

Янис Эшотс (Латвийский университет, Латвия)

**НЕСКОЛЬКО СЛОВ ОБ ОБРАЗЕ ХРАМА
В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ШИХАБ АД-ДИНА СУХРАВАРДИ**

Наверное, мы не ошибемся, сказав, что ключевым звеном исповедуемого Шейхом Озарения Шихаб ад-Дином Сухраварди учения, называемого «мудростью озарения» (*хикмат ал-ишрāқ*) или «ишракизмом» (от арабского *ашрақа* ‘озарить, восходить’), является эпистемологическое положение о «знании присутствия» (или «знании через присутствие») (*ал-‘илм ал-худоўрӣ*). Это знание, согласно Сухраварди, отличается от формального знания (*ал-‘илм ас-сурӣ*) тем, что, не нуждаясь в посредстве формы (*сура*) и ее отпечатка (*асар*), оно позволяет субъекту непосредственно постигнуть созерцаемый им объект, при условии наличия света и отсутствия преграды между ними. Установившаяся между субъектом и объектом связь называется «сопряжением озарения» (*ал-идāфа ал-ишрāқиййа*). Следствием установления этого сопряжения становится мгновенное постижение («схватывание») (*кабд*) субъектом самости объекта. Вещь, знаемая знанием присутствия, посредством сопряжения озарения, знается и постигается более интенсивно (читай: более истинно), чем вещь, знаемая формальным знанием. Всякое формальное знание, следовательно, является лишь тенью и ответвлением знания через присутствие.

Примечательно, что, по мнению Шейха, созерцание духовных и умопостигаемых сущностей подчиняется тем же законам, как видение материальных вещей, где наличие субъекта (здравый глаз) и объекта (освещенная вещь), при отсутствии преграды между ними, имеет необходимым следствием акт видения.

С положением о «знании присутствия» тесно связан другой тезис — тезис о «первоосновности чтойности» (*асāлат ал-мāхиййа*): имеется в виду подлинность, реальность последней и неподлинность, абстрактность бытия (*вуджӯд*). Ведь опыт недвусмысленно подтверждает нам подлинность свидетельствуемых нами в миг озарения «чтойностей» (или «истин») (*хақā’иқ*) вещей — полагает Сухраварди, — тогда как их «бытие (= существование)» остается сугубо отвлеченным понятием (*амр и’тибāрӣ*), не поддающимся свидетельствованию. Отсюда по необходимости следует первенство чтойности вещей перед их бытием, поскольку первое существует объективно, а второе — субъективно, то есть только в нашем уме.

Однако следует пояснить, что Сухраварди понимает здесь бытие в смысле наличия (или присутствия), как противоположность небытию (*‘адам*) в

смысле отсутствия. К такому пониманию его, несомненно, подталкивает этимологический контекст арабского слова *вуджуд* (от *ваджада* 'находить, отыскивать')¹. Если же иметь в виду бытие как некую устойчивую интенсивность (*шидда*) существования, то, как показал Мулла Садр в своих дополнениях к комментарию Кутб ад-Дина Ширази к сухравардиевской «Мудрости озарения» (*Та'лиқāt шарҳ Ҳикмат ал-ишрāқ*)², в произведениях Сухраварди оно обозначается словом «свет» (*нӯр*).

Понятие света — несомненно, главное онтологическое понятие в философии Сухраварди. Все сущее, поскольку оно является сущим, есть свет. Этот свет делится на множество ступеней и разрядов — от высшего превознесенного Света Светов (*нӯр ал-анвār*) до света человеческой души и света растений и минералов. Осознающий свою самость свет именуется «отделенным [от материи] светом» (*нӯр муджаррад*) или «чистым светом» (*нӯр маҳд*). «Все, что постигает свою самость, является чистым светом. И всякий чистый свет явен для своей самости и постигает ее»³. Этот чистый свет — «сущий посредством своей самости» (*кā'им би зāтихи*) и «не постижим посредством [внешних] чувств» (*лā йакӯна мушāран илайхи би-'л-ҳисс*)⁴ (чувственно постигаемый свет же является лишь «акцидентным светом» (*нӯр 'āрид*)). «Чистые», или «отделенные», световые различия отличаются друг от друга только своей интенсивностью (*шидда*) и степенью своей «яйности», или «самосознания» (*анā'ийа*).

В эманационной «лестнице» светов (которая замещает в космогонии Сухраварди традиционную цепь «истекающих» друг от друга разумов) ближайший (к Свету Светов) свет (*ан-нӯр ал-ақраб*) рождается в результате созерцания Светом Светов своей самости. Далее, каждый из светов, созерцая покоряющий его высший свет (*ан-нӯр ал-қāхир*), порождает новый чистый свет (или разум); созерцая сам себя как свет, сопряженный с высшим светом, он порождает небесную душу; наконец, созерцая себя как независимую и отдельную от своего источника самость, он порождает тело соответствующей ему небесной сферы⁵.

Какое же место в учении Сухраварди, некоторые черты которого мы попытались слегка наметить, отводится образу храма? Если под храмом понимать строго мечеть (*масджид*), то есть «место поклонения», то крайне ску-

¹ См. об этом подробнее статью: *Шукуров Ш.* Художественное творчество и проблема теодицеи // Эстетика бытия и эстетика текста в культурах средневекового Востока / Ред. В. И. Брагинский. М.: Вост. лит.-ра 1995. С. 51—75, особенно с. 59—61).

² *Кутб ад-Дин аш-Ширāзӣ.* Шарҳ Ҳикмат ал-ишрāқ, ма'а та'лиқāt Садр ад-Дин аш-Ширāзӣ. Техрāн, 1313 л. х. (литогр. издание).

³ *Shihaboddin Yahya Sohravardi.* Œuvres philosophiques et mystiques. T. II (Bibliothèque Iranienne. Vol. 2) / Ed. H. Corbin. Teheran; Paris: Adrien Maisonneuve, 1952. P. 114.

⁴ Ibid. P. 110.

⁵ Ср. рассказ десятого старца о десяти старцах, являющихся наставниками друг друга, их сыновьях и мельницах в публикуемом ниже трактате «Шум крыльев Гавриила».

пое (всего несколько случайных упоминаний). Но в арабском языке, помимо слова *масджид*, есть еще несколько слов со значением 'храм, святилище': *мақдис*, *ма'бад*, *ҳарам*, *хайкал*. Наиболее часто в произведениях Сухраварди встречается последнее, поэтому остановимся на нем подробнее.

Слово *хайкал* (мн. ч. *хайākил*) (ср. с еврейским *хекал* 'чертог, палата' — этот термин часто встречается в мистике Меркавы, где обозначает определенную ступень в духовном странствии к Престолу Славы⁶) имеет несколько значений, наиболее общее из которых — 'форма, фигура'. Однако на классическом арабском языке оно чаще всего обозначает нечто огромное по своим размерам, а также — храм или просто большое здание; реже — остов или каркас строения; изредка — статую или изваяние⁷. Это слово встречается в большинстве трактатов Сухраварди; более того, оно вошло в заглавие одного из его произведений — *Хайākил ан-нūr* (Храмы света).

Этот трактат представляет собой сжатое изложение основ ишракийской философии. Он состоит из семи разделов, названных «храмами», каждый из которых посвящен определенной метафизической проблеме (первый храм в французском переводе А. Корбена назван «Об основных принципах дальнейшего исследования»; второй озаглавлен как «[Храм,] в котором доказывается, что душа отделена от материи»; третий — «О некоторых вопросах общей метафизики» и т. д.). Однако в данном случае для нас интересны прежде всего общий замысел и структура произведения, в которых явно прослеживается установка на воспроизведение теургического принципа строения вселенной. Чтобы лучше пояснить, что имеется в виду под этим, мы позволим себе привести здесь довольно большую цитату из комментария Джелал ад-Дина Давани (ум. в 908/1502 г.) к *Хайākил ан-нūr*.

Согласно комментатору, «древние философы⁸ считали, что светила являются тенями (*зилāl*) и храмами (*хайākил*) отделенных светов. По этой причине они установили для каждой из семи планет особую теургию (*тилисм*),

⁶ См.: *Гершом Шолем*. Основные течения в еврейской мистике / Пер. Н. Бартмана, Н.-Э. Заболотной. М.: Мосты культуры, 2004. С. 460 и *хеїкалот* по указателю, и *И. Р. Тантлевский*. Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2007. С. 129—283 (где дается перевод «Книги небесных дворцов»).

⁷ Л. Масиньон считает *хайкал* сабийским термином, обозначающим статую идола или теургическую молитву для призвания духа бога (*Масиньон Л.* Введение в инвентарь арабской герметической литературы // Гермес Тризмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Сост. и пер. К. Богуцкого. М.; Киев: Алетея, 1998. С. 538).

⁸ Скорее всего, здесь имеются в виду сабии Харрана. Слушатели их тайной школы уделяли много внимания астрономии и поклонялись светилам (см. о них в «Гайат ал-хаким» Абу Маслами Мухаммада ал-Маджрити (есть современный немецкий перевод: *Ps. Maghriti. Das Ziel des Weisen (Picatrix) (Studies of the Warburg Institute XXVII) / Trans. into German by H. Ritter and M. Plessner. London, 1962*) и в основанной на этой книге статье: *Corbin H. Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel / Eranos -Jahrbuch, XIX/1950. Zürich: Rhein-Verlag, 1951. P. 181—246*).

соответствующую ей, содержащуюся как в одном из металлов, так и в определенном моменте времени. Каждую из этих теургий они поместили в [отдельном] храме (*байт*), построенном согласно [требованиям] гороскопа, в особом месте, так что и храм, и место соотносились со светилом особым образом. Они посещали эти храмы в определенное время и совершали в них священнодействия, подобающие каждому из них, — как, например, кадение ароматным дымом, и подобное тому. Вследствие того они удостаивались соответствующих этим теургиям духовных качеств. Они очень чтили эти храмы и называли их не иначе как «храмами света» (*хаййакил ан-нур*), поскольку они являлись хранилищами сих теургий (или теургических предметов); последние же являлись «храмами» (или «формами») (*хаййакил*) светил, которые, в свою очередь, были храмами отделенных светов (*анвār муджаррада*). Потому автор назвал этот трактат «Храмами света». И, благодаря тому, каждый раздел с его разъяснениями и словами, которые в нем содержатся, является местом особой теургии (божественного делания), размышляя о которой, мы удостаиваемся созерцания этих светов. Таково мое мнение на сей счет; но Бог знает лучше тайны своих рабов»⁹.

Как видим, по замыслу Сухраварди семь храмов являются местами пребывания теургий семи светил, которые, в свою очередь, сами являются местами пребывания теургий отделенных светов¹⁰ (отсюда следует, что всякое

⁹ *Джелāl ад-Дин ад-Давāнī*. Шавāкил ал-хūr фī шарх хаййакил ан-нūr / Цит. по франц. пер. А. Корбена: *Sh. Y. Sohrawardī. L'archange empourpré: quinze traités et récits mystiques / Traduit du persan et d'arabe par H. Corbin. Paris: Fayard, 1976. P. 34.*

¹⁰ Построение литературного произведения по принципу теургического ансамбля практиковалось на средневековом мусульманском Востоке довольно широко. Достаточно вспомнить хотя бы поэму Низами Гянджеви (1141—1209) *Хафт пейкар* (название поэмы обычно переводится по-русски как «Семь красавиц», однако, на наш взгляд, более точным был бы перевод «Семь фигур» или «Семь образов»). Кстати, арабское слово *хайкал* обычно переводится на персидский именно как *пейкар*). Ее главный герой, сасанидский царь Бахрам Гур, поочередно посещает семь дворцов и пирует с семью принцессами — что можно с большей долей уверенности интерпретировать как посещение храмов, посвященных семи светилам, и встречу с душой (или особого рода светом), пребывающим в каждом из них. Возможно, что структура обоих произведений («Храмы света» Сухраварди и «Семь фигур» Низами), созданных примерно в одно и то же время, заимствована их авторами от некоего общего первоисточника. (До нас дошла созданная известным ученым-алхимиком Айдамуrom Джалдаки (ум. между 750/1349—50 и 762/1360—61) арабская версия греческого «Романа о семи статуях» (автором которого традиционно считается Аполлоний Тианский), изложенная им в шестой главе второй части его «Книги доказательства относительно тайн науки мер» (Китāб ал-бурхāн фī асрār 'илм ал-мйзāн). Краткий пересказ ее содержания дан А. Корбеном в статье: *Le roman des sept statues d'Apollonios de Tyane, conservé par l'alchimiste Jaldakī // Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes. Section des Sciences Religieuses. T. LXXX/LXXXI (années 1972—1974). P. 251—258.* Нельзя, однако, исключить, что книге Джалдаки предшествовали другие, не дошедшие до нас арабские переложения этого произведения, которые могли быть известны как Низами, так и Сухраварди.)

тело является «храмом» души, обитающей в нем; душа же является «храмом» ума или духа).

Предложенная Давани схема подтверждается т. н. «литургическими текстами» Сухраварди (известных под названием *Ал-вāридāt ва 'т-тақдй̄сāt*)¹¹. Из них явствует, что Сухраварди и группа его ближайших учеников практиковали особые ритуалы (священнодействия), посвященные Солнцу, планетам, звездам, элементам¹² и душам пророков и «братьев отстранения» (*ихвāн ат-таджрй̄д*)¹³ (разумеется, это было поклонение не астральной массе света, а духовному существу, «храмом» которого это светило является).

В другом произведении Сухраварди — «Имадовых скрижалях» (*Ал-Ал-вāх ал-'имāдиййа*) — светила называются «храмами святых»¹⁴ (*хай̄кил ал-муқаддасй̄на*)¹⁵, а земные тела, состоящие из элементов, — «земными храмами» (*ал-хай̄кил ал-'ардиййа*)¹⁶. Оба вида храмов выполняют одинаковую роль, являясь святилищами душ, обитающих в них. Однако земные храмы, вследствие их подверженности возникновению и гибели (*кавну фасād*), «слабы» (*да й̄фан*) (то есть непрочны), а небесные, имеющие упроченные формы (*сāбита ас-сувар*), «сильны» (*шадийдан*) (то есть прочно сложены).

Итак, принцип «храма» (*хайкал*) (называемого Сухраварди также «тенью» (*зилл*) и «теургией» (*тилисм*)) является универсальным принципом строения мира, начиная с высших разумов (именуемых Шейхом в «Слове суфизма»

¹¹ Эти тексты опубликованы А. Корбеном в конце второго тома изданного им собрания сочинений Сухраварди (*Sohravarḏī. Œuvres. T. II*). По своей структуре этот сборник представляет собой нечто подобное нашему «Часослову».

¹² Подобные ритуалы были весьма распространены среди тайных и полутайных обществ на мусульманском Востоке. См., например, о ритуале «Братьев Чистоты / Чистых Братьев» (*ихвāн ас-сафā'*) в *S. H. Nasr. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1964. Ch. 9; D. De Smet. Le soleil, roi du ciel, dans la théologie astrale des Frères de la Pureté (Ihwān as-Safā') // Le ciel dans les civilisations orientales — Heaven in the Oriental civilizations. Acta Orientalia Belgica, 12, Leuven: Peeters, 1999. P. 151—160.*

¹³ Под «братьями отстранения» (*ихвāн ат-таджрй̄д* (от *джарада* 'обнажать, оголять')) имеются в виду люди, отстранившие свои души от материальных связей и самой материи, «абстрагировавшиеся» от нее. В это основанное Гермесом и Сетом духовное братство, которое не ограничено временем или местом, входят как сам Сухраварди и его ближайшие ученики, так и ряд древних философов (Пифагор, Эмпедокл, Платон, Аристотель) и суфийских шейхов (Зу 'н-Нун Мисри, Сахл ат-Тустари, Халладж, Байазид Бастами, Абу 'л-Хасан Харакани), а также несколько мифических царей древнего Ирана (Гайюмарс, Фаридун, Кай Хусрав). «Братья отстранения» достигли высшей ступени доступного человеку совершенства: «они способны сотворить (*йақдирӯна 'алā й̄джād*) устойчиво-сущие подобия (= образы) (*муул*) в любой форме, в какой хотят, и это — то, что именуется макамом "будь!" (*кун*)» (*Sohravarḏī. Œuvres. T. II. P. 242 (§ 259)*).

¹⁴ Т. е. душ небесных сфер.

¹⁵ *Шихāб ад-Дйн Йахйā Сухравардй̄. Сэ рисālэ аз Шейх-и Ишрāқ: Ал-Алвāх ал-'имāдиййа, Калимāt ат-тасавуф, Ал-Ламаҳāt / Ред. Н. Хабиби. Техрāн: Анджуман-и Фалсафа, 1977. С. 42.*

¹⁶ *Ibid. С. 52.*

(*Калимāt ат-та̄саввуф*) «павильонами света» (*ас-сурāдиқāt ан-нӯриййа*)¹⁷ (то есть местами пребывания Света светов)) и кончая растениями и минералами, каждый из которых — не что иное, как теургия своего «господа рода» (*рабб 'ан-нав'*) (последний термин приблизительно соответствует платоновскому *эйдосу* вещи). Душа является храмом ума, а тело — храмом души, освещаемым ее светом; все, свидетельствуемое нами в материальном и духовном мирах, есть «храм» и теургия — таков вкратце вывод, к которому нас приводит анализ употребления слова *хайкал* в разных произведениях Сухраварди.

Согласно определению А. Корбена, действие ряда аллегорических рассказов Сухраварди происходит в «храме души» (*le temple de l'amé*)¹⁸. «Храм души» — это место обитания (*маскин*) божественных светов, место присутствия секины¹⁹, в разных местах называемое Шейхом по-разному: «крепостью души» (*шахристāн-и джāн*), «обителью моего отца» (*хāникāх-и надарам*), «горой Синая» (*тūr-и Сйнā*) или просто «пустыней» (*сахрā*). Здесь происходит встреча души с десятью старцами-разумами и ее беседа с младшим из них — десятым разумом, или Гавриилом, ангелом человеческого рода, — встреча, о которой повествуется в публикуемом ниже трактате «Шум крыльев Гавриила». «Обитель отца», в которую направляется взыскующий знания новичок, есть центральная часть храма души, его «Святая Святых», или, говоря философским языком, «самость» (*зāт*), или «истина» (*хақйқа*) души; душа как таковая, за вычетом всех сопутствующих ей в чувственно воспринимаемом мире сил и способностей. Но ее трагедия заключается в том, что она способна осознать себя как «храм света», «святылище ума» и вечное местопребывание ангела лишь тогда, когда ей удается избавиться от «навязчивых торговцев» — внешних впечатлений, которых ей постоянно навязывают чувства, и «крепко затворить дверь, ведущую на улицу» (т. е. чувственно воспринимаемый мир). Тогда ее внутреннему зрению предстают десять старцев-разумов, сидящих на каменной скамье — т. е. она зрит умопостигаемые сущности и свидетельствует отделенные свету. Душа беседует с младшим из старцев и обучается у него «слову Божьему» — т. е. постигает вещи в их истинном виде, видит их такими, какими их видит Бог. Однако пока она остается в теле, ее возможности постигнуть истины вещей ограничены. «Тебе и тебе подобным не дано постигнуть этой науки», — отвечает старец-Гаври-

¹⁷ *Сухраварди*. Сэ рисālэ. С. 101.

¹⁸ *Sohravardī*. L'archange emporgré. P. XX.

¹⁹ Согласно определению самого Сухраварди, *секина* (букв. 'покой, спокойствие'; ср. с еврейской *ш(е)хиной* ('[Божественным] присутствием')) — «приятное состояние восторга (*хулса*), продолжающееся некоторое время, или состояния восторга, следующие друг другу и не прекращающиеся некоторое время» (*Сухравардӣ*. Сэ рисālэ. С. 124). Иначе говоря, это продолжительное ощущение присутствия в душе божественного света (божественной энергии); среднее состояние между «блистаниями» (*лавā'их*) — мгновенно преходящими моментами озарения — и «исчезновением» (*фанā*) — полным погружением души в свидетельствование божественного света (когда, вследствие полноты сего погружения, она перестает свидетельствовать сама себя).

ил на ее просьбу обучить ее портняжному ремеслу (т. е. дать ей возможность самой творить тела, в чем и заключается сущность теургии — божественного делания). На изумленный вопрос души о причине явления старцев в обитель Гавриил отвечает притчей о внезапно прозревшем слепом, который впервые видит солнце, — и мы понимаем, что под «слепым» имеется в виду душа, обретающая духовное зрение путем сурового аскеза, самоочищения и отстранения от всего материального. Увы, это блаженное видение исчезает с наступлением «материального» утра и явлением в «храм» торговцев²⁰, и мы осознаем, сколь трагична участь души, всеми силами стремящейся к самоочищению и постижению духовных истин (свидетельствованию божественных светов), но вынужденной обитать в теле и находящейся в плену у своих собственных чувств и способностей — в тюрьме города Кайрувана (символизирующего материальный мир), «на дне бездонного колодца» (образ из «Рассказа о чужбине Запада» (*Қиссат ал-ғурба ал-ғарбиййа*))²¹.

Несомненно, ишракийской мистике света можно найти ряд параллелей как в древности, так в средневековье. Само представление о теле как о «храме» обитающей в нем души — «общее место» античного и средневекового (по крайней мере, на мусульманском Востоке) мировоззрения — об этом убедительно свидетельствует полисемантическая слова *хайкал*, обозначающего как форму или фигуру, в общем смысле этих слов, так и храм. Поэтому, в целом говоря, сухравардиевская концепция храма поражает нас не столько своей новизной и оригинальностью, сколько своей наполненностью личным мистическим опытом, богатством последнего. Эту наполненность и богатство трудно показать путем теоретического анализа (пусть даже очень подробного) его текстов (тем более мы не ставим себе такой задачи в рамках настоящей статьи), поскольку за пределами теоретических выкладок всегда остается нечто, что можно почувствовать только интуицией или вкусом. Рискнем высказать мнение, что тексты Сухраварди надо не просто читать, а «свидетельствовать» (т. е. постигать их смысл как целое). Быть может, в момент такого «свидетельствования» и мы удостоимся некоего внутреннего озарения и хотя на миг почувствуем сами себя «храмами света».

²⁰ Само собой здесь напрашивается сравнение с Иисусом, изгоняющим торговцев из храма (Мф. 21:12; Мк. 11:15; Лк. 19:45; Ин. 2:14).

²¹ *Sohravardī. Œuvres. T. II. P. 289.*