, будут ли они воплощены в материальном мире или останутся чистой возможностью. Иными словами, 28/32 первичные фонемы содержат в себе все возможности Творения, от начала времен до самого конца:

28 божественных Фонем являются обособленными и абстрактными [единицами]... [они не имеют] ни длины, ни ширины, ни глубины, ни цвета. Они не имеют ни начала, ни конца, они ничем не ограничены. Они основаны на Сущности Единства, подобно тому, как свет солнца основан на солнце. Они едины с сущностью вечного Властителя, неделимы и невидимы. Ни умозрение, ни воображение не могут постигнуть их за завесами, которые покрывают их сущность. Бог в своем Единстве произнес свою Сущность и свои Атрибуты посредством 28 Фонем, не имеющих ни начала ни конца, потому что они являются Его извечными (и простейшими) атрибутами... Имена всего, что имеет имя в двух мирах, происходят от 28 Фонем Его Имени, потому что они составляют Его речь... Посредством наименования (т.е. составления онтологических имен. — *О. М-К.*) эти 28 Фонем Имени Божьего доходят до каждого [существа или предмета]... (312а–313а).

Следующим решающим моментом хуруфитской космогонии является возникновение Формы. Действительно, первоначальные Фонемы — это

⁴⁷ В тексте оригинала только одна пара терминов обозначает 28/32 аспекта: *калма*, «слово», относится к их невидимому, фонетическому проявлению, тогда как *харф*, «буква», относится к видимой графической форме. В переводе мы используем разные термины в зависимости от контекста. Перевод *калма* как «аспект» относится к уровню недифференцированного Единства, внутри которого невозможно выделить отдельные «слова» или «фонемы». Вопрос конкретного соотношения между 28 и 32 достаточно сложен и потребовал бы отдельного рассмотрения, которое увело бы нас в сторону от основной темы нашего изложения. Поэтому мы просим читателя временно принять 28/32 как условное обозначение числа, характеризующего, согласно хуруфитам, сущность Бога. Последующий текст и цитаты внесут некоторую ясность.

звуки, лишенные видимого образа. Согласно *Джэвдāн-нāма*, первым видимым проявлением изначального Голоса была Черная Точка. Точка, лишенная пространственных измерений, соответствует недифференцированному состоянию Знания божественной Сущности, содержащемуся в Голосе, включающем в себя все 28/32 Фонемы. Подобная капле спермы, Точка, не имеющая собственной формы, потенциально содержит в себе все возможные формы вселенной:

Основа божественного Слова, основа Слов всех пророков и голоса всего, что существует, внешнего и внутреннего мира, будь они действительно существующими или только возможными, все это содержится внутри 32 (первоначальных) фонем... Эти 32 фонемы в своей сущности представляют собой один и тот же Звук (досл. «слово», *калма*), лишенный формы и подобия, без излишка и без недостатка. В Единстве Божьем нет разницы между 32 фонемами. Этот единый Звук есть в сущности Точка... Посмотри на каплю спермы: все секреты вечности, как прошлого, так и будущего, заключены в одной единственной капле спермы, происходящей из спины Адама... Знай, что можно постигнуть все, что существует, посредством одной единственной капли спермы (480б–481а).

Так же как Голос производит при дифференциации 28/32 Фонемы онтологического языка, дифференцированная Точка производит 28/32 графические формы, которые являются «местами проявления» (*мазāхир*) соответствующих Фонем, т.е. 28/32 Букв (*харф*, мн. ч. *хуруф*):

Видимые Фонемы, которые можно наблюдать (в их графическом воплощении в формах букв алфавита), соответствуют тем 32 божественным Фонемам, которые существуют без всякой формы в Сущности Бога. Божественный Глагол, проявляющийся посредством видимых форм букв... невидим сам по себе. Тем не менее никакое усилие ума или воображения не способно отделить (Глагол) от формы буквы (которая его проявляет). Таким образом, то, что внешне выглядит как сажа и чернила (т.е. формы букв), на самом деле идентично (божественному) Глаголу, (что станет очевидно) «в тот день, когда земля будет заменена другой землей, так же как и небеса» (Кор. 14:48)⁴⁸. Сажа и чернила букв произведены этим самым (изначальным) Глаголом (308б).

С точки зрения теории познания Фонемы представляют знание божественной сущности, тогда как Точка и Буквы представляют Науку (*'илм*), по-

⁴⁸ Согласно интерпретации хуруфитов, этот стих указывает на то, что в конце времен частицы божественного Глагола, входящие в состав имен существ и предметов материального мира, вернутся в свое изначальное состояние фонем. Таким образом, материальный мир растворится, и Слово, которое лежит в его основе, проявится в чистом виде: это и будет «другая земля и другие небеса», т.е. не материальные, а «словесные».

средством которой это знание может быть достигнуто⁴⁹. Точно так же, как первоначальные Фонемы сочетаются друг с другом, образуя онтологические имена и сущностный смысл (*ма'на*) вещей, первоначальные Буквы, соответствующие этим Фонемам, образуют формы (*сувар*) именованных вещей, которые могут быть как мысленными образами, так и материальными телами.

Таким образом, 28/32 Буквы являются первичными, простейшими формами, «кирпичиками», из которых состоят формы всех сотворенных существ и предметов. Они представляют собой изначальные Письмена Бога, а также, в указанном выше смысле, изначальную Науку божественного Глагола. *Джәвдән-нәма* далее утверждает, что связь между формами букв и первоначальными фонемами, т.е. звуками, которые они представляют, не является ни случайной, ни условной. Эта связь основана на фундаментальном принципе тождества имени и поименованного (*исм 'айн-и мусамма' аст*):

Самая трудная задача познания Бога и Его Слова состоит в том, чтобы понять *каким образом* видимые проявления сажи и чернил (т.е. линии письма) соответствуют истинам божественного Глагола. Этот вопрос может быть рассмотрен с разных точек зрения, но прежде всего следует уяснить, что имя тождественно поименованному (441а–б).

Этот принцип соответствия между материальной (или ментальной) формой и истиной, лишенной видимой формы, позволяет любому, кто раскроет его секрет, распознать онтологическое письмо в любой видимой форме и, таким образом, достичь лишенной формы Фонем божественного языка творения — тех самых Фонем, на которых основано существование любой обладающей формой вещи. Согласно *Джәвдән-нәма*, это и есть путь к высшему знанию, т.е. онтологическому знанию первой эманации божественной Сущности. Это путь *та'вилә*, путь «возвращения к началу начал», т.е. к изначальному онтологическому Смыслу сотворенного мира и письма в лишенной формы божественном Глаголе. Познание языка творения, которое может быть достигнуто путем раскрытия секрета формы букв, дает неограниченную, почти божественную, власть над материальным миром:

Любой объект, ментальный или материальный, имеет в своей основе Слово (т.е. свое сущностное имя. — *О. М.-К.*). Слово неотделимо от него. Бог есть Слово. Тот, кто раскрывает... секрет Творения, получает власть над всем, что сотворено. Все повинуется ему так же, как воле Создателя. Все, что находится в сотворенном мире, таким образом, является законной собственностью [такого] человека (1976).

⁴⁹ Таково, собственно, определение понятия «науки» в *Джәвдән-нәма*: «наука» (*'илм*) есть *форма*, посредством которой невидимая истина становится доступной восприятию именно в силу того, что эта форма является *местом проявления* данной истины. Первичная Точка, источник всякой формы, а значит, и науки в хурфитском определении, соответствует в *Джәвдән-нәма* 'Али б. Абү Ғалибу, первому Иمامу шиизма.

Но прежде всего наука букв является средством, ведущим человека к познанию своей собственной изначальной сущности. Таким образом, *ta'wīl* есть путь спасения, путь в Рай:

Когда совершенная душа Адама или богоискателя видит саму себя, т.е. когда она видит свою изначальную природу как науку 32 божественных Слов и осознает, что ее собственная сущностная истина тождественна этим 32 Словам, она достигает мистического уровня Встречи... и входит в мир вечного бытия, мир Сущности и Атрибутов Единства: «не вкусят они там смерти, кроме первой смерти» (Кор. 44:56). Вот почему они скажут: «Хвала Богу, который удалил от нас печаль!.. [который] поселил нас в жилище пребывания по Своей милости» (Кор. 35:34,35) (2846).

Все существа, и человеческие существа в частности, суть Слова божии. Как таковые, они не подчиняются правилам, которые управляют миром сложных существ (*мураккаб бар ишāн таṣарруф надāрад*). Тот, кто осознает, что истинная основа его [существа тождественна] 28 и 32 божественным Словам, не имеющим ни начала, ни конца, невидимым, основанным на сущности Присутствия Единства, [такой человек] способен созерцать мистический уровень вечной жизни. Потому что тем самым он осознает, что основа [его собственного существа] также не имеет ни начала, ни конца и что он содержит в себе все (312а).

Действительно, согласно *Джāвдāн-нāма*, имеется одна особая причина, которая ставит человека в центр хуруфитского мировоззрения и составляет основу хуруфитского подхода к вопросу подобия. Эта причина состоит в том, что среди неисчислимых форм сотворенного мира, каждая из которых основана на комбинации определенного количества первичных Букв, только одна форма, а именно форма человеческого тела, соответствует полному Алфавиту 28/32 Букв⁵⁰. Человеческая форма является, таким образом, единственной формой, полностью соответствующей божественному Глаголу. В той степени, в которой Глагол есть первое проявление божественной Сущности, первое и самое полное проявление Бога, эта форма есть форма Бога. Человеческое тело и лицо, таким образом, содержат полный набор букв божественного Алфавита творения. Тот, кто способен распознать эти буквы и «читать» форму человеческого тела, достигнет знания божественного Глагола. Иными словами, человеческое тело есть ключ к наиболее полному познанию Бога, доступному сотворенному существу⁵¹:

⁵⁰ Человеческого, т.е. как мужского, так и женского. Относительно значения человеческого тела и различий между полами в хуруфитской теории познания см.: *Mir-Kasimov O. Les dérivés de la racine RHM: homme, femme et connaissance dans le Jāvdān-nāma de Faḡlallāh Astarābādī // Journal Asiatique 295.1 (2007). P. 9–33.*

⁵¹ Эта теория напоминает древнее шиитское понятие «космического» или «небесного Имама» (см., например: *Amir-Moezzi M.A. Remarques sur la divinité de l'Imām // Studia*

Формы [всех] вещей созданы, чтобы указывать [путь]. Они созданы таким образом, чтобы быть местами проявления божественного Слова. Адам есть одна из этих форм, он указывает путь к Милосердию⁵². По этой причине он является высшей целью творения. Путь к познанию форм вещей, в том числе своей собственной телесной формы, лежит через него и его потомков⁵³. Те, кто не достигли знания [истинного смысла] телесной формы Адама, в сущности не имеют формы Адама⁵⁴. Никто не может войти в рай, кроме как в форме Адама (236б).

Человеческая форма по своей сути является Книгой, которая содержит наиболее полное знание о Боге. Это «Мать Книги» (*умм ал-китаб*), содержащая полный набор элементарных форм, из которых состоит любой объект вселенной:

В своей глубинной реальности листы [Корана] являются формой человечности (*сурат-и баиариййат*) Совершенного Человека... Совершенный Адам есть настоящая «ясная Книга» и «ясный Имам»: «и всякую вещь Мы сочли в ясном *Имаме*» (Кор. 36:12)⁵⁵. Действительно, все вещи являются местами проявления тридцати двух [первичных Слов]. Таким образом, они составляют Книгу Бога и Его письмо, которое Он написал своей собственной рукой, [состоящее из тех же тридцати двух элементов]. Это же самое письмо составляет форму совершенной человечности, форму человеческого тела. [Эта форма есть] Тора, про которую сказано, что Бог написал ее своей собственной рукой (162а–б).

«Мать Книги» — это на самом деле письмо, которое Бог начертал на лице Адама. [С лица Адама это письмо распространилось] на остаток Творения, на все существующие формы [существ и предметов], так же как оно проникло во все священные писания, ибо сказано: «Который

Ignica 25 (1996). P. 193–216). Некоторые идеи, сформулированные в «крайних» шиитских кругах — такие как уже упомянутое описание Бога в виде человека из света с телом, состоящим из букв алфавита, приписываемое ал-Муғйре б. Са‘иду (ссылка 41), — сильно напоминают положения хуруфизма.

⁵² Ср. высказывание, приписываемое шестому Иمامу: «Милосердие есть цвет бытия, существования, его вторая сущность. Оно является Formой того, кто ответил положительно на вопрос *а-ласту*»; цит. по: *Corbin H. Face de Dieu*, p. 189, перевод автора; под *а-ласту* имеется в виду стих Корана, в котором Бог обращается к прообразам людей, извлеченным из спины Адама (Кор. 7:172): «Не есть ли Я Ваш Господь?» (*а-ласту би-раббикум?*).

⁵³ Возможно, имеются в виду пророки.

⁵⁴ Т.е. внешне кажутся людьми, но внутренне не соответствуют человеческой форме, не имеют человеческого содержания и поэтому не являются людьми в настоящем смысле этого слова.

⁵⁵ Крачковский переводит кораническое выражение *имām мубīн* как «ясный оригинал». Мы намеренно оставили слово *Имām* без перевода, потому что оно может содержать здесь намек на шиитскую точку зрения: настоящий Адам — это видимый Имам.

научил *Қаламом* (письменной тростью. — *Примеч. ред.*)» (Кор. 96:4). Учителем является Бог, но Его учение принимает человек. [Человек] является, таким образом, Матерью Линий [письма], основой, по отношению к которой все другие [существа] суть лишь ветви (175а).

Хуруфитская точка зрения на человеческую телесную форму и лицо как места проявления божественного Глагола близка также суфийской концепции *шāхид* (*шāхīд*), «свидетеля» и проводника к божественной истине, о которой мы уже упоминали выше⁵⁶. В то же время *Джāвдāн-нāма* подчеркивает, что особое место, занимаемое человеком по отношению к первичным Фонемам и связанному с ними Знанию, не ограничивается лишь тем фактом, что форма человеческого тела является формой полного первоначального Алфавита. Согласно *Джāвдāн-нāма*, Бог не только создал Адама по Своему образу и подобию, но также и сообщил Адаму внутренний смысл этого образа. Это утверждение подтверждается в *Джāвдāн-нāма* ссылкой на Коран (2:31): «И научил Он Адама всем именам», т.е., согласно хуруфитской интерпретации, 28/32 именам первичных букв, которые вместе и составляют телесную форму Адама. Таким образом, все люди, потомки Адама, потенциально способны достичь познания божественной истины, представленной формой их собственного тела⁵⁷. Эта тема далее развивается в отрывках *Джāвдāн-нāма*, посвященных метафизическому смыслу человеческой любви как пути к высшему познанию.

Антропологическая теория хуруфизма сочетает, таким образом, оба аспекта «подобия», с обзора которых мы начали эту статью: «зрительный» аспект подобия заключается в утверждении, что человеческая телесная форма является местом проявления божественного Глагола, и по этой причине видимая форма указывает путь к первоначальным фонемам изначального божественного языка творения, чистым звукам, существующим вне всякой формы, что соответствует уже «слуховому» аспекту подобия. Хуруфитская теория подобия вместе с сопутствующим символизмом человеческого лица и тела является составной частью сложного и своеобразного учения, которое включило в себя, в основательно переработанном и адаптированном виде, ряд идей из различных интеллектуальных и мистических течений. Хуруфизм, несомненно, продолжает линию сторонников «подобия», восходящую к первым векам хиджры, по всей видимости в ее шиит-

⁵⁶ См. также подробный обзор Г. Риттера в: *Ritter H. Das Meer der Seele*, с. 434–503, а также: *Corbin H. En Islam Iranien*, предметный указатель, «amour», р. 466, «beauté», р. 472.

⁵⁷ В связи с известным высказыванием «познавший самого себя познал своего Господа» (*ман 'арафа нафсаху фа қад 'арафа раббаху*) *Джāвдāн-нāма* приводит следующую фразу, которая здесь произносится Богом от первого лица: «познай свою собственную (телесную) форму, с тем чтобы познать Мою!» (*сурат-и худ-рā бидāн тā сурат-и ма-рā би-дāнī*, 222а).

ской интерпретации; он также глубоко проникнут влиянием суфийского языка и символизма, и в особенности языковым символизмом персидской мистической поэзии. Однако смысл символов персидской поэзии в контексте хуруфитского учения сильно отличается от смысла, который они приобрели в произведениях классических поэтов. Это различие должно приниматься во внимание при изучении поэзии хуруфитских авторов.

Согласно учению, изложенному в *Джāvdān-nāma*, подобие божественного и человеческого и основанный на нем символизм человеческого тела и лица дает ключ к духовному «толкованию» как сотворенного мира, так и священных писаний всех религий. Точнее, в соответствии с этимологией арабского термина *ta'wīl*, это «толкование» есть процесс «возвращения к первоначальным (онтологическим) смыслам», который ведет к наивысшему знанию, доступному сотворенному существу, а именно к познанию божественного Глагола. Развитая теория человеческой формы как места проявления (*maẓhar*) божественного письма и центральное место, отведенное в *Джāvdān-nāma* размышлениям о метафизической роли любви и красоты в теории познания, полностью согласуются с идеей теофанической роли красоты, присутствующей во многих течениях мусульманского мистицизма.

Таким образом, хуруфизм, по всей очевидности, представляет собой важное звено в передаче традиции «подобия» в исламе между учениями классического периода и сходными учениями позднего Средневековья и Нового времени.