



А.Г. ДУГИН

НООМАХИЯ

ВОЙНЫ УМА

ЛОГОС ЕВРОПЫ



ИРАНСКИЙ
ЛОГОС



СВЕТОВАЯ ВОЙНА
И КУЛЬТУРА
ОЖИДАНИЯ



А.Г. Дугин

НООМАХИЯ
ВОЙНЫ УМА

ИРАНСКИЙ
ЛОГОС
СВЕТОВАЯ ВОЙНА
И КУЛЬТУРА ОЖИДАНИЯ

«Академический проект»
Москва, 2016

УДК 1/14; 008

ББК 87;71

Д 80

Рецензенты:

В.Ю. Верещагин, доктор философских наук;

Э.А. Попов, доктор философских наук

Научный редактор:

Н.В. Мелентьева, кандидат философских наук

Автор выражает благодарность М.Г. Гаглоеву за поддержку в создании и публикации данной работы

Дугин А.Г.

Д 80 Ноомахия: войны ума. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания. — М.: Академический проект, 2016. — 479 с.

ISBN 978-5-8291-1933-1

В книге «Иранский Логос» Александр Дугин рассматривает смысловые узлы иранской цивилизации, связанной с двумя принципиальными моментами: 1) метафизикой Света и световых войн, непрерывно ведущихся против сил тьмы, и 2) эсхатологией, учением о линейном времени и его конце. Именно там, где мы встречаемся с эпизодами световой войны и ожиданием Спасителя, предводителя армий света в финальной битве против армий тьмы, именно там, где рождается мысль о времени и линейной истории, где существует «культура ожидания» Спасителя, мы имеем дело с Иранским культурным кругом, с «res iranica», «иранской вещью» — структурной и неизменной основой иранской идентичности, мощное присутствие которой автор обнаруживает во всех религиозных и философских комплексах Средиземноморского культурного ареала (в частности, в эллинизме и иудаизме).

Книга является очерчным томом цивилизационной эпопеи А.Г. Дугина «Ноомахия: войны ума» и предназначена для историков религии, философии, культуры, специалистов в области политологии и современной политики, для всех интересующихся судьбами мировых цивилизаций.

In the book «Iranian Logo» Alexander Dugin examines the semantic nodes of Iranian civilization, related to two fundamental points: 1) metaphysics of Light and Light-wars, constantly being waged against the forces of Darkness and 2) the doctrine of linear time and the eschatological doctrine. According to the author, in any historical document, where we find scenes of Light-wars and anticipation of a Savior, the leader of the armies of Light in the final battle against the armies of Darkness, or where we find the idea of Time and Linear history or come across the «culture of expectation» of the Savior, we are necessarily come in touch with the Iranian cultural circle, «res iranica», «Iranian thing»(as A. Corbin called it) — the structural and unchanging basis of Iranian identity. The presence of this peculiar Iranian identity the author finds in all religious and philosophical complexes of Mediterranean cultural region (in particular, in Hellenism and Judaism).

«Iranian Logo» is a continuation of the many volumes epic civilization's investigation of A. G. Dugin — «Noomachia: the wars of Mind». The book can be useful for historians of religion, philosophy, culture, for experts in political sciences and modern politics; for those, who are intellectually involved in the fate of civilizations.

УДК 1/14;008

ББК 87;71

© Дугин А.Г., 2016

© Оригинал-макет, оформление.
«Академический проект», 2016

ISBN 978-5-8291-1933-1

Иран в ожидании (конца) Света: предисловие

Иранская цивилизация: пути исследования

Иран не просто страна, а иранцы не просто народ. Это величайшая цивилизация древности и современности, играющая огромную, подчас ведущую роль в многомерном диалоге культур, который составляет сущность истории мира. Иран — азиатская страна, и ее народ, ее история — часть культуры Азии. Это значит, что здесь мы имеем дело с чем-то полностью независимым от Европы и ее путей, ее идентичности и борьбы ее Логосов. Чтобы понять Иран или хотя бы конкретно реконструировать его идентичность, необходимо отстраниться от европейского пространства, от евроцентричного взгляда, корни которого уходят в эллинскую цивилизацию, бывшую *традиционным региональным соперником Ирана и нередко, на разных этапах, его идейным антагонистом*. В отношении с Ираном, в *противопоставлении* себя Ирану формировалась собственно эллинская идентичность, в полной мере давшая о себе знать как раз в эпоху греко-персидских войн и предопределившая последующее строительство Империи Александра Великого — как передачу имперской миссии Персии. И это отношение к Ирану как к «другому», как к типично азиатской культуре — экстравагантной, экзотической и сущностно «варварской» (в греческом понимании) — не могло не повлиять на общее отношение к нему европейской цивилизации, построенной на эллинском основании. Иранскую историю и культуру традиционно прочитывают европейскими глазами, продолжая базовые установки греков — творцов европейской идентичности.

Любое, даже самое искреннее и внимательное, применение такого евроцентричного подхода заведомо сделает для нас иранскую культуру полностью закрытой. Это отчасти касается любой культуры, постижение которой требует эмпатии, полного включения, а предварительно — отказа от каких бы то ни было евроцентричных догм. Это подробно обосновали культурные антропологи школы Ф. Боаса, а социологическая традиция и структурная антропология Франции (от самого Э. Дюркгейма и М. Мосса до К. Леви-Стросса)

возвели в непререкаемый закон. Но все же Иран и в этом случае является исключением: эта культура настолько интровертна и закрыта, что она особенно сторонится любого постороннего взгляда, укрывается от него, прячется за стеной непроницаемой холодной вежливости и спокойного самодостаточного безразличия. У иранцев для такого отношения есть достаточно исторических оснований, но многие народы, у которых их было не меньше, не стали столь убежденными и радикальными *интровертами*, как иранцы. Значит, дело в чем-то еще, в самой *иранской идентичности*, которая является закрытой и не склонной к диалогу в своем ядре. Поэтому при изучении иранского Логоса только отказа от евроцентризма и взгляда эллинской традиции на Иран еще *недостаточно*. Это необходимое условие, но его соблюдение отнюдь не гарантирует успеха. Отправляясь на поиски иранской идентичности, мало отказаться от европейских установок и подготовиться к встрече с экзотикой. При первом прикосновении к Ирану мы, напротив, заметим в нем нечто настолько знакомое, привычное и почти само собой разумеющееся — в языке, культуре, религии и т. д., — что нам грозит другая опасность: увидеть близость там, где она является лишь кажущейся, увлечься формальным сходством, не заметив глубинных семантических сдвигов.

И все же это быстро опознаваемое родство имеет серьезные основания: иранская цивилизация принадлежит к типу образцовых *индоевропейских культур* и не просто представляет собой одну из ветвей индоевропейского общества, наряду с европейской ветвью, но сохраняет в неизменном — почти первозданном — состоянии многие символы, фигуры, сюжеты и особенности, которые другие индоевропейские народы утратили. Поэтому столкновение с Ираном — это во многом встреча с собственным индоевропейским прошлым, с нашими *общими корнями*, с нашей архаикой. В каком-то смысле для осознающего свою индоевропейскую природу европейца встреча с Ираном — это *встреча с самим собой*, со своей основой. С учетом этих трудностей и с намерением сделать все от нас зависящее, чтобы справиться с ними, мы можем приступить к знакомству с Ираном. Мы готовы признать, что греческий и построенный на нем в последующие эпохи взгляд на Иран для нас неприемлем; мы предупреждены об интровертности, закрытости иранской культуры и готовы старательно и деликатно в нее проникать снова и снова; мы намерены следовать за нитью индоевропейской общности, нас связывающей, в надежде обрести опыт восхождения к корням и не пугаться столкновения с архаическим ядром своей собственной идентичности.

В изучении иранской идентичности нам понадобятся основные методологии изучения культур, о которых мы говорим в томе, посвященном «Морфологии цивилизаций»¹, но особенно идеи Ж. Дюмезиля как крупнейшего специалиста по индоевропейскому обществу² и гениального философа и историка иранской (шире, исламской) традиции А. Корбена³. Учитывая особенность «Ноомахии», мы будем также уделять повышенное внимание ноологическим структурам Ирана: выясняя пропорции, баланс и динамику соотношения трех Логосов⁴, если, конечно, мы сможем их достоверно обнаружить и описать в иранском контексте. Все это должно привести нас, пусть к приближенному, постижению Логоса Ирана — от его экзистенциальной основы, иранского *Dasein*'а, до возвышенных метафизических, философских и теологических обобщений и их выражению в иранском историале.

Световая война: границы и тактики

Мы дали этому тому «Ноомахии» подзаголовок «Световая Война и Культура Ожидания» обдуманно и намеренно. С нашей точки зрения, именно формула «световая война» точнее и лучше всего соответствует самой *сути иранской идентичности*. Оба термина здесь являются ключевыми и оба несут в себе нечто глубинно и изначально *иранское*. Иранцы видят *бытие как войну*, а те силы, между которыми эта война ведется, — как Свет и Тьму. Сами себя они идентифицируют как *армию Света*, и на этой основе строится все остальное — религия, политика, история, культура, общество, психология и т. д. Иран и есть пространство Света, то есть *сам Свет*. И этот Свет ведет смертельную войну со своей радикальной противоположностью — Тьмой. Вся семантика иранской культуры строится на ткани этой войны. Все в ней суть эпизоды, переплетения, моменты, засечки ее непрерывной напряженной хроники.

В этом иранская культура не исключение: большинство индоевропейских обществ, а также многие неиндоевропейские организованы на военный лад и на протяжении своей истории непрерывно воюют. Есть и те, где именно воинская составляющая — вторая функция, по

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Морфология культуры. М.: Академический проект, 2017.

² Dumézil G. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. P.: Gallimard, 1968; *Idem*. Le Livre des héros, légendes ossètes sur les Nartes. P.: Gallimard, 1965; *Idem*. Apollon sonore et autres essais. P.: Gallimard, 1982; *Idem*. Mythe et Épopée. 3 v. P.: Gallimard, 1968 — 1973.

³ Corbin H. En islam iranien. 4 v. P.: Gallimard, 1971 — 1972.

⁴ Дугин А. Г. Ноомахия. Три Логоса. М.: Академический проект, 2014.

Ж. Дюмезилю¹ — преобладает над двумя другими. Но отличие Ирана в том, что война, которая есть судьба персов, мыслится именно как «световая», как «война Света», и это делает ее уникальной. Световая война в отличие от всех остальных типов войн *не ведется во имя победы*. Это не соревнование и не состязание в силе в борьбе за какие-то конкретные осязаемые плоды — земли, территории, города, стратегические позиции, возможность повелевать народами или обладать ценностями. В этой войне участвуют совсем иные могущества, которые выстраивают принципиально иную симметрию, иную структуру космоса и ценностных систем. Свет иранцы понимают совершенно особым образом — *по-ирански*. Свет — староиранское **rauxšana*, авестийское *raoxšna*, парфянского *rošn* (от индоевропейского **louksno*, **leuks*) — для иранца есть *утонченное могущество истины*, своего рода зримое и осязаемое Благо. Свет не имеет никакой функциональности, *предшествует* любой ценности. Напротив, та или иная вещь обретает ценность в той мере, в которой она *причастна* к стихии Света. Можно сказать, что иранцы — народ *светопоклонников*, и это определяет в их культуре и их идентичности все.

Свет — это творящее могущество. Он первичен и абсолютен. Иранец разных исторических эпох и даже исповедующий разные религии всегда и неизменно согласится с формулой: «В начале был Свет». Это не просто констатация, это исповедание, присяга на верность и даже преображающий обряд. Все создано Светом, из Света и для Света. Поэтому *Свет находится в центре внимания иранца*, в его душе, мышлении, делах и поступках.

Но будучи первичным могуществом, Свет имеет фундаментального *онтологического антагониста*. Так как абсолютным началом является наличие Света, то его отсутствие представляет фундаментальный *вызов* — катастрофу и столь же священное потрясение, что и его наличие. Так как Свет переживается как все, то его *отсутствие* или его умаление осознается как экзистенциальный, более того, *метафизический удар*. Таким образом, Свет становится проблематичным. Его требуется защищать, сохранять, за него следует биться. Это не тавтология: если есть Свет, то есть и Тьма, и *фундаментальность Света* во многом обуславливает и *фундаментальность Тьмы*. А это уже есть глубинное основание для *онтологии войны*, «световой войны». Свет сам по себе есть только в войне, так как его может и не быть. И горизонт отсутствия Света конституируется самим его наличием. Предельная интенсивность проживания Света делает

¹ Dumézil G. Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens. P.: Presses Universitaires de France, 1956.

войну с Тьмой не менее интенсивной — но при этом драматичной, резкой, болезненной и обостренной.

Структура «световой войны» определяется иранским пониманием творения. Как и платоники, иранцы полагают началом вечный мир световых идей, *умные огни*, которые своей мощью формируют более плотные тела. Но если вечный мир чистого Света не подвластен Тьме, то нижестоящий мир тел (жизни, движения) отчасти подвластен. Это и определяет пространство войны: это *вся жизнь*, все существование, все наличие окружающего мира. Сам мир есть творение Света, на которое покушается Тьма. Свет ведет войну с Тьмой в мире и сквозь мир. Этим и определяется семантика сущего: на вопрос — что есть? — иранец прежде всего ответит: *война*. То, что есть, это и есть война, и смысл существования открывается только тогда, когда оно помещено в контекст этой великой войны.

Силы в этой войне принципиально неравны, но это очень простое неравенство. Дело в том, что между Светом и Тьмой в иранской мысли существует очень тонкая и не прямая симметрия. Свет и Тьма и не равновесны (как в чистом дуализме), но о Тьме нельзя и сказать, что это просто умаление Света (как разрешили бы эту проблему неоплатоники — в том числе и христианские). Свет первичен, и он способен творить. Поэтому все вообще создано из Света и *есть* в своей сути Свет. Тьма не может сотворить ничего. Но... Тьма может *испортить* многое, *почти* все. Это касается только мира телесного, жизненного, до области чистого Света Тьма не достает, но в промежуточном мире противостояние разворачивается драматическое и абсолютно серьезное. Дело в том, что в мире тел Тьма в определенные периоды может одерживать верх. В каком-то смысле Тьма даже сильнее Света. Ее силы полностью сосредоточены на битве в мире тел, тогда как силы Света участвуют в этом промежуточном мире *по касательной* — их родина не здесь, но в чистом мире духа, вечности. Поэтому силы Света не так ангажированы в битву и, кроме того, ограничены в тактике боевых действий: никогда и ни при каких обстоятельствах силы Света не могут отступить от законов истины, чистоты, дара и справедливости — даже тогда, когда этого требуют соображения победы. Если армия Света сделает хотя бы один жест, аналогичный низменным стратегиям армий Тьмы — пусть из самых высоких побуждений — она перестанет быть армией Света и превратится в свою противоположность. Поэтому у сил Света *связаны руки*: на каждую выходку Тьмы они обязаны отвечать только честно и *в духе истины*. Возможности для применения военной хитрости, что просто необходимо на войне, отсутствуют. Это приводит к тому, что силы Света часто проигрывают. Злоба, коварство, ложь и подлость в борьбе за телесные вещи

сплошь и рядом побеждают. Армиям Света приходится отступать, а также попадать в плен и даже гибнуть.

В этом и состоит сущность «световой войны»: победа в ней не может быть достигнута любой ценой. Армия Света должна всегда быть армией чистого духа, чистой мысли, *армией Игеи*. Поэтому складывается парадоксальная ситуация: световое могущество, способное *создать* мир, не способно его *защитить* перед силами Тьмы, рвущимися его испортить. Вернее способно, но до какого-то момента. Когда армии Тьмы пускают в ход все приемы низких стратегий, лжи и обмана, армии Света оказываются подчас бессильными — они не могут и не хотят отступить от чистоты собственной природы. Так, этика войны и победы постепенно перерастает в *метафизику мученичества и свидетельства*. Лучше *проиграть* вместе со Светом, чем *выиграть* вместе с Тьмой: это главное правило «световой войны»; наиболее важен не результат, но стойкость в утверждении истины и твердое следование ее законам.

В иранской культуре «световая война» не может не закончиться победой сил Света, но эта победа будет достигнута только *после* того, как исполнится мера испытаний. Воины Света — души людей, точнее, души иранцев — спускаются с небесной Родины и ведут борьбу против воинов Тьмы: не для победы, а для справедливости, просто потому, что по-другому не хотят и не могут. Победа же есть печать, поставленная под полнотой деяний тех, кто *мыслит и действует* на стороне Света. Иранцы ожидают ее, стремятся приблизить, верят в нее, но знают, что торопить ее приближение нельзя. Чашу «световой войны» надо испить до конца. Иначе победа будет откладываться снова и снова.

В этом — базовая структура иранского историала. Его-то мы и постараемся описать в данной работе.

Свет и Иран

Идея световой войны является чисто иранской, и в ходе обзора основных аспектов иранского Логоса мы в этом убедимся, равно как и в том, что идея войны неразрывно связана с самой основой иранской культуры. Но между этими двумя членами выражения «световая война» в их отношении к сущностной идентичности Ирана есть, тем не менее, определенное качественное различие. Сочетание «световая война» является иранским исключительно, и там, где мы встречаемся с подобным выражением или его аналогами, можно смело говорить о прямом или косвенном *иранском влиянии*. Это касается воздействия иранской культуры на некоторые направ-

ления эллинской философии и религии (Гераклит, Пифагор, Платон и т. д.), на иудаизм, позднее (после походов Александра Великого), на эллинизм, и наконец, на христианство, иудео-христианство, включая бесчисленные средиземноморские ереси и синкретические системы (гностицизм, митраизм, манихейство и т. д.), где существует тематизация битвы «сыновей Света» с «сыновьями Тьмы», и наконец, на ислам. Если мы применим здесь теорию «культурных кругов», что «световая война» *должна считаться главной характеристикой иранского культурного круга.*

Однако если «световая война» в целом является исключительной чертой этого круга, а темы Света и войны совокупно глубоко укоренены в иранской идентичности, следует задаться вопросом: а по отдельности эти два понятия — «Свет» и «война» — могут ли считаться *уникально иранскими* или таковым является только их сочетание в нерасчленимом концепте? Совершенно очевидно, что война не может быть взята как исключительное достояние иранского культурного круга, так как эта традиция свойственна практически всем индоевропейским народам, причем некоторым в большей степени, нежели иранцам (например, индоевропейским народам Турана, Евразии), а кроме того, и вне индоевропейского контекста самые разнообразные этносы и культуры отличаются истолкованием войны как основополагающего для общества концепта. Этносоциология и антропология считают доминацию воинских ценностей, то есть культуру войны, отличительной чертой всех *кочевых народов*¹. Коренные индоевропейцы относились именно к этому кочевому типу, но это никогда не составляло их исключительной особенности, так как к этому же типу относились и многие другие этнические группы и целые цивилизации — от Восточной Евразии до Центральной Африки. Поэтому война не может быть рассмотрена как эксклюзивно иранский концепт.

Остается выяснить то же самое относительно концепции Света, по крайней мере в том смысле, в каком он взят в иранской религии и философии, шире, в культуре. И вот здесь мы сталкиваемся с неожиданностью. Несмотря на то, что на первый взгляд мистика Света и почитание Света как божественной манифестации должны быть чем-то универсальным и распространенным не менее, чем воинственные ценности, все оказывается более сложным. Конечно, почитание Света и небесных светил, в частности, солнца, солярные культы, распространены среди самых разных народов и культур, но после проведения обширного компаративного анализа в области истории религий мы приходим к выводу, что нигде *мистика Света*

¹ Дугин А. Г. Этносоциология. М.: Академический проект, 2014.

не играет той фундаментальной, центральной и основополагающей роли, как в иранской традиции. Свет как *метафизический принцип*, стоящий в самом центре теологии, а соответственно, и ритуальной практики (что огрубленно и не точно называется «огнепоклонничеством»), является *чисто иранской идеей*, и все средиземноморские культуры, религии, философские и мистические учения, где он выходит на первый план, имеют прямо или опосредованно *иранское происхождение*, то есть относятся к иранскому культурному кругу.

Однако здесь следует сделать уточнение. Свет является иранской идеей в том смысле, в каком он напрямую сопряжен с концептом «световой войны». Это понятие складывается не из двух самостоятельных моментов — война (универсальное — по крайней мере для кочевых культур) и Свет (чисто иранское), но первично по отношению (по меньшей мере) к Свету. *Иранский Свет — это воюющий Свет, это Свет войны*. Иранский Свет и есть война, ее корень. Поэтому иранцы понимают войну не как материальную или психологическую битву, не как героическое состязание в доблести, и не как способ захвата ресурсов, но как *следствие Света*, как форму его экзистирования. А следовательно, война здесь становится чем-то особенным, и на сей раз собственно и исключительно иранским, поскольку она не нейтральна (как война в универсальном социологическом измерении), но заведомо полярна — у иранцев *всякая война есть война Света, за Свет или против него*.

Более того, сам Свет — как иранский концепт — есть момент атаки, удар, разрыв, откровение и преображение. *Свет есть вторжение Иного в это*. Свет не есть измерение этого, он — нечто, исходящее из Иного. Именно это позволяет основать на нем метафизику, религию и культ, поскольку понимание Света как вторжения (а это и есть световая война) предполагает введение дуальной парадигмальной топики, то есть *трансцендентности*. Таким образом, Свет берется как религиозное явление исключительно тогда, когда мы имеем дело с базовой примордиальной парой — это и То, имманентное и Трансцендентное. А дуализм, как известно, и есть отличительная черта всего иранского.

Итак, Свет, выводимый из световой войны в контексте метафизического дуализма или своего рода «дуалистического монотеизма», есть явление *чисто иранское*.

Ожидание: структура иранского времени

Второй подзаголовок данного тома «Культура Ожидания» также является принципиальной чертой именно иранской идентичности.

Впервые это выражение «культура ожидания» (*farhangī intizōr*) автор услышал от великого современного аятоллы Хусена Нури Хамадани во время беседы в священном для шиитов городе Куме. С его помощью аятолла объяснял глубинную сущность того, что представляет собой, по его мнению, современный шиитский Иран. Но, на наш взгляд, это понятие является более широким и объемным, определяющим иранскую культуру с древних времен и на всех этапах ее истории.

Ожидание представляет собой основу иранского понимания времени. Ожидание не один из модусов времени, это — его сущность. Время и есть ожидание, оно имеет смысл и бытие как ожидание. Эта мысль является фундаментально иранской. Именно в иранской традиции ожиданию придается фундаментальное значение. В зороастризме ожидание имеет самое развитое и детальное обоснование. Это — *ожидание Спасителя*, который приходит в конце времен. Но и фигура Спасителя (Саошьянта), и его ожидание становятся понятными только в контексте световой войны. Иранский Спаситель — это *предводитель армии Света* в последней битве световой войны и финальный Победитель армии Тьмы. Поэтому ожидание имеет совершенно конкретное содержание: это — ожидание Победителя, но истолкованного в оптике Света. Спаситель — это *световая сущность*, световой Спаситель.

Культура ожидания, таким образом, предопределяет вектор существования, ориентированного на участие в световой войне, направленного на финальную победу Света. Именно это наделяет время смыслом и значением.

Если мы сравним идею значения времени в парадигме световой войны с религиозными культурами окружающих Иран обществ, мы (с некоторым удивлением) обнаружим, что нигде время, история не имеют столь глубокого метафизического значения, как в Иране, а там, где имеют (как в случае иудаизма и христианства), это является результатом *прямого влияния* Ирана. Ожидание оказывается столь же иранским явлением, как и Свет, как и световая война. Культуры циклического времени или общества, основанные на онтологии вечности, не имеют глубинных онтологических оснований для построения фундаментальных эсхатологий. *Ожидание есть всегда ожидание конца.* Поэтому эсхатология, учение о конце времен есть не просто одна из версий линейного времени, но сама сущность такого времени, его исток. *Время становится линейным тогда, когда у него появляется конец*, и когда этого конца общество начинает ждать. Конец времени первичнее, чем само время, поскольку конец — это объект ожидания, и именно ожидание конституирует время как он-

тологию и, соответственно, как нечто важное и значимое. *Время как история есть развернутая эсхатология*, и история в своих истоках и есть *ожидание*.

Поэтому чисто и исключительно иранское учение о конце света, финальной битве, последнем Спасителе (Саошьянте) и о реставрации мира (всеобщее Воскресение, Фрашокард) есть предпосылка появления линейного времени и истории. Таким образом, *история — это продукт не иудейской и не эллинской* (а также не вавилонской и не египетской), *но иранской цивилизации*, так как метафизически эсхатология ранее других, полнее и основательнее всего разработана именно в зороастризме. Причем в иранской традиции эсхатология обоснована всей метафизикой Света, концептом световой войны, принципиальным драматическим дуализмом двух начал, развертывающимся вдоль ясно выделенной *семантической оси*. Эта ось и есть время, и поэтому время — производная от световой войны. Оно создается стихией войны и практикой *активного ожидания*. Культура ожидания создает время как явление. И исток этого явления — иранский Логос.

**Часть 1. Древний Иран:
солнечные
истоки мировой
Империи**

Индоевропейцы

Арийские этносы Евразии

Иранская идентичность была учреждена кочевыми индоевропейскими племенами, пришедшими на территорию современного Ирана с Севера, из пространств Турана¹. Лингвистические и мифологические данные позволяют установить, что между предками иранцев и предками индусов существовали тесное родство и культурная общность. Позднее, некогда единая культура евразийских «ариев», давших название и Ирану, дословно «стране ариев»², и индусским высшим кастам «благородных» людей (арья), разделилась на два направления, воплотившихся в двух социокультурных, религиозных и политических системах — в иранской и индийской цивилизациях, каждая из которых стала развиваться по своему собственному сценарию.

Индоевропейские предки иранцев стали приходить на территорию Древнего Ирана, скорее всего, во втором тысячелетии до Р.Х., то есть в то же самое время, когда аналогичный процесс мы наблюдаем в Средиземноморье и в Индии. В Восточном Средиземноморье в этот период утверждают свое присутствие первые эллины, а в Индии — это время арийских завоеваний, в ходе которых носители ведической культуры устанавливают свое владычество над обширными просторами Индостана. Приблизительно в то же время индоевропейцы приходят и в Италию.

Поэтому у трех самых ярких и развитых индоевропейских цивилизаций мы можем констатировать исторический *синхронизм*:

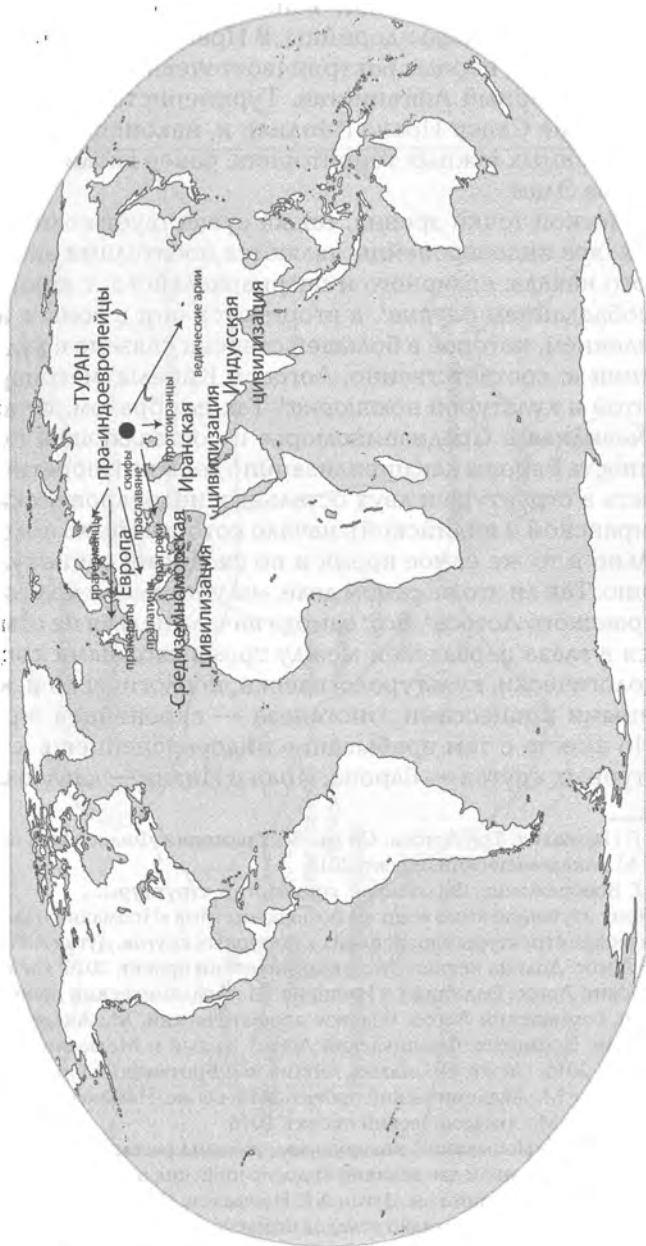
¹ Позднее, после того, как предки иранцев осели на территориях современной Персии, периодически кочевые индоевропейские племена вторгались на эти территории снова и снова, чередующимися ритмическими волнами, повторяя маршруты более древних вторжений — вплоть до скифов, сарматов, саков, парфян, юэчжей, тохаров и т.д.

² В авестийском языке прилагательное *airyaana* — означает «арийский», выражение *airyaē.sāyana* — «обиталище ариев», *airyaē daii'hāwō* — «страна ариев». Та древняя страна, откуда в Иран пришли предки иранцев, в древних мифах называлась *Airyānē Vaejah*, дословно «арийский простор». В зороастрийских текстах (Видзват) эта страна открывает собой список из 16 древних мест, в которых обитали иранцы-арии. В древних мидийских текстах говорится о стране «*Airyānam Dahyuanam*».

европейцы, иранцы и индусы приходят в зону, где им предстоит создать оседлые цивилизации Средиземноморья, Ирана и Индостана приблизительно в одно и то же время; и все они приходят с территории Турана, спускаясь с Севера на Юг. Социологически у всех трех потоков индоевропейцев фиксируется сходная модель: это кочевые скотоводческие племена, переходящие к оседлой и земледельческой культуре в контексте аграрных цивилизаций, которые существовали на покоренных ими землях задолго до их пришествия. В Средиземноморье следы этих цивилизаций чрезвычайно разнообразны: к ним относятся народы Северной Африки (в частности, египтяне, а также древние ливийцы и т. д.), Ближнего Востока, Иберии, Италии, Балкан, Пелопоннеса и Анатолии¹. На территории Ирана волнам индоевропейцев предшествовала (в восточной части) древнейшая цивилизация, близкая к доарийской Индской цивилизации (Мохенджо-Даро, Хараппа), а на Юге — Государство Элам². На Западе Иран граничил с Междуречьем, где располагались центры шумерской, а позднее ассиро-вавилонской цивилизации. Предки индусов вторглись в зону Индской цивилизации (чья идентичность достоверно не установлена) и в южные области, плотно заселенные дравидскими племенами. В этих трех областях — Средиземноморье, Иран и Индия — повторяется одна и та же картина — с территории Северной Евразии (Турана) за две тысячи лет от Р.Х. приходят *индоевропейские кочевники*, покоряющие местные оседлые аграрные общества. При этом вторжение ариев с Севера Евразии происходит в несколько этапов, последовательными волнами, объединенными в несколько основных потоков, находящихся друг на друга. Так, в Средиземноморье мы видим некоторые индоевропейские этносы в составе «народов моря» (в частности, ахейцы), а позднее снова с Севера в Грецию, уже заселенную индоевропейскими ахейцами,

¹ Отдельно следует рассматривать вопрос о происхождении индоевропейского народа хеттов (и лувийцев), который основал в Восточной Анатолии могущественную державу. Ряд особенностей хеттской культуры (в частности, использование боевых колесниц) также указывает на их туранское происхождение, что позволяет интерпретировать их как самое раннее вторжение кочевых индоевропейцев в Малую Азию. По другой — менее убедительной, на наш взгляд, версии, хетты, напротив, были автохтонным народом Анатолии, и их потомки перешли от оседлого состояния к кочевому и, мигрировав в Туран, положили начало кочевым индоевропейским племенам.

² Эламом в древности называлась долина рек Каруна и Керхе, впадавших ранее в Персидский залив восточнее Тигра, а также окрестные горные районы Загрос — современные иранские области Хузистан и Фарс. Столицей Древнего Элама был город Сузы. Индоевропейские племена гутиев и лулубеев поселились в горных массивах Загроса еще до прихода предков иранцев в XXIII веке до Р.Х.



Туранский очаг индоевропейской цивилизации и траекторий экспансии индоевропейских народов и культур начиная с конца III — начала II тысячелетия до Р. Х.

золийцами и ионийцами, приходят воинственные и родственные остальным элинам скотоводы-дорийцы. В Иране этим волнам соответствуют древнейшие народы Бактрии (восточная часть Иранского плоскогорья — Северный Афганистан, Туркменистан), позднее — мидяне, заселившие Север Ирана (Мидия), и, наконец, персы, обосновавшиеся на самых южных территориях, ранее входивших в состав Государства Элам.

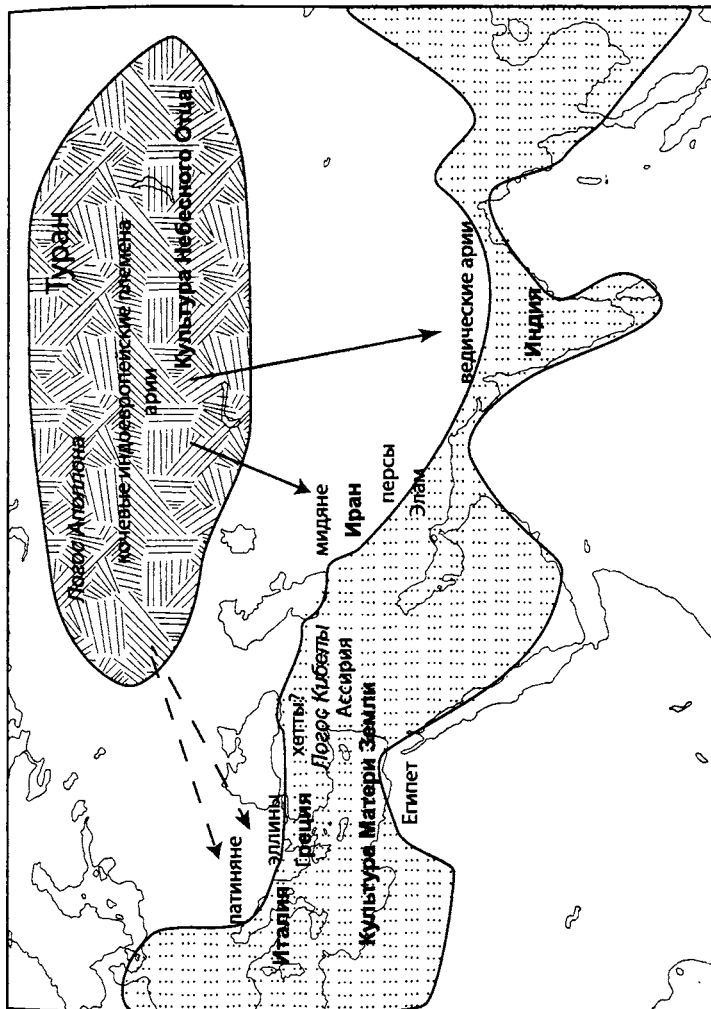
С ноологической точки зрения, также существует полное сходство сценария: все индоевропейцы являются носителями аполлоно-дионисийского начала, солярного и патриархального, с ярко выраженным преобладанием *диурна*¹, а вторгаются они в зоны с автохтонным населением, которое в большей степени связано с культурами Великой Богини и, соответственно, Логосом Кибелы, матриархальной доминантой и культурой *ноктюрна*². Таким образом, титаномания, столь очевидная в Средиземноморье и составляющая глубинную идентичность Европы как цивилизации³, должна (теоретически) присутствовать в структуре и двух остальных индоевропейских цивилизаций (иранской и индийской), начало которым было положено приблизительно в то же самое время и по сходному социокультурному сценарию. Так ли это на самом деле, мы убедимся в ходе обзора структуры иранского Логоса⁴, но с самого начала нельзя не отметить бросающихся в глаза параллелей между тремя сходными социологически, этнологически, культурологически, ноологически и, к тому же, синхронными процессами этногенеза — европейцев, иранцев и индусов. Но вместе с тем пребывание индоевропейцев в каждом из трех культурных кругов — Европа, Иран и Индия — давало совер-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса; Он же. Воображение. Философия, социология, структуры. М.: Академический проект, 2016.

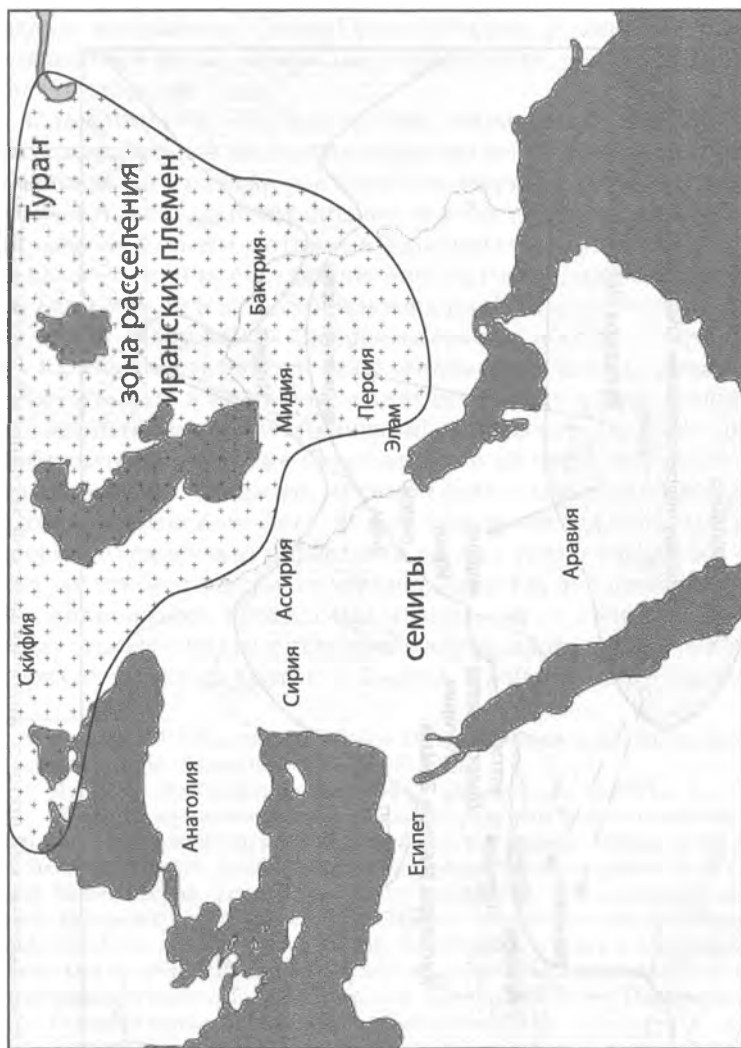
² Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

³ Подробному изучению этого вопроса посвящены тома «Ноомахии», где разбираются ноологические структуры европейских культурных кругов. Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины. М.: Академический проект, 2016; Он же. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя. М.: Академический проект, 2016; Он же. Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический. М.: Академический проект, 2015; Он же. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина. М.: Академический проект, 2015; Он же. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект. М.: Академический проект, 2015; Он же. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест. М.: Академический проект, 2015.

⁴ В первой версии «Ноомахии», которую мы склонны рассматривать как «малую Ноомахию», мы объединили две великие индоевропейские цивилизации Азии — индийскую и иранскую — в один том. Дугин А.Г. Ноомахия. По ту сторону Запада-1. М.: Академический проект, 2014. Однако вслед за вынесением темы иранского Логоса в отдельную книгу Логос Индии также представлен отдельным томом «Большой Ноомахии».



Этносоциологический процесс индоевропейской экспансии II тысячелетия до Р. Х. и ноологические коннотации



Зона расселения иранских племен во II – I тысячелетиях до Р. Х.

шенно оригинальные и уникальные формы, позволяющие говорить о них как о трех самостоятельных и равнозначных цивилизациях — европейской (греко-римской), иранской и индийской.

Великая Мидия: начало Империи

Самыми ранними доиранскими, но индоевропейскими политиями региона было Хеттское царство, со столицей в Северной Анатолии, Государство касситов в Центральном Загросе и Государство миттанны, подчинивших хурритское население Сирии и Палестину. Почти все они были разрушены вторжением «народов моря», начавшим теснить их с XIII века до Р.Х.

Первое собственно иранское Государство Мидия, древнеперсидское *Māda*, было основано (после того, как предки иранцев проживали на территории Бактрии и Ирана уже более полутора тысяч лет) в VII веке до Р. Х. индоевропейским народом *мидян*, подчинившим Западный Иран и ряд племен из региона Северного Загроса и озера Урмия¹. Сами себя мидяне называли «ариями», что было общим самоназванием индоевропейских народов. Мидяне начали расселяться по всей территории Северного Ирана (Верхний Загрос), куда они пришли с Севера — из Средней Азии или Северного Кавказа, с начала IX века до Р.Х. Возможно, мидяне были родственны народу киммерийцев (гимирру). Близким к мидянам был народ манеев (страна Манна).

До этого в этой области в X веке до Р.Х. в районе озера Ван существовало Государство Урарту, основанное племенами хурритов (возможно, древнейших предков нахско-дагестанской или кавказской языковой группы) и мосхов или мушков (которых некоторые исследователи считают индоевропейцами и предками армян, а по другой версии — грузин).

В конце IX века до Р. Х. вся территория, где поселились мидяне, была завоевана ассирийцами и включена в состав Ассирийской Империи.

Факт ассирийского завоевания Мидии имеет огромное значение. Дело в том, что в исторической концепции, общей для многих средиземноморских народов — от греков до евреев и римлян, имен-

¹ В этой области ранее были политические образования племен гутиев, касситов, лулубеев и хурритов. Этническая идентичность этих племен остается предметом споров. По одной из версий, некоторые из них были индоевропейскими, по другой — смешанными с иными этническими группами. Позднее из их смешения в этой же зоне сложился родственный мидянам народ маннеев, говоривший на языке, близком в древнеиранскому.

но Ассирия считалась Первым Вселенским царством, которое было не просто политическим образованием, но собственно Империей, то есть царством царств. Ассирийской Империи в толковании сна Навуходоносора пророком Даниилом¹ соответствует «золотая голова» колосса на глиняных ногах. Тот факт, что мидяне, основатели первых политий Древнего Ирана, оказываются включенными в контекст Ассирийского царства, указывает на их приобщение к опыту Империи и предопределяет следующий — ахеменидский — этап иранского историала.

Между 727 и 675 годами до Р.Х. мидийские племена постепенно объединяются в политические и военные союзы. По мере усиления Мидии ее народ начинает тяготиться ассирийской властью и поднимает восстание. Около 672 года до Р.Х. мидийские вожди Хшатрита, Мамитиаршу и Дусанни добиваются независимости. С этого момента принято отсчитывать историю независимой Мидии (Мада).

В тот же период у мидян появляется первый царь — Дайакук или Дейок² (ассирийское *Daiukku*) из племени маннеев, правивший Мидией в период 670—647 до Р.Х. Тогда же заложен город Экбатаны (*Hamadān* или *Hamgmatāna*), впоследствии столица Мидии. Согласно преданию, Дайакук объединил под своей властью иранские племена бусов, паретакенов, струхатов, аризантов, будиев и магов, которые и стали основой народа мидян. Дайакуку наследовал его сын Фравартиш, староперсидское *Fravartiš* (ок. 665—633)³, разбивший в союзе со скифами и киммерийцами другой индоевропейский народ, персов, расселившихся на Юго-Западе Ирана, а также парфян, и заложивший структуру будущей Иранской державы, которая существовала в течение нескольких тысячелетий в границах, в основном намеченных Фравартишем. Мидия Фравартиша стала прообразом будущей Персии и ядром особой и оригинальной иранской цивилизации. Но справиться с могущественными ассирийцами Фравартиш не смог и был убит ассирийским правителем Ашурбанипалом во время похода против Ниневии.

В это время в Мидии распространяется зороастризм. Жрецы этой религии преимущественно принадлежали к мидийскому племени ма-

¹ *Даниил*. Гл. 2. 1: 45. Показательно, что все три предполагаемые локализации могилы пророка Даниила находятся в зоне распространения иранской культуры и расселения иранских этносов — Сузы (собственно персы), Киркук (курды) или Самарканд (таджики).

² У древних греков его имя передавалось как Δαϊόκκς.

³ Некоторые историки считают, что Фравартиш и мидийский вождь Хшатрита — одно и то же лицо, но эта точка зрения оспаривается.

гов (магуш)¹, позднее этим именем стали называться вообще все зороастрийские священники. Ядро религиозных представлений зороастрийцев сложилось раньше, так как записанные позднее зороастрийские тексты сохранили сюжеты, образы, мотивы и образы, восходящие к глубокой древности — к периоду иранско-индусского единства и отражающие условия кочевого воинственного быта в просторах Северо-Восточной Евразии (Турана). Дозороастрийские жрецы носили имя «карапанов», кагран (шепчущие молитвы), «кавиев», kawis и «заоторов», zaotar (главные жрецы); прямые аналоги этим именам и функциям мы встречаем в ведической традиции Индии. В Мидии к Югу от Экбатан (Тепе Нуш-и Джан) был обнаружен самый древний на территории Персии храм огня.

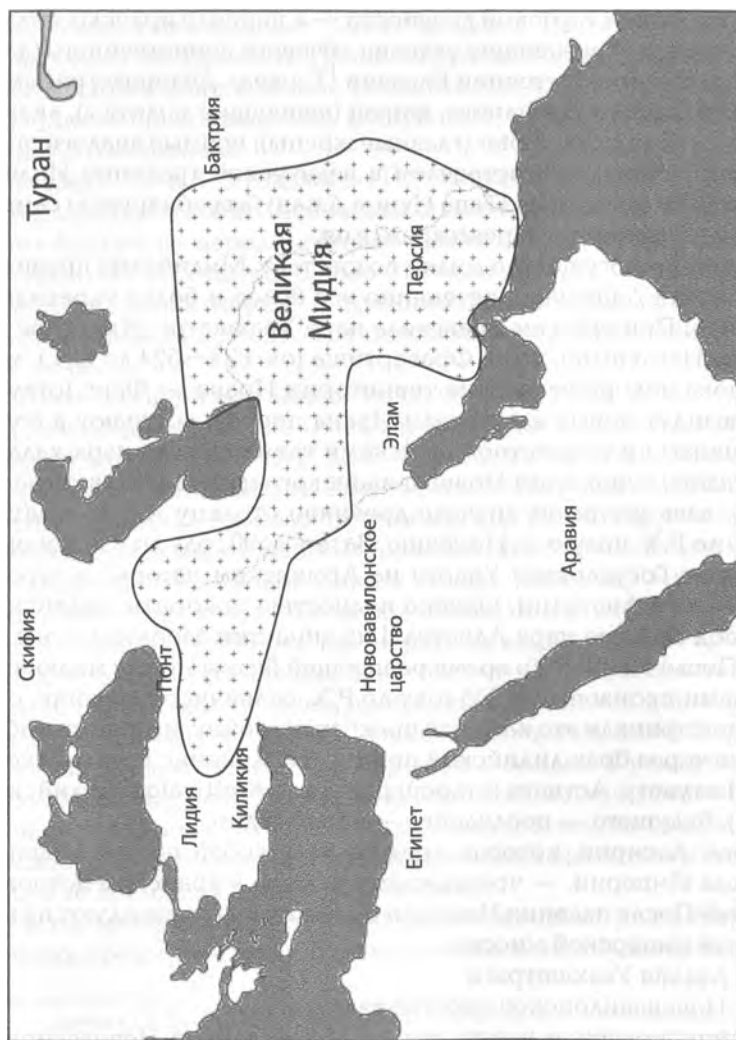
Постепенно могущество мидян возрастает. Мидийские правители из династии Дайакука постепенно все более и более укрепляют Государство. При третьем правителе царе Увахшатре (Киаксаре — мидийское Navachštra), сыне Фравартиша (ок. 624 — 524 до Р.Х.), мидийцы снова покоряют южные территории Ирана — Фарс (откуда позднее выйдут новые правители Ирана персы), вступают в союз с вавилонянами и совместно с войсками вавилонского царя халдея Набопаласара, основателя Нововавилонского царства, захватывают Ассирию, взяв штурмом вначале древнюю столицу Ашур, а затем в 612 году до Р.Х. новую — Ниневию. Затем в 590 году до Р.Х. мидяне завоевывают Государство Урарту на Армянском нагорье и огромные владения в Анатолии. Однако полностью покорить Лидийское царство под властью царя Алиатта II из династии Мермнадов им не удалось. После того как во время решающей битвы между мидянами и лидийцами произошло в 585 году до Р.Х. солнечное затмение, обе стороны восприняли это как знак прекратить войну, и династии объединились через брак лидийской принцессы Ариенис и мидийского принца Иштувегу, Астиага (староперсидское Areštivaiga, мидийское İštumegu), будущего — последнего — царя Мидии.

Разгром Ассирии, которая представляла собой первое издание Вселенской Империи, — чрезвычайно важное в иранском историческое событие. После падения Ниневии две державы претендуют на наследие этой имперской миссии:

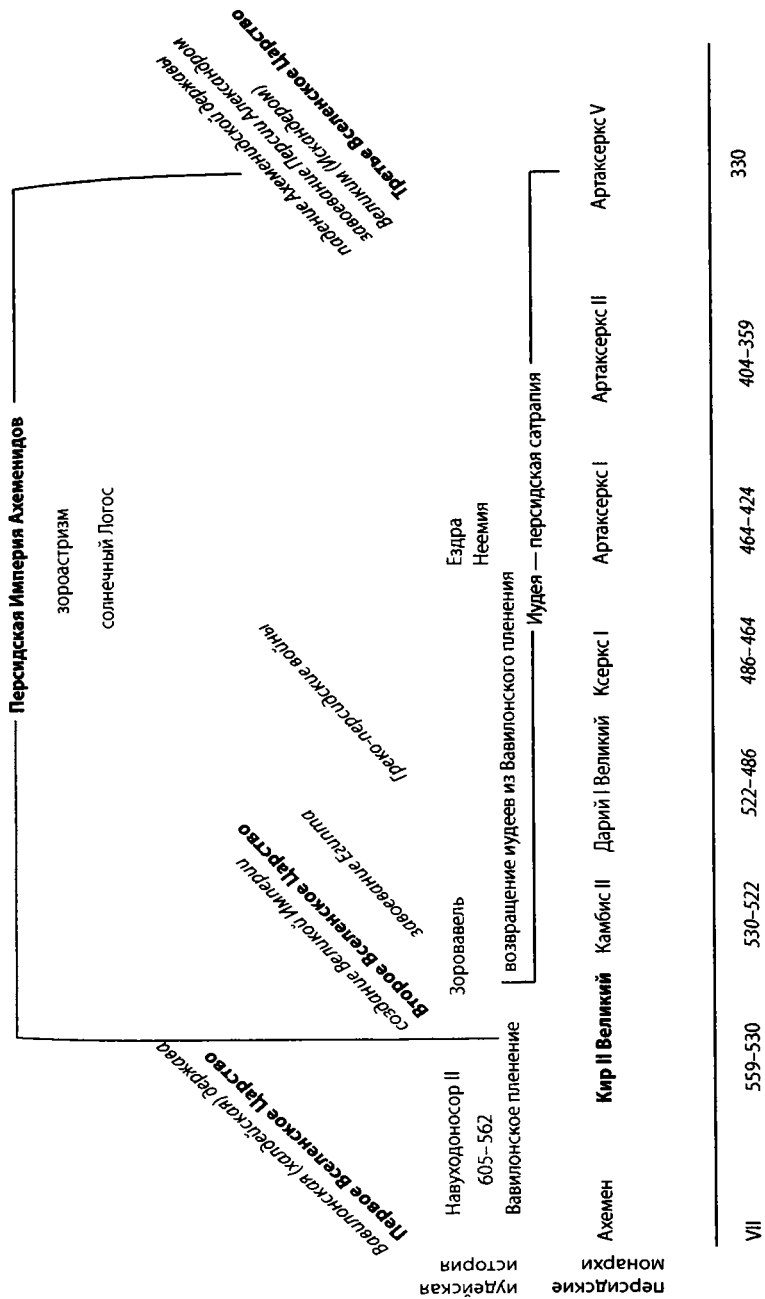
- Мидия Увахшатры и
- Нововавилонское царство халдеев.

Мидийцы получили власть над северной частью Новоассирийского царства, а халдеи, основавшие Нововавилонское царство, — над южной.

¹ Это иранское племя объединил под своей властью Дайакук.



Мидийское царство в эпоху расцвета. VI век до Р. Х.



Ахеменидский цикл персидского историала

Показательно, что отныне титулом мидийских правителей становится шаханшах, *shāhanshāh*, от древнеперсидского *xšāyaθiya xšāyaθiyānām*¹, «царь царствующих» или «царь царей», что выражало идею сакрального Императора, стоящего над царями-князьями как локальными и секулярными властителями. Позднее этот мидийский термин, воспроизводящий на индоевропейской основе более древний ассирийский титул Императора, перешел к персам.

К концу правления Увахшатры Мидия владеет всем нынешним Ираном, Армянским нагорьем, Северной Месопотамией и востоком Малой Азии. В состав Государства входят огромные территории от реки Аракс и гор Эльбрус на Севере до границ Персиды (Фарса) на Юге и от гор Загроса на Западе до пустыни Деште-Кевир на Востоке. Последним мидийским царем был сын Увахшатры Иштувегу (Астиаг). При нем зороастризм становится государственной религией Мидии.

Мидийское царство просуществовало с 670 года до Р.Х. до 550 года до Р. Х., когда было завоевано персами, продолжившими имперскую миссию Великой Мидии и ставшими главной силой Второго царства. Но этот цикл иранской истории относится к царям династии Ахеменидов, которых мы рассмотрим несколько позднее.

¹ В современном персидском *شاهانشاه* — *shāhanshāh*.

Индоевропейское начало

Три функции

Прежде чем перейти к рассмотрению дальнейших этапов иранского историала, рассмотрим основы той религиозной культуры, которая доминировала в персидской цивилизации с ее основания и вплоть до арабских завоеваний. Корни ее уходят в общества кочевых индоевропейских племен Евразии, которые были общими предками для праевропейцев, праиранцев и праиндусов. Жорж Дюмезиль, изучавший социальные и религиозные особенности индоевропейских архаических культур¹, пришел к выводу о том, что наиболее древние формы сохранились среди кочевых цивилизаций Скифии и Сарматии, последними носителями которых являются современные осетины². Осетинский эпос, повествующий о героях Нартах, по мнению Дюмезиля, отражает в самых общих чертах древнейшие формы арийской культуры, лежавшей в основании развитых впоследствии в оседлых условиях религиозных и богословских форм как эллинской религии, так и иранского зороастризма и ведического индуизма. В основе всех этих типов лежит общая для индоевропейцев *трехфункциональная модель*, применимая как к общественному устройству, так и к мифологии, религии и пониманию космоса. В иранском контексте это дало классическое деление на три касты:

- *атраваны*, от индоевропейского **athar-van* и авестийского *āθrauuua* (жрецы, священники);
- *ратаэштарты*, *rathaēštar* в Авесте, *arteshtaran* в новоперсидском (воинская аристократия);
- *вастрыо-фшуянты*, авестийское *vāstryō.fšuyant* (буквально, «пастухи-скотоводы», в дальнейшем вообще крестьянство) и *хуити* («умельцы», ремесленники).

Это точно соответствует классической схеме, присущей всем индоевропейским обществам без исключения. В Нартском эпосе ираноязычных осетин этому соответствуют три рода Нартов:

¹ Dumézil G. L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens; *Idem*. Mythe et Épopée.

² Dumézil G. Le Livre des héros, légendes ossètes sur les Nartes.

- *алагаты* — жрецы, хранители всех ритуальных предметов, необходимых для совершения обрядов, носители сакрального могущества;
- *ахсартаткаты* — воины, описываемые как носители мужества и смелости, но обделенные материальными богатствами (классическая черта второй касты/функции);
- *бораты* — носители материальных богатств, производители благ (крестьяне, ремесленники, собственники)¹.

В индуизме соответствующие касты таковы:

- *брахманы* — жрецы, знатоки Вед, ответственные за знания, обряды и ритуалы;
- *кшатрии* — воины, князья;
- *вайшьи* — домохозяева, крестьяне, ремесленники.

Соответствующая трехфункциональность легко обнаруживается и у скифов, чьими прямыми потомками являются осетины/аланы. Так, Геродот² приводит скифский миф о первочеловеке Таргитае, сыне Зевса и женского божества реки Днепр (Борисфен) и его трех сыновьях с именами — Липоксай, Арпоксай и Колаксай.

В их царствование, по словам Геродота, на скифскую землю с неба упали золотые предметы: плуг, ярмо, секира и чаша. Эти предметы, доставшиеся младшему брату, соответствуют трем функциям:

- чаша — жрецам;
- секира — воинам;
- плуг — крестьянам (что указывает на наличие в скифском обществе аграрного сословия, возможно, являвшегося предками славян).

Таким образом, трехфункциональность присуща в равной степени и персам, и их предкам скифам, и ираноязычным аланам, и древним родственникам персов индусам.

Трехфункциональная модель полностью преопределила и структуру древнейшей праиранской религии.

Праиранская религия: вертикаль миропорядка

О религиозных верованиях древних мидян до того, как они приняли зороастризм, достоверных сведений практически не сохранилось. Однако отдельные моменты можно восстановить на основе сравнения древнеиранских мифов с мифами, запечатленными в индийских Ведах и в преданиях других индоевропейских народов. Так,

¹ Dumézil G. Le Livre des héros, légendes ossètes sur les Nartes.

² Геродот. История в 9 книгах. Л.: Наука, 1971.

известная исследовательница зороастризма Мэри Бойс пишет, что у древних иранцев были

(...) боги неба и земли, которых иранцы называли соответственно *Асман* и *Зам*, боги солнца и луны — *Хвар* и *Мах* и два божества ветра — *Вата* и *Вайу*. *Вата* был богом дующего ветра и почитался как божество, приносящее дождевые тучи. *Вайу* — более чудесное существо, называемое в Ригведе «душой богов». По иранским представлениям, он — дыхание самой жизни: милосердное, пока ее поддерживает, и грозное, когда ее отнимает¹.

Видимо, одной из главных богинь в пантеоне мидян была богиня Вод (а также Мировой реки, аналогичная индусской Сарасвати) и плодородия Ардви Сура Анахита (*Arədvī Sūrā Anāhitā* или *Харахвати-Арэдви-Сура, у греков она называлась Анаитис), отождествлявшаяся ассирийцами с богиней планеты Венера — Иштар. Она была тесно связана с богом воздуха Вата. Мэри Бойс пишет:

С Ватой, приносящим дождь, ассоциировалась *Харахвати-Арэдви-Сура, санскритская *Сарасвати* («Обладательница вод»). Она была олицетворением мифической реки, берущей начало с огромной горы, находящейся в центре мира и текущей в большое море, которое по-авестийски называется *Воурукаша* (буквально «С широкими заливами»). Из этого моря вытекают другие реки, которые несут воды во все земли².

И далее:

Протоиндоиранцы обожествляли воды рек и водоемов как богинь (Апас), молились и совершали им возлияния (называемые по-авестийски «заотра» — это слово позднее получило значение «приношение», «жертвоприношение»)³.

В храмах Ардви Суры Анахиты в Экбатане существовали коллегии женского жречества.

Мидяне также почитали солярное божество Митру, который также олицетворял огонь и верность договору.

Митра, сначала будучи олицетворением верности договору, стал почитаться как бог войны, сражающийся на стороне праведного (ашавана) и безжалостно уничтожающий нарушителей соглашения. Ему же поклонялись как великому судье, беспристрастно оценивающему поступки людей, и как солнечному божеству, такому же великолепно-

¹ Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М.: Наука, 1987. С. 13–14.

² Там же. С. 14.

³ Там же. С. 10.

му, как и солнце, которое он сопровождает высоко в небе. После того как иранские вожди и воины стали использовать боевые колесницы, они вообразили своих богов на колесницах. Тогда о Митре стали говорить, что его везут по небу белые кони, подкованные серебром и золотом, не отбрасывающие тени. В колеснице — оружие каменного и бронзового веков: он вооружен булавой, «отлитой из желтого металла» (Яшт 10, 96), у него есть копье, лук и стрелы, клинок и праща (Яшт 10, 102; 129 — 131)¹.

В праиранской религии Митра был связан с другим богом — Варуной, который представлял собой мужскую фигуру воды. В форме Апам-Напата, Арап Нарāt, Сына Вод он встречается в зороастрийском священном тексте «Авеста»².

Согласно М. Бойс, во главе древнеиранского пантеона стояла триада.

Образ мудрого священнослужителя, знающего законы, видимо, лежит в основе представлений о третьем из величайших богов, по-авестийски *Ахура-Мазда* («Господь мудрости»). *Ахура-Мазда* — верховное божество, стоящее гораздо выше *Митры* и *Апам-Напата*, чьими действиями он управляет и руководит. *Ахура-Мазда* в представлении верующих ни с какими природными явлениями не связывается, но является воплощением мудрости, которая должна управлять всеми действиями и богов, и людей. В Ригведе он именуется *Асура* («Господь»), и в одном из гимнов к двум меньшим божествам обращаются так: «Вы оба заставляете идти дождь с неба по божественной власти *Асуры*... вы оба защищаете свои законы по божественной власти *Асуры*. По истине-рта вы правите миром» (Ригведа 5, 63, 7). Три эти божества — высоконравственные создания, поддерживающие порядок-рта в мире и сами ему подчиняющиеся³.

Понятие *рта*, *ṛta* — авестийское *аша*, *aša* — ключевой термин древнеарийской религии. В индуизме позднее его заменил термин *дхарма*. Это понятие означает упорядоченный строй мироздания, вертикаль мира, являющуюся образцом и смыслом всех уровней существования. *Аша* — это выстраивание феноменологии вдоль

¹ Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. С. 18.

² В среднеиранской мифологии ему соответствует божество воды Бурз, بزر, от авестийского *barzant-*, «высокий», сокращение от ритуального призывания «Высокого Господина», *barzantəm ahurəm*.

³ Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. С. 17.

иерархической оси, натянутой между Небом и землей. Небо — отеческий регион Света и духа. Земля — область темной материи, телесности. Все вещи мира расположены в иерархизированном пространстве этой вертикали, которая и есть *ṛta, aša*, то есть *божественная структура мира*. Божества выражают собой *aša*, хранят ее, вознаграждают тех, кто следует порядку, карают тех, кто от него отклоняется.

Нельзя до конца быть уверенным в том, что реконструкция Мэри Бойс трех мужских божеств — Ахура-Мазды, Митры и Апам-Напата (Варуны)¹ — точно соответствует структуре изначальной праиранской теологии, но в целом это, вероятно, довольно близко к истине. Так, в эллинской традиции мы видим древнейшую индоевропейскую триаду Зевс, Посейдон, Гадес, соответствующую трем мирам и трем функциям. По Дюмезилю, аналогичная триада может быть обнаружена в истоках любого индоевропейского общества. Об Апам-Напате говорится, что он живет в мировом океане Воурукаша, что позволяет соотносить его с нижним миром, а также с женским началом — с богиней Ардви Сурой Анахитой, а слово Ардви, Аредви, Aṛədvī возможно означало «влага», «вода». В этом случае Ахура-Мазда будет соответствовать Небу и жреческой функции, Митра — солнцу, огню и воинской функции, а Апам-Напат — воде и земле, низшим слоям мироздания и третьей касте — скотоводов и (позднее) земледельцев, господ дома. Показательно, что в эпоху Ахеменидов место Апам-Напата (Варуны) заняла сама богиня Ардви Сура Анахита, образовав триаду Мазда — Митра — Анахита².

Вертикальная упорядоченность космоса (*aša*) предопределяет структуру сакральной географии. М. Бойс пишет:

Иранцы верили, что мир делится на семь областей. Иранцы представляли себе их в виде кругов, самый большой из которых — *Хванирата* — населен людьми. Они считали, что он расположен в центре этих кругов, а остальные шесть окружают его и отделены друг от друга водами и густыми лесами (что кажется вполне правдоподобным представлением о мире для жителей южнорусских степей). Вершина высокой горы *Хары*, с которой стекает *Ха-

¹ Синонимом Апам-Напата-Варуны, возможно, является и иранское божество Бага, Вага, дословно «наделяющий». От этого иранского корня происходит русское слово «бог». См.: Дугин А. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2011. Показательна устойчивая сакральная связка Митра-Бага, Miθra-Vaга в зороастрийских гатах.

² В надписи царя Артаксеркса II содержится призыв этой триады: aurgamazda anāhita utā miθra.

*рахвати*¹, поднимается в середине *Хванираты*, а солнце вращается вокруг нее так, что одна половина мира всегда погружена в темноту, а другая освещена².

Области мира называются «странами» — каршвар, авестийское *karšvra*³. Хванирата самый большой каршвар. Часто выражение «семь каршваров», новоперсидское *haft kešvar*, используется для обозначения мира как такового. Имена всех каршваров суть:

1. Арезахи, *Arəzahī* (Восток).
2. Савахи, *Savahī* (Запад).
3. Фрададафшу, *Fra-daḍafšu* (Юго-Восток).
4. Видадафшу, *Vīdaḍafšu* (Юго-Запад).
5. Воурубарести, *Vouru.barəštī* (Северо-Запад).
6. Воуругарести, *Vouru.ġarəštī* (Северо-Восток).
7. Хванирата, *Xvanirāta* (Центр).

Центральная область — Хванирата, называется также «страной Ариев», *Aigūb.šayana* и отождествляется с Ираном. В имперскую эпоху персидский шаханшах, «царь царей», применял к своему титулу выражение — «Господин семи каршваров».

Маздеизм: солярный дуализм Заратуштры

В период XI — VII веков до Р.Х. на Востоке Ирана появляется религиозный деятель, провозгласивший себя пророком, — Зороастр или Заратуштра, авестийское *Zarathuštra*⁴. Он реформирует древнеарийскую религию и основывает новое учение — зороастризм. Этой фигуре суждено сыграть важнейшую роль в истории Ирана, так как именно его религиозное учение станет концентрированным выражением Логоса иранской цивилизации, суммирующим древнюю архаическую традицию кочевых ариев и первых оседлых поселенцев, пришедших с Севера в Иран, и формулирующим завет кристаллизации будущей исторической идентичности.

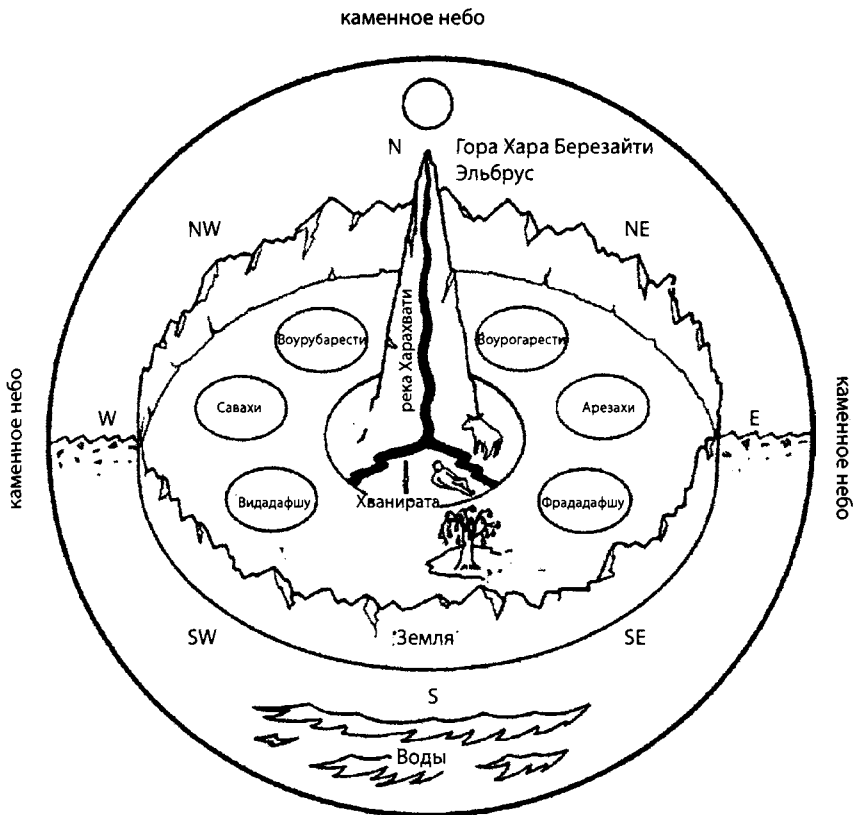
Именно его учение стало иранской версией древнеарийской религиозной парадигмы. Зороастр реформировал и систематизировал религиозные представления, уходящие корнями в глубокую древность, придав им новую систематизированную форму.

¹ Ардвиг Сура Анахита.

² Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи.

³ Слово происходит от корня *karš*, «плуг», «пахота». Борозда плуга мыслится как граница отдельной мировой области.

⁴ В авестийском языке его имя *Zarathuštra*, в новоперсидском — *Zarōšt*, в греческом — *Zarōastrēs*.



Древнеиранская картина мира

Судя по именам богов и героев, упоминающихся в зороастрийской религии, многие из них имеют общие прообразы в той культуре, на основании которой развилась в период 4000—2000 лет до Р.Х. и ведическая религия индусов. Так, зороастрийцы делят все духовные существа на ахуров, аhura (светлые боги), и дэвов, daeva (темные демоны), тогда как соответствующая пара в индуизме — дэвы (напротив, здесь светлые боги) и асуры (демоны) — зеркально противоположна по смыслу. В данном случае функции обратны, но показателен сам факт использования строго идентичных этимоло-

гически пар богов/демонов в обеих религиях, практикуемых обществами, давно (еще в кочевой период) разделившимися между собой на иранскую и индийскую ветви. Поэтому исследователи уверенно говорят о древней индоиранской религиозной общности, структурно восходящей к кочевым эпохам.

Специфика иранской религии в ее основных параметрах может быть сведена к жесткой оппозиции двух начал, чье противостояние предопределяет структуру всего мироздания, миров духов (манью), природы/мира, человеческого общества. *Свет и Тьма¹ суть два принципа, между которыми существует извечная и абсолютная вражда.*

Высшим божеством Света является Ахура-Мазда, Ahura Mazdā². Дословно Мудрость Господа или Господин-Мудрость. Высшим божеством Тьмы — Ангро-Манью, Angra (Anra) Mainyu, Злой Дух. К ним восходят все вторичные аспекты мира, всегда имеющие покровителем либо божество Света, либо божество Тьмы.

Сам Зороастр ясно излагает базовый дуализм своей религии (Яшт 30.3 — 4):

Два изначальных духа (mainiīū rauguiīē), которые были близнецами (uṣtā), были открыты [мне] во сне. Их (hī) образ мысли, речи и поведения был двойственным: благим и злым (vahiīō akəmčā). И между этими двумя [путями] мудрец (hudānhō) имеет право выбирать, но не глупец (duždānhō). И там, где эти два духа встретились, они обожновались у истоков (raouīgīm) жизни и не-жизни (gaētscā ajiīaitīmčā), и так в конце концов (arētəm) худшее существование (aṅhuš acištō) было для последователей Лжи (drəguatəm), а для последователей Истины (ašāunē) — Благая Мысль (vahištəm manō)³.

Важно, что зороастризм не предполагает вообще никакого примирения или снятия оппозиции. Так, в зороастрийском тексте «Суждение духа разума» этот вопрос ставится прямо, и ответ на него не оставляет места никаким сомнениям.

Спросил мудрец у Духа разума: «Возможно, (чтобы) был какой-либо мир и согласие («любовь») между лживым Ахриманом, его дэвами и отродьями и Ормаздом и амахра-спандами или нет?» Дух разума ответил: «Никоим образом

¹ Пехлевийский термин gošn образован от древнеиранского gaušāna и означает «свет», «свечение». Термин tāng — означает «тьма».

² Самоназвание зороастризма — Mazdayasna, дословно «поклонение Мазде».

³ Цит. по: *Gnoli G. Dualism/Encyclopædia Iranica. VII. Fac. 6. New York: Columbia University Press, 1996. P. 576.*

этого не может быть, ибо Ахриман думает о вредной лжи и его дела — злоба, месть и вражда, а Ормазд думает о праведности и его дела — благодеяние, добро и правдивость. Все можно изменить, кроме нрава хорошего и плохого, и добрый нрав никаким способом не превратить в зло, а злой нрав — никаким образом нельзя превратить в добро. Ормазд из-за своей доброй природы не одобряет никакого зла и лжи, а Ахриман из-за своей злой природы не принимает добра и правдивости, и поэтому между ними не может быть никакого мира и согласия («любви»)¹.

В глазах древнего иранца *нет и не может быть ничего нейтрально-го*: то, что не принадлежит Ахура-Мазде, оказывается собственностью Ангро-Манью. То, что выходит из-под власти Ангро-Манью, попадает в зону влияния Ахура-Мазды. Ахура-Мазда является предводителем и отцом ахуров, богов, и их высшей «святой седмицы» — Амеша Спента, Амәша Срәнта. Ангро-Манью руководит армиями дэвов.

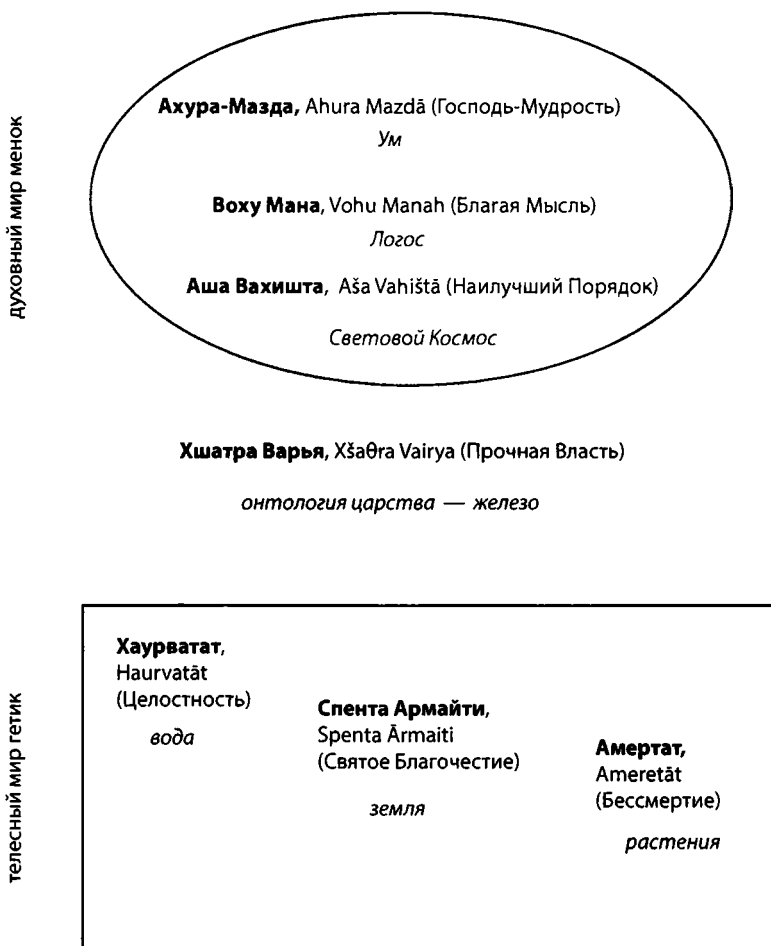
В Амеша Спента входят следующие божества:

1. Сам Ахура-Мазда, Ahura Mazdā (Господь-Мудрость).
2. Воху Мана, Vohu Manah (Благая Мысль).
3. Аша Вахишта, Aša Vahištā (Наилучший Порядок).
4. Хшатра Варья, Xšaθra Vairya (Прочная Власть),
5. Спента Армайти, Spənta Ārmaiti (Святое Благочестие).
6. Хаурватат, Haurvatāt (Целостность).
7. Амертат, Amərətāt (Бессмертие).

Следует обратить внимание на три первых члена Амеша Спента: это Мудрость (Ум, Νοῦς неоплатоников), Благая Мысль (что мы можем принять за Логос, Λόγος неоплатоников) и вселенский Порядок-Аша (то есть собственно космос, κόσμος — как осмысленное живое существо). В этой триаде заключена вся принципиальная структура творения, мир менок.

Далее следует власть как центр всей иерархии, выше которой — чисто духовные могущества, а ниже — более земные проявления небесных начал. Отсюда и метафизика царской власти в зороастризме: четвертый член Амеша Спента — это *архангел политической власти* Хшатра Варья. Показательно, что Хшатра Варья покровительствует металлу — здесь налицо символизм воинов (что видно и в самом названии Хшатра, Xšaθra, откуда новоперсидское слово shahr, «город», этимологически близкое к индийскому кшетра, kshetra, «поле», откуда название второй — воинской — касты в индуизме, кшатрии).

¹ Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. С. 91 — 92.



Структура Амеша Спента в зороастризме

Четвертый архангел Амеша Спента является основанием сакральной онтологии Империи.

И наконец, три низшие ступени воплощают добродетельное поведение и телесное здоровье. Спента Армайти покровительствует земле, Хаурватат — воде, Амертат — растениям.

Симметрично, но с обратным значением, строится и седмица зла:

1. Ангро-Манью, Angra Mainyu (Злой Дух).
2. Акомана, Ака Манах (Злая Мысль).
3. Друж, Druj (Ложь, Обман).
4. Душэ Хшатра, Dušae Xšaθra (Дурная Власть).
5. Таромайти, Тагаемайти (Гнев).
6. Таршна, Тагшна (Жажда).
7. Шуд, Šud (Голод).

Зороастрийский текст «Суждение духа разума» подчеркивает, что:

Творец Ормазд создал творения, создания, амахра-спандов и Дух разума из своего собственного света (...)
А лживый Ахриман выродил дэвов и прочих колдунов от содомского греха с самим собой¹.

Зороастрийцы считают, что существует два изначальных творения — духовное (mēnōg) и телесное (gētīg), причем телесное отражает в себе духовное; оба были созданы Ахура-Маздой и являлись благами.

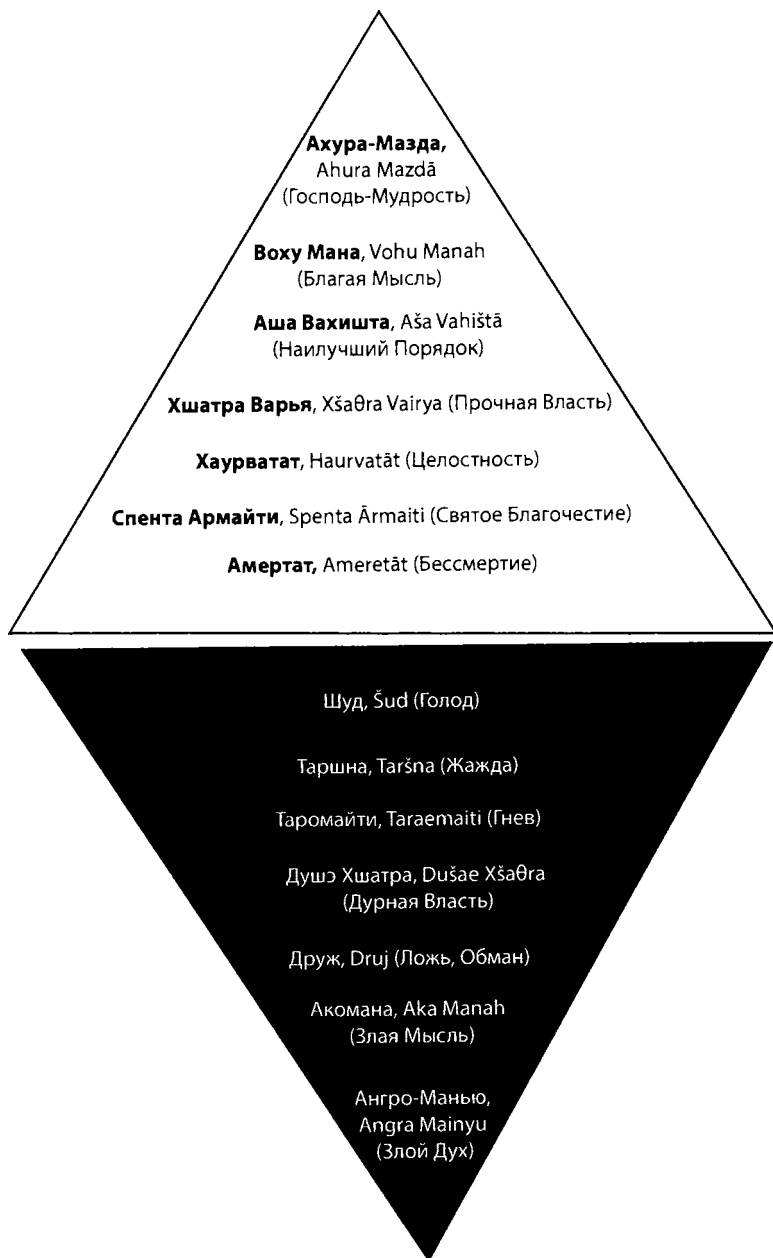
Термин mēnōg происходит от корня mananhō, дословно «дух», «духовный», а также «мысленный». Мир менок можно легитимно соотносить с идеями Платона и областью Ума неоплатоников. Менок — зона Нуса, Ноўс.

Термин gētīg образован от авестийского gaēθia, gaēθiia, что означает «жизнь», «живое», и постепенно приобретает смысл «телесное». В более древних текстах Авесты для описания телесного мира используется термин astuuant, то есть «костный», «состоящий из костей». Мир жизни гетик создается Благой Мыслью (Воху Мана), и именно благость этой Мысли дает жизнь. Злая Мысль (Акомана) не способна породить ничего живого, и эта тема обыгрывается во многих историях про неудачное творение Ангро-Манью, почти всегда имеющих иранское происхождение.

Но вечный противник Ангро-Манью проник, тем не менее, в мир гетик (мир тел) и стал причиной его порчи, деградации, вырождения². Ангро-Манью не способен достичь небесного мира менок, но способен захватывать все больше пространства в мире гетик, вытесняя оттуда силы Света. На границе мира менок он останавливается, так как эта область ему принципиально недоступна. При этом и в мире гетик Ангро-Манью не способен ни-

¹ Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. С. 90.

² В ряде эсхатологических текстов зороастризма уточняется, что Ангро-Манью проник в мир гетик через дыру в его основании, и в эту же дыру он будет сброшен в конце времен. Под этой дырой находится бездна, zoθr-pāuag, откуда и совершает свою атаку Ангро-Манью и его армии.



чего создать, он может только портить и разрушать, превращать совершенное в несовершенное, калечить и убивать.

Борьба Света и Тьмы, таким образом, *ведется за мир гетик*, то есть за телесные жизненные формы, отражающие небесные прообразы.

Мир гетик изначально благ, но в нем есть зоны, более открытые Тьме, нежели Свету, и наоборот. К таким зонам принадлежат универсальные секвенции блага и зла.

К секвенции добра относятся — Амеша Спента, светлые боги (ахуры), иранцы, жертвы, обряды, победы над врагами, правда, мужество, трудолюбие, добрые дела, добрые мысли, добрые речи, собаки, домашний скот, чистота, орлы (птицы), светила, стихии (земля, вода, воздух, и особенно священный огонь), бессмертие, религия, урожай, плоды, зерно и т. д. Всею этому покровительствует Ахура-Мазда.

К секвенции зла, называемой зороастрийцами «храфстра», хraftra, относятся — ночь, смерть, холод, трупы, совы, змеи, волки, болезни, гниение, грязь, вражда, ложь, злые духи, злые дела, злые мысли, злые слова, темные чувства, преступления, хаос и беспорядок, неарийские народы, клятвопреступники, шестнадцать стран зла, ядовитые растения, засухи и неурожай и т. д. Все это находится под покровительством Ангро-Манью.

Секвенции Света введут непримиримую войну с секвенциями Тьмы, она-то и составляет содержание бытия. Для зороастрийцев (как для Гераклита) война есть отец вещей, война двух богов, двух начал, двух фундаментальных сил, выраженных во всех возможных формах.

Этот жесткий и непримиримый дуализм, не допускающий вообще ничего нейтрального, опосредующего, двусмысленного, составляет отличительную черту всего того, что связано с иранским Логосом. Это в каком-то смысле и есть его сущность, сам этот Логос, строящийся на радикальном разделении любых пар противоположностей по антагонистическим зонам полярной и конфликтной онтологии. Иранское в культуре, религии, обществе, истории, цивилизации есть именно эта двойственность, представленная как бескомпромиссный теологический, метафизический, религиозный и философский дуализм. Ни в одной другой известной нам цивилизации не существует такого жестокого разрыва в структурах бытия, такого радикального представления о конфликтном содержании онтологических, космологических, социальных, антропологических, зоологических и стихийных пар. Иранский мир принципиально и сущностно не-един. Он не

знает и не допускает никакого объединения пар противоположностей, так как основан в своих корнях *на исключении компромисса*. Свет определяется как не-Тьма. Тьма определяется как не-Свет. Как только мы попытаемся нюансировать эту пару оппозиций, мы выйдем за пределы иранского культурного круга, изменим фундаментальному духу этой цивилизации. Несводимый ирредуцибельный в абсолютном смысле дуализм и есть сущность иранской картины мира и обосновывающих ее религии, философии и политики.

Очевидно, что эта оппозиция существовала в иранской религии и до реформ Заратуштры, но именно Заратуштра придал иранскому мировоззрению столь четкую и однозначную форму, возведя антагонистический дуализм в абсолютный принцип и построив на нем развитую и полноценную теологию.

Онтология и антропология Света и Тьмы

Здесь следует уточнить, дуализм *между чем и чем*. И Свет, и Тьма представляют собой в иранской религии некие абсолютные, хотя и неравнозначные начала. Это — два сверхмогущества, которые можно представить в виде всевластных осей, способных управлять духовными процессами, природными явлениями, событиями человеческой истории. Сверхмогущества онтологичны, многократно превосходят человеческие, социальные и природные явления, но, напротив, всегда являются *причинными импульсами* любого из них. Человек растянут между этими сверхмогуществами. Сам по себе он ничтожен и бессилён, как бессилён дождь перед той силой, что приказывает ему выпасть на землю. Но вместе с тем человек включен в борьбу этих сверхмогуществ между собой, и от этого он получает соучастие в *онтологии всемирной войны*, подхватывается ее перипетиями, включается в ее буйный космический, исторический и религиозный драматизм. Сам по себе человек не способен ни на что, но он призван в одну из противоборствующих армий, и будучи включенным в их состав, он получает смысл, силу, свободу и бытие. *Бытием наделяет его война*, факт принадлежности к армии (Света или Тьмы), к стихии противостояния. И в этом случае он конституируется как *нечто большее, чем человек* — как «сын Света» или «сын Тьмы». В этой иранской зороастрийской антропологии (продолжающейся и в манихействе, и в других формах иранизма) эти выражения не метафоры. «Сын Света» означает генетическое родство с метафизикой Света, символом которой считается царский огонь — Хварено, авестийское *X'arənah*, солнечный *disk славы*, приоритетным носителем которого является иранский царь — шаханшах, царь царей.

Этот Свет конституирует не только религию, Империю, общество, но космос, его внутреннюю структуру, его порядок, Аша. Быть «сыном Света» — значит полноценно и полнокровно соучаствовать в сверхчеловеческой божественности, в бытии святого огня.

Почитание огня, авестийское *ātaš*, является важным моментом зороастрийской религии¹. Он сопрягался с язатом (божеством, ангелом) Митрой и с Ашей.

Здесь речь идет о внимании, перемещаемом на *огненное измерение бытия*, которое принадлежит к высшему пласту телесного мира: из всех стихий огонь более всего стремится кверху; это — верхняя граница телесного (мира гетик), вплотную подходящая к духовному (миру менок). Выше яркого огня находится сам чистый Свет — недоступный Тьме. Это огненное творение есть родина зороастрийца, огненный этаж, населенный существами огня — духами, мыслями, силами².

Но иранский огонь — особый огонь, это бестелесный Свет, ставший телом³; это высшая и наиболее интенсивная вена бытия. Поэтому быть «сыном Света», значит обладать особой огненной экзистенцией, ориентированной строго диурнически, солярно, вертикально; это значит соучаствовать генетически в трансверсальном напряжении божества, спроецированного в мир; это значит быть самим богом. Отсюда вытекает понятие *чистоты*, являющееся своего рода одержимостью иранцев — чистоты одеяния, чистоты крови, чистоты мыслей, чистоты действий, чистоты молитв и слов⁴. Чистота — необходимое условие для

¹ Зороастрийская теология выделяет пять типов огня: 1) *bərazi.savah* — огонь большой выгоды, 2) *vohu frūāna* — огонь любви к Богу, представляет собой жизненную силу в человеке, 3) *urvāzišta* — самый радостный огонь, он опекает жизнь растений, 4) *vazišta* — самый быстрый огонь, представляющий собой молнию, 5) *spēništa* — самый святой огонь, горящий в присутствии самого Ахура-Мазды.

² «Заратуштра спросил Ахура-Мазду: — Что имеет большую ценность, телесный мир или Атар, Огонь Ахура-Мазды? — Огонь, ответил Ахура-Мазда. Атар, священная огненная стихия. Она ценней телесного мира, ибо если бы не было Огня, не мог бы существовать и мир». Цит. по: *Рак И.В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб.; М.: Журнал «Нева»; Летний Сад, 1999. С. 292.

³ Зороастрийцы почитали три главных священных огня, каждому из которых соответствовала каста в зороастрийском обществе: огонь жрецов, огонь воинов/царей и огонь землепашцев.

⁴ Именно стремлением сохранить чистоту рода объяснились легитимные для зороастрийцев incestуальные браки. Заратуштра в своей первой проповеди в «Денкарте» провозглашает: «Лучшее из противозэвовских оружий — это браки кровнородственные, брата с сестрой и отца с дочерью!» Цит. по: *Рак И.В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. С. 309. В зороастрийском тексте «Пахави Ривайят» в главе 8 образцом incestуальных отношений, *xwédôdah*, представлены отношения самого Ахура-Мазды со своей дочерью Спента Армайти, священной землей. Там же говорится: «Инцест (*xwédôdah*) настолько прекрасен, что исполняющий его покрывает даже самые страшные грехи».

того, чтобы сохранять, поддерживать огонь Ахура-Мазды, нести силу Хварено, составляющую ось иранского Dasein'a. Dasein иранцев — огненный Dasein. Он построен по принципу Саламандры; сыновья Солнца не могут быть никем другим, кроме огненных существ¹.

То же самое справедливо для «сыновей Тьмы». Иранцы мыслят их природу, природу «другого» не как инобытие самих себя, не как умаление Света или сокращение блага, но как нечто радикально враждебное, непримиримое, чего нельзя получить путем градуального умаления Света, добра, блага, чистоты. В этом секрет иранского понимания зла и мрака: они невыводимы из добра и Света, не могут быть получены путем вычитания, ослабления, утасания. *Тьма есть контр-Свет, она тоже светит и тоже жжет.* Она живет и атакует, она живая и ядовитая, активная и могущественная. Тьма — сила, сверхсила, гигантское и всепоглощающее могущество. Зло фундаментально, оно имеет бытие, оно обладает царствами, шестнадцатью странами зла, народами и Империями, стихиями и грозами, животными и веками. Быть «сыном Тьмы» значит также принадлежать к армии сверхчеловеческих существ, снабжающих вихрем темной экзистенции тех, кто к ней примыкает, кто становится носителем великой и всепоглощающей силы Мрака. Тьма в зороастризме есть противник, настоящий, достойный, не вызывающий ни презрения, ни издевки, ни брезгливости. Это противостоящий саламандрам ужас, разинутая мировая пасть, жаждущая всей своей сверхчеловеческой космической мощью поглотить огонь. Это более чем серьезно.

И все же силы и природа Света и Тьмы неравнозначны. Зороастрийский текст «Бундахишн» так повествует о структуре великой битвы:

Ормазд всегда был высочайшим по всеведению, добродетели и светлости. Область света — место Ормазда, которое он называет «бесконечным светом», а всеведение и добродетель — постоянные (?) свойства Ормазда. Как он говорит в Авесте, Авеста — это объяснение обоих: одного того, который постоянен и безграничен во времени, — ибо Ормазд, место, вера и время Ормазда были, есть и всегда будут, — и Ахримана, который

ohrmazd b\ālist<ig> pad harwisp-āgāhīh ud wehīh andar rōšnīh hamē būd. ān rōšnīh gāh ud gyāg ī ohrmazd ast kē a\sar-rōšn<ih> gōwēnd. ud harwisp-āgāhīh, wehīh xēm o\hrmazd ast kē gōwēnd dēn. im har dō wizārišn ēk. ān [ī] hamāg {?} zamān [ī] a-kanāragōmand, čiyōn ohrmazd ud gāh ud dēn ud zamān <ī> ohrmazd būd ud ast ud ha\mē bawēd. ahreman

¹ Поэтому Ксеркс наказывает море. В глазах грека это выглядит глупо. Но не в глазах иранца: сакральный царь наделен изначальной онтологической силой, он есть она. И его гнев на стихию моря вполне вписывается в гнев неба, мечущего на землю молнии.

во тьме, невежестве, страсти разрушения и бездне был, есть, но не будет. А место разрушения и тьмы — это то, что называют «бесконечная тьма». Между ними была пустота, (то) есть то, что называют «воздух», в котором теперь смешались друг с другом два духовных (начала), ограниченное и безграничное, то есть верхнее, то, что называют «бесконечный свет», и бездна — «бесконечная тьма». То, что между ними, — пустота, и одно не связано с другим, и <затем> оба духовных (начала) ограничены в себе. Что касается всеведения Ормазда, то он знает об обоих видах своих («Ормазда») творений, — ограниченных и безграничных, — так как он (знает) договор двух духовных (начал). Далее власть творений Ормазда будет достигнута при конечном воплощении¹ и станет безграничной навсегда и навечно. А творения Ахримана погибнут в то время, когда наступит конечное воплощение, и это тоже — безграничность².

andar tārigīh pad pas-dānīh ud za\dār-kāmāgīh [ud] zofāy<īg> būd ud ast kē nē bawēd. ud ān zadārīh [ud] xēm, ān tārigīh gyāg ast kē a-sar-t'ārīg<īh> gōwēnd. u-šān mayān tuhīgīh būd. ast kē wāy gōwēnd kē nūn gumēzišnīh pad-iš. har dō mēnōg kanāra\gōmand ud a-kanāragōmand. bālist<īg> ān ī a-sar-rōš\ nīh gōwēnd ud zofāy<īg> ān a-sar-tārig<īh>. kū-šān mayān tuhīg ud ēk abāg did nē paywast ēstēd. ud did har dō mēnōg pad xwēš-tan kanāragōmand hēnd ud did harwisp-āgāhīh <ī> ohrmazd rāy, har [dō] čiš andar Pdānišn ī ohrmazd, kanāragōmand [ud a-kanāragōmand] čē [ēn] ān ī andar har dōwān {dōnān} mēnōg paymān dānēd. ud did bowandag [ud] pādixšāyīh <ī> [ud] dām ī ohrmazd pad tan <ī> pasēn bawēd, ān-iz ast [ī] tā hamē-hamē-\ rawišnīh a-kanāragōmand. ud dām ī ahreman pad ān za\mān be abesiñēd, ka tan <ī> pasēn bawēd. ān-iz ast [a-] kanāragīh.

Важно, что Ахура-Мазда и Ангро-Манью бьются друг с другом почти на равных за власть над прошлым и настоящим. Ахура-Мазда «был и есть» (būd ud ast), и Ангро-Манью «был и есть» (būd ud ast). Поле этой битвы — «пустота» (tuhīg) или «воздух» (wāy), где сходятся две бездны — Света и Тьмы, предела и беспредельности. Но мудрость Ормазда состоит в том, что ему принадлежит *третье измерение* сакрального времени, времени войны — *будущее*. Ахриман «был, есть, но не будет» (būd ud ast kē nē bawēd). Духу Зла отказано в одном — в *сопричастности к будущему*. Сам этот отказ предопределяет природу будущего, как ее понимает зороастризм. Будущий век — это *век без Ахримана*. Отсутствие в нем Ахримана — его главная черта. Это и устанавливает вектор радикальной эсхатологии

¹ Выражение tan <ī> pasēn означает «грядущее тело» или «тело будущего века». Подробно это понятие как «тело славы» рассматривает Анри Корбен. Корбен А. Свет Славы и Святой Грааль. М.: Волшебная Гора, 2006.

² Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. С. 265 — 266.

и сотериологии маздеизма: «воины Света» сражаются на стороне будущего, которое и есть тайна световой иранской антропологии.

Очевидно, что мы имеем здесь наиболее древнюю и одновременно наиболее метафизически развитую версию эсхатологической и сотериологической идеи, которая позднее станет неотъемлемой частью иудаизма, христианства и некоторых течений ислама (особенно шиизма).

Древнеперсидская ноология

Аполлоническая эквиполентность: против Зервана

Все цивилизации, религии и философии знают о парах, диадах, полюсах и оппозициях. Но все они по-разному расставляют акценты, согласуют пропорции, распределяют смысловые, метафизические ряды антиномий, полюсов, оппозиций. Иранский Логос представляет собой радикальную версию того, что можно назвать *эквиполентной оппозицией*¹. Здесь два термина столь жестко противостоят друг другу, что не имеют никакой общей меры, не сводятся ни к какой синтезирующей парадигме. При этом уникальность иранизма, *Res Iranica*², заключается именно в том, чтобы провести это разделение наиболее последовательно. Это не значит, что иранцы не догадываются о возможности снятия оппозиции тем или иным образом. То, что догадываются и даже обладают религиозной моделью, успешно справляющейся с этой задачей, доказывает пример зерванизма.

Зерванизм — направление в зороастрийской религии, которое постулирует ряд фундаментальных идей, полностью перечеркивающих сущность иранского Логоса. Согласно этой версии, прежде появления Ахура-Мазды и Ангро-Манью существовало обобщающее Божество — Зерван (или Зурван), тождественный *времени*³ (концепции бога-эона, αἰών, в гностицизме и в эллинизме, вероятно, восходят именно к этому учению). Ахура-Мазда и Ангро-Манью описываются здесь как близнецы, родившиеся от отца Зервана. Ангро-Манью рождается первым, Ахура-Мазда — вторым (поскольку Ан-

¹ Эквиполентная оппозиция представляет собой пару противоположных терминов, каждый из которых обладает совершенно самостоятельным бытием и никак не связан с другим. Термин используется в фонологии лингвиста Н.С. Трубецкого. См.: Дугин А.Г. Герменевтика русских языков // Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2013. С. 5–28.

² *Res Iranica* — дословно, «иранская вещь», выражение Анри Корбена для определения сущности иранской культуры, иранской идентичности, структурная и неизменная основана иранизма. См.: *Sohravardī. L'Archange Empourpré*. P.: Fayard, 1976. P. IX.

³ В зороастрийских текстах используется особый термин для обозначения двух типов времени — 1) абсолютное время, «безграничное время», *zamān ī akenārag* и 2) «время бесконечно долгой доминации», *zamān ī dagrand-xwadāy*.

гро-Манью обманывает брата). Далее все строится приблизительно в том же ключе, как и в ортодоксальном зороастризме: Ахура-Мазда творит мир, Ангро-Манью стремится его испортить.

Но здесь мы имеем прямое *опровержение эквиполентной оппозиции*, так как вместе с Зерваном вводится *общий термин* (знаменатель), постулируется родство двух противоположных начал, а следовательно, онтологическая относительность их противостояния. Зерванизм классическим зороастризмом эпохи Сасанидов был признан «ересью», но можно было бы выразиться еще более жестко: это полное отрицание самой сущности зороастризма; это своего рода зороастрийский «сатанизм», переворачивающий религию с ног на голову и опровергающий основу ее структуры, ее глубинный экзистенциальный момент, сам зороастрийский иранский *Dasein*. Онтологическая и генетическая связь Ахура-Мазды и Ангро-Манью аннулирует их онтологию, превращает в моральные метафоры, релятивизирует их могущество, сводя до уровня этических конвенций. И самое главное: так как Зерван есть время, то оба бога становятся не более чем темпоральными функциями, что превращает их в конвенции, измеряемые относительной системой координат — *раньше/позже*. Это полная противоположность — причем внутри иранского культурного контекста, а не вне его — сущности иранской религии, ее глубинной цивилизационной парадигмы.

Показательно, что в зерванизме появляется опосредующая инстанция (персидское *midāncīg*), чуждая классическому ортодоксальному маздеизму: эту роль выполняет язат Митра. Метафизическая драма переносится на уровень ангелологии. Анри Корбен пишет по этому поводу:

Единство, которое кладет начало двум Противоположностям, расположено более не на уровне высшего Божества, но на уровне эманированной ангелической ипостаси: эта ипостась играет роль Спасаемого Спасителя, наподобие Архангела Михаила, которому необходимо одержать победу над самим собой, и периоды циклического времени отметят эту победу в личности его последователей¹.

Развитие смягченной зерванистской теологии, как справедливо замечает А. Корбен, приводит к частичной апологии Ахримана: в мифе о Зерване сам Отец-Зерван передает Ахриману, сыну, родившемуся из его сомнения, власть над земным миром на срок 9000 лет. Следовательно, правление князя Зла на земле оправдано. И хотя

¹ Corbin H. Cyclical Time and Ismaili Gnosis. London: Kegan Paul International and Islamic Publications, 1983. P. 6.

в финальной битве, как утверждают зерванисты, светлое Божество, Ормазд победит Ахримана, когда завершится срок его царствования, сама власть Тьмы над миром оказывается *легитимной* — ее вручило само высшее Божество Зерван своему сыну, выполняя обет. Отсюда — релятивизация Зла, что в корне противоречит главному настрою маздеизма и иранской идентичности в целом. Поэтому сведения Плутарха¹ о том, что некоторые маги поклоняются Ахриману (Гадесу элинов), проводят в его честь ритуалы и чтут его как «хозяина мира», могут быть вполне достоверными: до наступления эсхатологической эпохи Зло не только правит фактически, но и имеет на это высшее «божественное» основание. Вероятно, сообщения о том, что митраисты поклонялись кроме других божеств «богу Ахриману», основаны на той же теологической идее — ведь сам митраизм был развитием не столько маздаистской религии, сколько ответвлением зерванизма.

Радикальная титаномехия и исчезновение Диониса

Чтобы яснее понять этот момент, являющийся ключевым для географии Ирана и постижения его Логоса, мы можем обратиться к Ноомехии. В этом смысле иранская религия окажется радикальной формой аполлонизма, и более того, религиозной философией, строящейся на *абсолютизации и теологизации титаномехии*. Ахуры — боги, существа Света. Ахура-Мазда, создающий менок, интеллектуальный мир световых образцов, идей (называемых на авестийском «рату», *ratu*²), есть предводитель богов, аналог олимпийского Зевса³. Дэвы и их владыка Ангро-Манью — титаны и гиганты. Это армия Тьмы, во всеоружии своей хтонической мощи. Им доступен лишь телесный мир, копия светлого мира менок (где пребывают образцы — рату), но за эту доступность они готовы бороться самым серьезным образом.

Вселенная есть поле борьбы, она существует лишь как пространство нескончаемой, ни на миг не останавливающейся битвы богов

¹ Плутарх Херонейский. Исида и Осирис. Киев: УЦИММ-Пресс, 1996. С. 42–43.

² Авестийский термин *ratu* происходит от корня *eret*, означающего «поступать должным образом», в соответствии с образцом. Так как платоновская идея есть именно образец, парадигма, то *ratu* вполне можно понять как идею. Производным понятием от этого исходного значения является титул «духовного вождя», «справедливого судьбы», «героя». «Духовный вождь» в зороастризме — тот, кто поступает в соответствии с образцом, как должно, то есть следует за Ашей — духовным законом и световым архангелом из Амеши Спента. Этот титул позднее стал обозначать зороастрийского жреца.

³ В Авесте Ахура-Мазда отождествляется с планетой Юпитер, а латинский Юпитер, в свою очередь, есть прямой аналог греческого Зевса.

и титанов. Титаномахия не есть эпизод истории — это *сама история*. Пространство титаномахии и гигантомахии — не зона космоса, это весь космос. Полемос (битва) и есть мир. Мир — огонь, внутри которого бьются армии Света и армии Тьмы.

Человек, временной промежуток, предмет или животное, мысль и действие — все это эпизоды титаномахии, длящейся столько же, сколько длится время, бытие, мышление, экзистенция. *Экзистировать — значит участвовать в титаномахии* — на одной или на другой стороне. Третьей стороны нет. Другого выбора тоже нет. *То, что есть, есть в войне, на войне, есть война, ее эпизод.*

Ничего, кроме войны, нет. Война есть то, что создает время как нечто осмысленное. Поэтому фигура стоящего над схваткой Зервана-времени является не просто неуместной, но кощунственной. Она постулирует время *до* войны и *вне* войны, помещая войну внутрь времени. Но это делает возможным *бессмысленное время*, бессмысленное бытие, так как смысл в зороастризме рождается только в войне и через войну. Время есть измерение эпизодов титаномахии, его структуры откладывают успехи и отступления сторон, дислокации армий, фазы сражений. *Время рождается войной*, не до нее, не вне ее. *Время есть функция от войны*. Война может существовать и вне времени, так как она начало всего. Время же конституируется войной, как ее измерение, как ее постоянно меняющийся результат.

Это имеет к проблематике богов/титанов самое прямое отношение. Кронос, повелитель титанов, не случайно отождествлялся греками с Хроносом-временем. Это преимущественно *старый бог*, ветхий бог, совпадающий функционально с древнесемитским Илом/Элом. Это он не допускает сотоварищей и пожирает созданное им же, он (по Лучиану Благе¹) осуществляет *трансцендентальную цензуру*. Принять его — значит перейти от Логоса Аполлона/Зевса к Логосу титана. Логос Ирана представляет собой радикальный аполлонизм, возведенный в степень, доведенный до своих последних границ. Это — философия *нового бога*, Света, солярного Логоса, обрушивающего всю свою мощь на противника, на миры Тьмы. Самым серьезным и *новым* образом. Поставить над ним Зервана, подчинить его времени — все равно что подменить его сущность.

Религия Ирана, вера Заратустры состоит в *абсолютном аполлонизме*, не допускающем компромисса. И показательно, что здесь *нет Диониса*. Он невозможен в чистой иранской теологии: посредник между богами и титанами сбросил бы немедленно бесконечное

¹ Blaga L. Trilogie de la culture. P.: Librairie du savoir, 1995.

напряжение иранского дуализма, подменил бы его сущность. Именно это и происходит в зерванизме и митраизме. Чистый маздеизм — это религия без Диониса¹; здесь с силами Тьмы входят в прямой контакт силы чистого Света. Здесь нет и не может быть «темного Логоса»². И в этом уникальность иранской цивилизации.

Иран есть поле абсолютного разрыва, пространством чистого режима диурна, ничем не смягченного и не крашеного.

Если провести здесь сравнение с другой формой аполлонической ноологии, также центрированной вокруг светлого Логоса, с эллинским неоплатонизмом, мы увидим следующую закономерность. С одной стороны, налицо ряд аналогичных или даже тождественных черт. Зороастрийский мир менок точно соответствует миру идей или парадигм в платонизме. Это — сфера архетипов, не подвластных телесной демиургии и ее темной титанической стороне. В древнеперсидском языке идеи/парадигмы имеют особое название — «рату», «модели» и представляют собой постоянные пространственно-временные фигуры³. При этом и в зороастризме, и в неоплатонизме (в отличие от гностицизма) творцом мира и духовного (менок) и телесного (гетик) признается светлый бог — Ахура-Мазда/Зевс. Поэтому все творение и на уровне образцов, и на уровне копий изначально является *благим* и представляет собой *прямую, а не обратную демиургию*, дифференцированную лишь по степени. Но, с другой стороны, оппозиция между Светом и Тьмой строится радикально иначе, нежели в неоплатонизме, предопределяющем Логос евро-

¹ Единственной фигурой зороастрийского пантеона, отдаленно напоминающей Диониса, является Хаома, бог экстатического напитка, изготовляемого из желтых растений, смешанных с молоком. Здесь речь идет об отголоске шаманских ритуалов. О каких растениях шла речь, в данном случае, равно как и в вопросе о происхождении ведийской Сомы, доподлинно неизвестно. Показательно, что в ранних зороастрийских текстах, в частности, в «Ясна» 48.10, Хаома отвергается в принципе и именуется Заратуштрой «омерзительным зельем», он осуждает ее употребление. Стоит обратить, однако, внимание на наличие в составе напитка, приготавливаемого из «дерева» Хаома, молока. В исламской религии (в Коране) также есть эпизод, отдаленно напоминающий этот шаманский цикл: речь идет о посещении Мохаммедом Иерусалима и вскрытии его груди ангелами перед полетом на небеса. Перед этим ангел Джабриил предлагает ему вино или молоко. Нельзя исключить, что под «молоком» имеется в виду какой-то экстатический сакральный напиток, бывший сакральным у кочевников. Кроме того, в испытании Заратуштры также идет речь о вскрытии ему груди острым кинжалом. Весь этот комплекс — экстатический напиток (Хаома и молоко), вскрытие груди и омовение сердца или иных внутренних органов и полет в небо — явно относится к архаическим мотивам шаманского круга.

² Дугин А.Г. В поисках темного Логоса.

³ Иногда встречаются упоминания о трех рату, постоянно связываемых с Хаомой.

пейской цивилизации. В неоплатонизме *Тьма есть умаление Света*, недостижимый, но лишь теоретически постулируемый предел этого умаления. То есть Тьмы, как таковой, нет; есть ситуация, в которой *очень мало* Света. Отсюда неоплатоническое понимание материи как апофатической и неонтологической реальности. Такова же хора (χώρα) у Платона в «Тимее», она не имеет свойств и качеств, представлена как бессодержательная пленка — предел разделения. В зороастризме картина меняется. Тьма не есть умаление Света. Тьма есть *враг* Света. Она находится на альтернативной онтологической позиции. Сама *сущность зороастризма состоит в том, чтобы отказать от какой бы то ни было опосредующей инстанции или интегрирующей оба начала сверхструктуры*. Здесь нет места ни Дионису, ни Зервану. Поэтому мы имеем дело с особым аполлонизмом, с аполлонической онтологией, основанной не на *градуальной* оппозиции, а на *эквиполентной*. Это — именно аполлонизм, и не что иное, но *выстроенный радикально иначе, нежели неоплатонический и эллинский, соответственно, европейский*.

Битва за материю: свет небесных богинь и ересь манихейства

В такой ситуации понятно, почему зороастризмом отвергается Зерван как интегральное отеческое начало для близнецов Ахура-Мазда и Ангро-Манью. Также понятно, почему нет аналога Диониса. Но если мы внимательно всмотримся в это сопоставление с неоплатонизмом, то поймем, почему манихейство относится здесь к разряду «ересей», и не только на том основании, что принимает чуждые зороастризму буддистские и иудео-христианские исторические гностического толка. Манихейство метафизически чуждо зороастризму, потому, что отождествляет Ангро-Манью с материей, с основой мира гетик, с самим этим миром. Для зороастризма, напротив, гетик/телесный мир создан Ахура-Маздой и является принципиально благим и справедливым. Онтологическая драма начинается не в силу материальной демиургии, но в силу вторжения в эту зону радикально противоположного Ахура-Мазде начала. Не мир и материя плохи, но плохо абсолютное, могущественное и эффективное Зло. Поэтому зороастризм есть не битва против материи (вопреки манихейству), но *битва за материю, за ее сакрализацию и ее очищение*, ее освобождение от Ангро-Манью. Поэтому война зороастрийца не против мира, но *за мир и в мире*.

Именно эта линия водораздела отличает зороастризм и от христианского гностицизма. В гностицизме мы можем распознать иран-

ское влияние в тематике радикализации зла. Действительно, столь жесткая эквиполентная оппозиция не свойственна классическому платонизму и даже неоплатонизму, но, безусловно, наличествует в гностицизме. Однако иранская метафизика отличается от гностицизма в двух принципиальных моментах: в признании изначального «добра» материального мира (вопреки манихейству) и в отсутствии женской и проблематичной фигуры Софии (также принципиальной для манихейства — Мать Мира), которая является ключом к расшифровке драмы мира, а ее падение — объяснением аномальной онтологии боли, присущей антикосмическому мировоззрению гностика. Все женские фигуры маздеистского пантеона — Ардви Сура Анахита, Спента Армайти (священная земля), Дазна (вера), фраварти/фраваша (душа или высшее я верующего) — не имеют ничего проблематичного и соответствуют строго солярной женственности Афины. Не случайно греками Ардви Сура Анахита рассматривалась как персидский аналог трех эллинских богинь: Афины Паллады, Артемиды и Деметры. Все три символизировали для греков божественную олимпийскую женственность, полностью подчиненную канонам солярного патриархата. Особенно важно, что греки не упоминают здесь Афродиту, несмотря на то, что Ардви Сура Анахита отождествлялась иранцами с утренней звездой — Венерой. Греческая Афродита, рожденная от фаллоса Урана, имеет слишком много хтонических и титанических черт и часто сближается с малоазийскими и семитскими божествами из цикла Великой Матери¹. В мифологии и религии персов для подобной хтонической женственности нет даже места: кроме упоминаемых в зороастрийских текстах демонических женщин-дэв, посланных Ангро-Манью для того, чтобы соблазнять Заратуштру. Но в пантеон ахуров они войти не имеют никаких оснований.

Митра: эквиполентный Аполлон

Другое отождествление может иметь большое ноологическое значение: сопоставление язата Митры с эллинским Аполлоном. Возможно, это является объяснением широкого распространения митраизма в Римской Империи. Если бы Митра был тождествен Аполлону, то едва ли бы его культ стал бы столь популярен в Империи. Скорее всего, речь шла об особом иранском понимании аполлонизма, где светлый Логос Аполлона, оставаясь сущностно самим собой, метафизически истолковывался в иной полярности — вместо философской и теологической градуальной схемы неоплатонизма

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины.

здесь преобладала более радикально-воинственная эквиполентная схема, свойственная иранскому Логосу и его внутренней экзистенциальной ориентации на войну и понимание мира как поля войны. Неслучайно приоритетной средой распространения культа Митры были именно римские легионы. Показательно, что Митра не Арес/Марс, то есть не бог войны как раздора и битвы. Митра воплощает в себе легитимность, порядок, являясь блюстителем солярного небесного и божественного порядка — Аша. Это — аполлоническая война света и тьмы, метафизическая битва, титаномохия, острота которой, однако, может показаться притупленной неоплатонической градуальностью. Особенно для более воинственной второй индоевропейской касты.

Однако следует обратить внимание и на связи митраизма и с зерванизмом, так как дуалистический характер в культе Митры, являющегося посредником в иранской традиции и инстанцией сакрализации договора, менее подчеркнут, нежели в классическом зороастризме. Мистерии Митры имеют много общих черт с орфизмом, и более того, в эллинистической культуре его отождествляли с Фанетом. Поэтому, вероятно, в митраизме надо видеть лишь одно из направлений иранской традиции, отчасти сохраняющей ее солнечную световую и воинственную структуру, а отчасти смягчающей наиболее радикальные стороны в широком религиозно-философском контексте эллинизма. В Римскую Империю, где культ Митры был чрезвычайно популярен среди римских легионов, он проникает через *эллинистическую* цивилизацию Малой Азии и Ближнего Востока, как и остальные аналогичные течения.

Иранская традиция представляет собой обостренную титаномохию, где за враждебным небесным богам полюсом (полюс дэвов/титанов) признается стимулирующая воинский дух мощь, состоятельность и глубина, вызывающая дух мобилизации, концентрации и готовность к великой войне.

Иранский Логос — Логос Ноомахии по преимуществу. В нем светлый Логос воински мобилизован против черного Логоса, заостренно противопоставлен ему. И это свойство проявляется в тех религиозных и культурных формах, которые выходят за границы собственно иранской цивилизации и проецируются на соседние культурные круги — в частности, в Европу, цивилизацию Средиземноморья. В гностицизме иранское влияние выражается в заостренной оппозиции между архонтами демиурга (дэвами/титанами) и самими гностиками; а в митраизме — в эквиполентном воинственном аполлонизме (хотя и смягченном в сравнении с радикальными формами маздаяснийской веры).

Зороастрийский историал: три мировые эпохи

Бундахишн (творение): первая фаза

В чистой и глубинной структуре иранского Логоса следует искать объяснения прикладных форм зороастрийской религии и, в частности, зороастрийского историала. Он описан в зороастрийской теории циклов. Зороастрийский историал состоит из трех вселенских эпох и направлен к их эсхатологической кульминации. Бундахишн описывает начало великой битвы следующим образом:

Ормазд, благодаря всеведению, знал, что Ахриман существует, и (во все), что бы он ни задумал, Ахриман ревностно и страстно будет вмешиваться до конца. А так как (Ормазд) добивается конца (противостояния) многими средствами, (то) он сотворил духовные образы созданий, которые нужны для этих средств. Три тысячи лет они оставались духовными образами, которые были недумающими, неподвижными и с неосязаемыми телами. Злой дух из-за невежества не знал о существовании Ормазда, а после того, как он поднялся из бездны, он вошел в свет, который увидел. Из-за (своей) разрушительной и ревностной природы он бросился разрушать свет Ормазда, недоступный для демонов. И он увидел, что храбрость и превосходство (Ормазда) больше, чем его собственные, и опять удрал во мрак и тьму. И он сотворил много дэвов и демонов, и творения разрушителя поднялись для устрашения. Ормазд, который увидел творения Злого духа, ужасные, грязные и дурные, счел их недостойными хвалы. Затем Злой дух увидел творения Ормазда, и они показали ему творениями очень одухотворенными, любознательными и достойными хвалы, и он одобрил творения и создания

ohrmazd pad harwisp-āgāhīh dānist kū ahreman hast {ast}, čē handāzēd pad arešk-kāmag<īh> andar gumēzēd tā frazām čē frazām pad čand abzār hanjāmē\ned. u-š mēnōgīhā, ān dām ī pad ān abzār andar abā\yist fraz brēhēnīd. sē hazār sāl andar mēnōg<īh> ēs\īd hēnd, kū būd hēnd a-menīdār ud a-rawā<g> tan a\griftār. gannāg mēnōg pašdānišnīh rāy az hastīh {astīh} <ī> ohrmazd nē āgāh būd, ud pas az ān zofāy āxēzīd ud ō wimand <ī> rōšn<ān> mad. ud ka-š dīd ān ī ohrmazd rō\šnīh a-griftār, pad druz zadār-kāmag<īh> ud arešk-\gōhrīh rāy pad murnjēnīdan andar dwārist. u-š dīd č\ērīh abarwēzīh freh az ān ī xwēš, abāz ō tār ud tom dwārist ud kīrrēnīd was dēw ud druz, dām ī murnjēn\īdār. xast ōy aryand. ohrmazd ka-š dām ī gannāg mēn\ōg dīd, dām ī sahmgen, pūdag wad<ag> u-š nē burziš\nīg sahist. pas gannāg mēnōg dām ī ohrmazd dīd, sah\īst was dām ī weh, dām ī pūrsīšnīg, u-š burzišnīg s\ahist, ud burzīd ān ī ohrmazd dām ud dahišn. ēg ohrm\azd abāg čē ēwēnag dānist<an> ī frazām ī kār, [ud] ō

Ормазда. Тогда Ормазд со знанием о том, (каким будет) конец вещей, пошел навстречу Злому духу и предложил ему мир, сказав: «О Злой дух! Помоги моим творениям и похвали (их), чтобы в награду за это ты стал бессмертным, нестареющим, не испытывающим голода и жажды (?)». Но Злой дух прыгал: «Я не пойду, не помогу твоим творениям и не похваляю их, и я не соглашусь с тобою относительно добрых дел. Я уничтожу твои творения навсегда и навечно и сделаю так, что все твои творения перестанут дружить с тобою и подружатся со мною». А объяснение того, что Злой дух рассудил так, — то, что Ормазд был в затруднении, поэтому он предложил мир, а (Ахриман) его не принял и даже вступил с (Ормаздом) в борьбу. И Ормазд сказал: «Ты не всезнающий и не всемогущий, о Злой дух! Поэтому ты не сможешь уничтожить меня и сделать так, чтобы мои творения не вернулись ко мне»¹.

Первой эпохой — первым трехтысячелетием — является эра творения, «бундахишн», авестийское *bundahišn*. В этот период Ахура-Мазда создает из самого себя (*creatio ex Deo*) мир менок, Амеша Спенту и полчища ахуров (архангелов), язатов (ангелов), а также всех световых крылатых существ — фраварти/фравашаи.

(Ормазд) создал свои творения. Сначала он создал Вахмана, с помощью которого возникали творения Ормазда, а Злой дух сначала создал Ложь, а затем Акомана. Первым из материальных творений Ормазд сотворил (небо, а из благого движения (?) света — Вахмана), с которым была добрая маздаяснийская вера, и это потому, что ему было известно о том, что к творениям придет воскрешение. Затем появился Ардвахишт, затем Шахревар, затем Спандармад, затем Хордад, затем Амордад².

padīrag ī gannāg mēnōg šud. u-š āštīh abar dāšt, guft kū: «gannāg mēnōg abar ō dām ī man ayārīh bar, stāyīšn kun, tā pad ān pādāšn a-marg ud a-zarmān a-sōhišn a\pōhišn bawē [d]». u-š drāyīd gannāg mēnōg kū: «be nē šaw ēm, weš ayārīh ō dām ī tō nē kunēm, ud stāyīšn-ē pad dām ī tō nē kunēm, ud pad čiš <I> nēk abāg tō ham-dād\estān nē bawēm, ud dam ī tō murnjēnēm tā hamē-hamē -r\awišnīh, bē {be} harwisp dām ī tō ō a-dōstīh <I> tō ud dōstīh <I> xwēš kunēm». u-š wizārišn ēn kū gannāg mēnōg pad 'ēd dāšt kū ohrmazd andar ōy a-čārag ast, ēd rāy ā\štīh barēd ud nē padīrift, u-š padist-iz abar burd. u-š guft ohrmazd kū nē harwisp-āgāh hē [d] ud harwisp-\kardār gannāg mēnōg! kū-t man nē tuwān murnjēndan u\ d dām ī man ēdōn nē tuwān kardan kū abāz ō xwēšīh <I> man nē rasēd.

ohrm\azd pad stardih ī ahreman dām dād: nazdist wahman fr\āz brēhēnīd kē-š rawāgīh ī dām ī ohrmazd <aziš> frāz būd. gannāg mēnōg nazdist mihōxt ud pas akōman dād. ohrm\azd az dām ī gētīg [īh] fradom asmān. u-š wahman az nēk-\ rawišnīh, gētīg rōšnīh frāz brēhēnīd kē-š dēn ī weh <I> māzdēsān abāg būd ēn kū ān ī ō dām rasēd, <tā> f\rašagird, ā-š dānist. pas ašwahišt ud pas šahrewar ud pas spandarmad ud pas hordād ud pas amurdād.

¹ Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. С. 266 — 267.

² Там же. С. 267 — 268.

Далее он же творит и материальный мир, гетик, который устраивает по законам Истины (Аша) и вселенской симметрии.

Из творений Ормазда в материальном мире первое — небо, второе — вода, третье — земля, четвертое — растения, пятое — скот, шестое — человек ¹ .	ohrmazd az dām ī gētīg [īh], fradom asmān, dudīgar āb ud sidīgar zamīg, čahārom urwar, panjom gōspand, šašom mardōm.
---	--

Архангелы Ахура-Мазды стали хранителями его творений. Сам Ахура-Мазда покровительствовал первому человеку, Гайомарту, Gaiiō.marətan. Шахревар надзирал над небом. Хордад — над водами. Спандармад — над землей. Амордад — над единственным растением или деревом. А Вахман — над быком.

В центре земного диска находится полюс мира, страна Арьяна Ваэджа, авестийское Airyanəm Vaējah, где Йима строит по указанию Ахура-Мазды город Вара, Vərə. Вокруг него располагаются семь регионов земли (каршавар или кешвар): восточный, западные, по два на Севере и на Юге, и центральный, вокруг самой священной горы. Центральный каршавар называется Хванирата и совпадает с землей ариев, образом которой является Персия. Хванирата — это одновременно вся известная нам территория земли, так как в иные каршавары человечество перейти не может.

Первый цикл длится 3000 лет. В этот период Ангро-Манью пребывает в бездне, под дном творения. В это время солнце стоит неподвижно в вертикальном положении и в мире нет никакого движения — ни болезни, ни смерти. Бундахишн поясняет:

До тех пор пока не пришел ²	tā pēš kē ēbgat mad hamēšag nēm-rōz būd
Враг, всегда был полдень ³ .	ast ī rapihwin

Эта фаза *неподвижного творения* чрезвычайно важна. Здесь мы имеем дело с *совершенным миром*, который, будучи и духовным, и телесным, не утрачивает своего совершенства. Утверждение такого мира чрезвычайно важно, так как он является той моделью, которая будет восстановлена после эсхатологической победы сил Света над силами Тьмы. Это время творения есть парадоксальное *время вечности*, полуденное время, которое существует опытным образом, но без какой бы то ни было диахронической последовательности.

¹ Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. С. 268.

² Здесь применяется термин ēbgat, «вторжение», «бросок» (духа Зла).

³ Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. С. 269.

Показательно, что само слово «рай» и связанная с ним концепция — греческое *παράδεισος*, латинское *paradisus*, еврейское *עֵדֶן* — имеет иранское происхождение и изначально обозначало «закрытый сад» — авестийское *pairidaēza*, *pairi daēsa*, персидское *pardēz*. Этот «сад» представляется как наиболее внутреннее измерение бытия, где пребывает священный владыка мира и куда он допускает только своих наиболее приближенных последователей. Изначальное состояние мира есть состояние этой неподвижной вечности, которое в телесном мире воспроизводит неизменную структуру мира духовного, светового.

Гумезишн (смещение): вторая фаза

Второй частью цикла становится «гумезишн», авестийское *gumēzišn*, эпоха смещения. В этот период в созданный Ахура-Маздой мир гетик из бесконечной мглы (*asar tāīgih*) врывается¹ Ангро-Манью и, движимый жадной разрушения (*zadār kāmīh*) и завистью (*arešk*), пытается его испортить. В Бундахишне это описывается в следующих выражениях:

Затем, благодаря всеведению, Ормазд узнал: «Если я не создам время соперничества, то он сможет мои творения обмануть и подчинить себе, так как и теперь, в период Смещения, есть много людей, которые совершают больше грехов, чем праведных дел». И Ормазд сказал Злому духу: «Согласись («прими») со временем, чтобы (наша) борьба в период Смещения продлилась девять тысяч лет». Потому что он знал, что с принятием этого (периода) времени Злой дух будет обессилен. Тогда Злой дух, ненаблюдательный и неумный, одобрил такое соглашение, подобно тому, как два воюющих друг с другом человека назначают время: «В такой-то день сразимся». Ормазд, благодаря всеведению, знал, что в течение этих девяти тысяч лет три тысячи лет все будет происходить по воле Ормазда,

pas ohrmazd pad harwisp-āgāhīh dānist, «kū agar zamān ī kārezār nē dahēm, ēg-iš [tuwān kardan ī] dām ī man wiyābānīdan, ō xwēš kardan tuwān. čiyōn nūn-iz mardōm andar gumēzišnīh, was hēnd kē abārōnīh wēš warzēnd kū frārōnīh». u-š guft ohrmazd ō gannāg mēnōg «kū zamān kun tā kārezār pad gumēzišnīh ō nō h\`azār sāl <frāz abganēm>». kū-š dānist kū pad ēn zamān kardan a-gār ast gannāg mēnōg. ēg gannāg mēnōg a-wēn\`āg<h> ud a-frazānagī<h> rāy pad ān paymānag ham-dād\`estān būd. ēdōn čiyōn dō mard ī ham-kōxšīšn «kē zamān frāz kunēnd», kū wahmān rōz tā <šab> kārezār kunēm. ohr\`mazd ēn-iz pad harwisp-āgāhīh dānist kū: ēn nō hazār āl, sē hazār sāl hamāg kāmāg ī ohrmazd rawēd. sē h\`

¹ Этот акт Ангро-Манью, вырывающегося из-под дна творения и вторгающегося в его пределы, как мы уже указывали, в зороастризме называется особым термином — *ēbgat*.

три тысячи лет — в смешении (воли) Ормазда и Ахримана, а в последние три тысячи лет Злой дух будет обессилен, и они прекратят противостояние из-за творений¹.

zār sāl, andar gumēzagī<h>, kāmag ī
ohrmazd ud ahre\man ud sē hazār sāl
<ī> abdom gannāg mēnōg a-gār bawēd
<ud> az dām [ī] petyārag<īh> abāz
dārēnd.

Так в эпоху смешения дух Зла вступает в мир, отчего земля начинает дрожать, и в результате появляется первая гора из горного массива Хара Березайти, Нагā Вэгзайтī (Эльбрус), называемая Хукарья, Нукайгуа (Хугар)². Показательно, что гора Хукарья растет под воздействием силы Ангро-Манью (типично титанический сюжет — роста камней или дерева). Хукарья растет восемьсот лет, пронизывая все вертикальные слои мира гетик: двести лет до сферы неподвижных звезд (ближней, согласно иранцам к земле), двести лет до сферы Луны, еще двести до солнца, и последние двести вплоть до царства бесконечного света — Анагранам Раучама, апагг гошнīh или апаггān. Другие горы растут по восемнадцать лет, а причина этого в том, что Ангро-Манью пытается разорвать землю на части.

На вершине мировой горы Хукарья Ахура-Мазда создает небесный рай — Гаронман, garō.dēmāna или «место песнопений», «пространство звука, речи», «акустический топос». Гаронман отождествляется с «царством бесконечного Света»: символизм звука переходит в символизм Света.

Эта идея звука как места встречается позднее в гностических системах, отождествляющих определенные места Плеромы с «голосами». Идея небесной сакральности звука присутствует и в индоиранском пласте культуры, а в индуизме персонифицируется богиней Вач³. На вершине Хукарья также берет начало мировая пресная влага, представленная в форме богини Ардви (Ардви Суры Анахиты), источник всех рек.

Солнце проходит сквозь пещеры космической горы Хукарья, 180 из них расположены с Востока (откуда солнце по утрам встает), 180 — на Западе (в них солнце опускается на закате). На Севере горного хребта находится гора дэвов Арезур, Arezūr, представляющая собой ад в зороастрийской космологии.

¹ Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. С. 267.

² В другой версии Хуркаля (Hurgalya). Этот топос соответствует высшей границе телесного мира и нижней мира духовного.

³ Темы связи сакрального звука и аполлонического начала исследовал Жорж Дюмезиль в своей работе «Звуковой Аполлон». Dumézil G. Apollon sonore et autres essais.

Ахура-Мазда создает гендерную границу в своих творениях, но оба пола священны и наполнены светом. Мужскими творениями являются небо, металлы, ветер и огонь, женскими — вода, земля, растения и рыбы. Остальные смешаны. По взглядам зороастрийцев, все ветра, огни, металлы и небеса бывают только мужскими; все воды, земли, растения и рыбы¹ — только женскими.

У всех богов-ахуров есть проявления в телесном мире гетик: мирт и белый жасмин у Ахура-Мазды; белый и желтый жасмин — у Воху Мана; мышинный горошек — у Аша Вахишта; королевский базилик — у Хшатра Вайрьи; мускусная роза — у Спента Армайти; лилия — у Хаурватата. Ахура-Мазда также творит священные стихии — огонь (наивысшая из всех), воду и землю.

Эпоха смешения искажает изначальное — полуденное, вечное, райское — творение Ахура-Мазды, нарушает его стройность, меняет пропорции. Но самое главное: вторжение Злого духа привносит с собой *изменения*, и в том числе чередование жизни и смерти. Это конституирует особое время — *время смешения*, которое отлично и от райского времени неподвижного творения, и от финального времени великой реставрации (Frashokart), от времени будущего.

Атака Врага

Бундахишн описывает вторжение Ангро-Манью в мир гетик в следующих образах:

О нападении Врага на творения он говорит в Авесте, что Злой дух, когда увидел бессилие свое и (своих) верных дэвов из-за праведного человека, оторопел, и он пребывал в растерянности три тысячи лет. Во (время) его растерянности главные дэвы, один за другим, прокричали: «Восстань, отец наш, чтобы мы устроили в этом мире² битву, от которой будет ущерб и вред Ормазду и амахраспандам». Отдельно они дважды перечислили свои злодеяния, но это его не успокоило. Этот лживый Злой дух из страха перед праведным человеком не мог поднять голову, пока по истечении трех тысяч

abar d̄wāristan <ī> ēbgat ō dām gōwēd pad dēn kū: gannāg mēnōg ka-š a-gārīh ī xwēš ud hāmīst dēwān az mard ī ahlaw dīd, stard būd. sē hazār sāl pad stardīh nibast. andar ān stardīh, k\amālīgān dēwān jud jud drāyīd hēnd kū: «abar axēz pid ī amā, čē amā andar ān gētīg kārezār kunēm ān ī-š ohrmazd ud amahraspandān tangīh ud anāgīh aziš bawēd». jud jud, duš-kunišnīh ī xwēš gōkānīg ōšmurd, u-š nē r\āmīhast ōy druwand gannāg mēnōg bīm ī mard ī ahlaw rāy. sar abar kardan nē tuwānist. tā ka jeh ī druwa\nd mad pad bowandagīh

¹ Рыб-самцов во Вселенной зороастрийцев не бывает.

² «В этом мире» — в мире гетик, gētīg.

лет (не явилась нечестивая Шлюха¹) и не возопила к Злому духу: «Восстань, отец наш, чтобы я устроила в этом мире битву, от которой будет ущерб и вред Ормазду и амахроспондам». Отдельно она дважды перечислила свои злодеяния, но это его не успокоило. Этот лживый Злой дух не поднялся из-за растерянности и страха перед праведным человеком. И снова возопила нечестивая Шлюха: «Восстань, отец наш, чтобы я в этой битве обрушила на праведного человека и пашущего быка столько злобы, чтобы из-за моих дел они не захотели жить. И я уничтожу их фарр², причину ущерба воде, растениям, огню Ормазда и нанесу вред всем созданиям Ормазда». И она второй раз так перечислила свои злодеяния, что Злой дух успокоился и очнулся от растерянности. Он поцеловал Шлюху в голову, и у нее появились выделения, которые называют «месячные». И он прорычал Шлюхе: «Каково твое желание, чтобы я исполнил его для тебя?» И Шлюха завопила: «Я хочу, чтобы ты дал мне человека!» А Злой дух имел тело бревнообразной ящерицы («лягушки»), но явился Шлюхе (в образе) молодого человека пятнадцати лет, и она стала думать о нем. Затем Злой дух с верными дэвами отправился к светилам, увидел небо и из злобных побуждений совершил нападение. Он встал на одну треть (высоты неба) и обрушился с него на землю, подобно змее. В день Ормазд месяца Фравардин, в полдень, он свалился³, и небо

<T> sē hazār sāl. u-š drāyīd ō gannāg mēnōg «kū abar āxēz pid ī amā, čē man andar ān ud anāgīh aziš bawēd. u-š jud jud, duš-kunišnīh ī xwēš gōkānīg ōšmurd». u-š nē rāmēnīd ōy druwand ga\ nnāg mēnōg, nē āxist {?} az ān stardīh, bīm ī mard ī ahl'aw rāy. ud did jeh ī druwand drāyīd «kū abar āxēz pid ī amā, čē man andar ān kārezār, ēn čand bēš abar ma'rđ ī ahlaw ud gāw ī warzāg hilēm, kū kunišn ī man r'āy zīndagīh nē abāyēd. u-šān xwarrah be murnjēnēm, bēšom āb, bēšom urwar, bēšom ātaxš ī ohrmazd, bēšom harwisp dahišn ī ohrmazd». u-š ān duš-kunišnīh ōwōn pad gōkānīg ōšmurd kū gannāg mēnōg be rāmēnīd ud az ān stardīh frāz jast ud sar ī jeh abar bōsīd ud ēn rēmanīh ī daštān xwānēnd pad jeh paydāg būd. drāyīd ō jeh «kū-t čē kāmag tā-t dahēm». u-š drāyīd jeh ō ga\ nnāg mēnōg «kū mard kāmagīh {} tā ō man dah». <ohrmazd> g'annāg mēnōg kirb <T> gast dēsag ī wazay-kirb aziš {!!} mard ī juwān ī pānzdah sālag ō jeh nimūd. ān jeh me'nišn awiš {} burd. pas gannāg mēnōg abāg hāmīst dēwān ō padīrag ī rōšnān šud hēnd. u-š did asmān, u-šān a'rešk-kāmagīhā tag abar burd. <tārikīh> az andarōn ī asmān sē ēk be ēstīd {}. u-š <mār> homānāg asmān azēr ī zamīg be jast. māh ī frawardīn rōz ī ohrmazd andar d'wārist nēm-rōz. u-š asmān ēdōn aziš škast, be tarsīd čiyōn mēš az gurg. be ō āb mad. <T> [ud] azēr

¹ Пехлевийский термин jeh или jeh ī druwand означает «блудницу» или «нечестивую блудницу». Отсюда прямая параллель с Вавилонской Блудницей из христианского Апокалипсиса. В зороастризме «Блудница» — имя женского архидемона.

² Фарр — Хварено, хваргах. Битва сил Света и сил Тьмы ведется за обладание хварено, которое можно истолковать как славу или царскую власть, то есть сакральную легитимацию правления.

³ Падение Ахримана типологически сходно с падением Люцифера и падением титанов в Тартар.

от этого <так> раскололось и испугалось его как овца (пугается) волка. Он отправился к воде, что была собрана под землей, потом он просверлил центр земли и вошел (в него). Затем он отправился к растениям, затем к быку, затем к Гайомарду, затем к огню. Так, подобно мухе, он набрасывался на все создания и сделал мир таким поврежденным и мрачным, что в полдень он (был) подобен темной ночи. Он разбросал по земле жалящих вредных тварей, таких, как змея, скорпион, ящерица, лягушка, так что (свободным) от них не осталось и острые иглы. И он бросил яд на растения и тотчас засушил (их). И он напустил жадность, нужду, страдание, голод, болезнь, похоть и лень на быка и на Гайомарда. (...) Потом (Злой дух) пошел к огню и смешал его с дымом и тьмой, а планеты со многими дэвами он забросил на небо, и они смешались со звездами. И он так повредил все создания, как огонь вредит повсюду, и поднимается дым. И девяносто дней и ночей небесные (божества) сражались на земле (со) Злым духом и верными (ему) дэвами, разгромили (их) и швырнули в ад. А небо устроено как крепость, так что противник не может смешаться с ним. Ад (находится) в центре земли, там, где Злой дух просверлил землю и свалился в нее. Так что во всех делах земных стала явной двойная (природа): смешение соперничества и сотрудничества, высокого и низкого¹.

ī ēn zamīg winārd ēštēd. u-š pasmayān <ī> ēn zamīg suft, andar mad. pas ō urwar mad, ud pas ō gāw ud pas ō gayōmart {gayōmarθ!}, pas o ātaxš mad. ēdōn čiyōn magas homānāg pad harwisp dahišn be dwārist. u-š gēhān pad nēm-rōz ōwōn ōst tom be kard čiyōn pad šabitār homānāg. u-š zamīg xrafstar abar hišt, gazāg zahrōmand čiyōn mār homānāg, gazdum, karwāg ud wazay kū sōzan-ē. tēx az xrafstar nē mānd. u-š urwar wiš abar hišt ud ham-zamān be hušēnīd. u-š āz ud niyāz, dard, sōg yask ud waran būšāsp {!} pad tan <ī> gāw ud gayōmart {gayōmarθ!} frāz hišt. (...) ud pas ō ātaxš mad. u-š dūd ud tārfīgih {!} abar gumēxt. abāxtarān abāg was dēw ō spi\hr pahikōft ud axtarān gumēxt hēnd ud harwisp dahišn ōw\ōn āhōgēnīd čiyōn ka ātaxš hamāg gyāg sōzēnēd ud dūd a\bar āxēzēd. ud nawad rōz šabān mēnōgān yazadān abāg gannāg mēnōg hāmīst dēwān ō gētīg ham-kōxšīšn būd hēnd, <tā-šan> stōwēnīd, ō dušox abgand. ud drubuš\tīh asmān kard kū tā petyārag awiš {!} gumēxtan nē tuwān. dušox andar mayānag ī zamīg ān āndih kū gannāg mēnōg za\mīg suft padiš {!} andar dwārist. čiyōn hamāg xīr ī gē\ tīg pad dōwīh {?} wardīšnīg, hamēmāl ud ham-kōxšīšn, ul ud frōd gumēzagīh paydāg būd.

Здесь мы видим, как конституируется новая онтология и новая физика мира смешения: если первотворение было однозначным и однозначно благим, то вторжение Ангро-Манью привносит с собой *двусмысленность*. Это и есть главная характеристика смешения. Отныне мир — это не порядок, но *шибка порядка с беспорядком*: элементы порядка сохраняются от господства Ахура-Мазды, но они контаминированы элементами смятения и порчи, которыми

¹ Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадастан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. С. 269 — 270.

обязаны Ангро-Манью. Мир смешения — это не порядок, но борьба за порядок *против* беспорядка. То, что дается человеку как естественная среда, представляет собой неопределенное амбивалентное пространство, которое есть и порядок, и беспорядок *одновременно*. Свет и Тьма так тесно переплетены друг с другом, что трудно различить — где начинается одно и кончается другое. Поэтому мир (гетик) эпохи смешения есть не совсем мир — это полумир, который еще требуется установить, создать или, иначе, восстановить после порчи. Поэтому люди, родившись, получают не готовую структуру, но нечто, что только еще требуется выстроить. Отсюда идея фраварти, спустившихся с небес крылатых душ, определяющих сущность иранского человека: они приходят в ткань проблематичного существования, в среду искаженных пропорций, в нечто испорченное и отчасти разрушенное. И их задача в такой ситуации защищать то, что еще остается от порядка (Аши) и готовиться к грядущему восстановлению, защищая перед силами Зла рубеж за рубежом.

Катастрофа: бытие-в-войне

В период смешения (гумезишн) дэвы начинают примешивать к чистым стихиям свои злые добавки: чадающий дым к огню, гниль к воде, сухость к земле, снег (зиму) к лету, кочевых разбойников к мирному земледельческому труду. Все вещи мира пронизываются тлетворным присутствием дэвов. Это не свойство телесного мира самого по себе. Тело в зороастризме прекрасно и свято, хотя и подчинено душе, имеющей природу духовного мира менок. Но *через тело могут проникать дэвы*. Поэтому духовное творение само по себе не подвластно дэвам, а вот телесные проявления духовного творения, мир копий, могут при определенных обстоятельствах стать зоной вторжения духа Зла, Ангро-Манью. Так, эпоха гумезишн конституирует телесный мир как поле редубляции; *на благое творение наброшена сетка Злого духа*. Мы уже сталкивались с этой картиной в иных ноологических контекстах, где речь шла о двух неоплатонических демиургиях — средней демиургии (демиургии Диониса) и низшей демиургии (демиургии Адониса)¹. Согласно зороастризму, однако, Ангро-Манью не создает особого мира, он извращает, искажает и узурпирует творение, не принадлежащее ему самому. Именно потому, что он является началом, посторонним и творению, и его Создателю Ахура-Мазде, он и может быть *отслоен* от мира, идентифицирован как таковой и, следовательно, превращен в экстерииорного альенированного и от мира

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

Света, и от мира тел врага (Друдж) и, в конце концов, побежден. Одно то, что вторая эра зороастрийской циклологии называется «эпохой смешения» (гумезишн), имеет колоссальное метафизическое и онтологическое значение, отражающее сущность иранской экзистенции, смысл которой состоит в обостренном *различении мира и его демонической тени* с тем, чтобы вынести тень в особую, оторванную от мира зону — зону чистой Тьмы. Вся иранская религия есть процесс дифференциации и альенации Зла, которое фиксируется, идентифицируется как таковое, изолируется и атакуется силами Света. Но эмпирически данный феноменальный мир сочетает в себе обе стороны — и сечение Света, и сечение Тьмы. *Отгелить* их — вот задача иранской религиозной философии, смысл персидского Логоса и основа зороастрийского маздеистского Dasein'a. *Иранец — тот, кто экзистирует, разделяя*, проводя границу между Светом и Тьмой; в этом и заключается глубинная идентичность иранской культуры.

Теперь нам понятно отсутствие отдельной фигуры Диониса в общей структуре иранской религии и мифологии: *иранцы не видят промежуточного*, вернее, не хотят видеть, отказываются признавать самостоятельность мира смешения; для них смешение есть именно *смешение*, то есть противоестественное и катастрофическое драматическое объединение того, что *должно быть разделено*, и может (должно) *быть* как разделенное, противоположное и предельно далеко друг от друга отстоящее. Бог-ахура есть мир в его исключительной божественности — без какой бы то ни было примеси титанического, злого, тленного. В Дионисе есть две природы в одной фигуре. В зороастризме это неприемлемо, это доставляет резкую боль; против этого и направлена экзистенция зороастрийца — он хочет вернуть свет к Свету и не готов ни на компромиссы, ни на откладывание, ни на промежуточные решения. Ноологическая топика здесь такая же, как и в других местах, но Логос структурируется совершенно *иначе* (по меньшей мере, иначе, чем в эллинской неоплатонической культуре): зороастризм видит (хочет видеть) только Логос Аполлона в его жесткой оппозиции Логосу титанов, Пифона; это — бескомпромиссная борьба Зевса с Тифоном на горе Касий (Κάσιον ὄρος). Все то, что относится к средней сфере (Логос Диониса), не самостоятельно и вообще отрицается как Логос, а вот Логос титанов (в свою очередь, отрицаемый в неоплатонизме и платоновской версии радикального, хотя и градуального, аполлонизма), напротив, *фундаментализируется* и обосновывается должным образом. Эквиполентный аполлонизм (маздеизм) иранцев жертвует Логосом Диониса, *признавая* само онтологическое и космологическое сечение Диониса (смешение, гумезишн), но *отказывая* ему в том, чтобы быть самостоятельной фигурой, но при этом

наделяет фундаментом *черный Логос*, Ангро-Манью. Градуальный аполлонизм неоплатоников (эллинизм) признает темный Логос Диониса, как проекцию (а может быть, и тайную сущность Аполлона — солнце полуночи), но при этом отказывает в онтологии Логосу Кибелы, приравнивая титанов к вялым инфракорпоральным эйдолам — гигантским (или микроскопическим), но онтологически ничтожным, растворяющимся, распыляющимся, тонущим в апофатике материи. Иранский дух признает *колоссальное могущество* зла, превращая войну Света против тьмы в серьезное, абсолютное, полностью захватывающее и не допускающее никаких компромиссов предприятие.

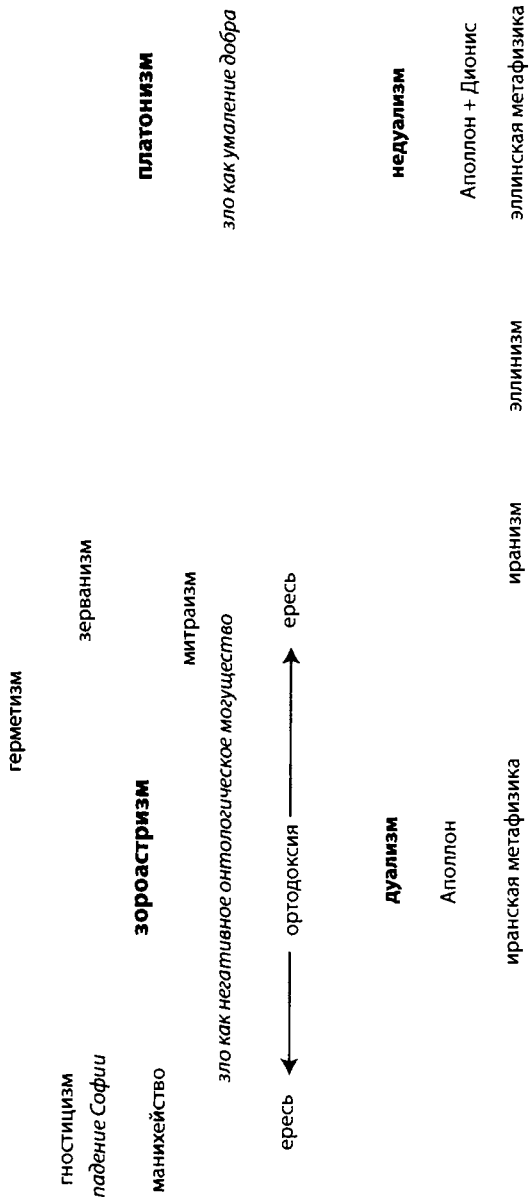
Платонизм умалает значение зла, делает его условностью, и тем самым, легко побеждает. Но легкость такой победы *двусмысленна*. Как же в этом случае объяснить «закат Европы» в последние столетия, выдвижение проблемы двойника Диониса на первый план собственно европейской (истинно европейской, то есть антимодернистской) философии и триумф титанизма в феномене Нового времени, Модерна?

Зороастрийцы видят ситуацию более трезво, хотя и ценой проблематичного метафизически дуализма. Они вообще ни на шаг не отступают от титаномахии, строя свою религию и философию на факте ее безусловного примордиального наличия. Титаномахия здесь не снимается благочестивым созерцанием миров Света и блаженной верой в победу богов-ахуров над титанами-дэвами. Ни созерцания, ни победы не будет, *если не будет битвы*, и могущество Ангро-Манью является жестким и острым напоминанием того, что *сакральность в высшей степени проблематична* и что в этой битве не исключен риск поражения. Зороастризм (в отличие от манихеев или гностиков) не преувеличивает могущества дэвов (это видно, например, в том, что Ангро-Манью не способен творить), но и не преуменьшает его (в отличие от неоплатоников). Это могущество преодолимо, но оно конкретно и значительно. Поэтому есть только одно бытие — *бытие-в-войне* (Im-Krieg- Sein).

Фраварти и выбор нисхождения

В структуре зороастрийской антропологии важную роль играет эпизод с выбором небесных душ — фраварти, fravarti или фраваша, frawaš. В нем полнее всего открывается особенность маздеистской метафизики и этики, обосновывающей бытие-в-войне как ключ к самой последней глубине человеческой природы.

В эпоху бундахишн Ахура-Мазда творит наряду с высшими архангелами, Амеша Спента и множество других световых существ —



Структура соотношения иранской и эллинской метафизики

язатов, рату (ноэтические монады, стоящие во главе эйдетических цепей) и фравашы, крылатых существ, представлявших собой души людей до их воплощения в теле. В момент великого вечного полдня Ахура-Мазда созывает совет созданных им сущностей.

Ормазд с амахраспандами¹ в рапитвин² совершил обряд в духовном плане и этим создал всякие средства, нужные для уничтожения противника. Он посоветовался с сознанием (?), фравашы людей и всеведущей мудростью, явился к людям и сказал: «Что вам кажется полезнее, чтобы я сделал для вас в этом мире: пусть вы в телесном образе сразились бы с демоном и он был бы уничтожен, а я в конце опять сделал бы вас здоровыми и бессмертными, <в конце> вернул бы вас в мир, и вы бы стали вечно бессмертными, нестареющими и невредимыми, или (мне) надо вас вечно защищать от Врага?»³

ohrmazd abāg amahraspandān pad rapihwin {!?} gāh mēnōg yazišn frāz s\ axt. u-š andar yazišn har abzār-ē pad zadan ī petyārag andar abāyist be dād. abāg bōy, frawahr ī mardōmān uskārd, ud xrad ī harwisp-āgāh pad mardōmān frāz

burd. guft «kū kadār ī-tān sūdōmandtar sahēd, kū-tān bē ō gētīg dahēm, tankardagihā abāg druz be kōšēd ud druz be abesihēnēd, u-tān pad frazām drust ud an\ōšag abāz wirāyēm, u-tān pad frazām abāz ō gētīg da\hēm, hamēihā a-marg, a-zarmān, abē-petyārag bawēd; ayāb-tān hamēšag pānagih az ēbgat abāyēd kardan».

Это — фундаментальная сцена, объясняющая основу иранской героической антропологии. Ахура-Мазда предлагает душам добровольно спуститься в низший мир, пойти на испытания, страдания и муки, пережить все трудности и лишения войны с грозным и могущественным врагом, утратив при этом отчасти и на время свой световой божественный статус, или остаться рядом с Богом, в блаженной неизменности Небес. Очень трудный выбор, так как это не просто задание, данное ангелическим существам, это отчасти соблазн и наказание: ведь Ахура-Мазда предлагает световым сущностям отказаться от своей природы, то есть по сути дела *пасть*. Но это падение, это страдание, эти пытки и эти тяготы нужны для того, чтобы война была тотальной и чтобы посланцы Света находились *повсюду* в сотворенном мире, вплоть до его низших глубин и чтобы повсюду они вели непрерывную кровавую страшную войну с Ложью. Защита Истины требует от душ самопожертвования. Конечно, Ахура-Мазда обещает фраварти спасение в будущем веке. Но в этом веке он обрекает их на муки.

¹ Амахраспанды — Амеша Спента.

² Время полуденных жертвоприношений.

³ Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. С. 269.

В этом эпизоде — вся суть иранской идеи. Крылатая душа перса осуществляет свой выбор¹.

Тогда противники Лжи согласились со всеведущей мудростью, чтобы зло от демона Ахримана настигло их, дабы в конце опять оказаться на земле без соперников и без противников, здоровыми и бессмертными, воплотившись навсегда и навечно².

<u\šān dīd> [tan] frawahr* ī mardōmān, pad ān xrad ī har\wisp-āgāh, anāgih az druz ī ahreman andar gētīg pad \iš rasēd ud abdom abē-hamēmal az petyārag, drust anō\šag abāz būdan pad tan ī pasēn tā hamē-hamē-rawišnīh rāy; pad šudan ō gētīg ham-dādestān būd hēnd.

Фраварти соглашаются, «чтобы зло от демона Ахримана настигло их». *Они выбирают не покой, а войну.* Ахура-Мазда достаточно могуществен, чтобы защитить крылатые души от Врага, Ангро-Манью, но он дает им понять, что это было бы *не совсем справедливо*. Если сам Бог ведет войну со Злом, то его творениям и его соратникам не к лицу прятаться за Его спину.

Противники Лжи, фраварти, признали императив падения, спуска в материю. Они признали глубинную *правоту* своего Бога. И они вошли в земные тела, чтобы столкнуться с Врагом лицом к лицу, чтобы вступить с ним в смертельную схватку. В этом — смысл человека, как его понимает зороастризм: он явился в этот мир, чтобы непрерывно и непрестанно вести бой с темной стороной жизни. В этом и состоит сущность эпохи смешения, гумезишн: крылатые души, фраварти, а также другие духовные сущности, верные Свету, спускаются в материю, чтобы биться на всех фронтах бытия — вплоть до его самых далеких пределов. Таков метафизический этос иранского Dasein'a: уйти от Бога, чтобы бороться за Него — неистово и неустанно.

Визаришн (разделение): подготовка конца

Третья эра зороастрийской циклологии называется «визаришн», авестийское wizāgīšn, что означает «разделение». Мэри Бойс пишет об этом:

По новому откровению, полученному Зороастром, человечество имеет с благами божествами общее предназначение — постепенно победить зло и восстановить мир в его первоначальном, совершенном виде. Замечательный миг, когда это совершится, называется Фрашокэрэти (на пех-

¹ Здесь снова употреблено выражение — tan ī pasēn, «грядущее тело».

² Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадастан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. С. 269.

леви Фрашегирд), что, вероятно, означает «чудоделание, чудотворство». На этом вторая эра закончится, так как начнется третья — Разделение (на пехлеви Визаришн). Тогда добро будет снова отделено от зла, а поскольку последнее будет окончательно уничтожено, то Разделение продлится вечно, и все это время Ахура-Мазда, благие божества-язата, мужчины и женщины будут жить вместе в полном спокойствии и мире¹.

Такой поворот совершенно логичен, так как подготовлен смыслом предыдущей эры — эры смешения. Смешение осознано как примешивание зла к добру, тьмы к Свету. А это в глазах зороастрийца и есть трагедия, драма, катастрофа. В принципе, религиозная и, соответственно, социально-политическая жизнь последователя Ахура-Мазды и его светлого творения, его Амеша Спента и есть постоянное разделение, отслаивание тени, экстериоризация и идентификация измерения Ангро-Манью, сечение дэвов в телесном мире гетик. Поэтому третья эра — визаришн — есть *триумф зороастризма*, кульминация бытия как битвы, финал великого сражения, последний бой, *Endkampf*.

Разделение — операция, обратная смешению. По сути, это — подготовка к восстановлению мира гетик в его изначальном благом и божественном виде, в том виде, в котором он был до вторжения Ангро-Манью, в эпоху великого полдня (рая-сада), и каким он должен снова стать после его изгнания и окончательной победы Ахура-Мазды и его световых армий — ахуров и душ-фраваш.

Эпоха разделения — это эпоха торжества зороастрийской проповеди, которая мыслится как прелюдия к эсхатологической кульминации. Когда в мире появляется Заратуштра, в общий строй существования, где до него даже религия была «смешанной» — наряду с ахурами в ней почитались дэвы (отсюда жесткая критика Заратуштрой дозороастрийских жрецов — карапанов, *каран*), радикально меняется — все в нем начинает *разделяться надвое* — на правую и левую стороны, на серию Света и серию тьмы. Иранизм и есть разделение; быть иранцем значит разделять, различать, распределять все содержание мира на две полярные онтологические группы — светлое и темное, благое и злое, истинное и ложное, чистое и нечистое и т. д. Поэтому иранская идентичность идет жестко *против смешения и в сторону разделения* — от эпохи гумезишн к эпохе визаришн. Это движение и предопределяет фундаментальную структуру иранского историа́ла: историческое бытие иранского об-

¹ Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. С. 36.

щества, иранской религии, иранской Империи, иранской культуры и иранской философии имеет строгую векторную направленность, заключающуюся в трех аккордах:

- 1) создание (благо),
- 2) смешение (зло),
- 3) разделение (восстановление блага).

Первый и третий аккорды составляют сущность иранской идентичности, ее альфу и омегу. При этом сами иранцы в соответствии с маздеистской антропологией являются не просто отчужденными инструментами в войне Света против Тьмы, но «сынами Света» и, в какой-то мере, *самим Светом*. В иранской религии нет креационистского элемента: Ахура-Мазда не бог-творец в монотеистическом смысле; он творит из себя самого, *ex Deo*, поэтому Он присутствует в мире как *сам мир* и живет в людях как *сами люди*; люди суть боги, если, конечно, они «арийцы»/иранцы и зороастрийцы, то есть те, кто осознали себя «сынами Света», а значит, стали ими, вспомнив о своей «совершенной природе», о своем истоке и своей духовной идентичности. Поэтому иранский историал не мыслится лишь отражением «события на небесах»; *сама история здесь есть история Бога*; Ахура-Мазда не только *над* миром, Он *внутри* мира и Он *есть мир*, Он *есть сквозь мир*, *сквозь* его световое сечение, *сквозь* сынов Света. История — не копия, но сам оригинал, и поэтому она наделена высшим напряжением, высшим смыслом, высшим онтологическим содержанием. Армии Света — Ахуры и души-фраваши — также присутствуют не *над* миром, но *в мире*, они и есть иранцы в их обобщенном глубинном измерении, поэтому история есть история Ирана как Хванираты, Хванигава, а Хванирата синтетически заключает в себе события, развертывающиеся во всех каршварах.

Фрашокарт: воскресение

Кульминацией третьей эры — эпохи разделения — является финальное событие священной иранской маздеистской истории — Фрашокарт (авестийское *frašd.kərəti*, пехлевийское *fraškerd*, *frašēgerd*), «восстановление» или «воскресение», дословно «переделывание» мира. В этот период будут воскрешены все умершие, начиная с первочеловека Гайомарта, затем на мир обрушатся потоки расплавленного металла (для грешников они будут смертельными, для праведников — как парное молоко), Ангро-Манью и дэвы будут полностью уничтожены, а первоначальный мир гетик восстановлен. Показательно, что в этом мире больше не будет гор и других складок

местности, так как они, согласно учению зороастрийцев, суть продукты демонического беспокойства, буйства Ангро-Манью и дэвов.

Описанию всеобщего воскресения в Бундахишне посвящена отдельная глава. Приведем ее фрагменты.

Зардушт спросил Ормазда: «Откуда опять возьмется тело, которое унес ветер и увлекла вода? Как произойдет воскрешение мертвых?» Ормазд ответил: (...) «каждое из того, что было (сотворено) мною, было для меня труднее, чем (осуществить) воскрешение, потому что мне при воскрешении поможет то, что они (уже) есть. А если бы они созданы не были, (это) было бы (сотворением (?)) из (того, чего не) было (?). Знай, что если уж я создал то, чего не было, то почему же для меня невозможно воссоздать то, что было? Поскольку в то время (людям) понадобится от духа земли — кость, из воды — кровь, из растений — волосы, из огня — глаза, (которые) они получили при сотворении основы». (...)

Когда Гозихр¹, что на небе, с лунной вершины упадет на землю, земля испытает такую же боль, какую (испытывает) овца, на которую набрасывается волк. Затем огонь и божество Дряман расплавят металл, (что) в горах и холмах, и он останется на земле подобно реке. Затем они заставят всех людей войти в расплавленный металл и очиститься. Тому, кто праведен, тогда покажется так, словно он идет в теплом молоке, а тому, кто грешен, тогда покажется так, словно он на земле идет в расплавленном металле. (...)

Затем Ормазд схватит Злого духа, Вахман — Акомана, Ардвахишт — Андара, Шахривар —

zarduxšt az ohrmazd pūrsīd kū tan ī wād burd, āb wāzīd, az kū abāz kunēd, rist-āxēz čiyōn bawēd. ohrmazd pāsox kard: (...) ēk ēk az awēšān ka-m dād padīš duš-xwārtar būd kū rist-āxēz kardan; čē-m andar rist-āxēz ayārīh ēi\ yōn awēšān ast. ka<m> awēšān kard, [nē būd] bawēd [az] <nē> būd, abar niger kū ka<m> ān ī nē būd ēg be kard, [ud] ān ī būd čim abāz nē šāyēd kardan, čē pad ān hangām az mēnōg zamīg ast, ud az āb xōn, az urwar mōy, az ātaxš gyān, čiyōn-išān pad bun-dahišnīh padī\rift, xwāhēm. (...) gōzihr <mār> čiyōn andar spīhr az tēx <ī> māh be ō zamīg ōftēd zamīg ōwōn homānāg dard bawēd čiyōn mēš kē gurg ōftēd. pas ataxš armēštēn ayōxšust <ī> andar kōfān garān [ud] widāzēnēd, pad zamīg rōd homānāg ēštēd. pas harwisp mardōm andar ān ayōxšust ī widāxtag be widerēnd, ud pāk be bawēnd, kē ahlaw ēg-iš ōwōn sahēd čiyōn ka andar šīr ī garm hamē rawēd; kē druwand, ēg-iš pad ān ēwēnag sahēd kū pad gēīg andar ayōxšust ī widāxtag hamē rawēd. (...) pas ohrmazd gannāg mēnōg, wahman akōman, ašwahišt andar, šahrewar sāvūl {!}, spandarmad tarōmad ast nānghaiθ, hordād <ud> amurdād

¹ Гозихр, gōzihr, от древнеиранского *gau-čīθra — зороастрийское название небесного Змея, отождествляемого с определенными фазами Луны. Изначально отражало представление об эклиптике и 12 зодиакальных созвездиях, 6 из которых расположены на спине Дракона, а другие 6 подвешены к его животу. В некоторых случаях олицетворяет Млечный Путь.

Савара, Спандармад — Тарумада, который Накаед, Хордад и Амордад — Тарева и Зарева, правдивая речь — лживую, Срош — Хешма. Тогда останутся два демона — Ахриман и Аз («жадность»). И Ормазд явится на землю и сам (станет) первым жрецом, а Срош — вторым жрецом. Они возьмут в руки священный пояс и сделают беспомощнейшими Злого духа и Аза, разбитых посредством (?) гатовской молитвы, и по проходу, по которому (Злой дух и Аз) пробрались на небо, они опять свалятся во мрак и тьму. Змей Гозихр сгорит в этом расплавленном металле, и зловоние и грязь, что были в аду, сгорят в этом металле, и (ад) очистится, а Ахриман, Злой дух, свалится в этот металл. (Ормазд?) возьмет землю ада и принесет (ее) для расширения мира, и в мире произойдет воскрешение, и, согласно (его) воле, мир станет бессмертным навсегда и навечно. И еще он так говорит, что земля (станет) ..., гладкой (?), ровной, и (на ней) (не будет) ни холмов, ни вершин, ни гор, ни ям, ни возвышенностей, ни низин¹.

tariz zariz, rāst-gōwišnīh ān ī drō\ gōwišnīh, srōš xēšm gīrēnd.pas dō druz frāz mānēnd ahreman ud āz, ohrmazd ō gētīg āyēd, xwad zōt ud srōš rāspīg. ēbyānghan pad dast dārēd. gannāg mēnōg ud āz pad ān gāhānīg nērang zad-abzārīhā agārīhā [tar ku\`nēnd] ān widarag asmān pad-iš* andar dwārist abāz ō tom, tār dwārēnd. gōzihr mār pad ān ayōxšust widāx\tag sōzēd, ān gandagīh rēmanīh andar dušox būd, pad ān ayōxšust sōzēd, pāk be bawēd; ān dušox ī gannāg mēnōg pad-iš be dwārist, pad ān ayōxšust gīrēd. ān zamīg dušox abāz ō frāxīh gēhān āwārēnd {!} ud bawēd fra\šagird {!} andar axwān, pad kāmāg gēhān a-marg tā hamē\hamē-rawišnīh. ēn-iz gōwēd kū ēn zamīg an-afsār a\`nišēb hāmōn be <bawēd>, kōf [ī] <ud> čagād-iz gawr, ul dārišn [īh] frōd dārišn nē bawēd.

Таким образом, разделение завершается восстановлением, что означает «новое творение» или воскресение в мире гетик архетипа в мире менок. Показательно, что фрашокарт, Великое Восстановление для Ахура-Мазды представляется более легким актом, нежели творение: самое сложное уже сделано, теперь речь идет лишь о вос-создании, об очищении и возрождении того, что уже по сути есть. Это есть акт не создания нового, но *воссоздания вечного*.

В начале создатель был один. Теперь же все есть, все уже создано, и надо лишь воскресить то, что уже имеется.

В полной версии зороастрийский историкал представляет собой путь к всеобщему воскресению через сложную диалектику напряженной и интенсивной борьбы.

¹ Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадастан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. С. 305 — 309.

В Бундахишне эпоха визаришн, разделения, рассматривается не как следующая за эпохой гумезишн, смешения, но как составляющая его вторую половину — три последних тысячелетия эпохи смешения — четвертое, пятое и шестое.

В этой циклологической схеме сам Заратуштра приходит в третье тысячелетие, то есть ровно посередине эпохи гумезишн, а его потомки (Спасители), соответственно, в четвертое, пятое и шестое.

Человек арийский

Два человечества

Теперь обратим внимание на статус самого пророка Заратуштры в этом религиозном комплексе. Заратуштра представляет собой один из двух полюсов маздеистской антропологии, наряду с первочеловеком Гаймартом. К двум людям Ахура-Мазда обращался напрямую, с предложением взять на себя миссию духовной борьбы за чистоту творения и, соответственно, за противодействие Ангро-Манью, то есть возглавить его войско. Гайомарт согласился надзирать за материальным творением — умножать человеческий род, заботиться о скоте, возделывать землю и т.д., но отверг исполнение духовной миссии, испугавшись ее масштаба. Заратуштра же согласился выполнять духовную миссию и открыть людям истинную веру. Поэтому в человечестве есть две антропологические линии: *гайомартианская* и *заратуштрианская*. Первая представляет собой человечество как нечто нейтральное, тяготеющее к соблюдению порядка (Аши), но не способное *экзистировать через разделение*, то есть реализовывать маздеистскую идентичность. Гайомартианское человечество склонно чтить Ахура-Мазду, но не напрямую, через обращение к миру менок, а косвенно — через сохранение порядка (Аша) в телесных творениях (гетик). Когда в мир вторгается Ангро-Манью, гайомартианцы могут легко поддаться его влияниям и уклониться в сторону Тьмы.

Заратуштра представляет собой *иное человечество*, человечество «сынов Света». Он идет за Ахура-Маздой до конца, обнаруживая Ахура-Мазду в самом себе, как свое духовное световое измерение¹. Заратуштра становится на путь радикального разделения, и в этом состоит его полемика с жреческим сословием предшествующего его реформам общества (с карапанами и кавиями). «Авеста» дает понять, что до Заратуштры арийские жрецы почитали и ахуров и дэвов, так как в мире были и те, и те могущества. Заратуштра же вводит *религию выбора*: поклонение только ахурам и бескомпромиссная борьба с дэвами. Поэтому он делит человечество на чистых и нечистых, на ариев и всех остальных, на «сынов Света» (таких же, как он сам)

¹ В манихействе этот момент представлен в концепции «светового двойника», «близнеца», «светлого дубля».

и «сынов Тьмы». Так возникает *новое человечество* — дифференцированное и дифференцирующее. Оно отождествляет себя *только* со световым началом и вступает в великую битву, осознанно и однозначно выбрав свой лагерь.

Именно в этом состоит пророческая миссия Заратуштры — он конституирует «новое человечество», которое отныне знает о смысле иранского историала (бундахишн/гумезишн/визаришн-фрашокарт), и в рамках этого историала действует, мыслит, говорит, экзистировать, борется.

Поэтому от Заратуштры берет начало *род Спасителей*, которым суждено сыграть фундаментальную роль в эпоху визаришн, начатую явлением Заратуштры, и подготовить фрашокарт, всеобщее воскресение.

Три Спасителя

О трех Спасителях в зороастризме утверждается следующее. Заратуштра своим приходом в мир и своей проповедью открывает особый период в эпохе визаришн (разделения), который называется «эрой Заратуштры» (она длится 1000 лет). Этот период является третьим тысячелетием в цикле гумезишн (смещения). В это время происходит распространение и укрепление зороастрийской религии и маздеистской идентичности.

Семя Заратуштры чудесным образом сохраняется благими язатами и хранится в священных водах Ардви Суры Анахиты, в озере Канваса, Кауя́нсі́һ или Қаҫаоуа, называемом также «Озером Завета». Семя во время близости с третьей женой Хвови, авестийское Нvдvī, было пролито Заратуштрой три раза, отсюда исток трех Спасителей.

Идея «семени Заратуштры», помещенного в воду Озера Завета, по Дюмезилю, связана с темой хварено, Хʋаgənah — божественной силы, которой, согласно зороастрийцам, наделены короли, жрецы и пророки. Это концентрированное присутствие сакрального, *световое могущество*, которое лежит в основе иранского понимания легитимной власти и Империи.

Хварено связано с огнем. В «Авесте» есть сюжет, где противник священного иранского царя Кави-Хосрова, отрицательный персонаж, символизирующий противостоящие Ирану силы кочевников Турана, Афросиаб, авестийское Fралgасуап, пытается захватить хварено силой. Но хварено ускользнуло от него, опустившись на дно озера Ворукаша. Чтобы вернуть его, Афросиаб просит об этом богиню воды Ардви Суру Анахиту («Яшт», 5), но та отказывает. Тогда он трижды ныряет в озеро, но так и не достигает хварено («Яшт», 19).

После каждой попытки достать хварено из озера Ворукаша вытекает одна из трех рек — Хаосровах, Вангьязда, Авжданва. По Дюмезилю¹, этот сюжет связан с фигурой Апам-Напат (Варуна), персонажем общего индоиранского религиозного цикла, представляющим собой Воду-Огонь и служащим синонимом индуистского Агни и одновременно Варуны. Семя Заратуштры, растворенное в озере, и есть хварено, сакральная сила духовного Огня, от которой три Девы зачинают трех Спасителей, включая последнего — Саошьянта. В 19-м эсхатологическом Яште «Авесты» (56 – 64) передается история с Афросиабом и многократно повторяется, что

хварн, который	xvarənb. isō. yaŋ. asti. airiianam. daxiiunam.
принадлежит арийским странам,	zātanam. azātanamca.yaŋca. ašaonō.
рожденным и нерожденным ² ,	zaraθuštrahe: ā. taŋ.
равно как Заратуштре праведному ³ .	

Таким образом, подчеркивается, что эта сила связана с зороастрийским человечеством, с родом ариев-маздеистов, и поэтому недоступна туранцу Афросиабу, относящемуся к гайомартианскому человечеству. В Бундахишне (33:36) прямо говорится, что в озеро Канваса было помещено хварено Заратуштры, вверенное Госпоже Вод — Ардви Суре Анахите; оно было подобно трем огням, каждый из которых был семенем для одного из Спасителей; и всякий раз его зачинала пришедшая к озеру искупаться девушка.

Первый (после самого Заратуштры) Спаситель носит имя Хушедар, Нуšēdag или Ухшйат-Эрета (авестийское Uxšyaŋ.əraeta, дословно, «Растящий Истину»). Его зачинает непорочная дева Срутатфедри, авестийское Srūtaŋ.fədrī, искупавшаяся в Озере Завета. Хушедар рождается за 30 лет до конца тысячелетия Заратуштры, и когда ему исполнится тридцать лет, он возглавит армии Света в битве против армий Тьмы и совершит много славных подвигов. Тем самым он откроет следующий тысячелетний цикл — эру первого Спасителя. Во время его правления солнце будет стоять неподвижно в течение 10 дней⁴. В ходе этого цикла будет истреблен род волков.

Спустя 970 лет силы Зла снова обретут могущество и распространятся по миру. Тогда прольется страшный дождь, который будет идти три года подряд, его найдет колдун и ересиарх Малькус, пото-

¹ Dumézil G. Mythe et Épopée.

² Авеста. СПб.: Наука, 2005. С. 463.

³ Не исключено, что цепочка Озеро Завета – семя Заратуштры – рождение Саошьянта – хварено – Огонь (атар) – Вода – Апам-Напат – Ардви Сура Анахита – дева Виспатауравари имеет отношение и к сакральной практике хwēdōdah.

⁴ Снова тема «неподвижного творения» и восстановленного рая.

мок Тури-Брадзореша, Tūr ī Brādrōrēš, убийцы Заратуштры, отсюда название «дождь Малькуса». От этого дождя, не прекращающегося ни зимой, ни летом, погибнет значительная часть человечества.

Тогда от второй непорочной Девы — Ванхуфедри, авестийское Vanhu.fədgī, родится еще один Спаситель — Хушедар-Мах, Hušēdarmāh (Ухшйат-нэмах, авестийское, Uxšyaṭ.nəmah, дословно, «Растящий Почитание»). Второй Спаситель совершит подвиги, еще большие, нежели первый. В его время силы Зла станут еще более могущественными, чем при первом Спасителе, и от этого его победы и подвиги будут еще более масштабными. Эра второго Спасителя будет длиться еще 1000 лет. В его время солнце будет неподвижно стоять на небе в течение 20 дней. Хушедар-Мах убьет Друджа, авестийское Druj, Ложь, антипода Аши. К концу этого периода из своих оков вырвется изначальный дракон Ажи Дахака, авестийское Āzi-Dahāk, побежденный некогда героем Тразтоной, Θraētaona, а в другой версии Керсаспом, Kirsāsp. В ходе цикла второго Спасителя будет истреблен род змей.

После этого появится последний Спаситель Астват-Эрета, авестийское Astvaṭ.əṛətā, «Воплотивший Истину». Пехлевиийские тексты только его называют именем Саошьянт, Saošyant. Он называется также Саошьянтом-Победителем, saošyant-wəṛəθrajan. Третий Спаситель — самый важный, так как именно ему суждено сыграть главную роль в осуществлении Фрашокарта, финальной реставрации мира.

Саошьянт, как и два предыдущих, родится чудесным образом от благочестивой девушки Виспатауравари, авестийское Vispa.taurvaiṛī или Эредатфедри, Ēṛədaṭ.fədgī, после того, как и она искупается в озере Канваса. Ее оплодотворит последняя часть семени Заратуштры, оставленная им 3000 лет назад.

Во время прихода Сайошьянта солнце будет стоять на небе 30 дней и ночей. В этот период начнется *воскресение мертвых*. Вначале появится (возможно, проснется, так как по некоторым мифам он не умер, но спит на Востоке Ирана) герой Керсаспа, а также священный царь Кави Хусрав, затем остальные люди.

В Авесте в «Зам-Яште» (Гимне Земле) явление Саошьянта, третьего Спасителя, описано следующим образом:

Когда Астват-Эрэта выступит вперед от озера Касавьи, вестник Ахура-Мазды, — сын Виспы-Таурваири, замахиваясь сокрушающим кнотом, — поведет его храбрый

‘āaṭ. astuuat.əṛətō. fraxšīāite. haca. apaṭ. kašaoiīāt. aštō. mazdā. ahurahe. vīspa.tauruuaiīā. puθrō.vaēdōm. vaējō. yim. vārəθraṇəm.yim. baraṭ. taxmō. θraētaonō.yaṭ. ažiš. dahākō. jaini: yim. baraṭ. fraṅrase. tūrō.yaṭ. druūā.

Феридун¹, чтобы был убит змеем Дахака. Его носил Афрасьяб Турский, когда (им) убивался неверный Зайнигав, его носил Кави Хусрав², когда (им) убивался Турский Афрасьяб. Его носил Кави Виштаспа³, создатель артовской⁴ армии. Ту Кривду (он) отвел от миров Арты.

Он будет глядеть (который смотрел) глазами разума, на все создания (Кривды?) будет глядеть, дурного происхождения, который весь мир телесный будет окидывать (оглядывать) глазами рвения (религиозного), и будет наблюдать за нерушимостью всей телесной жизни (телесного мира).

Его, Астват-Эрзты-Победителя, сподвижники выступят вперед, хорошо-мыслящие, хорошо-говорящие, благонамеренные, хорошо-поступающие, благочестивые, и никогда не произносят они лживых речей своим языком. От них убегают Аешма с окривавшей дубинкой, с дурной репутацией. Победит Арта злую Кривду, которая дурно-выглядящая, мрачная.

Побежденным будет Ака Мана, Воху Мана победит его. Побежденным будет ложно-сказанное (слово), праведно-сказанное слово победит его. Победит Прощветание, как и Бессмертие, оба — голод и жажду. Победят Прощветание и Бессмертие злой голод и жажду. Убежит делающий дурные дела, обессиленный Ахриман⁶.

Три Спасителя, потомки Заратуштры, представляют собой три этапа финальной битвы, в ходе которой в трудном и непрерывном

zainigāuš. jaini.yim. baraŋ. kauua. ha-osrauua.yaŋ. tūrō. jaini. fraŋraše.yim. baraŋ. kauua. vištāspō.ašahe. haēnaiiā. caēšōmnō: ū. auuaada. drujōm. nižbarāŋ. ašahe. haca. gaēθābiio.

hō. dičāŋ. xratōuš. dōiθrābiio. višpa. dāmaŋ. paiti. vaēnāŋ...šō. dušciθraii-aiiā. hō. višpēm. ahūm. astuuantēm. izaiiā. vaēnāŋ. dōiθrābiia. darēscā. daθaŋ. aməŋaxšiiantim. višpaŋ. yaŋ. astuuaitim. gaēθaŋ.

aŋhe. haxaiio. frāiiēte. astuuat.əŋətəhe. vərəθraγnō.humanəŋhō. huua-caŋhō.hušiiəoθnāŋhō. hudaēna. naēda. ciŋ. miθō.əojāŋhō.aēšāŋ. xvaēpaiθi-ia. hizuuō: aēšu. parō. frānāmāite. aēšmō. xruidruxš. dušxvarēnā: vanāŋ. aša. akāŋ. drujim.yaŋ. dušciθraŋ. tōmaŋhaēnim.

vanaiti. akəmciŋ. manō.vohu. manō. taŋ. vanaiti: vanaiti. miθəoxθō. ... əŋəzuxθō. vāxš. tēm. vanaiti: vanāŋ. hauruūāscā. aməŋəiāscā.uua. šudəmca. taršnəmca. vanāŋ. hauruūāscā. aməŋəiāscā. aγəm. šudəmca. taršnəmca: frānāmāiti. dužuuaršāuuarš. aŋrō. mainiiuš. axš-iāmanō.

¹ Феридун — Траэтона, Θραεταона, царь династии Пишдадидов, обладатель хварено и убийца дракона Ажи Дахака. Почитал богиню Ардви Сура Анахита и приносил ей обильные жертвы.

² Кави Хусрав, Кави-Хосров, авестийское Kavi Husravah — легендарный иранский царь, внук царя Кей-Кавуса. Так же как и Траэтона, особо почитал Ардви Суру Анахиту и Ашу. Бился с Афросиабом у озера Чайчаства. Считается, что Кави-Хосров воскреснет перед концом времен и будет принимать участие в финальной битве против Ахримана вместе с Саошьянтом.

³ Кави Виштаспа, Kavi Vištāspa — легендарный иранский царь, друг и покровитель пророка Заратуштры.

⁴ Арта — Аша, аша, духовный закон и имя третьего архангела Амеша Спента.

⁵ Здесь словом «Кривда» переводится термин Друдж, druj, имя демона из свиты Ангро-Манью, представляющего собой антитезу Аше, Арте, то есть Истине.

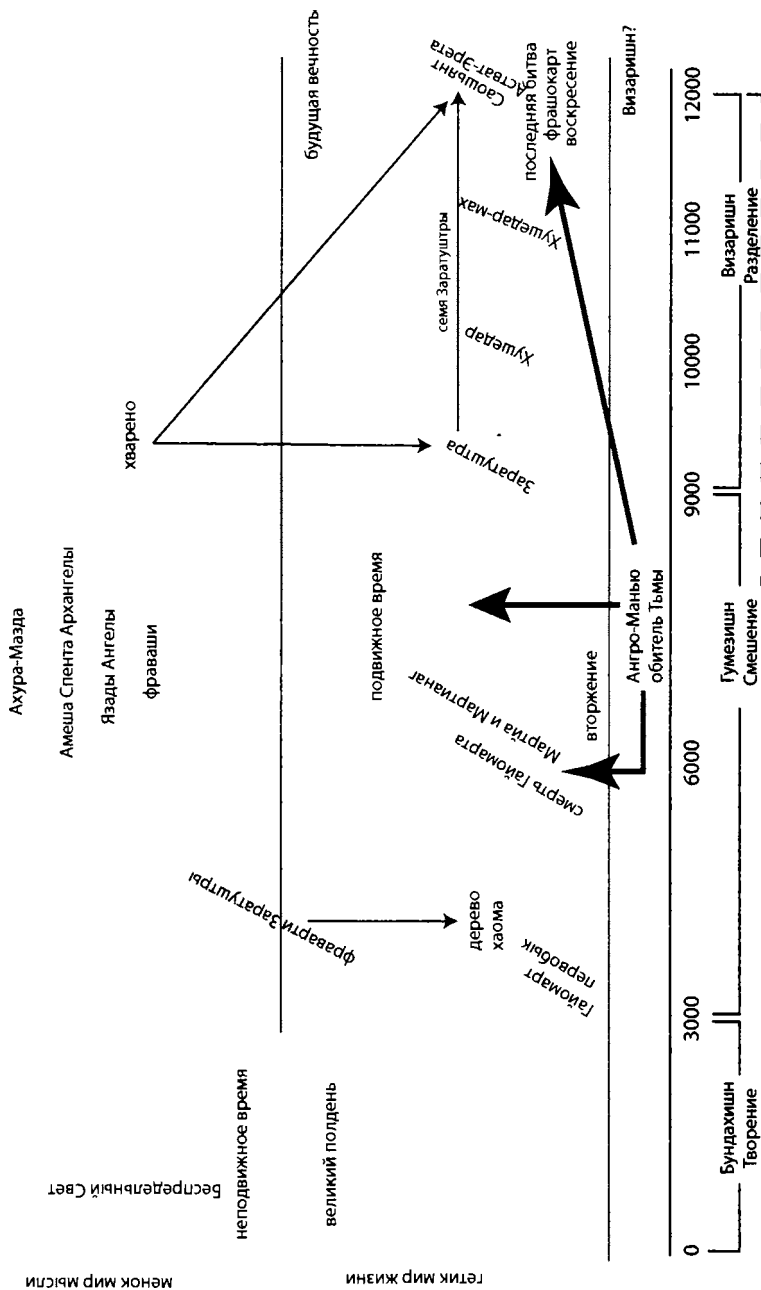
⁶ Авеста. С. 492 — 497.

бою сыны Света окончательно победят своих противников, сынов Тьмы, и вырвут корень Зла из онтологического пространства, окружающего творение, вернув тем самым творение к его изначальному состоянию.

Таким образом, зороастризм представляет собой законченный, метафизически обоснованный и предельно связный семантически *мессианский историал*, который по своей структуре имеет ряд очевидных параллелей с иудаизмом и христианством. При этом исторически мессианские и эсхатологические мотивы, многомерно развитые позднее христианством, мы встречаем как раз в те периоды еврейской истории, которые относятся к эпохе Второго храма, когда евреи находились в составе Персидской Империи, где зороастризм уже получил широкое распространение и был, как минимум, вероисповеданием правящей персидской династии. В христианстве же параллели с очевиднее более ранней по времени зороастрийской эсхатологией еще нагляднее и сами бросаются в глаза. Кроме того, история о поклонении волхвов, царей-магов, пришедших вслед за Вифлемской звездой к месту рождения Христа, указывает именно на Иран, так как в связанных с этим эпизодом сюжетах говорится о том, что волхвы служили огню, а культ огня — отличительная черта именно зороастрийской религии. Но нас интересуют в данном случае не процессы обмена отдельными концептуальными элементами между религиями, принадлежащими к разным культурным кругам, но *структурная близость*. В иранской традиции вся эсхатологическая часть совершенно органично проистекает из глубинной *дуалистической метафизики*, подкрепляясь структурой цивилизационных установок и ноологических соответствий: это предельно стройная версия титаномахии, обоснованная как в вертикальной проекции напряжением двух фундаментальных начал, так и в горизонтальной (временной) проекции сценарием логичных и семантически насыщенных исторических секвенций. В других религиях — в иудаизме и христианстве — аналогичные эсхатологические сюжеты соотносятся с общими теологическими установками в иных пропорциях и симметриях, а общая когерентность и логичность уступают иранской традиции.

Фраварти: дева, которая «над»

В момент восстановления мира — Фрашокарт — мы видим одну деталь, которая является чрезвычайно показательной для структуры Логоса иранской цивилизации. Сам Ахура-Мазда нисходит на землю и выступает в качестве жреца. То есть высший бог оказывается в положении служащего чему-то, что теоретически должно нахо-



Структура зороастрийского историаала

даться еще выше Него. Эта парадоксальная мысль подкрепляется другим утверждением зороастризма: у язатов-ангелов, архангелов Амеша Спента и даже у самого бога Ахура-Мазды есть фраварти-душа. Это утверждение требует определенных пояснений. На этот момент зороастризма — правда, в его зерванистской версии — обратил внимание крупнейший исследователь Ирана и иранской мысли Анри Корбен. В частности, он пишет:

«Ангел Ормузда» не может быть чем-то похожим на «Ангела Яхве», который стоит перед его Ликом и являет Его Его созданиям. «Ангел Ормузда» скорее идет впереди него, и являет его ему самому, показывая дальний горизонт, вечное пришествие безграничного Зервана. Так сами архетипы оказываются имеющими своих собственных ангелов. И даже сам Ормузд, создавший архетипы как сознательные и деятельные Могущества, также имеет своего архетипического Архангела. Но эта экстраординарная интуиция, проецирующая архетипы в новое архетипическое измерение, может быть понятна, только если это измерение открывает дистанция и напряжение внутри самой вечности. Тогда бытие Ормузда должно быть не неизменным и неподвижным, как в чистом акте рационалистической теодицеи, но спроецированным в измерение вечного будущего. Его Ангел состоит с Ормуздом в том же отношении, как Дазна (эон) относится к человеческому существу (воплощенной фраварти), которое — говоря в эсхатологической перспективе — достигает своего Ангела только затем, чтобы быть увлеченным им к новым высотам так, что новый архетипический Архангел всегда предваряет их сизигию. Ормузд и все существа небесной Вселенной вовлечены в восходящее движение безграничных вечностей в направлении горизонтов и творческих актов мысли, принадлежащих ко Вселенным, которые пока не оформлены. Здесь мы можем говорить о космологии «готического стиля». В этом смысле зарванистский горизонт, горизонт абсолютного Времени, без берегов, без истоков и без конца, резонирует с маздеистской Вселенной тех архетипических Архангелов, которые далеки от того, чтобы быть строго фиксированными и которые постоянно умножают самих себя, переходя через пределы, постоянно посылая нового Ангела впереди себя¹.

¹ Corbin H. Cyclical Time and Ismaili Gnosis. P. 19.

Структура человека в зороастризме предполагает в нем наличие тела и трех типов того, что принято называть «душой». Первая и главная душа — это фраварти (фраваша). Это существо, созданное в духовном мире (менок), являющееся прообразом (рату) конкретного человека или иной духовной мыслящей сущности. Фраварти представляется в виде крылатой «световой девы-воительницы», это и есть индивидуальная ось, связывающая человека с божественной армией Света, с зоной Ахура-Мазды. Фраварти иногда изображаются как звездный сонм, сопровождающий светила — как верные войска сопровождают царя-предводителя в военном походе. Для человека фраварти — это высшее «я», Selbst, небесный архетип. Важно, что эта фигура имеет строго выраженный женский гендер и представляется духовной невестой/женой человека в системе вертикальных отношений. Фраварти — женские ангелы, сохраняющие прямые связи с духовным миром менок, так как являются составной частью его структуры¹.

Кроме того, у человека есть индивидуальная душа — урван, ugrvan или дыхание. Она после смерти движется на суд. Важно подчеркнуть это различие между душой как фраварти, представляемой в виде света (символизм огня, Атар, и зрения, откуда идея), и душой как дыханием (символизм ветра, Вайю, воздуха); свет — постоянное и неизменное свойство, высшая идентичность, вечно присутствующая в идеальном мире (менок), а воздух — качество подвижное и переменчивое. Поэтому в описании посмертных перемещений зороастрийцы описывают душу-урван (дыхание), которая идет по мосту Чинват в световой мир, а душа-фраварти сопровождает ее на этом пути, так как изначально принадлежит к сфере, куда другая душа только стремится.

И наконец, существует еще и даэна, даена, дословно «вера», которая представляет собой совокупность, сконструированную из мыслей, слов и дел человека при жизни. Даэна встречает человека на мосту Чинват, по которому душа переходит в небесный мир. Даэна имеет многие общие черты с фраварти: она описывается всегда как женщина, пребывает в мире смерти, идет навстречу умершему. Если мысли, слова и дела человека были благочестивы, то даэна представляется прекрасной молодой девушкой; если они были греховны, грязны или мелки, то она превращается в старую отталкивающую ведьму, пытающуюся сбросить идущего по мосту в ад.

¹ Есть явные параллели между женскими ангелами фраварти, которые иногда описываются как «небесные невесты» человека, и теми женскими духами, которых шаман встречает в своих путешествиях на небеса, как они представлены в сибирском (в частности, тюркском) шаманизме.

Фигура фраварти имеет центральное значение для всей структуры зороастрийского мировоззрения: она воплощает в себе открытую вертикально антропологию и космологию. Иранский мир движим изнутри воинственной динамикой *женственной ангеличности*, представляя собой восходящую спираль отождествлений существа со своей притягательной и светлой небесной причиной. Человек, идущий по пути служения, служит, в конечном счете, самому себе, своему высшему Я. Так же поступает и воин, который бьется за себя, и жрец, который приносит жертвы самому себе, и царь, который строит и защищает не просто земное Государство, но Империю Света, женственный и воинственный одновременно Ангелополис. Тот факт, что фраварти есть и у Ахура-Мазды и что Ахура-Мазда может выступать в роли жреца, делает всю теологию зороастризма *открытой*: в самом боге есть простор для динамического движения к сущности, стоящей *над* Ним самим — это Его фраварти и то, кому Он приносит жертвоприношения. Другое для бога оказывается не только ниже Его, но и *выше* Его; поэтому Его творческие деяния суть отражения Его воли к самопреодолению, к сверх-богу. Такое наличие высшего горизонта не умаляет абсолютности бога, напротив, делает Его по-настоящему абсолютным, так как полностью открытым в сторону *вертикальной бесконечности*. Фраварти бога — это одновременно даэна (авестийское *daēnā*) бога, то есть то, *во что* сам бог верит. И если Он творит мир *ниже* себя, из того, что Он может, изливая Себя из Себя (*ex Deo*), Он делает это *в порыве к чему-то высшему*, и в этом случае творение оказывается не произволом, но следом богослужения самого бога, отблеском Его пути к собственной фраварти, к собственной вере *в нечто большее и лучшее*, чем Он сам. Ахура-Мазда, таким образом, оказывается динамическим (а не статическим) абсолютом. Его абсолютность проявляется в любви к чему-то высшему, нежели Он, в вере во что-то высшее, в жертве чему-то высшему¹.

В таком случае зороастрийская иероистория представляется не просто рассказом о благом создании, его порче и восстановлении изначального состояния, но отражением *более глубокой драмы*, касающейся самого божества, процессов, протекающих *внутри* Него. *История мира становится историей бога*, где Он не просто участвует, борется, дышит, страдает, но мир и человечество соучаствуют, дышат, страдают, борются в ходе трансцендентной и недоступной

¹ Нечто подобное мы видим у Платина, который акцентирует диалектический и динамический характер Ума, Ноϋс в его отношении к апофатическому Единому, "Ев, а также о Жизни Ума как о том, что предшествует Уму и отчасти превосходит его. Дагун А. Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

духовной драмы — в любви бога к своей душе-фраварти, в вере в бога в то, что *выше* Него самого, и в битве бога с его столь же основательными и могущественными врагами — соперниками, оппонентами. Этот момент теопатии — богострадания — является высшим горизонтом иранской идентичности и составляет ее наиболее внутренний и закрытый пласт.

Схватка за хварено

Соляная ценность

Зороастрийский историал, состоящий из трех онтологических циклов, представляет собой ту ткань, которая является парадигмальной для иранского самосознания. При этом события мифического прошлого, вызовы настоящего и финальный исход мира объединены общностью базовой религиозной структуры. Настоящее осмысливается иранцами как воспроизводство прошлого перед лицом такого будущего, в котором смысловая секвенция истории обретет свое наиболее полное выражение. Все элементы историала даны иранцу *одновременно*, составляя ткань экзистенциальной карты, по которой откладывает и измеряет свое бытие носитель иранской идентичности. Чем глубже он вовлечен в эту идентичность, тем живее для него и прошлое, и будущее, а значит, полнее и осмысленнее настоящее.

Все эпизоды священной истории, иероистории, по А. Корбену, для иранца могут быть представлены как фрагменты эпопеи, где главным сюжетом является *битва за облагание хварено*. Мы уже упоминали этот термин неоднократно, но он является настолько центральным для расшифровки иранского Dasein'a, что заслуживает более пристального внимания.

Дословно авестийский термин x^varənah, пехлевийский xwarənah, древнеперсидский farnah, согдийский farn, бактрийский far(r)o¹ и т. д. означает «слава», «сияние». В нем доминирует семантика Света и могущества. Хварено является кристаллизацией всего того, что для благочестивого иранца, зороастрийца является *наивысшей ценностью*. Хварено — это неделимый изначальный *синтез чистоты и власти*. Хварено тесно связано с огнем и солнцем, а также с семенем. Этимологически слово, вероятно, восходит к древнеиранскому корню x^varə/p и родственно древнеиндийскому svar, что означает «сиять». Откуда ведическое название неба — svarga.

Хварено, будучи средоточием ценности, может быть соотнесено с традиционной для иранского общества трехфункциональной системой. Показательно, что три сына Заратуштры соотносились с этими тремя функциями:

¹ Поскольку мы встречаем термин farnā или farn в значении «мир», «счастье», «изобилие», «удача» и т. д. в осетинском языке, то он был известен и в скифо-сарматском культурном круге, то есть в туранской цивилизации кочевых ариев.

1. Исад-вастра, *Isaṭ.wāstra* был верховным жрецом (первая функция).
2. Хвара-читра *Hwarə.ciθra* — царем и предводителем воинов (вторая функция).
3. Урватат-нара *Urwaṭaṭ.nara* — земледельцем и скотоводом (третья функция).

Для каждой функции хварено выражалось в соответствующих характеристиках:

- 1) для жрецов она была прежде всего мудростью, чистотой и верой;
- 2) для царей и воинов — могуществом и силой;
- 3) для земледельцев и ремесленников — богатством, благополучием и урожаем.

Но при этом хварено само по себе было всем этим *одновременно* — как воплощение высшей ценности, превосходящей все то, что было наиболее ценным для каждой касты по отдельности.

Показательно, что хварено можно приобрести или утратить. Оно сопровождает жрецов и героев, пока те строго держатся истины, Аши, но покидает их, когда они отклоняются от прямого пути.

В 19-м Яште Авесты, называемом Зам-Яшт, так как его начало посвящено божеству (язату) земли — Зам, прямо говорится о том, что вселенская битва между силами Света и Тьмы ведется за обладание хварено. Следовательно, это и есть выражение концентрированной сущности световой войны.

Из-за него вступили в борьбу

Святой Дух и Злой Дух,

из-за него, недосягаемого.

Тогда каждый послал гонцов,

которые наибыстрейшие¹.

yahmi. paiti. parəxvāiθe.

spəntasca. mainiiuš. agraasca.

aētahmi. paiti. aṭ. axvarəte:

aḍāṭ. ašte. fraṅharəcaiaṭ.

āsište. katarasciṭ:

В определенных случаях хварено может временно принадлежать и врагам Света, детям Тьмы, но это — отклонение от божественного порядка, и рано или поздно справедливость восстанавливается и хварено переходит к тем, кто является «детьми Света».

Пишдадиды: хварено и его растройство

Хварено существует столько же, сколько сама Вселенная. Зороастрийские мифы описывают, что хварено обладал первочеловек Гайомарт (авестийское *Gaō Mərətan*). Именно оно помогло ему по-

¹ Авеста. С. 454.

бедить в битве орды дэвов Ангро-Манью. У великого персидского поэта Фирдоуси¹ (935–1020), написавшего величественную поэму «Книга Царей», «Шахнаме», в которой он собрал воедино многочисленные сюжеты иранского историала, Каюмарс (Гайомарт) предстает основателем мифологической сакральной династии Пишдадидов. Сын Гайморта Сиямак (авестийское *Siyāmak*) погиб в битве с Ангро-Манью, а царство унаследовал сын Сиямака Хушанг (авестийское *Haōšyaŋha*). Именно Хушанг, победитель сына Ангро-Манью, убившего его отца, первым носил имя «Пишдад» (авестийское *Parađāta*²), которое дало название всей династии. Хушанг считается открывателем огня, который он обнаружил случайно в погоне за Змеем.

В 19-м Яште Авесты о хварено (хварне) в случае Хушанга говорится:

Который сопровождал Хушанга, предка,
в течение долгого времени,
когда тот управлял землей из семи частей;
(землей) дэвов и людей,
чародеев и пэри,
вождей, кавиев и карапанов.
Который разбил две трети
дэвов мазанийских и
варенийцев вероломных (неверных)³.

yaŋ. uraŋhacaŋ. haōšiiŋhəm.
parađātəm.
darəwəmcit̄. aipi. zruuānəm.
yaŋ. xšaiiata. paiti. būmīm.
haptaiθiiām.
daēuuanaŋm. mašiiāŋmca.
yāθβaŋ. pairikaŋmca.
sā0raŋ. kaoiiām. karafnāmcā. yō.
janaŋ. duua. θrižuua.
māzainiiānaŋm. aēuuanaŋm.
varəniianāmcā. druuatām.

Хварено унаследовал и сын Хушанга Тахмураз (авестийское *Taxma Ugrā*). Тахмураз описывается как покоритель злых духов, который с помощью волшебного оружия сумел подчинить две трети всех дэвов и был настолько силен, что ездил верхом на самом Ангро-Манью, которого ему удалось укротить.

В «Зам Яште» говорится о его хварено:

Который сопровождал Тахмураса Быстро-го,
когда тот царствовал на земле из семи частей,—
над дэвами и над людьми,

yaŋ. uraŋhacaŋ. taxməm. urupi.
azinauuantəm.
yaŋ. xšaiiata. paiti. būmīm. haptaiθiiām.
daēuuanaŋm. mašiiāŋmca.
yāθβaŋ. pairikaŋmca.

¹ Важно заметить, что Фирдоуси родился в семье шиитов-семеричников, исмаилитов.

² Дословно Пишдад — *Parađāta* означает «Первозданный». Поэтому Пишдадидаы — это первозданная династия, династия Первозданных, примордиальных правителей.

³ Авеста. С. 437.

над чародеями и пэри,
над вождями, кавиями и карапанами.
Который стал победителем
всех дэвов и людей,
всех колдунов и пэри.
Который ездил (верхом) на Ахримане,
превращенном в коня,
триста лет вокруг Земли
(по краям Земли)¹.

sāθraṃ. kaōiiaṃ. karafnaṃca.
yaṭ. bauuaṭ. aiβi.vaniiā.
višpe. daēuua. mašiiāca.
višpe. yātauoō. pairikāasca.
yaṭ. barata. agraṃ. mainiiūm.
framitəm. aspahē. kāhgra.
θrisatəm. aiβi.gāmanaṃ.
uua. pairi. zəṃō. karana.

Сыном Тахмураза был Йима (авестийское Yima) или Джамшид (от авестийского Yima Xšaeta — дословно Йима Сияющий). Он также обладал хварено, которое поставило его над всеми народами мира, но при этом его терял. В «Авесте» описано, как Йима отказался нести людям истинную веру и закон, но тогда Ахура-Мазда поставил его *править* землей и народами, живущими на ней. Этот сюжет описывает переход от первой (жреческой) функции ко второй (царской). Благодаря золотой печати Ахура-Мазды, которая могла выступать символом хварено, Йима трижды увеличивал землю, так как люди в период его правления рождались, но не умирали, оставаясь все время молодыми, и места на земле для них не хватало. Именно Йима строит по указанию Ахура-Мазды священный город Вара (авестийское Vaga, дословно убежище), чтобы защититься там от сил Ангро-Манью. В поздних источниках Йима-Джамшид описан как могущественный царь, обладатель хварено, который повелевал, как и его отец, злыми духами. Однажды они вознесли его трон высоко в небо.

При этом последний период правления Йимы-Джамшида окрашен в мрачные тона. Он забыл Ахура-Мазду, приписал всю благодать, которой было исполнено его царство, самому себе и в силу этого *утратил хварено*. Удаление хварено описывается как взлет птицы Вараги. Йима-Джамшид раскаялся, но хварено к нему так и не вернулось.

В «Зам Яште» о царстве Йимы, о потере хварено и о переходе его к язату Митре говорится:

В том царстве
не было ни холода, ни жары,
ни старости, ни смерти,
ни врагов, дэвам и данных, прежде
всего — правдивость
перед этими лживыми,
нечистыми речами,

yeṇhe. xšaθrāda.
nōiṭ. aotəm. āṇha. nōiṭ. garəmət.
nōiṭ. zauruua. āṇha.
nōiṭ. mərəiθiiuš.
nōiṭ. araskō. daēuuoō.dātō.para. anādruxtōiṭ.
para. ahmāt. yaṭ. hīm. aēm.
draoyəm. vācim. aṇhaiθīm.

¹ Авеста. С. 438–440.

с намерением отвергнуть их.
 И когда он устремился к речам лживым,
 неправедным,
 то зримый хварн ушел от него в образе
 птицы.
 Когда увидел Йима Блистательный с хо-
 рошими стадами,
 что хварн ускользает,
 стал бродить Йима с хорошими стадами
 безрадостный
 и, повергнутый врагами,
 спрятался (притаился) на земле.
 Когда первый хварн отклонился (отвер-
 нулся)
 хварн от Йимы Блистательного,
 ушел хварн от Йимы Виванхова
 в образе птицы Варагны,
 тот хварн получил
 Митра Обширно-пастбищный,
 со слушающими ушами, тысяче-искус-
 ный¹.

cinmāne. paiti. barata.
 āaṭ. yaṭ. hīm.ačm. draoγom. vācim.
 aṅhaiθīm.
 cinmāne. paiti. barata.
 vačnōmnəm. ahmaṭ. haca. xvarənō.
 mərəyahe. kəhrpa. frašusaṭ;
 auuaēnō. xvarənō. fraēštō.
 yō. yimō. xšaētō. huuaθβō.brāsaṭ.
 yimō. ašātō.
 dōuš.manahiiāica. hō. stərətō.
 nidāraṭ. upairi. zaṃ.
 paoirīm. xvarənō. arapanmata.
 xvarənō. yimaṭ. haca. xšaētāṭ.
 šusaṭ. xvarənō. yimaṭ. haca. vīuuəṅhušāṭ.
 mərəyahe. kəhrpa. vərəynahe:
 aom. xvarənō. haṅgōruuāiata.
 miθrō. yō. vouru.gaoiiaoitīš.
 yō. sruṭ.gaošō. hazəṅrā.yaoxštiš:
 miθrəm. vīspanəm. daxiiuəṃ.

Вторую часть хварено Йима, по «Авесте», получает Фаридун-Тразтона, а третью — Гершсасп-Керсаспа.

Утрата хварено сделала Йиму-Джамшида уязвимым. Против него восстал правитель Аравии (или Иерусалима) Захак, соответствующий авестийскому чудовищу-дэву дракону Ажи-Дахака (авестийское Aži Dahāka), иногда называемому «сыном Ангро-Манью». В «Авесте» Ажи-Дахака представлен трехголовым драконом, живущим в крепости Кууиринта в стране Баври, что иногда интерпретировалось как Вавилон (староперсидское Bābiru)². Ажи-Дахака приносит жертвы богине Ардвиге Сура Анахита в стремлении обрести хварено, но та не дает его ему.

Ажи-Дахака напал на утратившего хварено Йиму и распилил его пилой надвое. После этого Ажи-Дахака захватил власть над миром и правил в течение 1000 лет — через 100 лет после того, как Йима потерял хварено. В некоторых зороастрийских текстах существует апология правления Ажи-Дахаки, так как если бы он не захва-

¹ Авеста. Указ. соч. С. 442—444.

² Связь Дракона, служителя Ахримана, с Вавилоном, основателем которого он выступает в некоторых персидских легендах, возможно, нашла свое отражение в апокалиптических иудейских и христианских сюжетах, где Вавилон выступает как символ царства Антихриста.

тил власть, она перешла бы к бессмертному дэву Хешму (Хешт или Ас̄шта), а тот правил бы вплоть до конца света.

В «Авесте» описывается эпизод сражения армий Света и армий Тьмы за обладание хварено. Ахура-Мазда посылает за хварено Воху Мана, Ашу и Огонь-Аташ. Ангро-Манью со своей стороны отправляет Акомана, Таромайти и дракона Ажи-Дахаку. Вначале к хварено подходит Огонь-Аташ, но Ажи-Дахака его отпугивает. Затем сам дракон хочет схватить хварено, но на сей раз Огонь-Аташ отгоняет чудовище. В результате хварено ускользает от обеих армий и скрывается в озере (океане) Ворукаша, где становится достоянием Апам Напата, Внука Вод.

Этот хварн доплыл
до озера Ворукаша,
его тут же схватил
Внук Воды быстро-конный.
Так пожелал Внук Воды на быстром
коне;
«Этот хварн я возьму, который
потухший,
на дно озера глубокого,
на дно глубоких бухт»¹.

aētaŋ. xvarənō. frapinuuaata.
auui. zraiiō. vouuru.kašəm:
ā.dim. haθra. haŋgəuruuuiiaŋ.
apaŋ. napā. auruuat.aspō:
taŋca. iziieiti.apaŋ. napā. auruuat.aspō:
aētaŋ. xvarənō. haŋgrəfšāne.yaŋ. axvarətəm.
bunəm. zraiiəŋhō. gufrahe.
bune. jafranapaŋ. vairiianapaŋ.

Ажи-Дахаку победил внук Йимы иранский герой Траэтона (авестийское Θraētaona) или Фаридун (персидское Frēdōn). Это он смог осуществить только потому, что обладал той третью хварено, которая досталась ему от Йимы-Джамшида. Но так как если бы Траэтона убил Ажи-Дахаку, то из его тела вылезла бы саранча и другие ядовитые насекомые и уничтожили бы мир, то он приковал его к потухшему вулкану в горе Дамаванд², где он будет оставаться до конца времен, а потом освободится и вступит в финальную схватку с армией Саошьянта — Астват-Эрэты. Тогда же пробудится и Траэтона-Фаридун, чтобы сражаться вместе с Саошьянтом и снова поразить Ажи-Дахаку (как об этом говорится в «Зам-Яште», фрагмент из которого мы приводили). В войне с Ажи-Дахакой Траэтоне помогал кузнец Каве, являющийся архетипом иранской борьбы за освобождение от власти тиранов и иноземных захватчиков. Позднее Ажи-Дахака (Заххак) выступает как собирательное название семитов или арабов. Считается также, что при нем в Иране от соитий между духами-дэвами и колдуньями произошел род чернокожих людей.

¹ Авеста. С. 458.

² Самая высокая гора горной гряды Эльборс, рядом с Тегераном.

Позднейшие тексты (в частности, «Денкард», книга 3¹) говорят, что Заххак дал иудеям 10 заповедей, во всем противоположных заповедям маздаянийской традиции, и поместил их в Иерусалиме².

От Гайомарта до Тразтоны длится мифическая эпоха (на иранском *dauraye asātīrī*). После нее начинается героическая эпоха (*dauraye pahlavānī*).

Тразтона-Фаридун передал власть над вселенской Империей трем своим сыновьям —

- 1) Туру или Туджу (авестийское *Tūriya*), правителю Турана, Северо-Восточной Евразии;
- 2) Салму (авестийское *Sairima*), унаследовавшему территории Малой Азии и Запада в целом, Рум, и
- 3) младшему Иреджу (авестийское *Āiriya*), которому досталась власть над землями Ирана.

Так мировая Империя, основанная на единстве хварено, распалась на три составляющие. Тур и Салм убили младшего брата Иреджа и поделили власть в Иране между собой — между Западом (Салм) и Востоком (Тур). Потомок Иреджа Манучехр (авестийское *Manušcīrta*), позднее представленный как его внук, отомстил за смерть предка и убил Тура и Салма, снова освободив Иран как среднее царство. Это он смог сделать благодаря тому, что получил хварено, посланное Ахура-Маздой через ангела-язата Нерйосанга (авестийское *Nēryōsang*).

Тогда в битву за хварено включается потомок Тура, правитель Турана (кочевых иранских народов Евразии) Афросиаб (авестийское *Fraŋrasyan*). В «Авесте» описывается, как Афросиаб трижды ныряет в озеро (океан) Ворукаша, чтобы достать скрытое в нем хварено, и трижды воды отступают от него, давая начала трем мировым рекам. Но хварено ему так и не удается получить. При этом он — как и Ажи-Дахака — обращается за помощью к богине Ардви Сура Анахита, но та отклоняет просьбу.

В более поздних преданиях Афросиаб представляется соперником иранцев и убийцей сына Манучехра Наотара, Навзара. Навзар описывается как плохой правитель, угнетавший иранцев и поэтому потерявший хварено. Именно поэтому Афросиабу удастся победить его.

Афросиаб представляет собой парадигмальную фигуру, олицетворяющую туранцев в целом — кочевые арийские племена Севера, противостоящие оседлым жителям Ираншахра, страны иранцев.

¹ The Dinkard. V. I—IX. Bombay: D. Ardeshir & Co., 1874—1900. См. также: Gignoux Ph. *Dēnkard*. Encyclopedia Iranica 7. Costa Mesa: Mazda Publications, 1996.

² Отождествление иудейского Бога с Драконом было характерно для гностиков.

Несмотря на все усилия Афросиаба, хварено он обрести не может: оно передается только по линии иранских царей, даже если один из них (как, например, Навзар) его и утрачивает, и доходит до потомка Манучехра царя Зова или Узоба (Uzob) и его сына Гаршаспа, в котором можно узнать более древнего авестийского героя Керсаспу (авестийское *Kərəsāspa*). Керсаспе досталась последняя треть хварено Йимы. Гаршасп описывается как убийца рогатого дракона Ажи-Срувара (авестийское *Aži Sruvara*) и морского чудовища Гандарвы желтопятого (староперсидское *Gandarəva*). Змееборец Керсаспа снова приходит в мир перед концом света, чтобы бороться на сей раз с Ажи-Дахакой.

В «Зам-Яште» говорится:

Он убил дракона рогатого,
пожирающего лошадей, пожирающего
людей,
ядовитого, желтого,
по которому тек яд, —
по спине, по носу, по заду.
По нему, ростом с копье,
желтому, тек яд,
на нем Гаршасп
варил в металлическом котле пищу
в полуденное время.
Он (дракон), злобный, начал
прогреваться и потеть,
лягнул по котлу,
отпрыгнул, кипящую воду опрокинул.
Испуганный, бросился бежать
мужественный Гаршасп¹.

yō. janaŋ. ažiṃ. sruuarəm.
yim. aspō.garəm. nərə.garəm.
yim. višauuantəm. zairitəm.
yim. upairi. viš. raodaŋ.
xšuuəpəiaia. vaēnaia. barəžna:
yim. upairi. viš. raodaŋ.
ārštiiō.barəza. zairitəm.
yim. upairi. kərəsāspō.
aiiaṅha. pitūm. pacata.
ā. rapitθinəm. zruiānəm.
tafaŋca. hō. mairiiō.
xvīsaŋca:: fraš. aiaṅhō.
frasparaŋ.yaešiiantīm. āpəm. parāṅhāt:
paraš. tarštō. apatacaŋ.
naire.manā. kərəsāspō.

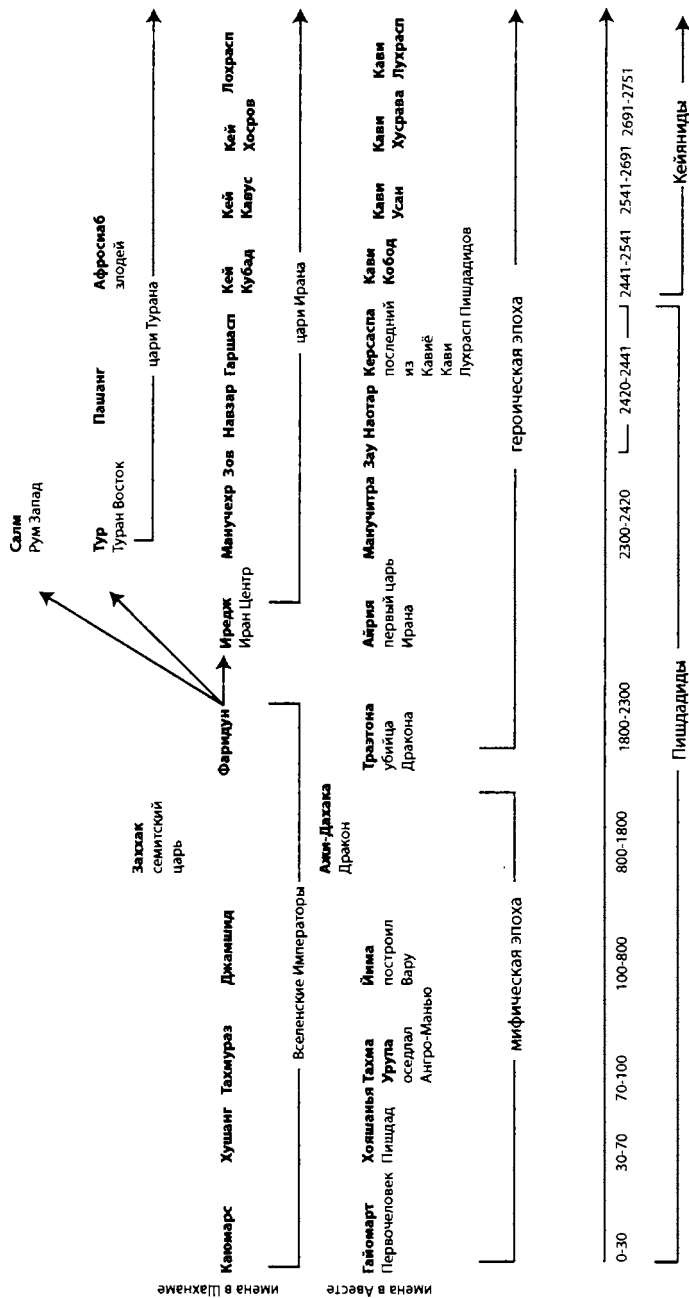
На Керсаспе прерывается линия династии Пишдадидов, первой мифологической династии иранских правителей. До сыновей Траэтоны они правят мировой Империей, а после — ее третьей частью, Ираном, избранной страной, расположенной в центре мира. Это можно соотнести с сюжетом о разделении хварено на три части и о трехкратной попытке туранца Афросиаба завладеть им. Власть того, кто владеет хварено, по представлению иранцев, по-настоящему фундаментально легитимна.

¹ Авеста. С. 448 — 449.

Династия Пишдадидов длится от первочеловека/первоцаря Гайомарта-Каюмарса до последнего царя Керсаспы-Гаршаспа 2441 год, то есть почти полный цикл в 3000 лет с тысячелетним перерывом правления Дракона (узурпатора и тирана) Ажи-Дахака (Заххака).

Вся история Пишдадидов представляет собой непрерывную битву за обретение, обладание и сохранение хварено, а также эпизоды его трагической утраты или временного сокрытия. Именно хварено является семантической константой в историае трех тысяч лет, соответствующих промежуточному времени между эпохой изначального творения и финальной реставрацией, намеченной Заратуштрой. В предшествующий Пишдадидам период хварено было вверено первочеловеку Гайомарту, пребывавшему в райском состоянии в «золотом веке». Начиная с Заратуштры хварено будет также достоянием иранских царей, следующих зороастрийской традиции, причастности к которой и есть определяющий фактор в обладании хварено. Эти последние три тысячелетия мировой истории представляют собой подготовку к последней битве и финальному воскресению, когда хварено будет восстановлено во всей его полноте. В промежутке же — в среднем трехтысячелетнем цикле — битва за хварено представляет собой борьбу за вселенскую власть и за господство над центральной — главной! — третью Вселенной, Ираном. Эта битва разворачивается между Пишдадидами, легальными правителями мира и Ирана, и узурпаторами, приходящими извне и покоряющими на время детей Света с Запада и Востока.

Вместе с тем битва за хварено ведется и в *гуше* иранских правителей: внешней войне соответствует внутренняя — сомнения, грехи, гордость и недостаток благочестия у правителей Ирана ведет к утрате хварено — и как следствие! — к *потере царства*. Могущество хварено двояко: оно в той же мере сопряжено с судьбой сакральной политики, как и с духовной жизнью и нравственным выбором иранских героев. Хварено и есть *сущность* иранского Dasein'a, имя для этого Dasein'a. Перефразируя М. Хайдеггера, можно сказать: когда иранский Dasein экзистировал аутентично, то *ero Selbst* и есть хварено. Но когда он экзистировал неаутентично, то хварено утрачивается, и на его место приходит узурпатор — das Man. В человеке das Man — это эго, расчетливый рассудок, индивидуум. В политике — враг, тиран, узурпатор, Дракон и чужеземный завоеватель. Битва за хварено — это битва за иранскую сущность, за ее аутентичность, за само иранское (арийское) бытие. Поэтому в «Зам Яште» Заратуштра передает слова самого Ахура-Мазды:



Династия Пишдадидов в хронологии «Шахнаме» Фирдоуси

«И каждый из вас — людей», —
так сказал Ахура-Мазда, —
«о праведный Заратуштра,
пусть возжелает хварено невидимого,
пусть получит от даров жреца
воздаяние светлое,
пусть возымеет от даров жреца
воздаяние царственное,
от даров жреца»¹.

āaṭ. vō. kasciṭ. mašiiānaṃ.
uiti. mraoṭ. ahurō. mazdā.
āi. ašāum. zaraθuštra.
xvarənd. axvarəntəm. isaēta:
aθaurunō. hō. rātaṇaṃ.
raoxšni.xšnūtəm. išāṇhaēta.
aθaurunō. hō. rātaṇaṃ.
rouru.xšnūtəm. išāṇhaēta.
aθaurunō. hō. rātaṇaṃ.

Желать хварено — то же самое, что желать своей собственной сущности, желать быть самим собой. И это есть высший дар веры и Традиции, который напрямую связан с рату, то есть жрецом, вождем или первым началом эйдетической серии.

Хварено и Кейяниды

Последним царем династии Пишдадидов является Керсаспа-Гаршасп. Но так как у царя Зова не остается потомков, то власть в Иране переходит к найденьшу Кай Кубаду, Kay Qubād, с которого начинается вторая династия — Кейянидов. Кай Кубад является пятым правителем Ирана героической эпохи и первым царем нового рода.

Кай Кубад, потомок Манучехра, скрывшийся в горах Альборз (Эльбруса), обладает силой хварено во всей его полноте и именно поэтому он способен восстановить полноту власти в Иране. Хварено отныне переходит к Кейянидам.

В 19-м Яште Авесты воспевается вся династия Кейянидов и, главное, их обладание хварено — «кавийским (то есть отныне принадлежащим династии Кавиев) хварном». На протяжении всего Яшта повторяется сакральная формула:

Сильный кавийский хварн,
Маздой созданный, мы чтим,
постоянно восславляемый,
превосходнейше сделанный,
заботливый, жизнедеятельный,
наделенный искусствами,
превосходящий другие творения².

uyrəm. kauuaēm. xvarənd. mazdaδātəm.
yazamaide.aš.
vaṇdrəm. uparō. kairīm.θamnajuhantəm.
varəcajuhantəm.yaoxštiuuantəm.
taraδātəm.
aniīāiš. dāmaṇ:

После сына Кай Кубада власть и хварено переходят к его потомку (сыну или внуку, по разным источникам) Кай Кавусу, Kay Kāvūs, с ко-

¹ Авеста. С. 460.

² Там же. С. 423.

торым в Иране связано множество преданий. О сыновьях Кай Кубада Кавусе и Араше говорится еще в гимнах Заратуштры. В «Шахнаме» подробно рассказывается о его подвигах и ошибках. Обладание хварено сделало Кай Кавуса могущественным властелином земли. Его сила была так велика, что подчас он впадал в чрезмерную гордость, становясь легкой добычей Ангро-Манью и дэвов.

Еще одну часть хварено Кай Кавус теряет тогда, когда по наущению дэва пытается взобраться на небо по склону горы Хутар. Но язад Нерйосанг, традиционно связанный с хварено, по приказу Ахура-Мазды, сбрасывает его сверху. Затем Кай Кавус снова пытается взлететь на небо на своем троне, в который он решает запрячь орлов, и снова падает, опять теряя часть хварено. Другие источники утверждают, что Кай Кавус вообще восстал на небо, объявил войну небесным существам, но был наказан Ахура-Маздой. Его пощадили только потому, что он был предком праведного царя Кай Хосрова. Утратив хварено, Кай Кавус был заключен дэвами в тюрьму в стране Шамбарана и освобожден иранским героем Ростамом. В это время Иран захватили войска араба Зайнигава, Zēnuvān, которого, в свою очередь, сверг туранец Афросиаб, начавший править Ираном.

В поздних источниках Кай Кавус описан как пребывающий в постоянном смятении духа. Он стремится не только править Ираном, но и завоевать страну колдунов и злых духов. В этом сказании видит его дерзость, неуравновешенность его натуры, приводящую снова и снова к утрате хварено. «Шахнаме» повествует, как он отправляется в поход на Аравийский полуостров — в страну Хамаверан (Йемен). Он покоряет Берберию (Северную Африку), но царю Йемена, выдавшему за Кай Кавуса свою дочь Судабе (или Сутавих), удается взять его в плен. Это объясняется дерзостью Кай Кавуса, частично утратившего хварено. Как раз в это время туранец Афросиаб захватывает Иран. На помощь Кай Кавусу приходит Ростам, который освобождает пленников, и вместе они отвоевывают у Афросиаба Иран.

Жена Кай Кавуса Судабе проникается любовью к своему пасынку Сиявушу, сыну Кай Кавуса от наложницы — туранской принцессы. Спасаясь от посягательств мачехи и ее клеветы, Сиявуш отправляется на войну с туранцами и побеждает их, но затем переходит к Афросиабу и берет в жены его дочь Фарангис, ставшую матерью великого царя Ирана Кая Хосрова. Афросиаб убивает Сиявуша, который в иранской мифологии считается классической фигурой непорочной и невинной жертвы. На месте смерти Сиявуша вырастает смоковница или акация с ликом убиенного.

Род Кейянидов, таким образом, продолжается, и следующим носителем хварено и сакральной власти становится сын Сиявуша Кай

Хосров, авестийское Kavi Husravah. Как и многие сакральные цари Ирана, Кай Хосров приносит жертвы Ардвиге Суре Анахите на берегу священного озера (в данном случае озеро Чичаст¹) о даровании хварено, всемирной Империи и победе над Афросиабом, виновным в гибели его отца. В отличие от самого Афросиаба, который обращал к Ардвиге Суре Анахите такие же мольбы, она оказывается благосклонной именно к Кай Хосрову.

Кай Хосров описывается как справедливый и смелый правитель, сочетающий в себе все формы иранской доблести: он отважен, бесстрашен, но при этом благочестив и мудр. Если Кай Кавус, его дед, с которым он соединяется и действуют заодно в боях с врагами Ирана, фигура двусмысленная — он обладает хварено и теряет его, то Кай Хосров однозначен: он воплощает в себе только положительную сторону иранского Dasein'a, поэтому сила хварено связана с ним не формально, но внутренне, нерасторжимо. Поэтому в одном из поворотов истории Кай Кавуса, когда Язад Нерйосанг уже готовится покарать его за дерзость, в дело вмешивается фраварти (тогда еще не родившегося) Кай Хосрова и просит отложить или смягчить наказание Кай Кавуса, так как ему предстоит стать дедом величайшего правителя. Фактически фраварти Кай Хосрова, его внутреннее Я и есть хварено, его антропологическое и ангелическое одновременно воплощение.

Кай Хосров участвует в трех войнах с туранцами Афросиаба и выигрывает все из них — особенно последнюю, названную «великой войной». В ней войско Афросиаба разбито, а сам он спасается бегством. Позднее Хум (авестийский язад Хаома) находит спрятавшегося в реке (или в озере Заранг) Афросиаба², и Кай Хосров вместе с дедом Кай Кавусом казнят его, мстя за убийство Сиявуша и остальные злодеяния.

Последние годы Кай Хосров проводит в религиозных молитвах и размышлениях. Завершив битву за хварено во внешнем мире, он ведет великое дело очищения и святого мышления внутри своей души, удалившись от людей и предавшись созерцанию. Его главной задачей с юности до старости остается сберечь хварено в его чистоте. Затем он уходит в горы, и больше его никто не видит. Часть ближайших сподвижников, последовавших за ним, гибнет в снежной метели.

Перед смертью он возводит на престол Кави-Лохраспа. Лохрасп же позднее передает власть своему сыну Виштаспе (авестийское Vištāspa) или Гоштаспе. На время его жизни и приходится явление За-

¹ Возможно, это древнее название озера Хамун в Систане.

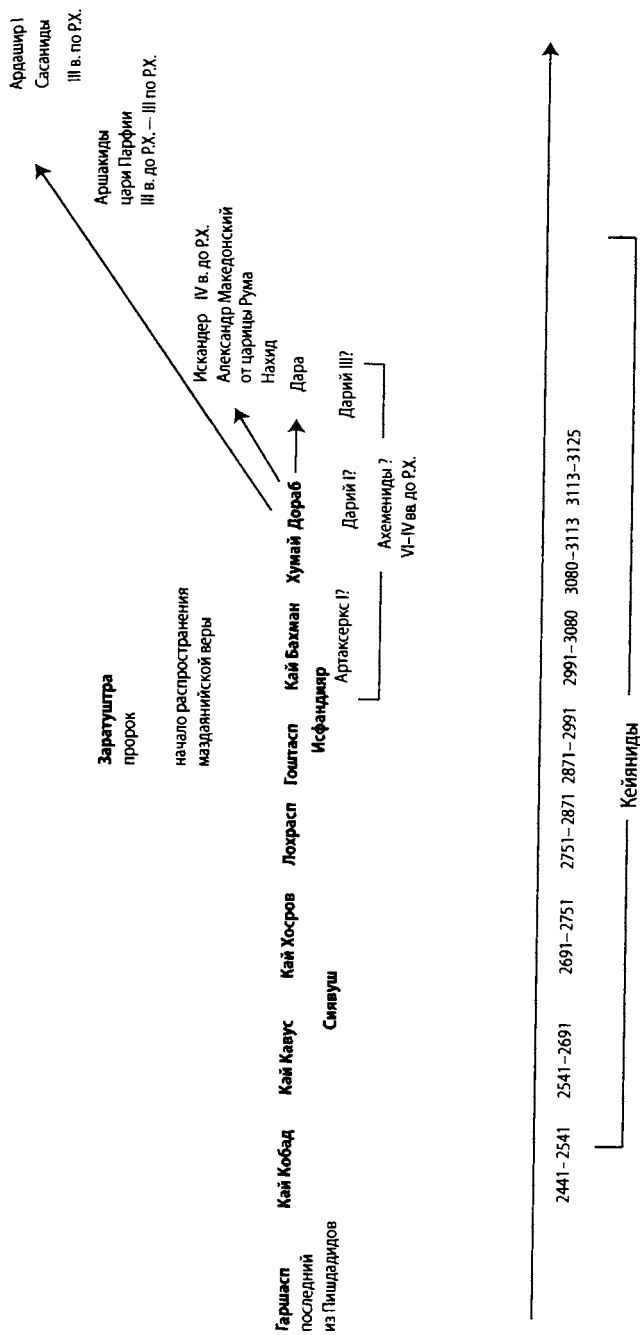
² Смерть наступает Афросиаба, по одной версии, рядом с озером Чичаст, а по другой — в пещере горной гряды в Азербайджане.

ратуштры и проповедь им новой религии, последователем которого становится Виштаспа.

Дружба царя Виштаспы и пророка Заратуштры представляет собой классическую пару царя и жреца, представляющих две высшие функции индоевропейской социальной и религиозно-политической структуры. Показательно, что и Виштаспа, и Заратуштра наделены хварено, причем хварено Виштаспы преемствует линию царей Кейянидов, а хварено Заратуштры получено им напрямую от Ахура-Мазды и далее передается его наследникам — трем Спасителям — вплоть до Саошьянта, Астват-Эрета. Виштасп и Заратуштра образуют сизигию хварено как кульминацию смысла всего предшествующего историала священного Ирана и одновременно начало будущего цикла. Виштаспа был носителем того же оружия, которым Траэтона убил Ажи-Дахаку, Керсаспа — змея Ажи-Срувара, Афросиаб — узурпатора-араба Зайнигава, Кай Хосров — самого Афросиаба, и которым, согласно авестийскому «Зам-Яшту», Саошьянт убьет воскресшего Дракона в последней битве.

После принятия маздаяснийской религии между Ираном и Тураном снова вспыхивает война, в которой особенно отличается сын Виштаспы Исфандияр (авестийское *Srəntōdāta*). Исфандияр продолжает распространение веры Заратуштры в своих владениях, но в то же время его отношения с отцом омрачены недоверием и взаимным подозрением. Исфандияр осуществляет множество подвигов — как военных, так и мифологических, укрощая и побеждая чудовищ и потусторонних существ. В конце концов, он гибнет от заколдованной стрелы богатыря Ростамы, а последним царем династии Кейянидов становится его сын, внук Виштаспы Кай Бахман (авестийское *Voṇu Manah*), чье имя совпадает со вторым по значимости вслед за самим Ахура-Маздой членом Амеша Спента.

На правлении Бахмана заканчивается героическая эпоха иранского историала, и следующим периодом является уже вполне историческая эра Ахеменидов. Бахмана иногда отождествляют с ахеменидом Артаксерксом I «Длиннорукий». А сына Кай Бахмана Дараба с Дарием I, а иногда с Дарием III, погибшим в битве с Александром Великим. Еще одна версия говорит о том, что Дараб, одержавший победу над царем Рума (Запада) Филькусом, получил в жены его дочь — принцессу Нахид. Но так как от нее исходил дурной запах (эта тема является классической для матриархальных мифов, связанных с подводными невестами — в частности, для цикла преданий об острове Лемнос), он отправил ее назад к царю Филькусу, где она родила Искандера, будущего завоевателя Ирана Александра Македонского. От другой жены у него был сын Дара, что напоминает ахеменидского Дария III. В этом



Династия Кейянидов в хронологии «Шахнаме» Фирдоуси

случае поход греков на Иран рассматривается как внутрдинастическая распря.

Вместе с тем сасанидский правитель Ардашир I Папакан, восстановивший независимость Ирана после завоеваний Александра Великого (Искандара), правления Селевкидов и Парфянской Империи, также возводил свою генеалогию именно к Кай Бахману. Зороастрийские тексты сообщают о том, что после Бахмана правила его дочь (одновременно его супруга) Хомай. В зороастрийской циклологии правление Виштаспы считается золотым веком маздаяснийской веры, а правление его внука Бахмана — серебряным. Медным веком считается уже эпоха первого сасанидского правителя Ардашира I, тогда как период Ахеменидов из этой структуры чисто зороастрийского историала выпадает. Семантика зороастрийской циклологии подчас пересекается с известными нам историческими данными о архаической, мидийской, ахеменидской и сасанидской эпохах и иногда расходится, что составляет особое обаяние религиозного времени, иероистории, и требует не приведения к «исторической действительности», которой вне интерпретационных систем вообще не существует, но помещения в структуру мифологического и цивилизационного контекста.

В любом случае вплоть до эпохи Ахеменидов мы видим делящуюся 3000 лет великую битву за хварено, которая и является объяснением всех основных событий иранского историала. Этот историал написан на языке хварено и открыт тем, кто способен отнести к этому с максимальным вниманием и серьезностью. Мы не поймем ничего в Иране и в его прошлом, настоящем и будущем, если прежде не поймем, *что такое хварено*. Но герменевтически верно и обратное: мы не сможем адекватно уяснить себе, что такое хварено, если не погрузимся эмпатически в структуры иранского историала. Только тогда нам будут вняты взаимосвязи трех времен Ирана, его эсхатологические смыслы, его сотериологические структуры, его имперская онтология.

Часть 2. Второе царство и его отголоски

Идея Империи

Идея Империи: родина хварено

В самом центре иранской религии, иранского мифа и иранского историала лежит главная идея — *идея сакральной Империи*. Мысль об Империи — это центральная мысль всей иранской культуры и цивилизации, это — суть иранского Логоса. Империя является прямым выражением хварено, *Империя и есть хварено*, великое солнечное световое могущество и одновременно средоточие всякой святости. Такая Империя священна по определению. Хварено является центром бытия, его сущностью и его смыслом. Поэтому хварено находится в онтологическом центре, это — сердце онтологии. От него лучи расходятся во все стороны. Точно такой же является структура парадигмальной иранской Империи: она строится *из центра к периферии*. Хварено пребывает в центре Империи. Но этот главный центр может проявляться и во вторичных центрах — например, в семи священных огнях зороастризма или в цепи великих царей и героев. Но речь идет об одном и том же центре и его проекциях.

Иранская Империя мыслится изначально и нормативно *вселенской*. Это проистекает из *единой силы хварено*. Вторжение сил Тьмы и войск Ангро-Манью стремится это единство *разделить*. Полноценное хварено едино, а значит, едина и Империя как царство Света. Но под действием Ангро-Манью и его дэвов единство расщепляется. Этот сюжет многократно повторяется в зороастрийском историале: разделение на три части хварено Йимы, троекратная попытка Афросиаба достать хварено со дна озера Ворукаши и, наконец, разделение всемирного царства Тразтоны-Фаридуна на Иран, Туран (Восток) и Рум (Запад). При этом именно Иран, центральная часть Мировой Империи, является *главной* — в ней пребывает хварено, а значит, *именно иранские правители имеют право на легитимную власть во всем мире*. Если это не так, то ответственны за это силы Тьмы, то есть Ангро-Манью. Разделение Империи отражает сущность иранской циклологии, и в эсхатологический период иранский Саошьянт не только восстановит полноту хварено, но и воссоздаст священную солярную Империю в мировом масштабе. Саошьянт — Спаситель и Царь, наследник пророка Заратуштры и сакральных царей Ирана.

В иранской традиции вера и Империя не просто объединены, но являются собой две стороны единого и неразделимого начала: и то, и другое представляет собой проекции единой силы — хварено, которая составляет как основу религии, так и смысл существования Государства.

Все, что мы знаем о Древнем Иране, о его религии и его мифологии, полностью подтверждает центральность Империи. Эта черта качественно отличает иранскую традицию от близких к ней типологически индоевропейских традиций — в первую очередь индуизма или эллинства. Ни в цивилизации ведических ариев, ни у древних эллинов нет даже отдаленного аналога идеи Империи как центрального и главенствующего понятия всей культуры и религии. И индусы, и эллины знали с древних времен царей и царства, но никогда они не достигали горизонта высшей метафизической ценности: в Древней Индии система каст не предполагала объединения в едином политическом организме, а фигура вселенского правителя — Шакраварти — получила развитие только в буддистской традиции¹, и то далеко не в той пропорции, как в Иране. Грекам же идея Империи вообще была совершенно чужда, и на этом фоне эпопея Александра Великого была чем-то уникальным и неожиданным, чем-то негреческим и даже откровенно «персидским». Для самих же персов, напротив, было вполне естественно воспринять походы греческих армий на Иран как эпизод иранской истории: на сей раз потомки Салма, царя Рума, и даже, напрямую, сын последнего мифического царя Дораба от греческой принцессы Нахид, атаковали Иран так же, как это не раз случалось и ранее — потомки Траэтоны неоднократно вступали в междоусобные сражения за власть над сакральным центром — священной землей Ирана, родиной хварено. Иранцы — имперский народ по определению.

Пророк Даниил: идол Навуходоносора и четыре зверя

Иранская традиция сакральной Империи является самой древней и самобытной в отношении как индийской, так и греческой культуры, а также в сравнении с другими индоевропейскими народами Евразии и Европы. В Грецию идея Империи проникает при Александре Великом и напрямую заимствуется им в ходе похода на Персию. Если сакрализация царской власти в случае Александра может быть

¹ Не исключено, что на это, равно как и на эсхатологические аспекты буддизма, связанные с фигурой будды Амитабхи, будды будущего века, повлияли иранцы.

следствием египетского влияния, то построение универсального мирового Государства, безусловно, имеет иранский источник. Отсюда глубочайшее почтение Александра к побежденному Дарию и персидский стиль его правления в ходе восточных завоеваний.

В иудаизм и христианство тема мировой Империи проникает еще позже и также имеет однозначно *иранский* характер. И уже через Грецию Александра и диадохов, а далее через Рим и христианизацию Римской Империи учение об универсальном царстве проникает в ислам в концепте халифата.

Однако если в сравнении с индийской и греческой цивилизациями, а также с Римом и иудеями, изначальность иранской идеи универсальной Империи бесспорна, то остается только выяснить, не могла ли она быть заимствована иранцами — мидянами и персами, а также другими иранскими племенами, осевшими на Иранском нагорье, от других — соседних с ними народов. И в этом смысле следует обратить внимание на позднеиудейское учение о четырех царствах, в дальнейшем принятое и развитое христианством, которое строилось на преемственности друг другу *четырёх вселенских Империй*.

Первой Империей считалась Ассирийская¹ (Новоассирийская и наследующая ей Халдейская или Вавилонская), Второй — как раз Персидская (Ахемениды), Третьей — Греческая (Александр и диадохи), Четвертой — Римская. Показательно, что эта идея впервые появляется в Книге пророка Даниила, а значит, в период Вавилонского пленения иудеев. Дальнейшее развитие в иудаизме она, равно как и фигура Мессии и эсхатология в целом, получает после возврата из Вавилона в ситуации, когда и Вавилон и Израиль находились в составе Персидской Империи Ахеменидов, что еще более объясняет иранское влияние. Показательно, что три разные версии могилу пророка Даниила помещают в пространстве иранского мира — либо в Сузах, либо в Киркуке, либо в Самарканде².

Впервые идея Четырех царств появляется во второй главе Книги пророка Даниила, который был уведен в Вавилон в эпоху Навуходоносора II (ок. 634 — 562 до Р.Х.), сына Набопаласара, основателя халдейской династии. В плену Даниил стал ближайшим советником Навуходоносора, как позднее иудей Ездра был советником персидского монарха Ксеркса — уже в контексте Второго вселенского царства.

¹ Часто первой мировой Империей считается Новоассирийское царство, укрепившееся с 934 года до Р.Х. и сохранившее свое могущество до 609 года до Р.Х.

² По верованиям мусульман, в Исфахане находится могила Исаяи, а в иракском Эль-Кифле — Иезекииля, а недалеко от Басры — Ездры. Все эти пророки отличались эсхатологической ориентацией вполне в духе иранской традиции.

Образом *четырёх царств* является увиденный царем Навуходоносором во сне идол. Даниил пересказывает вавилонскому царю его сон:

31. Тебе, царь, было такое видение: вот, какой-то большой истукан¹; огромный был этот истукан, в чрезвычайном блеске стоял он пред тобою, и страшен был вид его.

32. У этого истукана голова была из чистого золота, грудь его и руки его — из серебра, чрево его и бедра его медные, 33. голени его железные, ноги его частью железные, частью глиняные.

34. Ты видел его, доколе камень не оторвался от горы без содействия рук, ударил в истукана, в железные и глиняные ноги его, и разбил их.

35. Тогда все вместе раздробилось: железо, глина, медь, серебро и золото сделались как прах на летних гумнах, и ветер унес их, и следа не осталось от них; а камень, разбивший истукана, сделался великою горою и наполнил всю землю².

Даниил дает такое толкование сна:

36. Вот сон! Скажем пред царем и значение его.

37. Ты, царь, царь царей, которому Бог небесный даровал царство, власть, силу и славу,

38. и всех сынов человеческих, где бы они ни жили, зверей земных и птиц небесных Он отдал в твои руки и поставил тебя владыкою над всеми ими. Ты — это золотая голова!

31. σύ, βασιλεῦ, θέωρεις, καὶ ἰδοὺ εἰκῶν μία, μεγάλη ἢ εἰκῶν ἐκεῖνη, καὶ ἡ πρόσοψις αὐτῆς ὑπερφερής, ἐστῶσα πρὸ προσώπου σου, καὶ ἡ δρασις αὐτῆς φοβερά¹

32. εἰκῶν, ἧς ἡ κεφαλὴ χρυσοῦ χρηστοῦ, αἱ χεῖρες καὶ τὸ στήθος καὶ οἱ βραχίονες αὐτῆς ἀργυροί, ἡ κοιλία καὶ οἱ μηροὶ χαλκοί,

33. αἱ κνήμαι σιδηραῖ, οἱ πόδες μέρος τι σιδηροῦν καὶ μέρος τι ὄστρακινον.

34. ἐθεώρεις ἕως οὗ ἐτμήθη λίθος ἐξ ὄρους ἄνευ χειρῶν καὶ ἐπάταξε τὴν εἰκόνα ἐπὶ τοὺς πόδας τοὺς σιδηροῦς καὶ ὄστρακίνοους καὶ ἐλέπτυνεν αὐτοὺς εἰς τέλος.

35. τότε ἐλεπτύνθησαν εἰς ἅπαξ τὸ ὄστρακον, ὁ σιδηρός, ὁ χαλκός, ὁ ἀργυρός, ὁ χρυσός, καὶ ἐγένετο ὡσεὶ κονιορτός ἀπὸ ἄλωνος θερινῆς· καὶ ἐξῆρεν αὐτὰ τὸ πλῆθος τοῦ πνεύματος, καὶ τόπος οὐχ εὐρέθη αὐτοῖς· καὶ ὁ λίθος ὁ πατάξας τὴν εἰκόνα ἐγενήθη ὄρος μέγα καὶ ἐπλήρωσε πᾶσαν τὴν γῆν.

36. τοῦτό ἐστι τὸ ἐνύπνιον καὶ τὴν σύγκρισιν αὐτοῦ ἐροῦμεν ἐνώπιον τοῦ βασιλέως.

37. σύ, βασιλεῦ, βασιλεὺς βασιλέων, ᾧ ὁ Θεὸς τοῦ οὐρανοῦ βασιλείαν ἰσχυρὰν καὶ κραταίαν καὶ ἐντιμον ἔδωκεν,

38. ἐν παντὶ τότῳ, ὅπου κατοικοῦσιν οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων, θηρία τε ἀγροῦ καὶ πετεινὰ οὐρανοῦ καὶ ἰχθύας τῆς θαλάσσης ἔδωκεν ἐν τῇ χειρὶ σου καὶ κατέστησέ σε κύριον πάντων, σύ εἶ ἡ κεφαλὴ ἢ χρυσῆ.

¹ На русский словом «истукан» переведено греческое εἰκῶν, то есть просто образ, дословно «икона» и древнееврейское חָזָו — то есть также образ, статуя, изображение, но в арамейском с подчеркнутым значением изображение языческого бога, идол.

² Даниил 2:31 — 35.

39. После тебя восстанет другое царство, ниже твоего, и еще третье царство, медное, которое будет владычествовать над всею землею.

40. А четвертое царство будет крепко, как железо; ибо как железо разбивает и раздробляет все, так и оно, подобно всесокрушающему железу, будет раздроблять и сокрушать.

41. А что ты видел ноги и пальцы на ногах частью из глины горшечной, а частью из железа, то будет царство разделенное, и в нем останется несколько крепости железа, так как ты видел железо, смешанное с горшечною глиною.

42. И как персты ног были частью из железа, а частью из глины, так и царство будет частью крепкое, частью хрупкое¹.

39. καὶ ὀπίσω σου ἀναστήσεται βασιλεία ἑτέρα ἡττων σου καὶ βασιλεία τρίτη, ἥτις ἐστὶν ὁ χαλκός, ἡ κυριεύσει πάσης τῆς γῆς.

40 καὶ βασιλεία τετάρτη, ἥτις ἔσται ἰσχυρὰ ὡς σίδηρος· ὃν τρόπον ὁ σίδηρος λεπτύνει καὶ δαμάζει πάντα, οὕτως πάντα λεπτυνεῖ καὶ δαμάσει.

41. καὶ ὅτι εἶδες τοὺς πόδας καὶ τοὺς δακτύλους μέρος μὲν τι ὀστράκινον μέρος δέ τι σιδηροῦν, βασιλεία διηρημένη ἔσται, καὶ ἀπὸ τῆς ρίζης τῆς σιδηρᾶς ἔσται ἐν αὐτῇ, ὃν τρόπον εἶδες τὸν σίδηρον ἀναμειγμένον τῷ ὀστράκῳ·

42. καὶ οἱ δάκτυλοι τῶν ποδῶν μέρος μὲν τι σιδηροῦν μέρος δέ τι ὀστράκινον, μέρος τι τῆς βασιλείας ἔσται ἰσχυρὸν καὶ ἀπ' αὐτῆς ἔσται συντριβόμενον.

В этих словах вводится сама теория смены не просто веков, эпох или циклов по мере их ухудшения, что было известно и в других традициях, в частности, у греческого автора Гесиода или в индуистском учении о четырех Югах, но именно о Четырех вселенских царствах, где первым — золотым — царством считается Вавилонское и по метонимии (царство = царь) его правитель Навуходоносор II, преемник Набопаласара, взявшего вместе с мидянами Ашур и Ниневию². Даниил подчеркивает, что царство правит над всей землей, то есть является вселенским, универсальным. Это не просто одна политеия из многих, не греческий полис, но именно *всемирная Империя*. А тот факт, что речь идет об одном и том же существе — колоссе, идоле, огромном человеке, подчеркивает сущностное единство самого явления Империи, *непрерывность имперской онтологии*.

Традиционно это место толковалось как пророчество о переходе имперской миссии от халдеев (вавилонян) к персам, затем к грекам и, наконец, к римлянам. Римская Империя считалась железным царством. У иудейского историка Иосифа Флавия I века по Р.Х. сообщается рассказ о том, что Александр Македонский был знаком с пророчеством Даниила и что это укрепило его уверенность в победе над

¹ Даниил 2:36 – 42.

² Само же Вавилонское царство продолжало Ассирийское, существовавшее прежде него.

персами (Второе царство) и в успехе создании нового — Третьего, медного — царства.

Когда же ему была показана книга Даниила, где сказано, что один из греков сокрушит власть персов, Александр был вполне уверен, что это предсказание касается его самого¹.

Далее преемственность Империи была передана Риму. Даниил пророчествует не только о конце Империи самого Навуходоносора, но и о падении колосса вообще. Причиной этому является смешение (типично иранская идея — гумезишн как вторжение в чистое творение Ахура-Мазды полчищ Ангро-Манью).

43. А что ты видел железо, смешанное с глиною горшечною, это значит, что они смешаются через семя человеческое, но не сольются одно с другим, как железо не смешивается с глиною².

43. ὅτι εἶδες τὸν σίδηρον ἀναμειγμένον τῷ ὄστράκῳ, συμμειγεῖς ἔσονται ἐν σπέρματι ἀνθρώπων καὶ οὐκ ἔσονται προσκολλώμενοι οὗτος μετὰ τούτου, καθὼς ὁ σίδηρος οὐκ ἀναμείγνυται μετὰ τοῦ ὄστράκου.

И завершается толкование пассажем, который можно понять ДВОЯКО:

44. И во дни тех царств Бог небесный воздвигнет царство, которое веки не разрушится, и царство это не будет передано другому народу; оно сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно,

44. καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν βασιλέων ἐκείνων ἀναστήσει ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ βασιλείαν, ἣτις εἰς τοὺς αἰῶνας οὐ διαφθαρήσεται, καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ λαφὼ ἐτέρῳ οὐχ ὑπολειφθήσεται· λεπτυεῖ καὶ λικμήσει πάσας τὰς βασιλείας, καὶ αὐτὴ ἀναστήσεται εἰς τοὺς αἰῶνας.

45. так как ты видел, что камень отторгнут был от горы не руками и раздробил железо, медь, глину, серебро и золото. Великий Бог дал знать царю, что будет после сего. И верен этот сон, и точно истолкование его!³

45. ὃν τρόπον εἶδες ὅτι ἀπὸ ὄρους ἐτήθη λίθος ἄνευ χειρῶν καὶ ἐλέπτυνε τὸ ὄστρακον, τὸν σίδηρον, τὸν χαλκόν, τὸν ἄργυρον, τὸν χρυσόν, ὁ θεὸς ὁ μέγας ἐγνώρισε τῷ βασιλεῖ ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα, καὶ ἀληθινὸν τὸ ἐνύπνιον, καὶ πιστὴ ἡ σύγκρισις αὐτοῦ.

Разрушение царства можно понять как торжество небесного Божества в его противостоянии с земным царством, и тогда сам образ колосса, Империи, приобретает двусмысленный, если не негативный характер (приблизительно так толковали этот сюжет вслед за блаженным Августинном западные христиане), а можно

¹ Флавий Иосиф. Иудейские древности (Книги 1–20). Т. 1. М.: Ладомир, 2002. С. 640.

² Даниил 2:43.

³ Даниил 2:44–45.

и как финальное явление трансцендентального высшего всемирного царства, царем в котором будет Спаситель-Саошьянт, Мессия и вселенский монарх, восстанавливающий полноту имперской благодати (хварено). То, что в иудаизме (особенно в эпоху, последующую за возвращением из Вавилонского плена) речь идет о Мошиахе, то есть дословно о Помазаннике, а Помазанником является никто иной как Царь, заставляет предположить, что именно второе толкование, чрезвычайно близкое к иранской идеологии, преобладало и у евреев, а затем было подхвачено и развито теми христианами, которые прикладывали более всего усилий для христианизации Римской Империи и ее богословского обоснования. Прежде всего это касается идеи катехона, *κατέχων*, которую мы разбираем в других томах «Ноомахии» — прежде всего посвященных Риму¹ и Византии².

Тема Четырех царств повторяется в книге Даниила и во второй раз в ином символическом контексте:

1. В первый год Валтасара, царя Вавилонского, Даниил видел сон и пророческие видения головы своей на ложе своем. Тогда он записал этот сон, изложив сущность дела.

2. Начав речь, Даниил сказал: видел я в ночном видении моем, и вот, четыре ветра небесных боролись на великом море,

3. и четыре больших зверя вышли из моря, непохожие один на другого.

4. Первый — как лев, но у него крылья орлиные; я смотрел, доколе не вырваны были у него крылья, и он поднят был от земли, и стал на ноги, как человек, и сердце человеческое дано ему.

5. И вот еще зверь, второй, похожий на медведя, стоял с одной стороны, и три клыка во рту у него, между зубами его; ему сказано так: «встань, ешь мяса много!»

1. ἐν ἔτει πρώτῳ Βαλτάσαρ βασιλέως Χαλδαίων Δανιὴλ ἐνύπνιον εἶδε, καὶ αἱ ὁράσεις τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ἐπὶ τῆς κοίτης αὐτοῦ, καὶ τὸ ἐνύπνιον αὐτοῦ ἔγραψεν·

2. ἐγὼ Δανιὴλ ἐθεώρουν ἐν ὁράματι μου τῆς νυκτὸς καὶ ἰδοὺ οἱ τέσσαρες ἄνεμοι τοῦ οὐρανοῦ προσέβαλον εἰς τὴν θάλασσαν τὴν μεγάλην.

3. καὶ τέσσαρα θηρία μεγάλα ἀνέβαινον ἐκ τῆς θαλάσσης διαφέροντα ἀλλήλων.

4. τὸ πρῶτον ὡσεὶ λέαινα, καὶ πτερὰ αὐτῆ ὡσεὶ ἀετοῦ· ἐθεώρουν ἕως οὗ ἐξετίλη τὰ πτερὰ αὐτῆς, καὶ ἐξήρηθη ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐπὶ ποδῶν ἀνθρώπου ἐστάθη, καὶ καρδία ἀνθρώπου ἐδόθη αὐτῆ.

5. καὶ ἰδοὺ θηρίον δεύτερον ὅμοιον ἄρκω, καὶ εἰς μέρος ἐν ἐστάθη, καὶ τρεῖς πλευραὶ ἐν τῷ στόματι αὐτῆς ἀναμέσον τῶν ὀδόντων αὐτῆς, καὶ οὕτως ἔλεγον αὐτῆ· ἀνάστηθι, φάγε σάρκα πολλὰς.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

6. Затем видел я, вот еще зверь, как барс; на спине у него четыре птичьих крыла, и четыре головы были у зверя сего, и власть дана была ему.

7. После сего видел я в ночных видениях, и вот зверь четвертый, страшный и ужасный и весьма сильный; у него большие железные зубы; он пожирает и сокрушает, остатки же попирает ногами; он отличен был от всех прежних зверей, и десять рогов было у него¹.

6. ὀπίσω τούτου ἐθεώρουν καὶ ἰδοῦ θηρίον ἕτερον ὡσεὶ πάρδαλις, καὶ αὐτῇ πτερὰ τέσσαρα πετεινοῦ ὑπεράνω αὐτῆς, καὶ τέσσαρες κεφαλαὶ τῷ θηρίῳ, καὶ ἐξουσία ἐδόθη αὐτῇ.

7. ὀπίσω τούτου ἐθεώρουν καὶ ἰδοῦ θηρίον τέταρτον φοβερόν καὶ ἐκθαμβόν καὶ ἰσχυρόν περισσῶς, καὶ οἱ ὀδόντες αὐτοῦ σιδηροὶ μέγалоι, ἐσθίον καὶ λεπτῦνον καὶ τὰ ἐπίλοιπα τοῖς ποσὶν αὐτοῦ συνεπάτει, καὶ αὐτὸ διάφορον περισσῶς παρὰ πάντα τὰ θηρία τὰ ἐμπροσθεν αὐτοῦ, καὶ κέρατα δέκα αὐτῶ.

Эти звери также соответствуют:

- 1) лев — Вавилону,
- 2) медведь — Ирану,
- 3) барс — Греции Александра и
- 4) неназванный десятирогий зверь — Риму.

В этом пассаже земная Империя в ее четырех воплощениях приобретает уже откровенно богоборческий характер. Особенно это касается Римской Империи, и в иудейской эсхатологии позднее это расшифровывалось как указание на разрушение Титом Флавием Веспасианом Иерусалима в 70 году по Р.Х., Второго Храма и начало последнего — четвертого — рассеяния евреев. Здесь царство Божие и его суд прямо противопоставляются царству земному.

Для нас это важно потому, что на этом примере мы видим яркое проявление иранской идеи Империи в иудейском контексте, причем некоторым антиимперским мотивам в книге Даниила симметричны антииудейские фрагменты зороастрийского «Денкарда»² и других сюжетов иранской мифологии, где Иерусалим считается местопребыванием злого царя (Афросиаба), почитающего Ангро-Манью, а иудейские заповеди рассматриваются как прямая противоположность заповедям зороастрийцев.

Ассирийская миссия: Первое царство

То, что в Книге Даниила, когда речь заходит о Первом царстве — о золотой голове колосса или первом звере (льве), — расшифровывается как указание на Нововавилонскую державу, имеет огромное значение. Но, как мы видели, Нововавилонское (халдей-

¹ Даниил 7:1–7.

² The Dinkard.

ское¹⁾ царство возникло исторически вместе с Мидийским, и оба они претендовали на прямую преемственность с разгромленной совместными усилиями халдеев и мидян Ассирийской Империей²⁾. Поэтому, видимо, под Первым царством следует понимать не Нововавилонскую державу в узком смысле, завоеванную, в свою очередь, персами Ахеменидами, выступающими, бесспорно, как Второе царство, но шире — как Ассирию. Видимо, именно Ассирия — по крайней мере в контексте теории Четырех царств — понималась как прообраз Всемирной Империи³⁾. И если это так, то можно предположить, что и в иранскую традицию предельная и преимущественная сакрализация Империи пришла из Ассирии. Хотя мидийцы и вавилоняне нанесли поражение Ассирии одновременно, действуя как союзники, и силы их были приблизительно равны, имперская миссия была однозначно признана за персами лишь после падения Вавилона, что в той же Книге пророка Даниила описано как эсхатологический эпизод Бальтасарова пира. Это чрезвычайно тонкий момент. Именно при переходе от Нововавилонского царства к Ахеменидам в самом иранском историале происходит соприкосновение мифологического цикла (эпоха героев — Пахлаванов — вплоть до Кай Бахмана и Дара) со временем документальных хроник (Ахемениды). И в структуре этого историала данный момент описывается чрезвычайно расплывчато и противоречиво. Ранее мы имели дело с безупречной семантикой времени — битвой за хварено. С Ахеменидами мы вступаем в качественно иной период, где, несмотря на роль зороастризма (или как минимум маздеизма) как главенствующей религии, ясность и стройность исторического повествования существенно ослабевают. В фокус миф и история снова войдут только через 600 лет после падения Империи Ахеменидов и завоеваний Александра Ве-

¹ Халдеи были арамейским (западно-семитским) племенем, жившим в южной части Междуречья и претендовавшим на контроль над Вавилоном, выступая традиционным противником восточно-семитской Ассирии на Севере и наследуя в чем-то традицию прежних Вавилонских царств и еще более древнего Аккада.

² Однако Юг Месопотамии намного раньше был объединен западными семитами амореями (сутиями), начиная с царя Суму-абума, создавшего Старовавилонское царство приблизительно в 1895 году до Р.Х. В середине XVIII века до Р.Х. при царе Хаммурапи оно достигло имперских пропорций.

³ Если двигаться дальше в глубь времен, можно увидеть, что сама Ассирия как область Севера Междуречья наследовала традицию Аккада, который представлял собой Империю, по крайней мере самое крупное Государство среди всех остальных в его эпоху, начиная с правления царя Саргона, правившего приблизительно в 2316 — 2261 годы до Р.Х. над Югом Месопотамии, объединяя восточных семитов (аккадцев) и более древнее шумерское население.

ликого — то есть при Сасанидах в III веке по Р.Х., когда Иран снова вступит в период могущества и независимости (в следующий раз семантическая цезура возникнет в ходе исламских — арабских — завоеваний вплоть до Сефевидов). *Передача Империи от ассирийцев (и халдеев) к персам приходится на момент перехода от мифа к истории*; здесь встречаются два типа времени — религиозное и хроникальное, фактологическое. Поэтому вопрос о том, насколько древней и изначальной является для иранской традиции идея сакральной всемирной Империи и не почерпнута ли она у восточных семитов — ассирийцев, представляется чрезвычайно сложным. В зороастрийском иранском сознании онтология Империи является *изначальной* и одновременно *эсхатологически заостренной*: *история есть история Империи*, а Империя, как мы видели, есть воплощение святости, светового могущества, хварено. Насколько далеко в глубь веков уходит эта имперская религия Заратуштры, определено сказать очень не просто. На уровне хроник и упоминаний она фиксируется в Мидии как раз в последние столетия существования Ассирийского царства — того самого, которое выполняет функцию Первой Империи, Империи льва, первого зверя, вышедшего из моря — из видения пророка Даниила. Показательно, что в зороастрийском повествовании особого упоминания об Ашуре, как о чем-то принципиально значимом, нет — наряду с Анатолией и даже с Грецией область Междуречья — это скорее всего область Салма, сына Тразтоны, часть царства Запада¹. При том что в иранских мифах довольно часто упоминаются и Аравия, и Берберия, и Индия, и народы Турана, подробного описания Ассирийского царства, Ниневии и других древних центров, нет. Хотя мидяне долгое время жили под властью ассирийцев, как и персы — под властью царей Элама. Ни Ассирия, ни Элам значительного следа в иранском историале не оставили.

Но в то же время при переходе к Ахеменидам именно *взятие Вавилона* как наследника Империи ассирийцев являлось ключевым моментом и точкой *передачи имперской онтологии* — от Первого царства ко Второму. Казалось бы, если Ассирия была бы так важна,

¹ Быть может, имя Салм как-то связано с самоназванием аккадцев «черноголовые» на аккадском — *šalmat qaqqadim*, что было общим самоназванием как восточных семитов, так и более древних шумеров (самоназвание шумеров — *sag-gig-ga*, также означает «черноголовый»), передавших им свою культуру и традицию. По отношению к территории Древнего Ирана Междуречье располагалось именно на Западе. Аккадское царство существовало как мощное имперское объединение на протяжении XXIV–XXII веков до Р.Х., то есть задолго до возвышения и западно-семитского (аморейского) Старовавилонского царства и родственной аккадцам восточно-семитской Ассирии.

то она должна была бы оставить глубокий след в иранском мифе — ведь Империя и есть хварено, а хварено есть Иран. Но мы не видим ничего подобного.

Ассирия, центром которой были северные территории Междуречья, сложилась в глубокой древности — в XXIV веке до Р.Х. Ее основным населением и, по крайней мере, правящим классом и главной языковой группой были восточные семиты (на первом этапе аккадцы), переселившиеся в Месопотамию, вероятно, из Аравии и образовавшие особую цивилизацию, отчасти продолжавшую культуру еще более древних шумеров.

Ассирия впервые стала мощным политическим образованием в среднеассирийский период — в XIII—XI веках до Р.Х., включив в свой состав обширные территории Междуречья и прилегающих к нему земель. В этот период Ассирия была равноправным и подчас более успешным соперником Египта на Юге и Хеттской державы на Западе. В X веке до Р.Х. по Ассирии наносят удар западные семиты — арамейцы Сирии¹, после чего страна приходит в упадок. На второй виток имперской экспансии ассирийцы заходят в VIII—VII веках до Р.Х., когда создают самую крупную Империю того времени, захватывая весь Ближний Восток от Персидского залива до территорий Египта, включая обширные владения в Анатолии. Эта Новоассирийская держава и считается первой полноценной Империей в истории. Собственно, это и есть Первое царство, хотя его корни уходят во времена Аккада и Староассирийскую эпоху.

Таким образом, если следовать логике исторических хроник, то имперская идея впервые может быть зафиксирована у восточных семитов — ассирийцев, ее расцвет приходится на время с 750 по 620 год до Р.Х. и ее приращением можно считать державу-правопреемницу — Нововавилонское царство. Окончательно переход эстафеты от семитов к индоевропейцам иранцам происходит при Ахемениде Кире II Великом во второй половине VI века до Р.Х. Но если встать на точку зрения зороастрийского историала, идея Империи является иранской изначально, и собственно Второе царство — держава Ахеменидов — в этом историале ничем особым не выделяется, и более того, в основную структуру мифологической секвенции включено весьма слабо. При этом гораздо более поздние Сасаниды, напротив, осознают свою связь с этим историалом намного ближе и органичнее, что не исчезает из иранской культуры вплоть до эпо-

¹ Арамейцы были одним из трех основных западно-семитских народов наряду с евреями и финикийцами.

хи написания Фирдоуси «Шахнаме» (X век по Р.Х.), и продолжается — хотя и в исламизированной форме — и в последующие века. Складывается несколько парадоксальная ситуация: историческая Империя Ахеменидов, чрезвычайно впечатляющая и масштабная, более того, *грандиозная*, в структуре имперской сакральности иранцев находится на периферии, тогда как гораздо более скромные или вообще хроникально не зафиксированные эпизоды прославляются как вершины побед армий Света над армиями Тьмы. И точно так же обстоит дело с колоссальным масштабом Ассирии, хроникально подтвержденным, но весьма слабо присутствующим в иранском историчале.

Мы пока не можем достоверно объяснить это очевидное противоречие, но, по крайней мере, зафиксируем его: *в теории Четырех царств и параллельно этому в хроникальной истории источником Империи является восточно-семитская Ассирия, передающая эстафету Ирану (а иранцы, позднее, элинам), но в зороастрийском историале (в иранской иероистории) Империя мыслится как изначально иранское — арийское — достояние, а Ассирия никакой особенно роли не играет, равно как и ее преемница — могущественная держава Ахеменидов*. Быть может, мы сможем разрешить это противоречие, если продолжим рассмотрение последующих периодов иранской истории, а затем попытаемся окинуть взглядом всю ее целиком. А кроме того, эта проблема отдельно поставлена в томе «Ноомахии», посвященном семитскому Логосу, где, собственно, мы и рассмотрим идею царства у восточных семитов — начиная с Аккада и до Ассирии. Также необходимо точнее определить отношение между восточно-семитской цивилизацией Междуречья и волнами западных семитов, время от времени вторгавшихся в эту область и воспринимавших от восточных семитов ряд фундаментальных религиозно-политических идей и институтов.

Можно сформулировать эту проблему и несколько иначе: следует ли признать священную вселенскую Империю как фундаментальную циклологическую, эсхатологическую и сотериологическую категорию исключительно *иранским явлением* (по крайней мере, в обобщающем иероисторическом и религиозном контексте, связанном с метафизикой хварено), или эта эстафета была передана иранцам семитской цивилизацией Междуречья, включившей древнейший шумерский, позднее восточно-семитский (аккадский и ассирийский) и, наконец, западно-семитский (аморейско-халдейский) имперский опыт? Ключевым моментом здесь является не просто сакрализация Государства, следы которой мы можем встретить у разных народов, и не этноцентризм, присущий вообще всем

этническим и племенным образованиям¹, но именно связь принципа Империи с концом света и приходом Спасителя, последнего Царя. Впервые со всей отчетливостью и однозначностью мы видим это только и исключительно в иранской традиции, в зороастрийском историале. Но хроникально зафиксированная персидская Империя Ахеменидов в структуре учения о Четырех царствах следует за Вавилонской, под которой можно понимать как узко Нововавилонское царство халдеев, так и расширенно Ассирию, и даже Аккад и Шумер, то есть Междуречье.

¹ Дугин А.Г. Этносоциология.

Ахемениды: творение Империи

Кир II Великий

На уровне хроникальной (конвенциональной) истории в VI веке до Р. Х. место мидийцев занял другой индоевропейский народ — персы, ранее обитавшие в юго-западной части Ирана, в Фарсе и Хузистане. Ранее эти земли входили в состав древнейшего Государства Элам¹, известного с III тысячелетия до Р.Х. со столицей в Сузах. Персы пришли в эту область с Севера и стали постепенно теснить эламитов, окончательно захватив их территории как раз в 549 году до Р.Х. С 1100 года до Р.Х. в Эламе стало нарастать сирийское (халдейское) влияние, а до этого несколько столетий Элам находился под властью Вавилона. Поэтому персы, вторгшиеся в эти земли в общем процессе заселения иранскими племенами Евразии территории Ирана, унаследовали от эламитов основы как их собственной культуры, так и ряд восточно-семитских и западно-семитских элементов. В первый период истории Элама главенствующим был культ Великой Матери (богиня Пиненкир) и главные фигуры пантеона были женскими (богини-матери Парти, Киририша и т.д.). Позднее, во II тысячелетии до Р.Х., видимо, под шумерским влиянием, ее сменил мужской небесный бог Хумпан (Хумбан), аналог шумерского Ану. Персы отождествили его с Ахура-Маздой. Богом Суз было божество Иншушинак (скорее всего, аккадского происхождения), считавшееся судьей и владыкой мертвых. Богом второго важнейшего города Элама Аншана был мужской бог Напириша (дословно паріг, бог, и ša, великий), Великий Бог, отождествляемый с месопотамским богом вод Энки/Эа.

Первым персидским царем (падишахом) и основателем Персидской Империи был Кир (Kuruš) II Великий (558 — 529 до Р. Х.), из рода Ахеменидов². Ахеменид, Нахāmaniš (? — 675 до Р.Х.) был предводителем племени пасаргадов и основателем в VI веке до Р.Х. отдельной от Мидии державы на Юге Ирана, а его династические потомки разделились на две ветви — правителей Фарса и Аншана (на террито-

¹ Potts Daniel T. The Archaeology of Elam: Formation and Transformation of an Ancient Iranian State. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

² Кир был сыном Камбиса I и царевны Манданы, дочери царя Мидии Иштувегу.

рии Юго-Востока Элама), подчиненных Мидии в качестве вассальных территорий. Кир Великий, бывший, как и его предки — отец Камбис, Kambūjiya (580 — 559 до Р.Х.), дед Кир I Kuruš (640 — 580 до Р.Х.), прадед Теисп, Čišpiš (675 — 640 до Р.Х.), — царем Аншана, начал с объединения обоих центров Ахеменидского Государства Аншана и Фарса, а затем, в 553 году до Р. Х., во главе пасаргадов, марафиев и маспиев, индоевропейских оседлых племен, приступил к завоеванию Мидии. Матерью Кира II Великого была мидийская принцесса Мандана, поэтому, с династической точки зрения, он имел права и на престол Мидийского царства, которое после падения Ассирии в глазах самих мидян было наследником мировой Ассирийской Империи. Поэтому покорение персами Мидии было шагом к переносу функции Мировой Империи.

К 548 году до Р. Х. персы в течение трех лет покорили Мидию, а затем и все ранее завоеванные мидийцами страны, в том числе Парфию, Гирканию, Армению и остальные территории Элама (Сузы). Связь персидских царей с культурой Элама имела принципиальное значение для дальнейших этапов иранского историала, так как эта держава, Юго-Восточная часть которой (Аншан) была включена в персидские владения еще при первых Ахеменидах, предках Кира II, представляла собой древнейшее политическое образование, имеющее, как и Шумер, Аккад, Вавилония и Ассирия, некоторые характерные признаки Империи и развитую культуру, что не могло не повлиять на персов.

Киром II были покорены также жившие в городах и степях Персии кочевые арийские племена киртиев, мардов, сагартиев, а также оседлые племена карманиев, панфиалеев, дерушей и т.д. Таким образом персы объединили в едином Государстве многочисленные иранские этнические группы, выступив в их отношении как объединяющая и в каком-то смысле — трансцендентная — инстанция.

Далее, в 547 году до Р.Х., Кир II приступил к завоеванию Анатолии, большая часть которой в его время находилась под властью знаменитого лидийского царя Креза. Лидия была древнейшим Государством, отчасти наследующим цивилизацию хеттов (хеттскими по происхождению был ряд лидийских династий). Лидийцы говорили на индоевропейском языке, но, вероятно, этнически и культурно были вместе с тем прямыми наследниками «народов моря». Греки называли лидийцев «тиренами» (τιρρηνοί) или «тирсенами» (τιρσηνοί). Следует обратить внимание на то, что этот регион был с древнейших времен зоной устойчивого распространения матриархата и религии Великой Матери, а «народы моря», в свою очередь, по ряду параметров также относились к этой гинекократиче-

ской цивилизации. Культ Кибелы был чрезвычайно распространен в Лидии и особенно в ее центральных областях — в первую очередь в столице Сарды и в регионах, прилегающих к реке Тмол¹. Расцвета Лидийское царство достигло незадолго до возвышения Ахеменидов в VII — VI веках до Р.Х., когда к власти пришла династия Мермнадов, основанная царем Гигесом.

Решающая битва между Киром II и лидийским царем Крезом, последним из династии Мермнадов, состоялась у города Птерия, на восточной стороне реки Галис. Победу в ней одержал Кир II Великий, разгромив лидийскую армию и взяв Креза в плен. Позднее им были завоеваны греческие колонии в Малой Азии — Иония, Кария и Ликия. Таким образом, практически вся Анатолия вошла в состав персидского Государства.

Весной 539 года до Р.Х. персидская армия двинулась в поход на Вавилон, который был взят осенью этого же года, а сын вавилонского царя Набонида, Nabû-nâ'id (ок. 609 — 539 до Р.Х.) Валтасар, Bêl-šarra-ušur, известный по Библии, пытавшийся оказать сопротивление персам в центре города, был убит.

Захват Вавилона означал установление персидского господства над всем пространством восточно-семитской цивилизации, которая в нововавилонский период контролировала и западных семитов. Поэтому в событии *translatio imperii*, «переноса Империй», именно завоевания Кира II становятся моментом передачи функции универсальной мировой Империи от семитов (Халдейское царство) к персам (Ахеменидский Иран). С тех пор семитский мир (за исключением южных семитов Аравии, сохранявших определенную автономию) оказывается поочередно в составе трех сменяющих друг друга «мировых Империй», во главе которых стоят индоевропейцы — Персидской (Кира), Греческой (Александра Великого) и Римской.

Позднее Кир II в ходе завоевания Средней Азии столкнулся с индоевропейскими племенами массагетов или дахов и был убит в битве с ними².

¹ Миф о Кибеле и Аттисе был основой лидийской религии, и первым царем мзоницев (название древних лидийцев у греков) был назван Атис, сын Манеса (по другой версии — Тмола). Атис Геродота отождествляется с Танталом Страбона, что объединяет в общую структуру историческую Лидию и кровавую войну полов (проклятие рода Тантала) вплоть до Ареса, являющуюся главной семантической осью греческой трагедии, а также многочисленных и наиболее популярных греческих мифов.

² По версии Геродота, в битве против скифского народа массагетов на восточной стороне реки Яксарт Кир II потерпел полное поражение и погиб. Царица массагетов Томирис, мстя Киру за смерть сына, приказала найти тело Кира и окунула его

Таким образом, за время своего царствования Кир II установил власть над всей Западной Азией и восточной частью Ирана вплоть до реки Сыр-Дарья. С 546 года до Р. Х. город Пасаргады становится столицей Персии, а Экбатана, бывшая столица Мидийского царства, остается крупным и значимым, но второстепенным центром новой Империи (летней резиденции персидских царей). Сама Мидия превратилась в одну из сатрапий (провинций) новой Империи.

Поскольку Кир II был внуком мидийского царя Иштувегу, мидянами, по меньшей мере на первом этапе, персидские завоевания могли восприниматься как династические распри (у царя Иштувегу не было наследника-сына). Мидяне, жившие в Фарсе, при первых Ахеменидах считались полностью равноправными с персами. Однако после захвата Мидии Киром II в 550 году до Р.Х. именно персы постепенно становятся правящим классом в новом Ахеменидском царстве.

Имперостроительство Кира II имело в глазах его современников *сакральное* измерение. Оно проявлялось и в том, насколько стремительно он создал огромную державу, в чем многие увидели божественное предначертание, и в том, как милосердно он поступал с побежденными врагами (если они на самом деле побеждены), и в том, что он после взятия Вавилона возвратил свезенные туда царем Набонидом статуи богов и иные священные предметы из разных областей Месопотамии.

Сам Кир в своем «Манифесте» провозглашал:

Я — Кир, царь мира, великий царь, могучий царь, царь Вавилона, царь Сумира и Аккада, царь четырех стран, сын Камбиза, великого царя, царя города Аншана, внук Кира, великого царя, царя города Аншана, потомок Теиспа, великого царя, царя города Аншана, отрасль вечного царства, которого династия любезна Белу и Набу, которого владычество приятно их сердцу. Когда я мирно вошел в Вавилон, и при ликованиях и веселии во дворце царей занял царское жилище, Мардук, великий владыка, склонил ко мне благородное сердце жителей Вавилона за то, что я ежедневно помышлял об его почитании. Мои многочисленные войска мирно вступили в Вавилон. Во весь Сумир и Аккад я не допустил врага. Забота о внутренних делах Вавилона и о всех его святилищах тронула меня, и жители Вавилона нашли исполнение своих желаний, и бесчест-

голову в бурдюк, наполненный кровью, предлагая ему таким образом утолить ненасытную жажду крови.

ное иго было с них снято. Я отвратил разрушение их жилищ и устранил их падение. Моим благословенным деянием возрадовался Мардук, великий владыка, и благословил меня, Кира, царя, чтущего его, и Камбиза, моего сына, и все мое войско милостью, когда мы искренно радостно величали его возвышенное божество. Все цари, сидящие во дворцах всех стран света, от Верхнего моря до Нижнего... и в шатрах живущие цари запада, все вместе принесли свою тяжелую дань и целовали в Вавилоне мои ноги. От... до Ассур и Суз: Агаде, Эшнуак, Замбан, Метурну, Дери, вместе с областью земли Гутиев, города по ту сторону Тигра, основанные с древних дней, богов, живущих в них, вернул я на их места и дал им обитать там навеки. Всех их жителей собрал я и восстановил их жилища. И богам Сумира и Аккада, которых Набонид, к гневу владыки богов, перенес в Вавилон, дал я, по повелению Мардука, великого владыки, невредимо принять обитание в их чертогах «Веселия сердца». Все боги, возвращенные мною в свои города, да молятся ежедневно пред Белом и Набу о долготе дней моих, замолвят за меня милостивое слово и скажут Мардуку, моему владыке: да будет Киру, царю, чтущему тебя, и Камбизу, его сыну¹.

При Кире II зороастрийские жрецы-маги становятся в Персии влиятельным сословием, но в отличие от Мидии зороастризм не является главенствующей идеологией. Религия первых Ахеменидов представляет собой, скорее, нечто отличное: иранскую (индоевропейскую) версию имперской идеи в ее Вавилонском и Ассирийском оформлении. Вероятно, этим отчасти и объясняется заминка при помещении Ахеменидов в структуру зороастрийского исторического повествования: да, новая всемирная Империя находится под властью персов, но те ли это иранцы, которые продолжают линию легендарных героев (пахлаванов) зороастрийского цикла — вплоть до Виштаспы, Исфандиара и Бехмана? Судя по ряду данных, эта линия была намного более сопряжена с Мидийской державой, где и начинало свою проповедническую деятельность первыми принявшее учение Заратуштры западно-иранское племя магов², позднее ставшее сословием маздаяснийских жрецов, или, как показывает тщательный анализ Авесты, с царями Восточного Ирана (Дрангианы, Бактрии и Хорезма), чья топонимика и исторические детали наполняют наиболее ранние

¹ Тураев Б. История Древнего Востока. Т. 2. А.: ОГИЗ; СОЦЭГИЗ, 1935. С. 109.

² Племя магуш изначально населяло земли, расположенные к Югу от Каспийского моря, в районе древнего города Раги.

гимны самого Заратуштры. Однако именно Ахура-Мазда является главным богом Ахеменидов, хотя он мыслится здесь как всемирное абсолютное божество, а верховные небесные отеческие боги других народов рассматриваются как его эквиваленты. В отличие от эксклюзивного зороастризма здесь мы имеем дело с зороастризмом инклюзивным¹.

В еврейской истории Кир II ассоциировался с царем-освободителем, при котором завершилось Вавилонское пленение иудеев и которого пророк Исайя называет «мессией».

Так говорит Господь помазаннику Своему Киру: Я держу тебя за правую руку, чтобы покорить тебе народы, и сниму поясы с чресл царей, чтоб отворялись для тебя двери, и ворота не затворялись².

На греческом в переводе Септуагинты термин «помазанник» передается словом *χριστός*, Христос — *οὕτως λέγει κύριος ὁ θεὸς τῷ χριστῷ μου Κύρω...* На иврите это место звучит так:

הוֹדִי רַמְאֵהָ
שְׂרוּכַל וְחִשְׂמַל

Здесь вполне ожидаемо используется термин «мессия». Поэтому в религиозном контексте это место можно прочесть так: «Яхве так сказал Христу-Мессии своему Киру-Курушу...» Но *χριστός*, Мессия (*מָשִׁיחַ*), означает именно «Помазанный», т. е. «Помазанный на царство», а значит, Царь. Поэтому можно еще далее продлить ряд: «Яхве так сказал Царю-Христу-Мессии своему Киру-Курушу...»

Тема «возвращения богов на их родину» является важной мифологической деталью в истории Кира II: его фигура была тесно связана с восстановлением культурных и религиозных автономий внутри Империи. В отличие от стратегии Нововавилонского царства, где собрание статуй богов и иных священных предметов мыслилось как накопление сакрального веса Вавилона, Кир II строит свою Империю на сакральном плюрализме и рассредоточении сакральных объектов по их исходным позициям. Возвращение евреев в Палестину, связываемое в еврейской священной истории именно с Киrom II, является одним из элементов этой особой стратегии. В этом же духе толковалась и определенная мягкость Кира II к побежденным противникам: он был безжалостен в битве с врагами, но когда враги были повержены, он не мстил им и не продолжал «побеждать побежденного» (как сплошь и рядом происходит), но менял режим

¹ В дальнейшем мы остановимся на различии между чисто иранской (эксклюзивной) идентичностью, воплощенной ярче всего в зороастрийской ортодоксии, и иранизмом как более широким феноменом.

² Исайя 45:1.

и старался добиться от побежденных и поверженных лояльности и уважения, а не только страха и трепета. Соответствовала ли такая картина фактам или нет, не имеет большого значения: в историале разных культур (в первую очередь, персидской) эти свойства были тесно связаны с фигурой Кира II и стали образцом при строительстве Персидской Империи его последователями.

Очевидно, что сам Кир II осмысляет свою миссию как строительство Мировой Империи с соответствующей ей мировой религией, где во главе стоит мужское световое божество — Бог-Отец, единство которого обосновывает единство царства. При этом базовой моделью этой религии является иранская традиция маздеизма и почитание Бога Света и Неба Ахура-Мазды, который для самих персов служит базовой интерпретационной матрицей для истолкования аналогичных мужских отеческих божеств других религий. Поэтому и для иудеев, оказавшихся под персидским владычеством, после взятия Вавилона Кирием II, в поле имперской культуры и соответствующей религиозной политики должно было выполняться то же требование: верховный Бог Ахеменидов, Ахура-Мазда отождествлялся с ветхозаветным Богом Авраама, Исаака и Иакова. Тогда наименование Кира Помазанником Яхве, его Христом становится вполне оправданным. Бог Кира II не бог иранцев, не племенной идол и не покровитель одного из священных городов (как это было во многих других случаях). Это всемирный единый Бог, имеющий у разных народов разные имена. Так, доавилонский ханаанский монотеизм иудеев сливается с имперским монотеизмом Империи Ахеменидов.

Камбис II: битва за Египет

Созданная Кирием II Великим персидская Империя при его потомках продолжает расширяться и крепнуть, реализуя в полной мере заложенный в ней вселенский потенциал.

Сын Кира II Великого Камбис II, Kambūjiya, завоевывает Египет. Для похода на Египет требовался флот, но персидская Империя была сухопутной, подчеркнута теллурократической. Поэтому Камбису II понадобилась помощь финикийцев, греческого тирана острова Самоса и жителей Кипра, которые и помогли персам своими флотилиями. Решающей стала битва за крепость Пелусий, называвшуюся «печатью» Египта. Здесь в мае 525 года до Р. Х. состоялась главная битва за Египет. В битве оба войска понесли огромные потери, но победу одержали персы. По одной из версий, Камбис II овладел городом, выставив впереди войска священников для египтян живот-

ных — кошек (богиня Баст), ибисов (бог Тот) и собак (бог Анубис), по которым благочестивые египтяне отказались стрелять¹. Вскоре был взят Мемфис, и его правитель фараон Псамметих III оказался в плену у персов. Несмотря на то что перед этим египтяне вырезали посольство, посланное Камбисом II в город на корабле, Камбис II, следуя линии своего отца Кира II, пощадил фараона (позднее, после того Псамметих III был уличен в подстрекательстве к восстанию против персов, его все же пришлось казнить). Сам он был провозглашен фараоном Египта в 525 году до Р.Х. Так Камбис II повторил стратегию своего отца Кира II при покорении Вавилона², представляя себя не как завоевателя, а как продолжателя непрерывной линии сакральных властителей отдельных Государств. Следуя той же стратегии «возвращения богов на родину», Камбис II предоставил египтянам свободу в религиозной жизни.

По словам Геродота:

Судьба Египта устршила смежных с египтянами ливийцев, которые и сдались персам без боя, сами наложили па себя дань и послали Камбису подарки. Подобно ливийцам поступили, будучи также перепуганными, киреняне и баркиане³.

Дальнейшее завоевание Африки — Карфагена и Эфиопии (Куш) — Камбису II осуществить не удалось: на Карфаген отказались наступать финикийские моряки, добровольно поддерживавшие Камбиса II во время похода в Египет, а взять Эфиопию не получилось из-за песчаной бури, причинившей колоссальный ущерб персидскому войску.

Геродот сообщает о том, что Камбис II, вернувшийся в Мемфис из неудачного эфиопского похода, оказался свидетелем восторженного празднования египетскими жрецами в честь священного быка Аписа, которого Камбис II (якобы в припадке гнева) ударил ножом в лодыжку, отчего тот вскоре умер⁴. Это опровергается иными сведениями, изображающими Камбиса II поклоняющимся священному быку. Но последовавшая за этим смерть Камбиса II от случайной

¹ Здесь и далее мы опираемся в целом на Геродота. *Геродот. История* в 9 книгах. Т. 1. М.: Издание Кузнецова, 1888.

² Ранее точно так же Кир II поступил с покоренной Мидией.

³ *Геродот. История* в 9 книгах. Т. 1. С. 221.

⁴ Для греков персы после Кира II стали злейшими противниками, поэтому греческий историк описывает их вождей, включая Камбиса, в негативных тонах. Так, Геродот всячески подчеркивает жестокость Камбиса и его «безумие» (эпилепсию). *Геродот. История* в 9 книгах. Т. 1.

раны в бедро была мифологически осмыслена как месть Аписа: ведь бык был смертельно ранен Камбисом II именно в эту часть тела.

Дарий I: масштабирование Империи и контестация легитимности

После смерти Камбиса II власть в Персии временно захватил мидийский маг (зороастрийский жрец) Гаумата¹, выдавший себя за убитого Камбисом II брата Бардию (у Геродота Смердис). Но Ахеменидскую династию в скором времени восстановил² Дарий I, Dārayava (h) uš, представитель младшей линии Ахеменидов, сын сатрапа Камбиза Виштаспы (Гистаспа). При этом Дарий I и его сподвижники не только убили Гаумату, но и провели масштабную резню магов, зороастрийских жрецов в Вавилоне.

Краткий период правления Гауматы был сопряжен с ростом влияния мидян и попыткой установления зороастризма в качестве общегосударственной религии — в ущерб мягкой религиозной политике Ахеменидов, более следующих в этом вопросе ассирийскому образцу и менее подчеркивающих эксклюзивно иранский — вплоть до дуализма и противопоставления иранцев всем остальным народам — характер Империи. Снова мы видим расхождение между зороастрийским историалом и хронологической историей Второго царства. Гаумата-Бардия представляет собой вкрапление именно зороастрийского мифа в ткань ахеменидской истории.

О захвате власти Гауматой-магом и о ее возвращении сообщает знаменитая «Бехистунская надпись», сделанная по приказу Дария I.

Однако после убийства Гауматы восстания вспыхнули по всей Империи. Дарий подавил восстания вначале в Эламе, а затем в Вавилоне. Пока Дарий был занят карательными действиями в Вавилонии, против него восстали Персия, Мидия, Маргиана, Парфия, Армения, Саттагидия, Сагартия, сакские племена Средней Азии, Египет и во второй раз Элам. Но ценой огромных потерь и жестоких сражений ему удалось укрепить свою власть и не просто сохранить Империю, но и существенно (многократно) увеличить ее масштабы.

В ходе 20 битв, в которых погибло около 150 тысяч восставших, власть персидского царя была восстановлена на всей территории Ахеменидской державы. Дарий I справляется со всеми вызовами.

¹ Можно предположить, что это был краткий период попытки восстановления своих привилегий в Государстве мидянами, потесненными ранее персами.

² Существует и альтернативная версия, что вся история с Гауматой придумана, что после Камбиса II Персией правил настоящий Бардия, брат Камбиса II, и что сам Дарий был узурпатором, осуществившим династический переворот.

и его войска одно за другим подавляют восстания в персидских провинциях, настаивая на том, что Персидское царство представляет собой нечто фундаментальное и универсальное, а не случайный исторический эпизод.

При Дарии I происходит исполнение планов по завоеванию Африки, обозначенных еще Камбисом I. Так, персидские войска завоевывают Куш (Нубию, Эфиопию) и подчиняют себе Карфаген.

В 517 году до Р.Х. персы покорили северо-западную часть Индии, где в это время было много небольших и слабо структурированных государственных образований, установив новую сатрапию.

После того, как практически вся Азия оказалась под властью персов, Дарий I решает двинуться в поход на Запад. Так, в Эгейском море власть персов признали острова Самос, Хиос и т. д., что еще более укрепило могущество Ирана.

Около 512 года до Р.Х. Дарий I предпринимает поход против причерноморских скифов. По мере продвижения он подчиняет фракийские племена, за счет которых пополняет свою армию. Перед лицом непобедимой армии Дария I скифы, согласно греческим хроникам, для отражения противника делают попытку объединить разрозненные племена в общескифское войско. Так (в очередной раз) формируется туранская и антииранская коалиция кочевых индоевропейских народов. На межплеменной совет, призванный выступить против иранцев общим строем, собрались цари тавров, агафирсов, невров, андрофагов, меланхленов, гелонов, будинов и савроматов. Цари гелонов, будинов и савроматов обещали помочь скифам. Цари же агафирсов, невров, андрофагов, а также меланхленов и тавров отказались. Используя традиционную для кочевников Турана тактику, скифы стали отступать, заманивая противника в глубь довольно бесплодной местности — в просторы Скифии и Сарматии. После долгих преследований скифов, постоянно уклонявшихся от прямого столкновения с персами, армии Дария I вынуждены были вернуться, а скифская война окончилась с неопределенным исходом. Однако после этого похода персы включили скифов («заморских саков») в число покоренных ими народов. Позднее персы завоевали всю Фракию, Пеонию и Македонию. В то же время со стороны Лидии персидские наместники-сатрапы завоевали острова Лесбос, Лемнос, Иброс, а также во Фракии взяли Византий и Халкедон, установив свое господство по обе стороны Геллеспонта.

При Дарии I Империя Ахеменидов простиралась от Балкан до Индии, а столица была перенесена в Персеполь, город, находившийся на расстоянии 70 километров к Юго-Западу от Пасаргады, преды-

душей столицы Персии (50 километров к Северо-Востоку от современного Шираза).

Продолжая линию Кира и Камбиса, Дарий I утверждает себя не как обычный завоеватель, а как новый универсальный правитель, продолжающий исполнение имперской миссии. Поэтому он старается показать себя защитником веры тех народов, которые оказываются у него в подчинении: демонстрирует уважение к местным культам и богам греков и финикийцев, позволяет евреям начать строительство Второго храма (Ездра) и т. д. В Египте Дарий I выступает как фараон с именем Сетут-Ра. В египетских памятниках он изображен со всеми признаками божественного египетского правителя: его фигура помещена под крылатым солнечным диском, божества двух половин Нила связывают под его именем оба Египта.

Показательно, однако, что в ходе восстаний против Дария I в Мидии и в некоторых областях Северо-Восточного Ирана ясно проглядывает прямое влияние зороастризма. Зороастризм здесь выступает как идеологическая платформа постановки под вопрос легитимности его власти. Вполне можно предположить, что в этих случаях зороастрийские маги рассматривали Дария I как противника сакральной линии легитимных правителей Ирана и даже тирана-узурпатора из армии Ангро-Манью. Но это только гипотеза. Если она верна, то уже на этом этапе иранского историала мы имеем дело с определенной оппозицией между чисто иранской идентичностью и более универсальным феноменом иранизма. За короткий период своего правления Гаумата-Бардия попытался сделать зороастризм государственной религией Империи, а зороастрийских жрецов-магов — своего рода имперской «церковью». Но после свержения Гауматы-Бардии Дарий I, несмотря на резню магов и жестокое подавление восстаний в северных и восточных провинциях, населенных в значительной мере именно зороастрийцами, не только не сместил зороастризм на периферию, но завершил начинания «узурпатора»-мага и окончательно превратил культ Ахура-Мазды в общеимперский культ. Так, «Бехистунская надпись» начиналась со слов, которые позднее станут постоянной формулой остальных ахеменидских царей:

Говорит Дарий-царь: Ахура-Мазда дал мне это царство.
Ахура-Мазда помог мне, чтобы я овладел этим царством.
По воле Ахура-Мазды я этим царством владею¹.

¹ Рак И.В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. С. 39.

И далее перечисляются все те страны, которые «милостью Ахура-Мазды» Дарий I получил под свое господство: Персия, Элам, Вавилония, Ассирия, Аравия, Египет, «страны у моря», Спарда, Яуна, Мидия, Армения, Каппадокия, Парфия, Зранка, Харайва, Хорезм, Бактрия, Согдиана, Гайдара, Сака, Сатагу, Харахвати, Мака — всего 23 страны.

Именно Дарий официально признал верховным божеством Империи Ахура-Мазду, сделал его культ общеиранской и более того общеимперской религией. Повсюду в эпоху его правления в Империи строятся храмы и алтари огня. Дарий I всячески способствует росту влияния зороастрийского жречества, делая его опорой централизованной Империи.

Фактически и первые Ахемениды были почитателями Ахура-Мазды и — хотя бы отчасти, зороастрийцами, но в стиле их правления и, соответственно, в их декретах и памятниках больше читается стиль месопотамских Империй — Ассирийской и Вавилонской. Так, Кир II Великий обосновывает свое право управлять миром тем, что ему протянул руку вавилонский бог Мардук и другие ассирийские божества. Но именно в Дарии I, несмотря на эпизод с магом Гауматой, впервые маздаяснийская религия, культ Ахура-Мазды, с одной стороны, и традиция месопотамской Империи (передача легитимности от Первого царства ко Второму), с другой, тесно сливаются в нечто *цельное*. Здесь мы видим более уверенное сближение двух историалов — зороастрийского и хронологически-имперского. При этом зороастризм приобретает здесь универсальные черты, которые свойственны всему Мировому Государству в целом, а не только одной из его частей — пусть даже главной и центральной. Держава Дария I — это уже нечто большее, чем Иран, это импульс интеграции в Иран и Сальма (Запад), и Турана (Востока). Фактически это *воссоздание Империи Тразтоны*, предшествующей разделению на три составляющие. И если в авестийской династической генеалогии последних царей героической эпохи нет даже отдаленно имен, напоминающих Кира-Куруша или Камбиса-Камбуджия, то имя, сходное с Дарием, напротив присутствует, причем дважды — и как Дараб, сын Хомаи от царя Кави Бахмана, и как Дара, сын Дараба. Показательно, что и отец Дария I сатрап Камбиса носит чисто зороастрийское имя Виштаспа — первого легендарного царя, ставшего покровителем зороастризма и последователем самого пророка Заратуштры.

Итак, религией Ахеменидов после Дария становится зороастризм, но не просто как этническая религия персов и мидян, а как *вселенская вера*, сочетаемая с иными местными религиями и представляющая собой их синтез. Здесь мы имеем дело с явлением «уни-

версализации зороастризма». Это своего рода универсальный иранский монотеизм или, точнее, хенотеизм, где единственность Высшего Божества не исключает многообразие его эпифаний.

Показателен в этом отношении эпизод с подчинением Карфагена, о котором персидские источники сообщают, что оно прошло добровольно и карфагеняне приняли персидское владычество без боя. В Карфаген прибыли персидские послы и объявили требование великого царя, шаханшаха:

- 1) не приносить в жертву людей (детей);
- 2) не есть собак и
- 3) не хоронить покойников в земле.

Эти требования имеют строго религиозный характер, отражающий основные черты имперского зороастризма.

Жертвоприношение детей является характерной чертой сакрального круга Кроноса-Сатурна, собственного коренной вере древних западных и южных семитов¹. Собаки почитались священными животными в зороастрийской религии. А обычай не придавать земле покойников также имел зороастрийские корни, так как зороастрийцы считали, что труп оскверняет землю и что останки должны быть вначале съедены птицами, и лишь потом кости подвергались кремации.

Таким образом, местные культы и религии могли быть сохранены в имперском контексте при том условии, что их основные символические и обрядовые принципы не противоречат религии мужского отеческого света — Ахура-Мазде и поставленных им вселенских царей.

Греко-персидские войны: битва за Логос

При Дарии I начались греко-персидские войны. В этот период Персия оказывается в положении великой объединенной Империи, продвинувшейся глубоко внутрь Средиземноморья и установившей свой контроль над огромным пространством от Фракии и Балкан через всю Анатолию, Ближний Восток по всему побережью Северной Африки вплоть до ее западных пределов. Последним аккордом оставалось покорение Греции, представлявшей в то время созвездие разрозненных городов-Государств. Персидская цивилизация имела своим полюсом континентальные территории Ирана, своим истоком — пространство Мидии, а своей религией — претендующий на универсализм и весьма терпимый к другим региональным культам — имперский зороастризм ахеменидского

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Цивилизации границ. М.: Академический проект, 2014.

толка. В ходе своих завоеваний персы сосредоточили под своим началом все то, что для греков выступало как цивилизация Востока в самом широком смысле. Поэтому греко-персидские войны были фундаментальным цивилизационным явлением: в них цивилизация Востока (по отношению к Средиземноморью) вступила в прямую и смертельную битву за правящий Логос с цивилизацией Запада, то есть с цивилизацией Средиземноморья.

Важно, что в этом случае речь идет о глубинном соперничестве двух индоевропейских цивилизаций — и по стилю культуры, и по истокам религии, и по основному составу элитных слоев населения. Арийские персы вступают в экзистенциальное сражение с арийскими эллинами. Две версии индоевропейской солярной культуры входят в противоречие в битве за контроль надо всем Средиземноморьем. При этом персы уже представляют собой Империю, то есть цивилизацию, оформленную в мощное централизованное стратегически и полицентричное в культурном смысле образование, а греки выступают как носители цивилизации и культуры, интегрированной духовно и социально, но разрозненной стратегически. В такой ситуации все дает основание полагать, что победа должна быть на стороне персов: они представляют собой гигантскую интегрированную Империю, а греки — разрозненный конгломерат небольших политических образований. Иранская духовная миссия отлилась в мощный инструмент экспансии, а греческий мир, не менее фундаментальный, с точки зрения выработки особой эллинской идентичности¹, был разрознен и раздроблен.

На первом этапе греко-персидских войн инициатива была у населения греческих колоний Ионии, восставших против персов. Началось все с Милета, к которому примкнули и другие ионийские города. На призывы ионийцев к континентальным грекам поддержать восстание откликнулись только афиняне и жители Эретрии (остров Эвбея). Объединенные войска восставших и подкрепление из Афин и Эретрии напали на персов и взяли центр Лидии — город Сарды, резиденцию персидского сатрапа Артаферна (мидийское Rtafarnah²), где во время штурма начался пожар и сгорел почитаемый местным населением храм Кибелы. Действия греков были восприняты как святотатство местным населением, среди которого культ Матери Богов был чрезвычайно распространен и которое увидело в персах защитников своих собственных религиозных

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины. В этой работе мы рассматриваем греко-персидские войны с позиции эллинов.

² В его имени присутствует обращение к сакральной силе хварено — на персидском *farn, farnah*, что было обычным среди персидских царей и высшей аристократии.

традиций (принцип Империи, покровительствующей местным культурам), а в греках — вторжение «богохульных орд», а не освободителей от иранского господства.

Персы нанесли ответное поражение восставшим близ Эфеса, после чего афиняне вернулись к себе. Тем не менее восстание продолжалось, ионийцы двинулись на Геллеспонт и захватили Византий. Восстание перекинулось на Кипр, где персам удалось его подавить ценой больших потерь. Затем персы подавили восставших карийцев и ликийцев.

Персы продолжали наступать на греческие территории и со стороны Фракии; персидские послы требовали от разных греческих городов-Государств признать власть Дария I, на что многие шли. Однако Спарта и Афины радикально отвергли вызов Персии и казнили послов Дария.

Этим жестом Афины и Спарта сделали себя двумя полюсами греческой цивилизации, принявшими вызов Ирана и решившимися вступить в поединок с Персидской Империей¹. С этого времени именно эти два города-Государства стали политическими и геополитическими центрами, представляющими всю Грецию совокупно как самостоятельную цивилизацию, готовую сражаться за собственную идентичность. Иранское вторжение спровоцировало внутреннюю самоорганизацию греческого мира, став для эллинской цивилизационной идентичности «значимым другим», по отношению к которому греки обосновывали свой автономный этноцентризм.

В ответ на поддержку Эретрией ионийского восстания (а также антиперсидских выступлений на Кипре) Дарий I организует карательный поход на Эвбею, захватывая и подчиняя по мере продвижения греческие острова (Наксос, Делос и т. д.), а затем после осады и саму Эретрию. После этого персидское войско направляется в Аттику, чтобы нанести по греческому миру решающий удар и взять Афины.

Судьба столкновения двух цивилизаций — иранской и эллинской — решается в знаменитой битве при Марафоне, севернее Афин, где, несмотря на подавляющее превосходство персидской армии, афинянам в одиночку удается разбить иранское войско и обратить его в бегство на кораблях. Жертвы в этой битве распределились крайне неравномерно: персов погибло в 30 (!) раз больше, чем греков. Так греки-афиняне победили в одном из величайших сражений в истории человечества — не только по своему масшта-

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины.

бу, но прежде всего по своему цивилизационному значению, отстояв свободу и независимость целой цивилизации.

Ксеркс I и горькое поражение

Сын Дария Ксеркс I (староперсидское Xšayārša — дословно «царь героев»), вступив на престол, подавил восстание в Египте, вспыхнувшее еще при жизни его отца Дария, а затем столкнулся с новым восстанием — на сей раз в Вавилоне. При Ксерксе наблюдается отступление от практики предыдущих персидских правителей, принимавших титулы правителей тех народов, которые они подчинили. Так, Кир в своем манифесте провозглашал «возвращение богов на родину», и той же практики придерживались в целом Камбиз и Дарий. Во время правления Ксеркса мы видим иную практику — Ксеркс перевозит богов в центр персидской Империи или даже переплавляет их статуи. Отныне персидский правитель использует *только иранские титулы*, а после разгрома вавилонского восстания он не только казнит многих жрецов, разрушает главный храм вавилонского бога Бела (Эсагила) и зиккурат Этеменанки, но и вывозит оттуда золотую статую этого бога в Персеполи, предвзительно казнив главного жреца. В Персеполи же он приказывает перевезти и золотую статую покровителя Вавилона бога Мардука. Тем самым Ксеркс лишает Вавилон статуса сакральной столицы Империи, чьи правители ранее получали право на царство от бога Мардука (что признавали прежние правители Персии) и, вступив на трон еще с прежним титулом «царь Вавилона, царь Стран», позднее именуется в официальных документах просто «царь Стран», что становится отныне титулом всех его преемников.

При Ксерксе меняется и характер самого зороастризма. Начинается более тщательная и детальная разработка религиозных догматов и разрушение храмов тех божеств, которые, согласно зороастризму, относятся к числу дэвов/демонов. Тем самым Ксеркс делает еще один решительный шаг в сторону зороастрийской ортодоксии, придавая имперской религии все более оформленный и упорядоченный — и одновременно все более дуалистический — характер.

Справившись с вавилонянами (отныне Вавилон превратился в обыкновенную провинцию-сатрапию Персии), Ксеркс возобновляет поход против греков. С огромной армией, насчитывавшей 1 миллион 700 тысяч человек, он переправляется через Геллеспонт. Кроме персов, в походе Ксеркса принимали участие все подвластные ему народы: мидяне, армяне, лидийцы, киссии, гирканы, вавилоня-

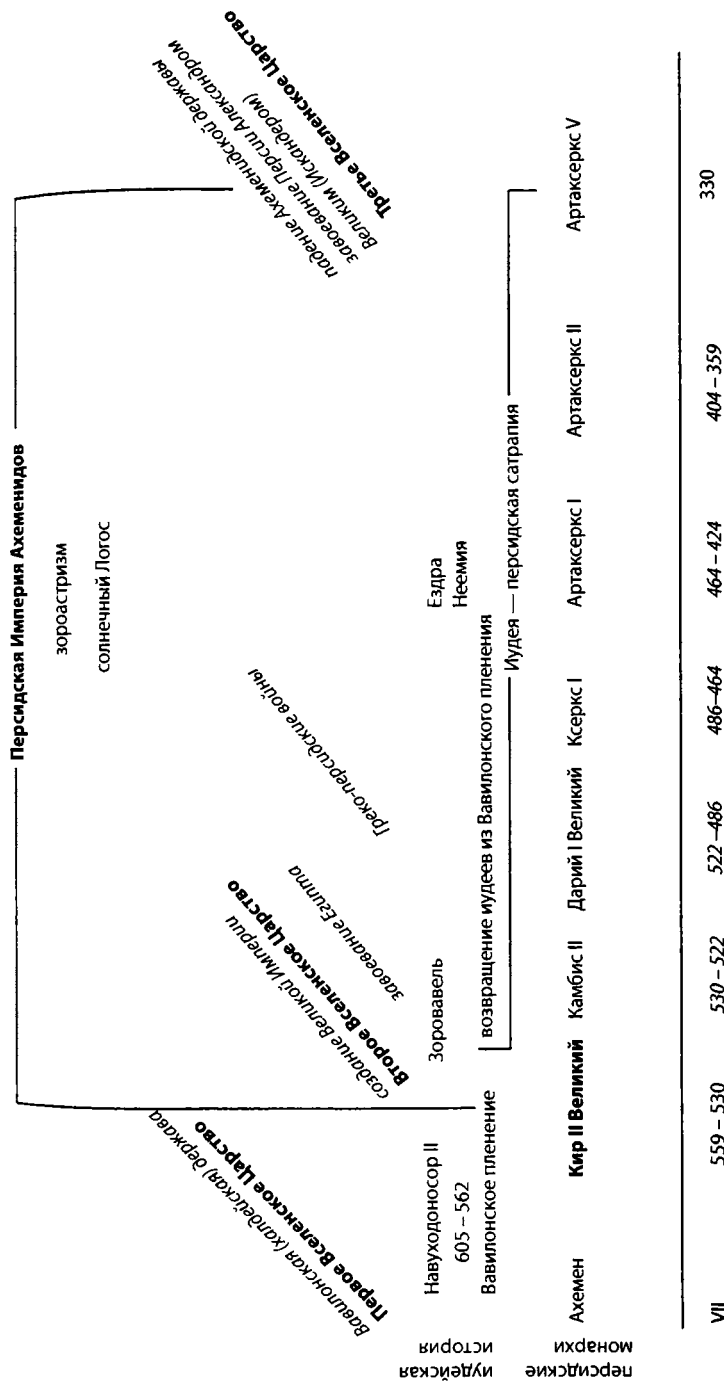
не, бактрийцы, сагартии, саки, индийцы, арии, парфяне, хорасмии, согдийцы, гандарии, дадики, каспии, саранги, пактии, утии, мики, парикании, арабы, эфиопы из Африки, восточные эфиопы (гедросии), ливийцы, пафлагонцы, лигии, матиены, мариандины, каппадокийцы, фригийцы, мисийцы, вифинцы, писидийцы, кабалии, мии, мосхи, тибарены, макроны, моссики, мары, колхи, племена с островов Персидского залива. Во флоте служили: финикийцы, сирийцы, египтяне, киприоты, киликийцы, памфилы, ликийцы, азиатские дорийцы, карийцы, ионийцы, эолийцы и жители Геллеспонта. При переправе неожиданный шторм разрушил понтонные мосты, отчего часть персидских воинов утонула в море. В ответ на это разгневанный Ксеркс приказал сечь море плетью и кидать в него цепи, чтобы наказать и поработить разбушевавшуюся стихию.

Показательно, что море в долгу не осталось, и еще один сильнейший шторм снова нанес серьезный урон персидскому флоту, стоявшему на якоре у плохо защищенного побережья Магнесии, и несколько сотен кораблей с воинами затонуло.

В августе 480 года до Р.Х. персы подошли к Фермопильскому ущелью. Здесь их ценой собственной гибели остановил отряд спартанского царя Леонида, дав возможность стянуть к Истму объединенные греческие войска. Мы снова видим Афины и Спарту в качестве главных организаторов сопротивления Греции в общей обороне против персов. Несмотря на подвиг спартанцев, войско Ксеркса вступает в Аттику и берет штурмом Афины.

Следующей определяющей битвой было морское сражение 28 сентября 480 года до Р.Х. в Саламинском проливе, рядом с островом Саламин, где скрылось основное население Аттики, бежавшее от персов. В результате мужества греков и ошибок персидского флота греки одержали полную победу, невзирая на многократное превосходство персов.

После этого персы отступили из Аттики, но скоро вновь захватили ее. В 479 году до Р.Х. у города Платеи, на границе Аттики и Беотии, состоялась последняя, решающая битва греков с персидской армией, вторгшейся на Балканский полуостров. Греческой армией командовал спартанец Павсаний, наставник героя Фермопил, царя Леонида. Сделав вид, что отступают, греки вынудили персов во главе с полководцем Мардонием (староперсидское *Mrdunya*) броситься за ними, но быстро перегруппировались и нанесли персам сокрушительный удар. После смерти Мардония персидское войско было разбито. Оставшиеся в Беотии персы пытались укрыться в своих укреплениях, но были уничтожены греками или обращены в бегство. После 479 года до Р.Х. Персия более не угрожала Балканской Греции.



Ахеменидский цикл персидского историаала

и греки сами перешли в наступление, образовав Делосский морской союз, где главную роль стали играть Афины.

Так, в цивилизационной битве за торжество того или иного Логоса греки одержали исторически *решающую победу над персами*. Греческий дух отстоял свою независимость и свободу перед лицом сакральной Империи. Могущество имперского хварено столкнулось с серьезным препятствием.

После убийства Ксеркса I и его старшего сына Дария высокопоставленными вельможами персидскую державу возглавляет другой его сын Артаксеркс¹ I (? — 424 до Р.Х.), прозванный Длинноруком². В этот период греко-персидские войны становятся менее интенсивными, а внутри Греции обостряются противоречия между Афинами и Спартой. Позднее персы начинают использовать это противоречие в своих интересах, занимая позицию то в пользу Спарты, то в пользу Афин, но уже больше на подчинение всей Эллады не претендуют.

В этот период вспыхивает восстание в Египте, которому пытаются помочь афиняне, но в результате афинский флот получает сильнейший удар, а побежденный Египет сохраняет свой статус персидской сатрапии.

В 449 году до Р.Х. между персами и греками был заключен так называемый Каллиев мир, определявший те территории, в рамках которых они предоставляли друг другу свободу действий.

На эпоху правления Артаксеркса I приходится время жизни иудейского пророка Ездры, бывшего виночерпием царя и получившего у него право на восстановление богослужений в Иерусалимском храме и возведение городских стен в Иерусалиме. В то же время жил и другой иудейский пророк — Неемия, сыгравший важную роль в возрождении иудаизма после возвращения из Вавилонского плена. Тогда же разыгрывается библейская история с Аманом и Эсфирью, одной из жен Артаксеркса, спасшей иудеев Империи от погрома.

Дальнейшие правители ахеменидской Персии поддерживали в целом завоеванные территории Империи, откуда на время (при Дарии II) выходил Египет, но при Артаксерксе III был снова покорен.

¹ Артаксеркс — по-староперсидски Rtachschaça.

² Этот же эпитет применялся к царю зороастрийского историала Кави Бахману.

Иран и иудаизм

Иран и иудеи: версии

Иранская культура оказала определенное влияние на цивилизации народов, находившихся в непосредственной близости к иранцам и подчас под их властью в течение длительного времени. Для кого-то это прошло практически бесследно (например, для народов Северной Индии или для Египта), но другие культуры Иран, напротив, затронул настолько, что качественно изменил их собственный Логос. К числу народов, которые были фундаментально аффектированы иранской идентичностью, принадлежат древние евреи, оказавшиеся под косвенным иранским влиянием вначале в Вавилонском пленении, будучи уведёнными в него нововавилонскими правителями, а позднее, под прямой властью персов — и в случае оставшихся в Междуречье, и в случае тех, кто вернулся в Палестину. Сама Палестина несколько веков существовала в статусе персидской сатрапии, а затем переходила по наследству к каждой последующей мировой Империи. Древние евреи, таким образом, получили опыт проживания во всех четырех вселенских царствах — от Халдейского, через Персидское и Греческое, к Римскому. И если первая Империя (Навуходоносор) разрушила Первый храм, построенный царем Соломоном, то последняя — Римская — Второй храм, возведенный Зоровавелем в эпоху Кира II Великого. При этом именно персидское влияния в памяти иудеев сохранилось как лучшее время, тем более что именно при Кире II иудеи вернулись на «землю обетованную», что в контексте иудейской истории представляется важнейшим символическим моментом.

Относительно влияния Ирана на иудаизм существует несколько основных точек зрения. Перечислим их.

1. Иудейская культура и религия *полностью самобытны и самостоятельны*, а события Вавилонского плена и пребывание в контексте Персидской Империи Ахеменидов было *незначительным* эпизодом, не имеющим для иудаизма принципиального значения. Эта точка зрения преобладает среди самих иудеев и в христианской цивилизации. Она является наиболее известной и общепринятой и по этой причине не требует подробного и тщательного рассмотрения.

2. Иудаизм является *полной противоположностью* маздаеянской традиции, и в оппозиции Ирана и Иерусалима проявляется принципиальный антагонизм иранского (арийского, индоевропейского) и семитского (уже, западно-семитского) начал. Подтверждением этому являются некоторые фрагменты зороастрийской мифологии, устойчиво отождествляющей иудаизм с религией Ангро-Манью и приписывающей создание иудейских священных текстов дракону Ажи-Дахаке. Это довольно подробно изложено в зороастрийском тексте «Денкард»¹.
3. Иудаизм (по меньшей мере, после возвращения иудеев из Вавилонского плена) представляет собой *ответвление иранской религии, заимствующей из нее все основные темы и мотивы* — от универсально понятого единобожия до эсхатологии, включая ожидание Мессии-Царя-Спасителя, финальной битвы (на поле Армагеддон) и воскресения мертвых. Если принять эту версию, то в еще большей степени прямым продолжением иранской религии окажется христианство.

Вторая и третья точка зрения придают иранскому Логосу особое и самостоятельное значение и потому наиболее релевантны для исследования ноологии иранской цивилизации. Иранская история, как правило, изучается с евроцентристских позиций, и все что отклоняется от нормативов западноевропейской цивилизации, включая ее христианское измерение, истолковывается чрезвычайно пристрастно и искаженно. Если же мы встанем на точку зрения иранского историала, то и иранско-семитский антагонизм, и гипотеза о фундаментальном воздействии зороастризма и имперской религии Ахеменидов в целом на иудаизм в течение второй половины I тысячелетия до Р.Х. приобретут дополнительную важность, поскольку помогут глубже понять саму структуру иранской идентичности, а нас в данном томе «Ноомахии» заботит прежде всего именно это.

Рассмотрим вторую и третью гипотезы несколько подробнее.

Арии vs семиты

Антагонизм между иранским и семитским типами культур ярче всего проявляется в том случае, если мы обратимся к ноологической перспективе. Иранская религия в своей сущности — это, как мы видели, эксклюзивный аполлонизм, доведенный до крайности. Это взгляд на мир глазами Неба и объявление войны всему тому, что отстает от идеального плана бытия, запечатленного в духовном

¹ The Dinkard.

мире архетипов — менок, сотворенном Ахура-Маздой, светлым божеством, как образец всех вещей. Иранская религия Света признает нормативной только прямую проекцию духовного мира в область телесности (это и есть Аша, духовный Закон) и жестко отвергает любое отклонение, любое искривление этих лучей. При этом противоположному полюсу — Тьме — уделяется огромное значение, что становится основой онтологии войны.

Иудейский Логос как предельное выражение религии западных семитов, уходящей корнями к эпохе амореев (сутиев), предков евреев, финикийцев и других этносов Ханаана, напротив, ставит в центре внимания древнее хтоническое божество, старого бога Илу (Эл) Угарита, возведенного в абсолют процедурами монотеистической теологии, что и лежит в основании феномена иудаизма или, как мы предлагаем называть это, — «ханаанского миндаля»¹. Таким образом, аморейская традиция ближе всего к структурным параметрам Логоса Кибелы, но только в его хтонически-патриархальном выражении. Ярче всего титаническая природа аморейской модели проявляется в семитском «новом боге» Ба'але, представляющем собой фигуру гиганта, агрессивную и разрушительную версию Адониса-Аттиса, но в культе старого бога Ила-Хроноса та же хтоническая структура присутствует не менее наглядно.

В таком случае ирано-иудейский дуализм, о котором говорит «Денкард-3»², хотя и в фантастической манере (перечисленные в нем 10 иудейских заповедей не имеют ничего общего с законом Моисея), приобретает ярко выраженную симметрию: *Аполлон против Кибелы*, в данном случае представленной ее хтоническим титаническим консортом.

Так, «Денкард» вслед за более древними зороастрийскими мифами утверждает, что:

Еврейские писания были составлены изначально Зоххаком (драконом Ажи-Дахака) и помещены в башни Иерусалима. (...) Таким образом Зоххак потворствовал распространению ложных взглядов, чтобы навредить своим людям³.

И в другом месте:

Снова: злая религия предназначена для вовлечения людей в безнравственное поведение дэвов, и впервые она была привнесена Зоххаком, уничтожителем всех творений. И снова: создание иудейских писаний было начато

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Цивилизация границ.

² The Dinkard.

³ Ibid. P. 247.

им; и благодаря Зоххаку мир стал бесчестным, лживым, безнравственным, опасным и смертным. И приход Авраама, высшего жреца евреев, было с ним связано, а также первое, второе и третье подчинение людей еврейской вере было осуществлено благодаря ему. И благодаря наученным вождям веры Зоххака последователи во всем мире маздаяснийской веры, во все времена и различными способами стали бесчестными, лживыми, безнравственными, порочными и несправедливыми. И было сказано, что наш народ должен снова стать способным подавить их, очиститься от них и освободить от них наш народ¹.

В другом зороастрийском тексте «Тарики-и Табари» уточняется, что имя «Зоххак» арабского происхождения, а сами маги называли его «Бивараспом» — тираническим и злым царем, который жил в эпоху Ноя².

Связывая фигуру Зоххака с иудаизмом, «Денкард» фактически вводит религиозный дуализм зороастризма и иудаизма, представляя первый как веру в бога Света Ахура-Мазду, а второй — как лжерелигию Ангро-Манью по преимуществу. Весьма показательны в этом смысле две главы «Денкарда» (287 и 288), которые носят выразительные названия:

Изложение благой религии десяти заповедей человеколюбивого Джамшида (Йимы) для добрых людей и десять заповедей Зоххака для того, чтобы вредить плодам дел этих добрых людей³.

И:

Десять заповедей жреца Зоххака еврейской религии, который есть губитель Божьего мира, совратитель его Творения и который творит зло против вышеназванных благих заповедей Джамшида (Йимы) об истинной вере⁴.

Впрочем, сами заповеди еврейского жреца Зоххака представляют собой зороастрийские истины, взятые строго с обратным знаком. Но дело не в том, что с законами Моисея здесь нет даже отдаленного сходства: зороастрийская традиция утверждает между самой собой и иудаизмом такой же дуализм, как между Ахура-Маздой и Ангро-Манью, между поклонением благим ахурам и язатам, с одной стороны, и злым дэвам — с другой.

¹ The Dinkard. P. 251.

² Ibid. P. 247.

³ Ibid. P. 286.

⁴ Ibid. P. 287.

До какой степени такой дуализм распространяется на другие семитские народы, сказать трудно, хотя отдельные эпизоды зороастрийской мифологии подчеркнуто противопоставляют Иран арабам и семитам в целом, объединяя их под общим названием потомков Салма или Запада. В самом «Денкарде» об иудаизме говорится как о «еврейской религии Рума, Запада»¹.

Иудаизм как персидская вера: 7 иранских идей

Но гораздо более важно исследовать третью гипотезу — о происхождении позднего иудаизма напрямую из иранской религии, что можно рассмотреть как *иранское*, а не семитское прочтение самой этой религии. Иранский взгляд на иудаизм может быть таким, как он представлен в «Денкарде», может быть ахеменидски имперским, где на местные культы особого внимания не обращается, а все они интегрируются в общий контекст преобладающей веры в небесного бога — бога Империи, а может быть и более изощренным, рассматривающим *иудаизм как ответвление самой иранской религии*.

Если обратить внимание на структуру повествования Ветхого Завета, то не может не броситься в глаза разительное отличие книг, датирующихся периодом до Вавилонского пленения и после него. Даже если не принимать во внимание возможность позднейшей переработки некоторых более ранних книг уже в послевавилонскую эпоху, в текстах вавилонского и послевавилонского периода мы встречаем совершенно новые религиозные мотивы, отсутствующие или почти едва намеченные в книгах, посвященных более ранним эпохам. Между теми теологическими структурами, которые мы сегодня знаем как иудейскую религию, и структурами зороастрийского сакрального историала, существует удивительное сходство. Это сходство окажется еще более удивительным, если мы обратим внимание на то, что у соседних народов — египтян, элинов, восточных семитов, культур Анатолии и т. д. (как индоевропейских, так и неиндоевропейских, как семитских, так и несемитских) ничего подобного не встречается. Параллелизм, о котором идет речь, присущ только иудаизму среди семитских религий и только зороастризму (маздеизму) среди индоевропейских. При этом соотношение иудаизма и зороастризма, с точки зрения хроникальной истории, однозначно: до того, как евреи оказались под властью персов, у них сходные мотивы отсутствуют, а у иранцев, напротив, имеют явно архаические исто-

¹ The Dinkard. P. 48.

ки — причем не подлежит никакому сомнению, что их формулировка как минимум *предшествует* на несколько столетий (быть может, на много) эпохе Вавилонского пленения иудеев. Поэтому связь здесь исключительно односторонняя — речь идет *об иранском влиянии на семитскую религию иудеев, а никак не наоборот*.

Можно выделить следующие наиболее важные моменты этого иранского влияния на иудаизм:

1. Идею единого Бога, стоящего над богами всех народов, то есть *Имперского Бога*, ясно сформулированную именно при Ахеменидах, но созвучную и более архаичному зороастрийскому историалу, ставящему в основание своей циклологии именно *принцип всемирной Империи* (от Джамшида до Фаридуна и далее через ее разделение на три составляющих). До Вавилонского пленения вполне можно рассмотреть божество Израйла как бога именно этого народа, и идеи всемирной Империи в доавилонском иудаизме нет и в помине.
2. Саму идею *всемирной Империи* (учение о Четырех царствах), разделение и падение которой станет главным признаком приближающегося конца света. Это мы видим у пророков Исайи, Даниила (который и сформулировал первым теорию Четырех царств в иудаизме¹), Ездры (в пророческой — третьей — книге которого также описывается разделение мировой Империи в символизме трехглавого орла², что напоминает сюжет о разделении Империи Тразтоны-Фаридуна) и т. д.
3. Идею *конца света* и прихода избранного Царя, Помазанника, который восстановит космический порядок, нарушенный вторжением сил Тьмы, и главное — воссоздаст саму Империю. Эсхатология иранцев имеет подчеркнута имперский характер, и фигура последнего Царя, а *Помазанник и есть Царь*, имеет в ней центральное значение, сопряженное со всей диалектикой хварено, царского счастья.
4. Идею *Спасителя*, Саошьянта, который вызволит человечество из плена темных сил, полчищ Злого Духа, Ангро-Манью и восстановит изначальные онтологические пропорции. Доавилонский иудаизм такой фигуры не знает, как впрочем и самой развернутой эсхатологии, которая появляется вместе с пророками именно в вавилонский и послеавилонский периоды.
5. Идею *воскресения мертвых* и восстановления материального творения в его изначальном виде. Это напрямую вытекает из

¹ Особенно — Даниил, главы 2 и 7, а также в остальных главах.

² Третья Книга Ездры, главы 11 — 12.

зороастрийского учения о соотношении мира менок и мира гетик, во многом напоминающего платоническую топику мира идей и мира явлений, глубоко чуждую иудаизму. Поэтому идея воскресения мертвых во плоти как восстановление истинных пропорций между духовным творением и творением телесным, полностью органична для онтологии и эсхатологии маздеизма, но никак необъяснима исходя из того, что нам известно о раннем иудаизме.

6. Идею *чистоты расы*¹, которая является прямым выводом из зороастрийского понимания иранского народа как телесного выражения божественной силы хварено, как «детей Света», противопоставленных другим окружающим народам, воспринимающимся как «дети Тьмы». Но ритуальная чистота евреев и жесточайший запрет на браки с иноплеменными в иудаизм приходят только вместе с Ездрой, который и настаивает на разделении смешанных браков иудеев с неиудеями, совершенных во время Вавилонского плена и опустошения Израиля². Требования почитания бога Авраама, Исаака и Иакова, то есть Бога евреев, а также осуждение идолопоклонничества других народов, мы встречаем в Ветхом Завете и раньше, но по-настоящему одержимость расовой чистотой становится отличительным признаком храмового иудаизма начиная с реформ Ездры. Сама богоизбранность иудеев просто воспроизводит более древнюю богоизбранность иранцев, «детей Света».
7. Идею *сатаны*, ангела Тьмы, как врага Бога, ведущего с Богом и верными ему ангелами и избранным народом непрерывную священную войну. Ранний иудаизм знал сатану как одного из ангелов, который, однако, был совершенно не симметричен Богу и не мог рассматриваться как его противник и, напротив, действовал по его поручению, хотя часто и против людей — испытывая их преданность Богу (как в истории Иова).
8. Идею *Света и сопряженной с ним мистики*, воплощенную в откровениях иудейских пророков и структуре их созерцаний, отражающих комплекс иранских представлений о природе и порядке божественного мира, который строится на онтологии Света. Именно в зороастризме Свет становится си-

¹ Связь идеи расового смешения с падением Империи и концом времен ярко описана у пророка Даниила во 2-й главе в толковании сна Новуходоносора: гибель статуи Империи (истукана) представлена как результат примешивания к железу глины в структуре ног колосса, что и становится причиной его неустойчивости и конечного падения.

² Вторая книга Ездры, глава 9.

нонимом бытия и выступает как законченный теологический и философский концепт. На культовом уровне это находит выражение в почитании священных огней.

Эти восемь идей составляют в целом сущность иудаизма (каким мы его знаем) и позднее переходят с определенными семантическими смещениями в христианство. Причем эсхатологическая сторона приобретает центральное значение именно в христианстве, которое, таким образом, также может быть рассмотрено — под определенным углом зрения — как религия, имеющая иранские корни.

Мы уже говорили, что у пророка Исайи Кир II Великий именуется «Мессией», которого Бог держит за правую руку.

Так говорит Господь помазаннику Своему Киру: Я держу тебя за правую руку (...) ¹	οὕτως λέγει κύριος ὁ θεὸς τῷ χριστῷ μου Κύρω οὗ ἐκράτησα τῆς δεξιᾶς (...)	והוֹרֵא רְמַאֲהָהּ שׂוֹכֵל מִיְשִׁמְלֵל וְנִמְיֵב יְתִקְוּהָרְשָׁא
---	---	--

Это явно воспроизводит обычай помазания на царство вавилонских и ассирийских царей, включавший в себя прикосновение правой рукой к статуе верховного божества сакральной столицы. Сам Кир II проделал такой обряд со статуей Мардука, восходя на трон. Здесь же единым божеством, помазующим Кира II на царство, выступает Бог Израиля, который также «держит его за правую руку».

Если учесть семантику термина «мессия» как синонима Царя (определение «помазанник» применяется и к ветхозаветным царям — Саулу и Давиду), то мы увидим, что здесь нет никакого нарушения иудейской логики: просто только сейчас в контекст иудаизма и вступает не просто тема «помазанничества», но представление о *последнем* Царе, Спасителе, который призван восстановить справедливые пропорции всей онтологии. Кир же — его прообраз, так как он возвращает иудеев из плена в Палестину, подобно тому как все творение будет возвращено в последние времена, в эпоху прихода этого последнего Царя, Христа, к своему истоку — из плена искаженного, попорченного сатаной (Ангро-Манью) существования в мир небесных архетипов.

Некоторые историки предполагают, что восстановленный Ездрой храмовый иудаизм, основанный на поздних пророках (эпоха которых начинается как раз в период усиления Ассирийской державы и последующего Вавилонского пленения евреев) и этих

¹ Исайя 45:1.

восьми идеях, представлял собой только часть иудейской религии, как ранее культ Яхве был одним из направлений более разнообразной и нюансированной иудейской религии, с многочисленными вкраплениями политеизма других семитских (и не только семитских, например, филистимлян) народов, окружающих пространство «ханаанского миндаля», где аморейский культ молодого бога Ва'ала составлял ему серьезную конкуренцию. Но если в доавилонский период основной проблемой иудаизма было единобожие Яхве против западно-семитского политеизма, то после возвращения из плена в период Второго Храма наметился дуализм между иранской версией иудаизма (на основании восьми обозначенных идей) с предшествующим ему религиозным комплексом чистого «яхвизма», свободного от иранского влияния. Вероятно, мы можем соотнести эту типологию с двумя течениями в иудаизме: сектой *фарисеев*¹ (чье название, несмотря на семитскую этимологию, даже фонетически напоминает самоназвание иранцев, а позднее, зороастрийцев — парсы) и сектой *саддукеев*. Фарисеи признавали восемь главных иранских идей, а саддукеи большинство из них отрицали — в частности, воскресение мертвых² и т.д. Вероятно, эсхатологические идеи были еще более развиты среди секты ессеев, и логично, что первые христиане были, видимо, выходцами из тех и других — фарисейских и ессейских — кругов (о некоторых последовавших за Христом фарисеях говорится в Евангелии, хотя о ессеях, типологически близких ранним христианам или, точнее, иудео-христианам, упоминаний нет). В любом случае, дальше всего от христианства отстоят саддукеи, представлявшие собой наиболее узконационалистическое течение иудаизма. Нельзя исключить, что именно они продолжали древний, доавилонский монотеистический иудаизм (яхвизм), противящийся иранскому вектору, возобладавшему в храмовом иудаизме после Ездры. Однако такая реконструкция является чисто морфологической, в действительности соотношения между этими течениями были намного сложнее и запутаннее, но для того, чтобы распутать эти сложнейшие религиозоведческие узлы, какие-то гипотетические структуры необходимо постулировать заведомо, чтобы затем при более тщательном и детальном анализе их уточнять, а в некоторых случаях и пересматривать.

¹ Фарисеи ведут свое происхождение непосредственно от Ездры, но окончательно это течение оформилось тогда же, когда и течение саддукеев — в период Маккавеев. В христианскую эпоху традиция фарисеев отчасти продолжилась в иудео-христианских течениях.

² Саддукеи, которые говорят, что нет воскресения (Мф. 22:23).

Тем не менее ряд сторон учения саддукеев подтверждает эту гипотезу. Показательно, что еврейский писатель Иосиф Флавий¹ (ок. 37 — ок. 100) сравнивает саддукеев с эллинскими эпикурейцами, которые отрицали веру в жизнь души после смерти и призывали наслаждаться земными благами, а также накапливать богатства². Священное Писание и традицию саддукеи толковали буквально, отрицая даже намек на духовную герменевтику и аллегорический смысл³. Этот круг идей относится напрямую к Логосу Великой Матери, что подтверждает хтоническую структуру религии саддукеев в противовес фарисеям, разделявшим основные иранские метафизические представления.

¹ *Иосиф Флавий*. О древности еврейского народа (Против Апиона). М.; Иерусалим: Гешарим — Еврейский университет в Москве, 1994.

² Во II—III веках до Р.Х. саддукеи составляли основу финансовой верхушки иудейского общества.

³ Наиболее близки к саддукеям в исламской религии ханбалиты и отделившиеся от них в XVIII веке ваххабиты, вплоть до современных салафитов.

Иран и эллинизм

Иранско-эллинский дуализм: полярность внутри индоевропейской парадигмы

Отношения между иранской и эллинской цивилизациями представляют собой чрезвычайно важную проблему для исследования морфологии культур. В греко-персидских войнах между собой столкнулись не просто две страны или два народа, но *две идеи*, две социокультурные системы, что во многом повлияло на самосознание каждой из них. И иранцы, и греки в этот момент осознали все глубинное различие иранского и эллинского Логосов, и это произвело огромное впечатление и на тех, и на других, причем греки восприняли этот урок греко-персидской Ноомахии, по всей видимости, более глубоко и основательно, чем иранцы. Но и на иранцев столкновение с греками произвело серьезное впечатление.

Говоря о сравнении и взаимовлиянии, о сходстве, различиях и даже антагонизме Греции и Персии в древний период, мы должны учитывать, что имеем дело с двумя изданиями индоевропейской цивилизации. С точки зрения реконструкции Ж. Дюмезиля, это означает, что и у греков, и у иранцев мы сталкиваемся с трехфункциональной моделью жестко патриархального, вертикально ориентированного общества, где доминируют ценности двух высших функций — жрецов и воинов, но численное большинство составляет оседлое крестьянское население, носители третьей функции. *Индоевропейскими являются не только языки, но и сами глубинные парадигмы культур и греков, и иранцев.* Это определяет их корневое родство и помещает в общий контекст с другими индоевропейскими цивилизациями. С точки зрения ноологии, это означает, что как у иранцев, так и у эллинов *преобладает аполлоническая составляющая*, олимпийский вектор патриархального порядка, в той или иной степени противопоставленный матриархальным культурным слоям, которые в обоих случаях предшествовали приходу носителей индоевропейской культуры. Поэтому эллино-иранский диалог — это конфликт *внутри* общей солярной небесной олимпийской парадигмы (подобно тому, как на Востоке от Ирана располагалась индийская — также индоевропейская, но совершенно отличная от иранской, цивилизация, где пара богов и титанов, дэвов и асуров-ахуров была полярно перевернута).

Единство индоевропейского корневого наследия предопределяет и метафизическую ориентацию обеих культур, и социальную стратификацию, и базовые ориентиры религии, обрядов и культов в сторону Неба и солнца. Чрезвычайно показательна близость платоновского учения об идеях, существующих вечно и неизменно в небесном измерении, и зороастрийского представления о духовном мире менок, сотворенном Ахура-Маздой из Света, в котором пребывают *сущности* всех вещей. Эта вертикальная метафизика объединяет эллинов и персов так же, как и нормативное представление о трех стратах политики: философы-жрецы, воины и земледельцы, что мы встречаем как в зороастрийской традиции, так и в философии Платона и других греческих авторов.

Но сделав это принципиальное замечание, которое уточняет параметры отношений иранцев и греков и отличает их от соответствующих отношений с неиндоевропейскими цивилизациями (например, с семитской или египетской, с которыми и эллины, и персы сталкивались), следует обратить внимание на то, что в их идентичности является качественно и фундаментально *отличным*, и что, тем самым, и вызвало *ноологическую напряженность* греко-персидского дуализма.

Прежде всего в глаза бросается контраст между *радикальным дуализмом иранцев и грагуальным, плавно смодерированным аполонизмом греков*. Мы указывали на эту особенность, говоря об отсутствии у персов Логоса Диониса. Солярность иранской цивилизации не знает никаких компромиссов с миром земли, речь идет о жесткой и *непримиримой* войне двух начал, в которой никакой опосредующей инстанции просто не может быть. Но амбивалентность и градуальность составляют сущность того, что мы называем Логосом Диониса¹. Если иранская метафизика основана на обострении дуализма, то греческая на смягчении и опосредовании. *Иран — это полное и эксклюзивное торжество Аполлона; Греция строится на союзе Аполлона и Диониса, совместно — двумя принципиально разными методами — ведущими общую борьбу против Логоса Великой Матери*. Трудно сказать, насколько остальные принципиальные различия напрямую вытекают из этого ноологического дифференциала, но нет сомнений, что именно он является основным, наиболее глубоким и определяющим.

Столь же выразительны противоречия между пониманием сущности политического у греков и иранцев. Аристотель считал, что существует принципиальное различие между *политической властью*

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса; Он же. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины.

и стихией господства. Об этом он подробно говорит в своем классическом сочинении «Политика»¹. Господство является прямолинейным и односторонним: господин отдает приказания рабу, а тот должен их выполнять, будучи простым инструментом господина. Раб считается не имеющим собственного ума и собственной воли, и все его призвание — служить. Политическая власть или собственно политика, со своей стороны, представляет собой управление группой свободных людей, наделенных умом и волей. Поэтому, чтобы направить их к той или иной цели, приказать недостаточно, их надо убедить. Политик имеет дело не с рабами, а со свободными, именно поэтому политика представляет собой высшее из искусств: не велика заслуга заставить сделать нечто того, кто принадлежит тебе как послушный инструмент, гораздо сложнее добиться такого же результата от того, кто свободен и кто должен совершить это по своей воле и в согласии со своими убеждениями. Поэтому силы здесь недостаточно, необходимо еще и интеллектуальное превосходство и особые навыки, которые и составляют сущность философии политики. По Аристотелю, господство знают все народы, в том числе и варвары, к которым он относит и иранцев. А вот политика — это дело эллинов, поэтому-то они и имеют полное право властвовать над остальными народами — и, в частности, над варварами; греки, с его точки зрения, умнее других народов и именно в силу этого, а не из-за своего материального могущества, они призваны править остальными. В каком-то смысле эта греческая мысль о сущности политики предопределяет самосознание Европы как таковой, и лежит в основании ее претензий на мировое господство и, в частности, на господство над Азией. В высшей степени показательны, что ученик Аристотеля Александр Великий, создавший первую в истории греческую Империю, применил этот принцип на практике, завоевав огромные территории, в том числе и Иран. Это завоевание, в отличие от всех остальных, в глазах самих греков было не просто доказательством превосходства силы греков, но прежде всего их ума и их культуры. То есть в терминологии Аристотеля Империя его ученика была политической, тогда как Иранская Империя, будучи «азиатской» и «варварской», была лишь формой прямолинейной тирании, то есть «Империей силы и принуждения».

Но случай греческой Империи — крайний. Греки — по крайней мере, в архаический и классический период — предпочитали политику (демократию) или аристократию (олигархию), где субъектность гражданина, его достоинство и право на ум и волю признавались

¹ Аристотель. Политика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Наука, 1983.

еще более контрастно в сравнении с иранским стилем правления. В любом случае, после греко-персидских войн греческая цивилизация рассматривалась как пространство Политического (в смысле Аристотеля: искусство управления свободными), тогда как Персия воспринималась как образцовый вариант тирании, деспотии, то есть властвования царя (шаханшаха) над подданными так же, как господин властвует над рабами.

Отношение к этому вопросу греков понять легко: в основе разделения греки (= политика) / персы (= деспотия) лежит представление о ценности разума и воли, а также о том, что носителем ума и воли является отдельная человеческая особь — правда, не всякая, но свободная. Таким образом, свобода является краеугольным камнем греческого (а позднее, европейского) представления о сущности политики. Ясно видя, что у иранцев политическая антропология качественно отличается от их собственной, греки — несколько поспешно и прямолинейно — интерпретировали это как возведение модели отношений господин/раб в основной принцип государственного устройства. Тем самым отношение к иранцам сводилось к формуле: *политическая Европа (Греция), основанная на свободе, против деспотической Азии (Иран), основанной на рабстве*. Так видели сущность цивилизационного противостояния греки в период греко-персидских войн; именно это теоретически оформил Аристотель в «Политике»; а Александр Македонский с этим базовым представлением отправился в азиатский поход — не просто завоевательный, но в каком-то смысле «освободительный», коль скоро эллины несли с собой культуру политики и, следовательно, разрушали сами устои деспотии. Таким образом, алгоритм — Европа = свобода = политика vs Азия = деспотия = рабство — был в общих чертах сформирован уже в конце архаического периода греческой истории и воплощен в походах Александра Великого.

Но теперь следует взглянуть на это различие в политической антропологии иранскими глазами. И это резко перевернет всю картину. Она останется стройной, как у Аристотеля, только в том случае, если мы согласимся, что он (а в его лице греки как таковые) совершенно правильно интерпретировал структуру властных отношений в обществах варваров (то есть азиатов и, конкретно, персов). Но для иранцев, очевидно, вся картина будет совершенно иной. Власть в Персидской державе, в Империи не имеет ничего общего с прямолинейным властвованием тиранического индивидуума (господина) над покорными рабами с опорой на силу и принуждение, как себе это представляли греки. Шаханшах, правитель был прежде всего носителем силы хварено, то есть наиболее концентрированного выра-

жения сакральности. Именно причастность к Свету делала иранца иранцем, а в случае иранского царя концентрация световой природы была максимальной. Поэтому источником власти была отнюдь не грубая сила, а ее целью — отнюдь не удовлетворение эгоистических интересов через принуждение других — более слабых, безвольных и умственно ограниченных. Иранская политика была основана на *дистрибуции сакральности* вдоль аполлонической вертикали *стро-го сверху вниз*, от царя, у которого она максимальна, к последнему иранцу, земледельцу и даже нищему, у которого она минимальна, но именно сила хварено *объединяла иранское общество в единую религиозную структуру*, формальным воплощением которой и было иранское царство. Для греков хварено было либо абстракцией, либо вообще чем-то не существующим. Для иранцев именно эта инстанция и являлась основой политической онтологии. Беспрекословно подчиняясь своему царю, иранец подчинялся не другому человеку, но посланнику, ангелу Ахура-Мазды, и в конечном счете самому себе, своей фраварти, своей небесной идее, действующей на человека через всю систему световой аполлонической вертикали. Такое «рабство» под началом самого себя — но только в небесном измерении — было чем-то прямо противоположным греческой идее о структуре властных отношений у варваров; оно не умаляло достоинства иранца, готового беспрекословно подчиняться царю, но, напротив, возвышало его, повышало уровень концентрации сакральной силы, делало сыном Света в еще большей степени, чем раньше. Это обосновывало *имперскую литургию Света*, объединение политического и религиозного делания в единой интегральной стихии эсхатологического подвига.

Соответственно, иранец понимал особенность своей политической системы как *напряженную святость*, как борьбу Света против Тьмы, где сущность человека намного превышает индивидуальные рамки особи: державе служит не отдельная личность, но армия Света, войска световых небесных душ, фраварти, воплотившись в земные тела, сражается под началом своего вождя, земным образом которого является священный царь. Здесь есть и ум, и воля, но только речь идет не об индивидуальном субъекте (гражданине), как у греков, а об особом *световом человеке*, о воине Света, чья природа и онтология заведомо *сверхиндивидуальны* и уходят *ввысь по прямой вертикали* (это напоминает структуру крылатой души у Платона).

Если теперь представить себе то, как сами иранцы понимали политику греков, то их взгляд будет сводиться к фиксации десакрализации политики (по меньшей мере, так обстояло дело у греков

классической эпохи). То, что составляло гордость эллинов, политика и свобода, ее обосновывающая, для внимательного и глубоко осознающего свою собственную идентичность иранца будет чем-то малозначимым и почти ничтожным: что такое разум и воля, ограниченные рамками телесного существования, перед лицом *пылающей вечности* воинственной души? Не случайно греки относились иранцами к области Сальма, которая отложилась от земли истинной Империи, Ирана, Центра, так же как и Туран, земля Тура и «извращенных потомков Траэтоны», таких как Афросиаб. Греческая политика в глазах иранца не что иное, как отклонение от нормы, вырождение, наваждение злых дэвов, а отнюдь не вершина утонченности и культуры.

В учении о Четырех царствах, где эллинам суждено было также занять свое место, мы видим как сугубо иранская онтология царства и царского счастья, хварено, осознанная религиозно в зороастрийском ключе, передается грекам, а к их рациональному пониманию политики добавляется сакральное измерение, что и образует феномен эллинизма.

Еще одним фундаментальным отличием эллинов от иранцев была *эсхатологическая ориентация иранской культуры*. Борьба Света и Тьмы предопределяла семантику истории. В греческой культуре подобное напряжение отсутствовало. Нечто аналогичное иранской теории циклов можно увидеть у Гесиода и орфиков, а также в мифах о потопах и новом человечестве, созданном детьми Прометея, но по сравнению с четкой и контрастной иранской версией, метафизически обоснованной и определяющей основные параметры иранского самосознания, эллинская циклология представляется чем-то бледным, фрагментарным и маргинальным. Эллинская мысль гораздо больше склонна утверждать *вечность мира*, его неизменную сопряженность с божественным центром («недвижимый двигатель» Аристотеля) при отсутствии обостренной проблематики между оригиналом (платоновской парадигмой) и копией. Благой творец создает благой мир, в котором царят порядок и гармония. Все сложности и повороты судьбы связаны лишь с тем, что у людей может наличествовать только частичное понимание структур судьбы, тогда как в глазах бессмертных богов все выглядит стройным и созданным наилучшим образом. А та область, где между частичным знанием людей и полным знанием богов возникают напряженность и коллизии, — как это имеет место в трагедии, — противоречие снимается через обращение к мистерии, в которой ключевую роль играет *фигура Диониса* и, соответственно, его Логос. Дионис — страдающий и побеждающий бог — вся

кий раз приходит на помощь тогда, когда горизонт земли слишком далеко отклонился от небесной сферы, и через свои мистерии восстанавливает полноту нарушенной проблематизированной гармонии. Греческая культура не придает такого повышенного значения концу мира и финальной реставрации потому, что не переживает столь же остро, как иранское сознание, трагизм пребывания в мире, искаженном и наполненном злом, захваченном Духом Зла. Греки не отдают себе отчета в катастрофичности имманентного бытия. А мистерии гарантируют им восстановление отношений с божественным.

Для иранцев это означает в лучшем случае беспечность и поверхностность, а в худшем — переход на сторону Ангро-Манью: если человек не переживает трагически и болезненно умаление или отсутствие Света, значит, сам он принадлежит Тьме, является ее Сыном. И снова здесь принципиальным становится отсутствие Диониса у иранцев: они мыслят мир в полярных понятиях без какой бы то ни было инстанции между — отсюда и острота эсхатологических ожиданий и радикальная воинственность. Греки же, со своей стороны, могли бы счесть подобную озабоченность эсхатологией — «истерикой».

Из этого уже напрямую вытекает и отсутствие у греков отдельной фигуры Спасителя, и, напротив, ключевая роль ожидания Саошьянта в иранском сознании.

Сводя все эти моменты воедино, получаем обобщенную схему принципиальных различий между эллинской и иранской культурами.

Эллины	Иранцы
Ноология	
Аполлон + Дионис	Аполлон (минус Дионис)
Тип метафизики	
Гармония	Дуализм
недвижимый двигатель	Борьба Света и Тьмы
судьба	
Политика	

Свобода как основа политики Разум и воля свободного субъекта	Сакральная Империя хварено Государство как войско Света
Эсхатология	
Слабо выражена Мир вечен Гесиод (четыре века + эпоха героев) Орфики (6 царств — последнее Диониса) Потоп, Девкалион и Пирра, миф о Прометее	Ярко выражена История конечна Три века (бундахишн, гумезишн, визаришн) Финальная битва Всеобщее воскресение
Спаситель	
Отсутствует Σωτήρ название, применявшееся к богам и богиням — Ζεὺς σωτήρ, Ἄθηνᾶ σωτήρα и т. д.	Играет важнейшую роль Саошьянт, потомок Заратуштры Последний царь, носитель полноты хварено

Эта таблица помогает понять структуру цивилизационных взаимоотношений между иранцами и эллинами и, соответственно, выявить парадигмальную модель диалога двух культур: от первого соприкосновения в эпоху продвижения Мидии в Анатолию через возвышение Ахеменидов и греко-персидские войны и вплоть до восточного похода Александра Великого.

Иранское влияние на греков: от Ферекида до Платона

Исходя из этого анализа, мы можем выдвинуть гипотезу о том, что ряд направлений в греческой мысли и греческой культуре, начиная с первых интенсивных контактов греков с иранцами в Анатолии, могли иметь иранское происхождение. Сами греки охотно это признавали, приводя многочисленные рассказы о путешеств-

виях первых греческих философов к мудрецам Востока, среди которых многократно упоминались Заратуштра и его последователи, маги. Фигура Заратуштры приобрела у греков мифологические черты и была интерпретирована в эллинском ключе и довольно далеко ушла от тех сведений, которые мы имеем об иранской культуре и религии, но сам факт является чрезвычайно красноречивым: часто Заратуштру (Зороастра) называли «первым философом» и возводили именно к нему истоки философии и религии. Эта легенда дожила до европейского Ренессанса и была в ходу еще у итальянских платоников Флорентийской школы. Как бы то ни было, у самих греков существовала традиция возводить истоки философии и религии к иранцам и зороастрийским магам. Впрочем, параллельно существовали другие версии — финикийская и египетская.

Если мы признаем за этой идеей иранского следа в греческой культуре определенные основания, что было бы вполне логично, несмотря на фантастические подробности и хронологические неувязки, которыми полны греческие рассказы о магах, то с учетом ноологических и структурных замечаний мы можем выдвинуть ряд гипотез относительно того, в чем именно это иранское влияние могло выразиться.

Прежде всего следует обратить внимание на то, что индоевропейское начало и, соответственно, трехфункциональная модель общественного устройства в иранской культуре выражены намного более контрастно и обостренно, чем в греческой. Иранцы — как мидяне, так и персы, и тем более остальные иранские племена, пребывавшие в еще более архаическом состоянии, — были носителями индоевропейской культуры в более чистом виде, нежели эллины, глубже связанные с матриархальными доиндоевропейскими обществами Средиземноморья и успевшие вобрать в себя значительное число матриархальных гинекократических мотивов. Поэтому иранские мотивы должны были резонировать с индоевропейскими мотивами в культуре эллинов, укрепляя и поддерживая их. Так, весьма показательно, что мидийские завоеватели Анатолии, столкнувшись с греческими обществами Ионии, опознали в эллинском Аполлоне световое божество Ахура-Мазду и отчасти отождествили их, а в девственной богине Артемиде, сестре Аполлона — Ардви Суру Анахиту.

Иранские влияния могли активно проникать в Ионию, а оттуда в континентальную Грецию еще до того, как Кир II Великий включил греческие полисы Анатолии в состав своей Империи. Но завоевания самого Кира приходятся именно на VI век до Р.Х., когда в Древней

Греции собственно и зарождалась философия. Среди философов-досократиков мы можем идентифицировать иранские влияния по меньшей мере у двух из них — у Ферекида и у Гераклита.

В случае Ферекида, как мы видели в другом томе «Ноомахии»¹, мы имеем дело с классической патриархальной индоевропейской моделью теологии, в основе которой лежит представление о вечном мужском небесном божестве, существующем прежде всех других богов (что контрастирует с более матриархальной версией гесиодовского мифа, где вначале существует Хаос и темные хтонические божества, затем земля и лишь потом — с Урана — берет начало цепочка мужских богов). Вполне по-ирански Ферекид описывает битву сына Заса-Зевса Кроноса с Мировым Змеем, Офионом, и акцент на титаномахии, лежащей в основе творения, также вполне соответствует зороастрийской парадигме войны Света и Тьмы. Если это влияние действительно имело место, то это может быть фундаментальным аргументом, поскольку именно к Ферекиду восходит линия Пифагора и далее Платона, то есть всей солярной вертикальной жесткой патриархальной версии эллинской философии². В таком случае платоновский мир идей может быть переложением иранской идеи о духовном мире менок, мире Ума, сами парадигмы-эйдосы можно рассмотреть как аналог зороастрийской теории рату, (небесного) образца, возглавляющего серию дальнейших проявлений, а платоновское учение о крылатой душе и о воинстве богов, скачущих по небу на колеснице, оказывается версией темы фраварти, крылатых световых существ, нисходящих в тела людей для участия в финальной битве³.

Гораздо сложнее ситуация с Гераклитом, родившимся в ионийском Милете как раз в эпоху Ахеменидов. Гераклит жил под властью персов, и вполне логично, что персидская культура оказывала определенное влияние на тех, кто оказался в поле ее воздействия. С одной стороны, параллели с зороастризмом у Гераклита настолько многочисленны, — центральность стихии огня, эсхатология, циклология, намеченный дуализм как оппозиция между земным миром и миром богов и т. д., — что не замечать их невозможно⁴. Но с другой, как мы

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины.

² Там же.

³ Эту тему разбирал немецкий историк Эйслер. *Eisler R. Weltenmantel und Himmelszelt. Religions-geschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes.* 2 vols. Munich: C. H. Beck, 1910.

⁴ На это обратили внимание уже Ф. Шлейермахер и Ф. Крейцер. Подробно влияние Ирана на Гераклита рассмотрено в монографии российской исследовательницы М. Вольф. *Вольф М. Н. Ранняя греческая философия и Древний Иран.* СПб.: Алетейя, 2006. pdf

говорили ранее, для иранской культуры глубоко чужд Логос Диониса, а Гераклит, согласно нашей интерпретации его места в контексте ноологии, является мыслителем, максимально приближающимся к Логосу Диониса в его чистейшей форме. По крайней мере, именно Гераклит более всех остальных греческих философов связан с этим Логосом.

Структурно философия Гераклита действительно содержит много иранских элементов. И это позволяет говорить о прямом влиянии зороастризма на Гераклита, тем более, что он жил в Милете в то время, когда Иония была частью державы Ахеменидов. Но в его случае мы имеем дело с уникальным явлением: структуры дионисийского Логоса, соответствующие глубинным основаниям эллинской культуры, передаются посредством жестко аполлонических концептов, свойственных культуре иранской. Гераклит видит полярности онтологии гораздо четче и контрастнее, чем греки: в этом как раз и сказывается иранская перспектива, прямое влияние зороастризма. Но в то же время — оставаясь верным именно эллинской идентичности, которая при сравнении с иранской видится только отчетливей и ярче, — Гераклит излагает именно греческое диалектическое толкование этого дуализма, последовательно обосновывая онтологию *промежуточной инстанции* между Светом и Тьмой, богами и людьми, инстанции Диониса. В Гераклите происходит уникальная встреча иранского эксклюзивного аполлонизма с гибким дионисизмом эллинства, что было в какой-то мере непривычно и ново для обеих культур: эллинство не знало столь остро акцентированной полярности, а Иран (на который, впрочем, Гераклит лично никакого влияния не оказал) не мог и помыслить себе дионисийской онтологии, по крайней мере, в своих ортодоксальных версиях (тогда как для зерванизма или митраизма это было бы не столь чуждо и неприемлемо).

Случай Гераклита показателен тем, что спустя много столетий и в совершенно ином историческом контексте — уже в исламскую эпоху — иранская философия все же откроет для себя дионисийское измерение (в шиизме и антропологии светового человека и святых имамов), и в этом смысле Гераклит окажется провозвестником этой будущей встречи, которую он предвосхитил на самом раннем этапе становления греческой философской мысли.

Если посмотреть на всю картину целиком, то мы получим интересное структурное соответствие: аполлоно-дионисийская линия в этой философии, представленная Ферекидом, Пифагором, Эмпедоклом, элеатами и, наконец, Сократом, Платоном и, позднее, неоплатониками (с учетом дионисийского Гераклита), по своей мор-

фологии и базовым парадигмам чрезвычайно созвучна иранской религиозной традиции. Является ли это созвучие следствием прямого влияния (исторический контекст вполне позволяет это предположить, ведь иранская и эллинская культуры не только соприкасаются в тот период, но и греки в значительной массе оказываются в составе персидского Государства), или речь идет о типологическом сходстве двух индоевропейских патриархальных обществ, не имеет решающего значения. Намного важнее подчеркнуть органичную близость определенной — строго аполлонической в большинстве своем — тенденции греческой философии и иранской идеи. Этот греко-иранский параллелизм имеет фундаментальное значение. Если учесть, что именно аполлоническая и аполлоно-дионисийская линии греческой культуры — прежде всего платонизм — оказали решающее влияние на становление христианской теологии, то мы сможем говорить *об иранском влиянии на христианскую традицию*. Но если добавить к этому еще и иранское влияние на поствавилонский иудаизм последних пяти веков до Р.Х., то картина получится еще более впечатляющей.

Трансформации Александра Великого: передача Империи

Греки восприняли подъем Ахеменидов как экзистенциальный вызов своей идентичности, и перед лицом персидских армий произошло окончательное оформление панэллинского самосознания. Победа в греко-персидских войнах его закрепила и легла в основание последующего — классического — периода греческой истории. Его конец совпадает с походами Александра Великого, в которых жест Ахеменидов по попытке Азии захватить Европу, Ирана — Грецию, повторяется в обратном направлении. На сей раз Европа идет походом в Азию, как и в мифический период Троянской войны.

При Дарии III Кодомане (Dārayavahusch) в IV веке до Р.Х. Государство Ахеменидов пало от рук греческого царя, присоединившего к греческому царству все основные владения побежденной персидской державы.

Поход Александра в диалектике греко-иранских отношений означал именно ответный удар эллинского Логоса в полном соответствии с мыслями Аристотеля: греки имеют право править варварами потому, что они не просто сильнее, но именно *умнее* их, и несут с собой не новый центр силы, но бытие-в-политике, а значит, конец рабства и начало свободы. По крайней мере, именно так об-

стоит дело на первом этапе похода Александра. Здесь по-эллински понятая культура наступает на «варварство», как его истолковывали сами греки. Мы уже видели, что в основе такого распределения ролей лежало не глубинное понимание греками природы «значимого другого» (иранцев), но простая проекция своих взглядов на того, кто якобы эти взгляды должен был органически иметь. Хотя Аристотель обосновывает превосходство греков именно тем, что они способны признавать субъектность другого, и на этом строится легитимация восточного похода Александра, но в отношении варваров он сам поступает не по-гречески, но по-варварски: он лишает их субъектности, приписывая им свойства врожденных рабов, что на самом деле есть не что иное, как продукт эллинского этноцентризма.

Осознание этого тонкого межцивилизационного момента приходит к Александру Великому уже в ходе самого похода, когда он подпадает под очарование Империи. Постепенно Александр все более проникается иранским — имперским — духом и начинает осознавать самого себя не столько чрезвычайно удачливым греческим политиком, сколько великим *царем человечества*, носителем священной световой власти, земным воплощением хварено и в каком-то смысле «богом» и Спасителем. Перенимая иранские и египетские обычаи, всерьез принимая на себя роль сына Аммона-Зевса, которую ему делегируют египетские жрецы, и осознавая внутреннюю логику устройства Ахеменидской державы, побежденно-го царя Дария III, которого он похоронил с царскими почестями и семью которого он окружил вниманием, Александр открывал для себя иранскую *истину Империи Света*. Азия — по крайней мере, иранская и индийская Азия, индоевропейская Азия — оказалась отнюдь не пространством варварства, где тиранический деспот нещадно эксплуатирует рабоподобные толпы, но утонченной духовной цивилизацией, где Империя мыслилась как часть изысканной световой религиозной картины мира, драматичной и насыщенной историческим и эсхатологическим смыслом. Трансформация личности Александра Великого в ходе иранского похода создала предпосылки эллинизма¹ как особой эпохи греческой, средиземноморской и, шире, европейской цивилизации. Греки узнавали Иран не извне, как было до этого, не через искусственные проекции концепта «варварства», не имеющие никакого отношения к структурам иранской идентичности, но *изнутри*, и попадали — с разной степенью интенсивности (как мы видим в истории отдельных диа-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

дохов — наследников Александра) — под влиянием иранского — имперского, солярного — Логоса.

Так совершалась *передача имперской функции*. Греческое царство, как мы уже говорили, в иудейской и позднее христианской циклологии мыслилось как Третья мировая Империя, следующая за Второй — Персидской. Таким образом, в напряженном цивилизационном противостоянии между огромной и могущественной персидской державой Ахеменидов и довольно разобщенным политически греческим миром установилось не только равновесие, но греки, в конце концов, объединившись под началом македонской династии в эпоху Александра Великого, считавшегося «новым Дионисом», одержали решительную победу над персами и включили Государство Ахеменидов в состав еще более величественной, огромной и универсальной Империи — на сей раз греческой. При этом следует заметить, что речь шла об имперской преемственности — *translatio imperii*, теперь от персов к грекам, как ранее сами персы унаследовали имперскую миссию Вавилона и Ассирии. Царство Александра Македонского, объединившее как Средиземноморье, так и Центральную Азию, Иран и Индию в единую гигантскую державу, стало преемником иранской Империи, Третьим царством, которое исторически было стратегическим и геополитическим выражением *эллинской версии универсализма*.

Но важно подчеркнуть, что не только Второе царство передавало эстафету вселенской Империи Третьему: вместе с этой эстафетой греки воспринимали *иранский дух*, солярный зороастрийский, маздеистский завет — миссию борьба Света против Тьмы.

Таким образом, типологически близкие иранским тенденции в эллинской философии (от Ферекида до Платона) предвосхищали фундаментальный цивилизационный сдвиг, осуществившийся в ходе завоеваний Александра Великого: встреча Греции и Ирана произошла вначале в сфере философии, а затем в контексте Третьего царства — в Империи Александра. И иранский фактор играл в этой передаче важнейшую качественную роль: *эпоха эллинизма, ставшая главным содержанием последующих веков вплоть до Рима и раннехристианского периода, была на определенном уровне продолжением и развитием иранского Логоса*. Это сказалось не только в политике, где передача имперской миссии наиболее наглядна, но и в культуре. Именно с завоеваний Александра в Средиземноморье активно распространяются *эсхатологические учения и культы*, а также другие религиозные и философские течения, несущие на себе однозначно иранские следы — подчеркнутый дуализм, заостренное отношение к борьбе сил Света и Тьмы, предвосхищение фи-

нальной битвы, экстастическое ожидание прихода Спасителя, а также напрямую, культы солнца, огня или иранских божеств — например, Митры.

«Проклятый Искандар»

Если для греков походы Александра были триумфом, содержащим в себе, однако, столь глубокую параллельную линию и приводящим к такой трансформации самой греческой идентичности (от эллинизма к эллинизму), что говорить о прямолинейной победе классической Греции над «азиатскими варварами» и близко не приходилось, то для иранцев эллинское вторжение было катастрофой. В персидской оптике фигура Александра ассоциировалась с образом варвара-завоевателя, воплощением Ажи и Тьмы, служителем Ангро-Манью.

Так, в пехлевийском тексте «Арта-Вираф намак» Александр Македонский описывается как «злодей, разрушивший шахский дворец, опустошивший Государство и уничтоживший священные книги зороастрийцев "Зенд" и "Авесту", написанные золотыми буквами на специально подготовленных воловьих шкурах и хранившихся в Стахре в "Замке Писмен"»¹. Эта же история об уничтожении Александром зороастрийских святынь повторяется и в другом иранском тексте — «Денкард». Александр видится иранцами как «Искандар проклятый» — «подлый, порочный, грешный, злонравный румиец из Египта»². О его судьбе сказано, что «он был разгромлен и попал в ад»³. В другом пехлевийском сочинении «Меног-е Храт» приводится рассказ о том, что «Джам⁴, Фретон⁵ и Кей Ус⁶ были созданы Ормаздом⁷ бессмертными, но проклятый Ариман⁸ изменил это, и они умерли. Но и Творец всего сущего изменил судьбу злых творений Злого Духа: Тьма наделила бессмертием Дахака Бевараспа⁹, туранца Фрасийака¹⁰ и Искандара, а Ормузд отнял у них бессмертие, и они стинули с земли»¹¹. Так, Александр-Искандар ставится в одну линию

¹ Рак И.В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. С. 348.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Йима, Джамшид на пехлевийском.

⁵ Тразтона-Фаридун на пехлевийском.

⁶ Кави Усан на пехлевийском.

⁷ Ахура-Мазда на пехлевийском.

⁸ Ангро-Манью на пехлевийском.

⁹ Другое название дракона Ажи-Дахака.

¹⁰ Афросиаб.

¹¹ Цит. по: Рак И.В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. С. 348.

с негативными фигурами зороастрийского историала. Он зеркально подобен Афросиабу, пытавшемуся захватить власть в Иране и силу хварено. Но Афросиаб приходит из Турана, с Востока, а Искандар — с Запада, из области Сальма, третьей части вселенской Империи Тразтона-Фаридуна. Как и Афросиаб, Искандар претендует на власть над Ираном и на обладание хварено, но — в иранском историческом сознании — успех обоих эфемерный и временный, в конечном счете они не достигают ни того, ни другого.

Однако в соответствии с общей структурой иранского мифа мощи богов, согласно иранскому пониманию бытия, может противостоять только мощь тех же богов. Отсюда и возникает иранское предание о том, что будущий завоеватель Персии Александр Македонский был сыном иранского царя Дораба, рожденным после возвращения его беременной матери-принцессы к своему отцу Филькусу назад в Грецию. Эта невероятная история для иранцев имеет важнейший символический смысл: это было косвенной легитимацией власти Александра (и последующих Селевкидов) — как в аналогичных случаях столь же относительная и двусмысленная власть туранцев (например, Афросиаба) или правителей Запада обосновывалась их «происхождением» от потомков Тразтоны-Фаридуна — Тура и Сальма. В данном случае мы снова видим параллелизм между Афросиабом и Искандаром — оба великих (хотя и злых) правителя стремятся захватить хварено, то есть активно чувствуют в метафизической битве за обладание самым ценным, что только есть в бытии — силой хварено и властью над Ираном.

С другой стороны, в эпической поэме «Шахнаме» Фирдоуси, возможно, под влиянием ислама, где Александр-«Зул-Карнаин» в положительном смысле упомянут в Коране, представлен «справедливым царем». В любом случае иранский универсализм причислял великих — и даже негативных, в глазах самих иранцев — правителей Персии к побочным ветвям царственного рода: это была извращенная, но сакральность.

Селевкиды и иранские зоны

Империя Александра Великого стала распадаться сразу после его смерти в 323 до Р.Х., разделившись на несколько самостоятельных политических образований, во главе которых стояли наследники Александра, его родственники, крупные военачальники его армий, но подчас и наместники прежних персидских сатрапий. Так, континентальная Греция была объединена македонскими правителями, Египет оказался под властью династии Птолемеев, в Анатолии

Сложилось самостоятельное Государство Атталидов, а самым крупным было Государство Селевкидов с центром в Сирии. Территории Ирана оказались в составе именно этой державы Селевкидов, куда входили земли от Малой Азии и Сирии на Западе через Междуречье, Иран и Армению вплоть Средней Азии, Афганистана и Северной Индии. Так как до греков это было основной центральной частью Империи Ахеменидов, то Государство Селевкидов в большей мере, нежели другие царства диадохов, испытало на себе иранское влияние. Именно в державе Селевкидов постепенно складывается такая версия эллинистической культуры, иранская составляющая выражена наиболее ярко.

Показательно, что сын основателя Империи Селевка I Никатора (ок. 358 — 281 до Р.Х.) Антиох I (ок. 324 — 261 до Р.Х.) включает в свой официальный титул наименование Спаситель, греческое σωτήρ. Но это напрямую отсылает к иранской традиции Саошьянта, который мыслился как «последний царь». Таким образом, подобно тому, как Ахемениды, преемствуя Вавилонскую Империю, ссылались на божественную легитимацию, полученную от вавилонского бога Мардука, так и греки обосновывали свою власть через обращение к иранскому историалу, претендуя на функцию Саошьянта, приход которого ожидали зороастрийцы¹. Сын Антиоха I Сотера Антиох II (261 — 246 до Р.Х.) во время войны с другим эллинистическим царством — Египтом Птолемеев — вводит в свой титул термин «бог», θεός, и именуется Антиох II Теос.

При Антиохе II Империя Селевкидов существенно слабит. Первое относительно самостоятельное Государство с однозначно иранской идентичностью появляется еще раньше, практически сразу после смерти Александра, когда иранский наместник Мидии Атропат (от авестийского Atərəpāta, «охраняющий огонь») получил полный контроль над территорией, большая часть которой совпадает с Южным и частью Северного Азербайджана, где основным населением были иранские племена — кадусии², марды и киртии (предки современных курдов), а также иранизированные потомки более древних дагестанских племен на Севере и хурритских племен на Западе. По имени Атропата эта территория получила название Атропатены, откуда современное слово «Азербайджан».

Еще раньше возникает Понтийское царство, греко-персидское Государство, просуществовавшее на территории Понтиды, Южной

¹ Формально же — для удовлетворения греческого рационализма — он получил этот титул в честь победы над кельтскими племенами галатов, вторгшихся с Балкан в Анатолию в 278 — 277 до Р.Х.

² Предки современных талышей.

и Восточной частей Причерноморья с 302 по 64 год до Р.Х. Его основателем был перс Митридат. Оно достигло расцвета позднее при Митридате VI Евпаторе (132—63 до Р.Х.) и пало под ударами римлян. Культура Понтийского царства была смешанной: наряду с греческой религией преобладал маздеизм, и поклонение Ахура-Мазде было государственным культом. Так как эти земли были колыбелью культов Великой Матери, то широко почиталась и Кибела, известная как богиня Ма.

При Антиохе II на крайнем Северо-Востоке Ирана возникает отложившееся от Империи Селевкидов Греко-бактрийское царство, включающее в себя земли Бактрии и Согдианы (с 250 по 125 до Р.Х.), наследником которого позднее стало Греко-индийское царство. Здесь греческая правящая элита столетие существовала в гармонии с преобладающим иранским населением, пока Государство не рухнуло под ударами индоевропейских кочевников Турана — тохаров. При этом, как греки оказывали влияние на местную культуру, так и сами иранцы, довольно быстро интегрированные в правящую элиту, влияли, в свою очередь, на греков, образуя особый греко-иранский синтез. При этом наибольшее развитие здесь получают не греческие культы и не зороастризм, но особая эллинизированная форма буддизма, который приняли бактрийские правители. Кроме эллинского влияния, выраженного прежде всего в художественном стиле, в северо-индийском буддизме легко обнаружить и иранское: прежде всего это выражалось в особой эсхатологической заостренности (акцент на будде грядущих времен, Майтрейи¹) и в подчеркнутом дуализме нирваны и сансары, а также позднее в эпоху Кушанской Империи в культе Амитабхи², будды чистой земли, расположенной по преданию на Западе (то есть в Иране).

Парфия — альтернативная Империя

В то же время на основании селевкидской сатрапии Парфий возникает еще одно независимое Государство — Парфянское цар-

¹ Ряд исследователей считает образ Майтрейи следствием объединения в одном образе двух маздаяснийских фигур язата Митры и Спасителя-Саошьянта. См.: *Sponberg A., Hardacre H. Maitreya the Future Buddha. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.*

² Само имя Амитабха, *Amitābha*, на санскрите означает «бесконечный свет», а Свет, как мы видели, является центральным концептом иранской метафизики. Многие историки возводят фигуру Амитабхи напрямую к иранскому Митре. См.: *Zotz V. Der Buddha im Reinen Land. München: Diederichs, 1991.*

ство, Parθava¹, где также преобладает иранская идентичность². Царство располагается на территории к Югу и Юго-Востоку от Каспия, включая территории современных Ирана, Афганистана, Туркменистана и Пакистана. Основателем Парфянского царства был греческий наместник Андрагор, первым провозгласивший независимость и создавший новое царство, названное по его месторасположению Парфией. Практически в то же время в Парфию вторгается Аршак I, предводитель кочевого индоевропейского племени парнов, являвшегося частью кочевого союза дахов (или даев³). Эти скифские или сакские племена были родственны тохарам, позднее захватившим Греко-бактрийское царство. Аршак I около 250 года до Р.Х. отвоевывает у Андрагора те прикаспийские земли, которые стали ядром Парфянского царства со столицей в Хорасане — с этого началось строительство еще одной иранской Империи — Парфянской. Аршак I погиб спустя два года, и власть в племени перешла в руки его младшего брата Тиридата, который продолжил завоевание Парфии, одержал серию побед над противниками и, захватив власть в Парфии, короновался царем Парфии под именем Аршака II.

Сын Антиоха II Селевк II Калиник (ок. 265—225 до Р.Х.) был вынужден признать самостоятельность царства Аршакидов, хотя при его сыне Антиохе III Великом (241—187 до Р.Х.) Парфия вновь на некоторое время стала зависимой от Селевкидов, но позднее в очередной раз добилась независимости. В эпоху Антиоха III Империя Селевкидов на короткое время возрождается, опять устанавливая контроль над Парфией и Бактрией, но затем терпит поражение в столкновении с поднимающимся Римом (битва при Магнесии в 190 году до Р.Х.) и окончательно утрачивает исторический и географический размах, сохранив свои позиции лишь на Западе — в Сирии и Таврии.

Важно, что, с точки зрения типологии культуры, парфяне были носителями туранского начала, и поэтому, будучи ираноязычными, тем не менее представляли собой ту линию, которую в зороастрийском историале представлял Афросиаб. Если греки — в частности, Селевкиды, ставшие после Александра правителями Ирана — мы-

¹ Древним вариантом древнеперсидского произношения является Aphartik. В языке дахов оно, вероятно, звучало как Pahlava¹ (nig).

² Wiesehöfer J. (Hrsg.). Das Partherreich und seine Zeugnisse. Stuttgart: Steiner, 1998.

³ Из книг Страбона можно предположить, что предки румын фракийцы были родственны этим туранским кочевым индоевропейским племенем, так как дахи или даи в форме «даки» считаются тем этносом, от которого берут начало современные румыны и молдаване.

слились как потомки Сальма, западной ветви детей Траэтоны (Фаридуна), то парфянские правители Аршакиды воплощали в себе власть Турана, потомков Тура. Для чистых иранцев ни те, ни другие не были ортодоксальными представителями иранского начала. Однако для того, чтобы обосновать легитимность своего правления над иранцами, цари династии Аршакидов возводили свое происхождение к Ахеменидам, в частности, к Артаксерксу II. С другой стороны, иранское придание связало их с Сиявушем, сыном Кай Кавуса и отцом Кай Хосрова. Сиявуш был иранским принцем, перешедшим к туранцу Афросиабу, женатым на его дочери Фарангис и убитым им.

Парфяне делают значительный исторический рывок при царе Митридате I (ок. 190 — 132 до Р.Х.), правившем приблизительно с 171 по 137 год до Р.Х. Он воспользовался ослаблением Селевкидов и во время правления Антиоха IV Эпифана¹ (ок. 215 — 164 до Р.Х.) завоевал обширные территории бывшей Ахеменидской Империи, расширив границы своего царства вплоть до территории всего Ирана, Месопотамии и отдельных частей Греко-бактрийского царства на Востоке — вплоть до Гиндукуша. Именно Митридат I впервые применяет к себе формулу «шаханшах», царь царей, что указывает на желание продолжать историю Ахеменидов и придать Парфянскому царству статус Империи. Это было окончательно осуществлено при его преемнике Митридате II (? — 88 до Р.Х.)².

Митридат II продолжил дело Митридата I и завоевал Дрангиану, Арейю и Маргиану, а также Северную Месопотамию. Парфяне активно вмешивались в политическую борьбу последних Селевкидов в Сирии, под парфянским политическим влиянием находилась Ар-

¹ В титуле этого правителя Селевкидов мы снова видим наличие сакрального элемента, как и у его предшественников Антиоха Сотера и Антиоха Теоса. Эпифан, греческое *Ἐπιφανής* означает «явление божества». Сотерами и Эпифанами именовались и другие правители Селевкидов.

² Мэри Бойс пишет: «Уже при Митридате II они даже разработали для себя генеалогию, которая возводила их происхождение к «Артахшатре, царю персов» (то есть возможно, к Артаксерксу II, основавшему по всей стране храмы Анахите, где его ежедневно поминали). Артаксеркс или Артахшатра значит букв. «Владеющий царством истины», и в сасанидское время Аршакиды назывались парафразом этого имени как те, «кто известны истинностью власти» («Большой Бундахишн» XXXVI, 9). Парфянские жрецы переработали историю прихода Аршака к власти так, чтобы у него, подобно Дарию Великому, было шесть знатных помощников. Аршакиды, так же как и Ахемениды, признавали в своем царстве шесть великих семей. Таким образом, иранский царь снова имел на земле шесть помощников, подобно тому как Ахура-Мазда — шесть Амэша-Спэнта на небе. Аршакиды стали снова использовать ахеменидский титул «царь царей», не употреблявшийся Селевкидами». Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. С. 107.

мения. Царской резиденцией была Ниса (недалеко от Ашхабада на территории современного Туркменистана), до I века по Р.Х. служившая местом погребения парфянских царей.

О положении дел в области религии иранцев в этот период М. Бойс пишет:

Аршакиды установили свое правление на территории от границ Индии до западных пределов Месопотамии, и зороастризм снова стал религией великой Иранской империи, которой предстояло просуществовать гораздо дольше, чем империи Ахеменидов, но она никогда не была такой централизованной, как ахеменидская. Аршакиды правили как верховные цари над зависимыми царями и высшей знатью, допуская в значительной степени сохранившееся со времен Селевкидов местное самоуправление. Парфянские жрецы возглавляли религиозную общину примерно так же: они стояли во главе, но не пытались добиться подчинения во всем, не претендуя на строгий контроль над делами священнослужителей различных областей¹.

Парфянский зороастризм накладывает на принесенные греками эллинские культы. Это породило особый парфянский религиозный стиль, в котором зороастрийские верования тесно переплетаются с греческими. Точно такой же синкретизм мы наблюдаем в области политической философии: парфянские цари, так же как Ахемениды и подражавшие им Селевкиды, часто вводят понятие божества в свои титулы. М. Бойс сообщает:

Под властью первых Аршакидов греческие города в Иране продолжали процветать. Начиная с царствования Митридата I парфянские цари выпускали собственные монеты, которые чеканили обычно греческие мастера. Монеты свидетельствуют о коренных изменениях в зороастрийской иконографии — египетские и месопотамские эмблемы, заимствованные Ахеменидами, уступают место антропоморфным изображениям эллинистического типа. Судя по результатам раскопок, греки в Иране устанавливали на площадях городов прекрасные статуи богов, которые были видны всем, кто проходил мимо. Сами греки и в Иране, так же как в Сирии и в Месопотамии, отождествляли этих богов с местными божествами, рассчитывая таким образом снискать благорасположение и тех и других.

¹ Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. С. 100.

Так возникла новая зороастрийская иконография, которая распространилась благодаря монетной системе Аршакидов. На реверсах выпускаемых монет аршамидские цари благочестиво помещали изображения божеств, которые, учитывая все известные сейчас факты, можно уверенно интерпретировать как иранские божества (за иранских божеств — язата — и принимали их подданные Аршакидам иранцы), но в образе греческих богов. Среди изображенных богов были Зевс и Аполлон, символизировавшие Ахура-Мазду и Митру. Геракл Каллиник («Победоносный») представлял божество победы Вэрэтрагну, а Ника и Деметра — Аши и Спэнта-Армаити. На некоторых более поздних монетах парфянские цари, следуя примеру Селевкидов, притязая на собственную божественность, помещали под своими царскими портретами на аверсах надписи греческими буквами: теос («бог») или теопатор («сын бога»)¹.

Важнейшая богиня маздеистского пантеона Ардви Сура Анахита была отождествлена с Артемидой.

Парфянская религия, таким образом, представляла собой сочетание зороастрийских и эллинских представлений, что, с ноологической точки зрения, следует определить как интенсивный диалог между двумя типами религии — строго аполлонической (зороастризм) и аполлоно-дионисийской (эллинизм).

В парфянский период строятся и первые документально засвидетельствованные храмы огня, которые позднее станут яркой чертой зороастрийского культа. Если жертвоприношения огню иранцы практиковали с древнейших времен, то строительство особых храмов засвидетельствовано именно в этот период. Один из таких алтарей огня был посвящен роду Аршакидов и символизировал *имперское хварено*, переданное парфянской династии. Одним из самых почитаемых священных огней был Адур-Бурзен-Михр, «Святылище Огня Митры», на горе Реванд в отрогах Нишапурской гряды (в Хорасане, сердце Парфии).

Столкновения римлян с парфянами постепенно становятся все более интенсивными уже с начала I века до Р.Х., со времени правления Императора Суллы (ок. 138 — 78 до Р.Х.). По мере укрепления Римской Империи в Средиземноморье, Государство Селевкидов окончательно оказывается под их властью², равно как и Пергамское царство, добровольно вошедшее в Римскую Империю. Таким обра-

¹ Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. С. 100 — 101.

² В 64 — 63 годах до Р.Х. остатки державы Селевкидов окончательно становятся римской провинцией.

зом, в течение I столетия до Р.Х. римляне становятся западными соседями парфян. В этот период и происходит передача статуса Империи от греков к римлянам или от Третьего царства к Четвертому. Теперь наследниками имперской функции оказываются римляне. Таким образом, круг передачи статуса всемирной державы завершается — от вавилонян к персам, от персов к грекам (Александр и диадохи), от греков к римлянам. И римские легионы приходят в Анатолию, Малую Азию и Сирию уже как носители вселенской миссии. Здесь они сталкиваются с Парфянской Империей, также претендующей на Ахеменидское наследие (и соответственно, на статус Второго царства). Потомки Второго царства сталкиваются со строителями Четвертого. В то же время воспроизводится и парадигма цивилизационного столкновения Запада и Востока, предвосхищенная Троянской войной, греко-персидскими войнами и походами Александра Великого. Но теперь от лица Запада выступает Рим. Поэтому *римо-парфянский диалог* и соперничество за власть над территориями Ирана (включая Месопотамию) становится новой формой диалога Запада и Востока. Исчезновение Империи Селевкидов оставляет вопрос об имперском наследии открытым: с Запада на него претендуют римляне, с Востока — парфяне под властью Аршакидов. В этом можно увидеть ситуацию, сходную с падением Ниневии и Ашура под совместными ударами нововавилонских халдеев и мидян: общая победа над предыдущей Империей давала основание претендовать на статус «царя царей» как правителям Вавилона, так и царям Мидии. Но этот спор за имперское наследие решился (по меньшей мере, в иудейской версии, получившей наибольшее распространение в Средиземноморье в христианскую эпоху) в пользу Нововавилонского царства, конец которому положило Второе вселенское царство — персидская держава Ахеменидов Кира II Великого.

В случае Рима и Парфии идет не только геополитическое противостояние, но и *цивилизационный спор за структуру эллинизма*. И Рим, и отчасти парфяне являются носителями эллинистической цивилизации, «эллинского евразийства», культуры *сакрального энтузиазма*¹, где тесно переплетены духовные влияния как Запада, так и Востока. И в этом споре за эллинизм постепенно победу одерживает именно Рим, хотя иранские влияния активно проникают и в саму Римскую Империю: так среди римских легионов получает широчайшее распространение митраизм, религиозно-мистериальное течение, имеющее, безусловно, иранские корни. Но тем не менее Римская Империя устанавливает власть сразу над несколькими

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

полюсами эллинистической цивилизации — Сирией, Ближним Востоком в целом, Египтом, Анатолией, Северной Африкой и, наконец, континентальной Грецией. Рим наступает военным и культурным образом, подтверждая право на имперское наследие не только на уровне силы, но и на уровне духа. В сравнении с ним Парфянская Империя при всех ее успехах и огромном размахе представляет собой все же региональное явление. Здесь также преобладает эллинизм, то есть сочетание греческих идей с культурой местного населения, где ядром выступают иранцы. Но уровень обобщения этого иранского (шире, восточного) эллинизма либо гораздо ниже, либо просто мало известен. Во всяком случае средиземноморский культурный круг признает в полной мере лишь римские притязания на универсализм и полноправное вступление в права эллинистического наследства, хотя на иранский компонент этого наследства следует обратить самое пристальное внимание. В принципе, нельзя исключить, что столь безусловное решение в пользу Рима является следствием западного этноцентризма — под стать эллинскому высокомерию в отношении «варваров». Чем было на самом деле Парфянское царство и другие преимущественно иранские регионы на протяжении длительного периода от Александра Великого до Сасанидов с цивилизационной точки зрения, однозначно сказать трудно. То обстоятельство, что мы почти ничего об этом не знаем и обращаем внимание лишь на военно-политические процессы и скудные замечания хроник, говорит, возможно, не о том, что в Парфии в духовной и культурной сфере в этот период не происходило ничего достойного внимания, но лишь о том, что нам об этом ничего неизвестно. Однако именно Парфянская Империя, возникшая почти сразу после смерти Александра Великого и существовавшая до эпохи Сасанидов (в целом около 500 лет), наряду с Атропатеной (Азербайджаном), была той политической системой, что объединяла между собой два величайших иранских Государства — державу Ахеменидов и Империю Сасанидов.

Став соседями парфян, Римские Императоры начали активно вмешиваться во внутренние схватки за парфянский престол, и подчас влияние Рима было в Парфии настолько велико, что римляне считали парфянских царей своими подчиненными. Однако прежде чем добиться решающего влияния над Парфией, римлянам пришлось пережить несколько крупных поражений. Одним из самых крупных во всей истории Рима было поражение римского полководца Красса (ок. 114 — 53 до Р.Х.) в битве при Карах во время царствования парфянского царя Орода II, когда парфяне уничтожили огромное количество римских солдат и значительное их число взяли в плен.

Римско-парфянские войны велись на протяжении нескольких столетий при Нероне (37—68 по Р.Х.), Траяне (53—113 по Р.Х.), Луции Вере (130—169 по Р.Х.), Марке Аврелии (121—180 по Р.Х.), Септимии Севере (146—211 по Р.Х.), Каракалле (188—217 по Р.Х.) и Макрине (ок. 164—218 по Р.Х.), при этом каждый раз римские войска несли грандиозные потери, а парфяне сопротивлялись отчаянно и эффективно, подчас переходя в контрнаступление и используя сплошь и рядом древнюю туранскую военную тактику скифских родов с опорой на легкую конницу.

В начале II века по Р.Х. Римский Император Траян серьезно потеснил парфян, завоевав Армению, Месопотамию и Ктесифон, бывшие ранее частью парфянских владений. Однако завоеваний Траяна римлянам сохранить не удалось, и при Императоре Адриане (76—138 по Р.Х.), предпочитавшем решить вопрос с парфянами миром, все вернулось к исходным позициям. При Адриане в дипломатических отношениях римляне соглашались на использование в обращении к парфянским царям термина «царь царей», *rex regnum*, признавая тем самым за Парфией статус Империи.

В первом и втором столетиях в Парфии не утихают внутренние противоречия: отдельные провинции неустанно пытаются отвоевывать себе автономию, грозя уничтожить Государство, но всякий раз силой или политическими методами этого удавалось избежать. К ударам со стороны Рима, таким образом, добавляются внутренние волнения и атаки на Севере со стороны кочевников Турана — саков и тохар (Кушанское царство).

При последнем Аршакиде, Артабане V (216—226 по Р.Х.) парфяне даже смогли на время вернуть контроль над Арменией и частями Междуречья, восстановив отчасти былое могущество.

Конец Парфии положили, однако, не внешние факторы, но восстание персов под началом Ардашира I (древнеперсидское *Artaxšātra*, «Владеющий царством справедливости»), победившего парфянского царя и основавшего новую династию — Сасанидов.

Эллино-иранская ересь: проблема Диониса

Период иранской истории между Александром Великим (Искандаром) и Сасанидами изучен чрезвычайно слабо. В структуре иранского историала, однако, он представлен двояко: с одной стороны, речь идет о захвате власти в Иране, Ираншахре, «стране ариев» узурпаторами Запада (греки, Селевкиды) и Востока (туранцы, дахи), но, с другой — Парфянское царство провозглашало

себя прямым наследником державы Ахеменидов, поэтому теоретически можно рассмотреть его как продолжение чисто иранской истории. Дело, однако, усугубляется еще и тем, что сам Ахеменидский период (равно как и история первых царей Мидии) в зороастрийской оптике не описан строго, чем отличается от героического периода, где структура мифа ясно прослеживается, и от исторического периода, который фиксируется именно с Сасанидов, а все промежуточное — от мидян и Ахеменидов через Селевкидов и парфян — интерпретируется смутно, расплывчато и двусмысленно. Иными словами, для зороастрийцев сасанидской эпохи это был «нечистый» период. Такие периоды известны и в легендарной части мифологического цикла: эпохи правления в Иране нелегитимных властителей — потомков Сальма или Афросиаба, Рума или Турана. Поэтому, несмотря на претензии парфянских владык на то, чтобы быть сакральными царями, правящими над иранской Империей, равно как и на провозглашение Селевкидами самих себя Саошьянтами (Сотерами), Эпифанами и даже «богами», зороастрийская ортодоксия не приняла этих заявлений в качестве полноценного обоснования и сохранила отношение ко всему этому периоду как к гетеродоксии, отклонению от нормы. Можно сказать, что культура — прежде всего религиозная и политическая — этого периода в глазах самих иранцев представляла собой «иранскую ересь». Это выражение является двусмысленным: с одной стороны, мы имеем дело с чем-то иранским не только по форме, но отчасти и по содержанию, одновременно с этим главный семантический вектор существенно отклоняется в сторону от магистральной линии и представляет собой искаженную версию оригинала — своего рода девиацию традиции. Эллинизм насыщает своим влиянием иранскую культуру того времени, что хорошо видно в художественном стиле парфянской эпохи — монетах, статуях, в ирано-эллинистическом синкретизме. Но вместе с тем и иранская традиция оказывает на эллинизм огромное влияние.

Важно обратить внимание, что на сей раз речь идет не о встрече эллинов с иранцами как носителей двух культур с ясно обозначенной идентичностью. Здесь в диалог вступают, с одной стороны, эллинизм как продукт соединения греческих начал с широким спектром азиатских, восточных тенденций¹, а с другой стороны — иранизм как результат влияния иранской традиции — прежде всего маздаизма в его зороастрийской версии — на различные народы бывшей Ахеменидской Империи — как индоевропейские, так и се-

¹ Дугин А.Г. Эллинский Логос. Долина истины.

митские. Таким образом, *иранизм есть аналог эллинизма*. Пост-ахеменидское время есть период формирования и того, и другого: с одной стороны, под влиянием Востока в широком смысле формируется культурный стиль *эллинистической* цивилизации, а с другой — под влиянием иранской традиции складывается явление *иранизма*, распространяющееся на общества, где наряду с иранцами могут присутствовать и даже доминировать неиранцы и даже неиндоевропейцы. Так как чистота является важнейшим принципом зороастризма, то и иранизм представляется именно ересью, поскольку нарушает основное правило маздеистской веры — сыном Света может быть только иранец, арий, поскольку души Света, фраварты, заведомо выбирают лишь иранские тела для своего воплощения в мире гетик для ведения войны с Ангро-Манью и его армиями. Иранизм распространяет это свойство — быть сыном Света — на остальные народы, кроме иранцев, тем самым искажая изначальноную логику зороастризма.

И такой иранизм сталкивается с эллинизмом, который — по совершенно иным основаниям — отдалается от чистоты эллинской культуры классического периода. Но здесь, само собой разумеется, речь идет не об этнической или этномистической чистоте, а об особом типе культуры и цивилизации, который существенно видоизменяется под влиянием религиозных и политических культур Востока. Важно, что отчасти эти тенденции, искажающие «чистоту» эллинства и делающие из него эллинизм, имеют *иранское происхождение*. Таковы эсхатология, учение о сакральной Империи, циклология, метафизика Света, ожидание Спасителя, Световая Война и т.д. Таким образом, *иранизм (как иранская ересь) своим возникновением обязан во многом греческим влияниям, а эллинизм (как греческая ересь) — влияниям, напротив, иранским*. В постахеменидскую эпоху эллинизм и иранизм сталкиваются, переплетаясь между собой. При этом сохраняются и изначальноные очаги как чистого — классического — эллинства (континентальная Греция, стремящаяся как можно дальше уклоняться от эллинизма), так и зороастризма, воплощающего в себе иранскую ортодоксию перед лицом расцвета синкретических учений.

Здесь мы подходим к важному моменту. Если осмыслить встречу эллинизма с иранизмом в перспективе ноологии, мы заметим, что основной зазор состоит в жестком и строго эксклюзивном аполлонизме иранской культуры (Логос Аполлона) и аполлоно-дионисийском, более инклюзивном и градуальном синтезе культуры греческой (союз Логоса Аполлона с Логосом Диониса). Поэтому ноологический обмен проходит в *зоне Диониса*, которая является

проблематичной для иранцев (новый элемент в иранизме, собственно и конституирующий его), но привычной для греков. Для греков необычными являются, напротив, жесткий предельный бескомпромиссный аполлонизм, эсхатология, сотериология и сакрализация политики, а также абсолютизация бытия-в-войне. В той точке, где эллинизм и иранизм вступают в область интенсивного диалога, и следует искать «проблему Диониса», а следовательно, основную линию Ноомахии.

Ноологически картина такова: ядро эллинства состоит в союзе Аполлона и Диониса; ядро зороастризма — в чистом аполлонизме, не знающем Диониса (отвергающем любой компромисс, любое опосредование между Светом и Тьмой). Когда иранское проникает в греческое, то нарастает напряженность дуализма. Когда греческое вступает в иранское, усиливается онтология промежутка, опосредования, медиации. Таким образом, эллинизм как таковой может быть представлен как результат воздействия иранского (в широком смысле) начала на греческое, а иранизм отчасти как обратное греческое влияние на иранское. Таким образом, для феномена эллинизма конститутивным является не только эллинство (которое, однако, составляет его ядро), но и влияния Ирана, а в феномене иранизма аналогичную функцию играет эллинство. Когда же эллинизм встречается с иранизмом, у них уже заведомо есть нечто *общее*: иранское в эллинизме и греческое в иранизме. Поэтому мы можем говорить о единой «ирано-эллинской ереси».

Греко-иранский диалог имеет своим предметом фигуру Посредника, то есть онтологию Диониса.

Если мы применим эти ноологические соображения к тому, что нам известно исторически, то обнаружим ряд явлений, которые строго соответствуют параметрам «ирано-эллинской ереси».

Митраизм: солнце-Посредник

Самым ярким примером «ирано-эллинской ереси» может служить митраизм, культ Митры, сложившийся в последние века до Р.Х. в пространстве эллинизма и ставший чрезвычайно распространенным в Римской Империи.

Плутарх подчеркивает, что Митра является именно Посредником. Но прежде, чем обратить внимание на фигуру Посредника, он излагает дуалистическую метафизику иранцев. В силу большой значимости для нашей темы, приведем всю выдержку из Плутарха, предваряющую собственно упоминание Митры.

Невозможно, чтобы возникло какое-либо зло там, где бог — причина всего, и добро там, где бог не сотворил ничего. По Гераклиту, «в мировой гармонии напряжение чередуется с ослаблением, как у лиры и лука», а у Еврипида:

Не могут существовать отдельно добро и зло,

Но должно быть некое смешение, чтобы было прекрасно.

И вот почему это древнейшее представление перешло от богословов и законоучителей к поэтам и философам, не имея творца своего начала, но обладая твердой и непоколебимой убедительностью и распространяясь не только через рассказ и предание, но также через мистерии и обряды жертвоприношения везде — и у греков, и у варваров: не сама по себе колеблется Всеобщность вне разума, закона и управления, не единый Разум правит ею и направляет ее как бы рулем или властными удилами, но так как природа содержит в себе многое, причем в смешении добра и зла, или, как лучше и проще сказать, не имеет в этом мире ничего несмешанного, то не думай, что один хозяин, распределяя явления как питье из двух бочек, жупельнически смешивает их для нас; напротив: из двух противоположных начал и от двух враждебных сил, из которых одна ведет нас направо и по верной дороге, а другая поворачивает вспять и уводит в сторону, произошла сложная жизнь и мир, если не весь, то этот, земной и подлунный, неоднородный, пестрый и подверженный всяким переменам. И если ничто не возникает без причины, а добро не могло бы содержать в себе причину зла, то природа должна иметь особое начало и особый источник как для добра, так и для зла. Таково мнение большинства мудрейших людей. И одни полагают, что есть два бога, творящих добро и зло и подобных соперничающим ремесленникам, а иные благого называют богом, а другого — демоном,

ἀδύνατον γὰρ ἢ φλαῦρον ὄτιοῦν, ὅπου πάντων, ἢ χρηστόν, ὅπου μηδενὸς ὁ θεὸς αἴτιος, ἐγγενέσθαι. 'παλίντονος' γὰρ 'ἀρμονίη κόσμου, ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου' καθ' Ἡράκλειτον: καὶ κατ' Εὐριπίδην οὐκ ἂν γένοιτο χωρὶς ἐσθλά καὶ κακά, ἀλλ' ἔστι τις σύγκρασις ὥστ' ἔχειν κακῶς, διὸ καὶ παμπάλαιος αὕτη κάτεισιν ἐκ θεολόγων καὶ νομοθετῶν εἰς τε ποιητὰς καὶ φιλοσόφους δόξα, τὴν ἀρχὴν ἀδέσποτοῦ-χουσα, τὴν δὲ πίστιν ἰσχυρὰν καὶ δυσεξάλειπτον, οὐκ ἐν λόγοις μόνον οὐδ' ἐν φήμαις, ἀλλ' ἐν τε τελεταῖς ἐν τε θυσίαις καὶ βαρβάροις καὶ Ἑλλήσι πολλαχοῦ περιφερομένη, ὡς οὗτ' ἄνουν καὶ ἄλογον καὶ ἀκυβέρνητον αἰωρεῖται τῷ αὐτομάτῳ τὸ πᾶν, οὐθ' εἰς ἔστιν ὁ κρατῶν καὶ κατευθύνων ὥσπερ οἶαξιν ἢ τισι πειθηνίοις χαλινοῖς Λόγος, ἀλλὰ πολλὰ καὶ μεμιγμένα κακοῖς καὶ ἀγαθοῖς: μᾶλλον δὲ μηδὲν ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν ἄκρατον ἐνταῦθα τῆς φύσεως φερούσης, οὐδὲν πῖθων εἰς ταμίαις ὥσπερ νάματα τὰ πράγματα καπηλικῶς διανεμῶν ἀνακεράνυσιν ἡμῖν ἀλλ' ἀπὸ дуεῖν ἐναντίων ἀρχῶν καὶ дуеῖν ἀντιπάλων δυνάμεων τῆς μὲν ἐπὶ τὰ δεξιὰ καὶ κατ' εὐθεῖαν ὑψηλοῦμένης, τῆς δ' ἔμπαλιν ἀναστρεφούσης καὶ ἀνακλώσης, ὅτε βίος μικτὸς ὅτε κόσμος, εἰ καὶ μὴ πᾶς, ἀλλ' ὁ περιγίγιος οὗτος καὶ μετὰ σεληνῆν ἀνώμαλος καὶ ποικίλος γέγονε καὶ μεταβολὰς πάσας δεχόμενος; εἰ γὰρ οὐδὲν ἀναιτίως πέφυκε γίγνεσθαι, αἰτίαν δὲ κακοῦ τάγαθὸν οὐκ ἂν παράσχοι, δεῖ γένεσιν ἰδίαν καὶ ἀρχὴν ὥσπερ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ τὴν φύσιν εἶχειν.

καὶ δοκεῖ τοῦτο τοῖς πλείστοις καὶ σοφωτάτοις. νομίζουσι γὰρ οἱ μὲν θεοὺς εἶναι δύο καθάπερ ἀντιτέχνους, τὸν μὲν ἀγαθῶν, τὸν δὲ φαύλων δημιουργόν. οἱ δὲ τὸν μὲν ἀμείνονα θεόν, τὸν δὲ ἕτερον δαίμονα καλοῦσιν: ὥσπερ Ζωροάστρης ὁ μάγος, ὃν πεντακισχιλίους ἔτεσι τῶν Τρωῶν

как, например, маг Зороастр, который, как рассказывают, жил за пять тысяч лет до Троянской войны. Он называет одно божество Горомадзом, другое — Ариманием и указывает, что из всего чувственного первый более всего подобен свету, а второй — мраку и неведению¹.

ικῶν γεγονέναι πρεσβύτερον ἱστοροῦσιν. οὗτος οὖν ἐκάλει τὸν μὲν Ἵρομάζην, τὸν δ' Ἄρεμάνιον καὶ προσεπαφάνετο τὸν μὲν εὐοικένας φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθητῶν, τὸν δ' ἔμπαλιν σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ.

Плутарх, платоник, живший в эллинистическую эпоху, пытается осмыслить соотношение греческого Единого, Ἐν и дуализма, говоря о котором, он естественным образом обращается к иранским истокам. Но для него самого как для истинного грека жесткий эксклюзивный дуализм глубоко чужд, и он тяготеет к недуальной трактовке сложнейшей метафизической проблемы происхождения зла. При этом он вполне закономерно обращается именно к Гераклиту, который, как мы уже видели, одновременно и оперирует с философскими учениями явно иранского происхождения, и выстраивает наиболее развернутую философию Диониса. Так как сам Плутарх пишет об Осирисе и отождествляет его с Дионисом, то для него характерно повышенное внимание к той фигуре, в которой снимается противоположность между двумя онтологическими полюсами. Упомянув Заратуштру, Плутарх обращается к Митре.

Середину же между обоими занимает μέσον δ' ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι: διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν μεσίτην ὀνομάζουσι.
 Митра. Поэтому персы называют Митру посредником².

Митра есть Посредник, μεσίτης между двумя полюсами бытия. Поэтому он в иранском контексте представляет собой типично эллинское прочтение: иранцы противопоставляют Свет и Тьму, а греки ищут той инстанции, которая могла бы их уравновесить. Это снятие оппозиций сами греки находят в мистериях, где чаще всего фигура Диониса является центральной. Митраизм в эллинизме также воспринимается как культ мистерий, а мистерии Митры, в которых посвящаемый окропляется жертвенной кровью быка и которые проходили в пещерах, имеют ряд черт, напоминающих обряды Диониса (в культовых жертвоприношениях Дионис часто изображался быком).

Митраизм, таким образом, представляет собой яркий пример иранской ереси или даже эллино-иранской ереси. Мы видим в нем как важную фигуру иранского пантеона, бога договоров и облада-

¹ Плутарх. Исида и Осирис. Киев: УЦИММ-Пресс, 1996. С. 42–43.

² Там же. С. 43.

теля хварено, так и сакрального Посредника греческих мистерий, аналог Диониса.

Митраизм был чрезвычайно распространен в Римской Империи — особенно среди солдат. Он связывался с культом Императора и почитанием солнца, что являлось отличительной чертой Империи. Празднество рождения Митры из камня отмечалось в день зимнего солнцестояния, где сходились воедино две половины года — нисходящая и восходящая. В мистериях Митры фигурировало особое божество — Sol Invictus, Непобедимое Солнце, часто отождествлявшееся с самим Митрой. Позднее, особенно после сирийского (а значит, чисто эллинистического) Императора Гелиогабала¹ (204 — 222), Непобедимое Солнце прочно вошло в пантеон имперских божеств, а после Аурелиана (ок. 215 — 275) и вплоть до Константина (272 — 337) считалось одним из основных божеств Империи, являясь ее символом. Изображения Sol Invictus часто печатались на римских монетах.

Эту же линию, подчеркивающую снятие фундаментальной оппозиции через обращение к высшему Единству, позднее, уже в эпоху Сасанидов, развили определенные круги внутри маздаяснийской традиции, основав еще одно — еретическое в рамках строгого зороастризма — религиозное течение, зерванизм, о котором мы уже говорили ранее. Здесь противоречия между Ахура-Маздой и Ангро-Манью не столько снимались через посредника, сколько объяснялись через обращение к единому первичному божеству — Зервану, воплощающему в себе бездну изначального времени или вечность. Но если митраизм, иранский в своих истоках, распространялся прежде всего в эллинистической среде, то зерванизм получил развитие в Иране и в соседних с ним областях. Но в целом для типологии эллинистико-иранской ереси оба примера являются чрезвычайно выразительными и показывают как проблема Диониса, проблема опосредования, составляет сущность того общего поля, где Логос Греции напрямую встречается с Логосом Ирана.

Иран и христианство: поклонение волхвов

Прежде чем перейти к Сасанидской эпохе в истории Ирана, нам остается кратко рассмотреть важнейшую религиозоведческую

¹ Сам Император Гелиогабал взял себе имя бога, верховными жрецами которого были его предки. Изначально речь шла о типично семитском боге Ваале, El ha-Baal, на арамейском означало Бог Ваал, но в контексте эллинистического синкретизма первая часть семитского имени была перетолкована на основании чисто фонетического сходства с названием солнца — йлюс.

проблему: *влияние Ирана на христианство*. В данном вопросе нас интересует не то, как сами христиане трактовали роль иранского наследия, но то, какое влияние иранская традиция, взятая в своей парадигме, оказала на новую христианскую религию.

То, что христианство многим обязано иудаизму, с одной стороны, и эллинизму (особенно эллинизму), с другой, признается всеми. Кроме того, начиная с определенного момента большую роль начинает играть и культура Рима — особенно в области политики, административного уклада и права. Иранское же влияние чаще всего видится незначительным или вообще отсутствующим. Однако если мы приглядимся к этому внимательнее, картина окажется более сложной.

Первое: на христианство оказал влияние не просто иудаизм как таковой, но именно те тенденции в нем, которые строились вокруг эсхатологии и сотериологии, сосредотачивались на ожидании Мошиаха, восстановления конечного всемирного царства (царем которого и должен стать Мессия) и воскресении мертвых. Эти эсхатологические ожидания требовали особой чистоты, крайней аскезы и вызывали среди верующих мистический энтузиазм. В иудаизме этому соответствовали течения фарисеев и ессеев. Но именно эти тенденции, доктрины и принципы составляли ядро наиболее очевидного влияния Ирана на иудаизм, и мы встречаем их только после возвращения иудеев из Вавилонского плена. В рамках же зороастрийской традиции эти идеи имеют намного более древние корни, индоевропейский исток и законченную концептуальную разработку, строго и эксплицитно увязывающую между собой все эти моменты — Спасителя, последнего Царя, всемирное царство, воскресение мертвых, обрядовую чистоту и т.д. Христианство продолжало не просто иудаизм, но именно эсхатологическое и сотериологическое направления в нем, которые, впрочем, некоторые иудейские секты (например, саддукеи) вообще отрицали. Если мессианство является иранским фактором в послевавилонском иудаизме пророков и Ездры, то само христианство было именно абсолютизированной и свершившейся иудейской эсхатологией. Поэтому из иудаизма христианство прежде всего черпало то, что было по своей природе именно иранским. Если сопоставить христианское видение истории, христианский историал, построенный на основании иудаизма, то соответствия с зороастрийской традицией будут еще более полными, нежели в случае чистого иудаизма. При этом христианство типологически следует отнести именно к иранизму, то есть к расширенному и универсалистскому толкованию иранской традиции, выходящему за пределы строгой зороастрийской ортодоксии. Кроме того, фигура Христа для христиан была именно Посредником, что

входило в определенный диссонанс с чистым маздеизмом, ориентированным строго дуалистически. Но вместе с тем в христианстве преобладало именно аполлоно-дионисийское, а не строго дионисийское измерение, что отсылает нас уже к эллинской (эллинистической) составляющей.

Второе: то, что первые Евангелия дошли до нас на греческом языке и что основы христианского богословия были сформулированы по-гречески, является не просто исторической деталью, но глубинным провиденциальным моментом. Первые христиане — независимо от того, были ли они иудеями или нет — говорили и наверняка думали по-гречески. А это значит, что их интеллектуальное становление проходило в среде, где преобладали греческие философские идеи — прежде всего учение Платона и Аристотеля, чей философский аппарат и стал основным инструментом для построения христианской теологии. Но в случае первых христиан мы имели дело не с чистыми эллинами, а с эллинизированными иудеями и представителями других народов эллинистической цивилизации. Более того, даже сами континентальные греки (не говоря уже о греках эллинистических государств) того периода до определенной степени представляли собой продукты эллинизации, что проявлялось в нарастающем влиянии восточных культур. Мы же видели, что эллинизация включала в себя иранизм, и более того, иранские влияния («иранская ересь») распространялись в эллинистической культуре как напрямую, так и опосредованно, через духовные течения других восточных народов — египтян, сирийцев и т. д. Поэтому и греческий фактор в раннем христианстве был не чистым, но представлял собой глубинное переплетение эллинских влияний с восточными и, в значительной мере, с иранскими. А если мы примем во внимание типологическое сходство платонической философии и ее предшественников по линии Ферекида-Пифагора-элеатов с иранской традицией, то и платонизм, безусловно, фундаментальный в раннехристианской духовной среде, может быть расценен как отдаленный отзвук иранского учения о духовном мире менок, где содержатся вечные эйдетические сущности всех вещей. В эллинизме первые христиане видели созвучие с иудейской эсхатологией, но, вероятно, это созвучие имело среди прочих и такое объяснение: иранское тянулось к иранскому, опознавая себя в другом.

Третье: иранскими по своей структуре были темы бессмертия души, ангелологии, битвы детей Света против детей Тьмы (выражение «дети Света» употребляет сам апостол Павел¹), воскресения

¹ К Ефессянам. Гл. 5:8. Он же говорит о важности духовной брани: «Потому что наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных». К Ефессянам. Гл. 6: 12.

мертвых, Страшного Суда и т. д. Причем специфика именно христианства состояла в том, что эти сюжеты приобретали центральное значение в христианской традиции, тогда как в иудаизме они пребывали на периферии, а мессианские предсказания ограничивались судьбой только и исключительно самих евреев как отдельной и обособленной этнорелигиозной общности.

В самом христианском учении только в одном месте упоминается Иран, но это место имеет фундаментальное значение. Речь идет о поклонении волхвов младенцу Иисусу. Об этом говорится в Евангелии от Матфея (Гл. 2: 1 – 12).

1. Когда же Иисус родился в Вифлееме Иудейском во дни царя Ирода, пришли в Иерусалим волхвы с востока и говорят:

2. где родившийся Царь Иудейский? ибо мы видели звезду Его на востоке и пришли поклониться Ему.

3. Услышав это, Ирод царь встревожился, и весь Иерусалим с ним.

4. И, собрав всех первосвященников и книжников народных, спрашивал у них: где должно родиться Христу?

5. Они же сказали ему: в Вифлееме Иудейском, ибо так написано через пророка:

6. и ты, Вифлеем, земля Иудина, ничем не меньше воеводств Иудиных, ибо из тебя произойдет Вождь, Который упасет народ Мой, Израиля.

7. Тогда Ирод, тайно призвав волхвов, выведал от них время появления звезды

8. и, послав их в Вифлеем, сказал: пойдите, тщательно разведайте о Младенце и, когда найдете, известите меня, чтобы и мне пойти поклониться Ему.

9. Они, выслушав царя, пошли. И се, звезда, которую видели они на востоке, шла перед ними, как наконец пришла и остановилась над местом, где был Младенец.

10. Увидев же звезду, они возрадовались радостью весьма великою,

1. τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως ἰδοὺ μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο εἰς Ἱεροσόλυμα

2. λέγοντες ποῦ ἐστὶν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων εἶδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ καὶ ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ

3. ἀκούσας δὲ ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης ἐταράχθη καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα μετ' αὐτοῦ

4. καὶ συναγαγὼν πάντας τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς τοῦ λαοῦ ἐπυνθάνετο παρ' αὐτῶν ποῦ ὁ Χριστὸς γεννᾶται

5. οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ ἐν Βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας οὕτως γὰρ γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου

6. καὶ σὺ Βηθλέεμ γῆ Ἰούδα οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραὴλ

7. τότε Ἡρώδης λάθρα καλέσας τοὺς μάγους ἠκρίβωσεν παρ' αὐτῶν τὸν χρόνον τοῦ φαινομένου ἀστέρος

8. καὶ πέμψας αὐτοὺς εἰς Βηθλέεμ εἶπεν πορευθέντες ἐξετάσατε ἀκριβῶς περὶ τοῦ παιδίου ἐπὶν δὲ εὑρητε ἀπαγγείλατέ μοι ὅπως κἀγὼ ἐλθὼν προσκυνήσω αὐτῷ

9. οἱ δὲ ἀκούσαντες τοῦ βασιλέως ἐπορεύθησαν καὶ ἰδοὺ ὁ ἀστὴρ ὃν εἶδον ἐν τῇ ἀνατολῇ προῆγεν αὐτοὺς ἕως ἐλθῶν ἐστάθη ἐπάνω οὗ ᾧ τὸ παιδίον

10. ἰδόντες δὲ τὸν ἀστέρα ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα

11. и, войдя в дом, увидели Младенца с Мариею, Матерью Его, и, пав, поклонились Ему; и, открыв сокровища свои, принесли Ему дары: золото, ладан и смирну.

12. И, получив во сне откровение не возвращаться к Ироду, иным путем отошли в страну свою.

11. καὶ ἐλθόντες εἰς τὴν οἰκίαν εἶδον τὸ παιδίον μετὰ Μαρίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ καὶ πεσόντες προσεκύνησαν αὐτῷ καὶ ἀνοίξαντες τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν προσήνεγκαν αὐτῷ δῶρα χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν

12. καὶ χρηματισθέντες κατ' ὄναρ μὴ ἀνακάμψαι πρὸς Ἡρώδη δι' ἄλλης ὁδοῦ ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν

В греческом тексте говорится о «магах», μάγοι, а этим именем назывались традиционно жрецы зороастрийского культа. Кроме того, греческая народная (или философская) этимология сближала имя Зороастр, Ζωροάστρης со словом ἀστῆρ, звезда, и поэтому для зороастрийских магов, почитателей огня, как уточняет церковное предание, было вполне естественно следовать за звездой, указавшей им путь к месту рождения Иисуса Христа. Число магов могло меняться: авторы IV века иногда говорили о 12 (циклическое число) или о 8 магах, позднее с VII века — по числу даров — считалось, что их было трое (ранее этого же мнения придерживался Ориген). С IX века они также устойчиво называются не просто «магами», то есть жрецами, но и «царями» (что ранее утверждал Тертуллиан). Иногда приводятся их имена Каспар, Мельхиор и Бальтасар, но есть и другие варианты. В частности, сирийские христиане называют их Гормизд, Язгерд, Пероз, где первое имя является вариантом Ормазда, Ахура-Мазды, что еще больше подчеркивает иранское происхождение¹. В византийской традиции персидское происхождение магов считалось чем-то само собой разумеющимся.

Сюжет о магах в христианской традиции имеет несколько толкований, но, с точки зрения структуры нашего исследования, можно предположить, что христианство, будучи эсхатологией и сотериологией, а древнейшие корни эсхатологии и сотериологии, как мы видели, именно иранские, подчеркивает свое место в структуре сакральной циклологии и утверждает, что Иисус Христос и есть вселенский Спаситель (по-персидски Саошьянт) и последний Царь (греческое слово Христос, Χριστός означает дословно помазанный, а именно помазанный на Царство, то есть Царь). Упоминание магов с Востока в этой связи подчеркивает глубинную легитимацию Мессии со сторо-

¹ Различные сирийские традиции имели и иную версию. Согласно сирийским христианам, магов послал персидский царь Пир Сахбур, а их именами были Дахна-аур, сын Артабана; Вастап, сын Гудпира; Аршак, сын Махдука; Зерван, сын Варудуда; Аривах, сын Хосрова; Артахист, сын Холита; Эстанбузан, сын Шишравана; Махдук, сын Хавама; Аширес, сын Кахбана; Карданах, сын Баладана; Мардук, сын Била и Хормизд, сын Санатрука.

ны той традиции, которая построена на «Культуре Ожидания» и первой сформулировала полноценную метафизику конца времен. Христианство же в этом случае предстает как традиция, в которой иранские пророчества и чаяния *исполняются*. Тем самым она не только завершает эпоху закона, как его понимали иудеи, но и является печатью эсхатологических ожиданий, составляющих сущность иранской традиции, и в более узком и более конкретном смысле — сущность ирано-эллинизма как культуры *эсхатологического энтузиазма*.

В таком случае схождение всех этих линий — поствавилонского иудаизма, иранского влияния на эллинизм и прямое распространение иранских идей в ирано-эллинистической культуре — в христианской традиции представляет собой *иранское прочтение христианства*, но только не в оптике исторического Ирана, но Ирана метаисторического, парадигмального, предопределяющего саму сущность иранского историала в его основаниях.

Иранская сущность иудео-христианства

Особым случаем является пример некоторых иудейских и иудео-христианских сект, несущих явные следы иранского влияния, а также определенных течений внутри христианства, где иранизм представлен еще более наглядно.

Показательны в этом отношении сабеи или мандеи, иудейская эсхатологическая секта, получившая распространение в первые века по Р.Х. и просуществовавшая вплоть до арабских завоеваний. Ее остатки сохранились в Иране (Хузистан) вплоть до настоящего времени. Мандеи христианскими авторами были причислены к последователям Иоанна Крестителя, но лишь к тем из них, кто не принял Иисуса Христа как Мессию. Вероятно, речь шла об иудейской секте дохристианской эпохи, смешавшейся с многочисленными гностическими группами христиан, распространенными в Сирии и Месопотамии — в той же зоне, где постепенно складывалась Церковь Востока с одним из главных центров в Антиохии.

Мандеи считают Иоанна Крестителя истинным пророком и принимают обряд крещения в проточной воде как главное религиозное таинство, ведущее к спасению¹. При этом крещение у мандеев повторяется каждый день. От этого они и получили арамейское имя сабеи — от *ܣܒܐ*, *suba*, «крещение». Иоанн Креститель, по учению мандеев, крестил в младенчестве основателя их церкви пророка Манда

¹ Reitzenstein R. Das Iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Bonn: Marcus & Weber, 1921.

д-Хайе, который представляется одновременно как вечная сущность (утра), так и историческая личность, по имени которой мандеи называют сами себя¹.

Космогония мандеев-сабеев чрезвычайно схожа с гностической. Во главе всей иерархии стоит благой бог — Мана Рурбе в окружении световых сущностей и вторичных богов — утра, *uthra*. Он называется первой жизнью. Вторая жизнь представлена световым творцом — Йошамин². Он творит мир. Третья жизнь — Абатур³, двусмысленное божество, выступающее в теологии мандеев как судья мертвых.

Злой демиург Птахил, сын Абатура, создает с помощью демонической женской сущности Руха (по-арамейски «дух») земной мир Тибил. Благое божество Света, Мана Рурбе посылает Манда д-Хайе на землю Тибил, чтобы просветить Адама и Еву, открыть им природу Света и направить на войну с демиургом. Манда д-Хайе спускается в ад, в подземный мир Ур, чтобы сковать гипохтонические могущества злого демиурга и освободить заточенные им в аду души людей и вывести их оттуда.

В конце времен благое божество посылает на землю еще одну световую сущность (утра) Хибила или светового Авеля (подчас отождествляющегося с Манда д-Хайе), чтобы победить демона Круна, окончательно разрушить ад-Ур и вывести оттуда все души, включая покаявшегося и прощенного Птахила и его отца Абатура (классический мотив апокатастасиса), а также окончательно восстановить достоинство второй жизни Йошамина, пострадавшего в силу злого деяния Птахила, создавшего неудачное — злое — творение и подорвавшего доверие Мана Рурбе к своим сыновьям.

Иранские имена и вся модель эсхатологии и сотериологии указывают на явные иранские влияния, равно как и забота о ритуальной чистоте, поскольку ежедневное крещение может быть воспринято как специфическая интерпретация зороастрийских практик. С другой стороны, мандеи имеют ряд обрядов, сходных с ранними христианами Церкви Востока — аскетические практики, совместная трапеза, освящение вод, церковная иерархия от простого оглашенного до епископа и т. д. Важно, что легенда мандеев об их происхождении помещает их предков в мифологическую страну Харран Гавайта, находящуюся в горах Тура д'Мадаи, то есть в Мидии (Северный Иран). Царем этой страны был Ардбан (еще одно персидское имя). Оттуда предки мандеев и пришли в Вавилонское царство.

¹ Арамейское слово *manda* означает знание, гнозис.

² Йошамин, *Jōshamin* — слово персидского происхождения.

³ Абатур, *Abathur* — персидское имя, означающее «Тот, Кто с весами».

Мандеи разработали свою письменность и свой диалект, где отдельные буквы представляли собой элементы их теологической, онтологической и космологической доктрины. Видимо, это повлияло на иудаизм, особенно на вавилонскую диаспору (в которой составлялся Вавилонский Талмуд), а затем близкие идеи мы встречаем в иудейской каббале.

Типологически к мандеям близка и иудео-христианская секта элкесайтов¹, также практиковавшая ежедневное крещение и сходные обряды и распространенная в Сирии и Междуречье. Элкесайты в Палестине назывались «оссеями»², то есть «ессеями», что указывает на дохристианские корни мессианского аскетического иудаизма. После Христа они сомкнулись с эбионитским течением в иудео-христианстве, признававшим Иисуса Христа не как Бога, а только как пророка. Элкесайты, как и эбиониты, не признавали Евангелия, полностью отвергли Павла и его учение, но при этом почитали Иакова, брата Господня, первого епископа Иерусалима.

Элкесайты оказали большое влияние на исламскую религию, предопределив ее профетологию и христологию. Отец религиозного реформатора Мани также был членом одной из таких общин элкесайтов.

Основатель элкесайтов Элькесай назван в сохранившихся источниках (в том числе в тексте «Жизнь Мани»³) *парфянином*, то есть иранцем. Таким образом, мы снова видим связь эсхатологического иудаизма с Ираном, поскольку элкесайты придерживались иудейских обрядов (включая обрезание).

Эти иудео-христианские секты в Сирии, Вавилонии, а также в самом Иране существовали в общем культурном пространстве с другими христианами, и дифференциация христианских течений, начавшаяся с апостольских времен (споры эллинистов с эбионитами на первом соборе в Иерусалиме в 46 году по Р.Х., полемика против гностиков-николаитов и других азийских церквей апостола Иоанна Богослова в Апокалипсисе и т. д.), проходила поэтапно, всякий раз отделяя от ствола ортодоксии новую «ересь». Если учесть, что подчас баланс переходил от одних групп к другим, то легко представить, что среди христиан Востока — от Египта через Палестину и Сирию до Месопотамии и Ирана — существовало множество связей и сношений, лишь малая часть которых была документально зафиксирована. Церковь Востока историческим центром которой была Антиохия, а также при-

¹ *Mimouni Simon C. Les Chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité. P.: Albin Michel, 2004.*

² Другие названия секты «сампсеяне» или «назореяне».

³ *Mimouni Simon C. Les Chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité.*

легающие к ней области Междуречья, с самого начала не была единой и однообразной. Те ее представители, которые продержались в статусе ортодоксии для православной традиции вплоть до анафематствования Нестория на Эфесском соборе и позднее получившие название «несториан», были лишь одной из многочисленных линий широкого христианского и иудео-христианского движения, имевшего внутри себя разнообразные версии — включая гностицизм. Помимо собственно Антиохийской школы мы можем говорить о Церкви Востока в более широком смысле как о совокупности различных течений, имевших, однако, между собой определенный общий знаменатель, который четко прослеживается от иерусалимских эбионитов до Ария, Феодора Мопсуестийского и даже до Нестория. Это *противостояние Александрийской школе* во всех ее версиях — начиная от Оригена и до Кирилла Иерусалимского и монофизитов¹. Если мы внимательно присмотримся к парадигме (а не к нюансам) этой многовековой полемики, то можем интерпретировать ее как противостояние эллинского платонического духа (Александрия) с иудейским и семитским (Антиохия), что проявляется ярче всего в спорах о божественности Иисуса Христа (безусловной для платоников-александрийцев) и не столь безусловной или вообще не признаваемой для антиохийцев. Вариации этих тем составляют напряженный драматизм истории Вселенских соборов вплоть до VI (680—681 годы). Но если мы обратим внимание и на географию, и на парадигмальную структуру, и на идейные истоки эсхатологического мессианского иудаизма и иудео-христианства, то мы можем качественно уточнить цивилизационную природу этого богословского противостояния Александрии и Антиохии. Если с Александрией все однозначно, в ней мы имеем дело с расцветом христианского платонизма и эллинизма, то Антиохию следует рассматривать не как собственно семитское прочтение христианства (как это обычно считается), но как его иранское — точнее, *иранистское* — прочтение. Здесь в христианстве *сталкиваются между собой не эллинизм и семитизм, но эллинизм и иранизм.*

В других терминах мы можем описать это как оппозицию внутри платонической топики между *недуальным и дуальным платонизмом*. Первый соответствует Александрии и в пределе (еретическом) миафизитской доктрине. Второй — широкому спектру иранизма, выступающего преимущественно в иудейской или иудео-христианской форме, но сущностно построенной на типологии зороастрийской циклологии, эсхатологии и экклесиологии в ее расширенной, открытой и, если угодно, «еретической» версии.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

В этом случае великая полемика двух школ, имеющая абсолютное значение для структуры всего христианского богословия, оказывается парадигмальным соотношением двух топик, каждая из которых является *индоевропейской* по своим истокам: греческой и иранской. Одна из них тяготеет к недуальному толкованию «мира Света» и «мира Тьмы», где у мира Тьмы нет собственной онтологии (чисто платонический тезис «зло есть умаление добра»), а другая — к признанию этой онтологии, то есть к разнообразным версиям иранского (иранистского) дуализма, обосновывающего структуру историаала как Световой Войны.

Если мы учтем это замечание, то история Церкви Востока и, в частности, судьба несториан в Иране (которые будут признаны шаханшахами Сасанидов в противовес византийским православным ромеям) приобретут совершенно новое значение. Этот тезис раскроется позднее, по мере того, как мы проследим дальнейшую линию иранского историаала — от Парфянской Империи к Сасанидам и далее к эпохе исламских завоеваний. Пока же зафиксируем самое существенное: иранское влияние на иудаизм и христианство проявляется в структуре циклологии и сотериологии с эпохи возвращения евреев из Вавилонского плена, что полностью предопределяет всю мессианскую и эсхатологическую тематику (а следовательно, идейные основания христианства), а в первые века христианства иранская религиозная культура продолжает оказывать на иудаизм и некоторые христианские круги серьезное воздействие, что дает о себе знать в Церкви Востока вплоть до несторианского раскола, в теологии Антиохийской школы и во множестве христианских гностических и иудео-христианских ересей, обнаруживающих подчас прямые и однозначные иранские мотивы и сюжеты.

Иран и герметизм

Еще одним — более частным — случаем иранизма в контексте эллинистической культуры является герметизм¹. Корпус учений и теорий, приписываемых Гермесу Трисмегисту, традиционно считался продолжением египетской религиозной традиции, что подтверждалось обращениями к египетским божествам и символам, а также особой развитостью в Египте определенных космологических представлений. Позднее историки религий стали обращать внимание на относительно недавнее происхождение герметических текстов и теор-

¹ Ноологический анализ структуры герметизма мы даем в первом томе «Ноомахии». Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

рий, а также на преобладание эллинского влияния: даже коптские тексты были чаще всего переводами с греческого. В результате споров и дискуссий постепенно сложилось преобладающее мнение, что герметизм представляет собой одно из направлений в общей синкретической культуре эллинизма, где сочетаются как греческие мотивы мистерияльных культов, так и местные влияния — в том числе и египетские. Это мнение в целом можно признать за близкое к истине. Но наш анализ иранского Логоса и феномена иранизма заставляет несколько уточнить данный тезис.

Эллинское влияние в эллинизме бесспорно и ярче всего проявляется в широко понятом платонизме и сопутствующем ему неопифагорействе. При этом в гностических кругах и среди мистерияльных культов мы видим как недуальный платонизм, так и дуальный. Но, кроме эллинского влияния, вторая составляющая эллинизма чаще всего толкуется менее однозначно, и под выражением «региональные влияния» понимается целый спектр разнородных духовных течений, причем часто фундаментальные и основополагающие сюжеты и линии ставятся на один уровень с маргинальными и несущественными. Если вычесть из эллинизма чистое эллинство, мы получим комплекс того, что иногда называется «восточными влияниями» или «азиатским элементом». В нашем разборе эллинизма¹ мы выделили в этом комплексе одну составляющую — *энтузиазм*, прямую и опытным образом данную сакральность, резко контрастирующую с греческой культурой классического периода, где сакральное представлено преимущественно опосредованно.

Однако при более внимательном знакомстве с иранским Логосом и с персидским Dasein'ом, а также учитывая его расширенное и инклюзивное толкование в феномене иранизма, мы можем еще более уточнить природу и структуру этих «восточных влияний», «азиатского элемента». На самом деле, самые основные силовые линии в этом оставшемся после вычитания чисто греческого начала эллинизме, в «азиатской» части эллинизма, будут однозначно указывать именно на *иранский источник*. По сути, это и есть иранизм, составляющий все то, что в эллинизме не является эллинским. Это касается базового набора характеристик иранского Логоса: метафизика Света, теория Световой Войны, Культура Ожидания, Спаситель и спасение, история как эсхатология, воскресение и восстановление как финальная цель. В этом и состоит концентрированный энтузиазм эллинизма — в типично иранском ожидании, предвосхищении радикального революционного события, свершения всех свершений.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

Но если это так, то и герметизм после вычитания из него условно греческих элементов должен предстать перед нами как сугубо иранское явление. Второе — почти равнозначное эллинскому, а может быть, даже и первое — содержание герметизма *должно быть* не столько египетским, сколько иранским. Взяв эту гипотезу за основу, мы можем снова обратиться к «Поймандру»¹ и другим классическим текстам герметизма эллинистического периода.

В первую очередь следует обратить внимание на то, что Гермес «Поймандра» не является греческим богом с этим именем и описывается как египетский мудрец, живший в эпоху глубокой древности. Однако это слово по своей структуре едва ли имеет аналог в египетском языке. Иногда по ряду признаков Гермес отождествляется с египетским богом Тотом, богом Мудрости. Если же мы будем придерживаться базовой иранской гипотезы, то сразу бросится в глаза сходство звуков в именах «Гермес» и «Ормузд».

Далее следует обратить внимание на эпифанию Света, которая также вполне может быть чисто иранским следом, хотя и в сочетании с типично платоническими деталями и терминами, а также с теологическими элементами, удивительно напоминающими христианские догматы.

(...) и сразу мне все открылось, взору моему предстало величайшее зрелище. Все стало Светом, мягким и приятным, пленяющим взгляд. (...)

Святое Слово спустилось из Света и открыло Природу, чистый огонь восстал из влажной природы ввысь. (...)

— Понял ли ты, спросил меня Поймандр, — что значит это видение?

— Я узнаю, — ответил я.

— Этот Свет, — сказал он, — это Я, Ум, твой Бог, который предшествует влажной природе, вышедшей из мрака. Исходящее же из Ума лучезарное Слово — это Сын Божий².

(...) καὶ εὐθέως πάντα μοι ἦνοικτο ῥοπή, καὶ ὄρω θεάν ἀόριστον, φῶς δὲ πάντα γεγεννημένα, εὐδίον τε καὶ ἰλαρόν, καὶ ἡράσθην ἰδών. (...)

λόγος ἅγιος ἐπέβη τῇ φύσει, καὶ πῦρ ἄκρατον ἐξεπήδησεν ἐκ τῆς ὑγρᾶς φύσεως ἄνω εἰς ὕψος (...)

ὁ δὲ Ποιμάνδρης ἐμοί, Ἐνόησας, φησί. τὴν θεάν ταύτην ὅ τι καὶ βούλεται; καὶ, Γνώσσομαι, ἔφην ἐγώ.

Τὸ φῶς ἐκεῖνο, ἔφη, ἐγὼ Νοῦς ὁ σὸς θεός, ὁ πρὸ φύσεως ὑγρᾶς τῆς ἐκ σκότους φανείσης; ὁ δὲ ἐκ Νοῦς φωτεινὸς Λόγος υἱὸς θεοῦ.

Соотношение Ума и Слова, как Отца и Сына в маздеизме, представлено первым архангелом Амеши Спенты — Воху-Мана, Бахманом, Благой Мыслью и Благой Волей (Благим Словом), что вместе с Благим Делом составляет триаду зороастрийских добродете-

¹ *Гермес Трисмегист. Герметическая Традиция Востока и Запада.* К.; М.: Ирис Алетейя, 1998.

² Там же. С. 14–15.

лей и соответствует трем функциям индоевропейского общества: мысль — жрецы, слово (приказание) — воины, дело — труженики.

Нисхождение Светового Человека, образа Бога в материю описано так:

(Человек) увидев в Природе изображение, похожее на него самого, — а это было его собственное отражение в воде, — воспылал к ней любовью и возжелал поселиться здесь. В то же мгновение, как он этого возжелал, он это и совершил и вселился в бессловесный образ¹.

ὁ δὲ ἰδὼν τὴν ὁμοίαν αὐτῷ μορφήν ἐν αὐτῇ οὖσαν ἐν τῷ ὕδατι, ἐφίλησε καὶ ἠβουλήθη αὐτοῦ οἰκεῖν· ἅμα δὲ τῇ βουλῇ ἐγένετο ἐνέργεια, καὶ ᾤκησε τὴν ἄλογον μορφήν.

Сама история о падении Человека в материю является вариацией базового маздеистского сюжета о захвате Ахриманом светового творения и о необходимости вести войну с силами Тьмы для того, чтобы вернуться к изначальному Свету.

Типично иранским является мотив того, что каждая из небесных сфер наделяет нисходящую в тело душу лишь отрицательными характеристиками, от которых душа призвана освободиться на пути обратного восхождения.

Далее Человек возносится через строение кругов, оставляя в первом из них способности расти и уменьшаться²; во втором — лишается своей силы источник злобы и коварства³; в третьем — обессиливается наваждение похоти⁴; в четвертом — тщеславие власти⁵; в пятом — безбожное высокомерие и дерзость⁶; в шестом — исчезает привязанность к богатству⁷; в седьмом — лукавая ложь⁸.

καὶ οὕτως ὁρᾷ λοιπὸν ἄνω διὰ τῆς ἁρμονίας, καὶ τῇ πρώτῃ ζώνῃ δίδωσι τὴν αὐξητικὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μειωτικὴν, καὶ τῇ δευτέρᾳ τὴν μηχανὴν τῶν κακῶν, δόλον ἀνενέργητον, καὶ τῇ τρίτῃ τὴν ἐπιθυμητικὴν ἀπάτην ἀνενέργητον, καὶ τῇ τετάρτῃ τὴν ἀρχοντικὴν προφανίαν ἀπλεονέκτητον, καὶ τῇ πέμπτῃ τὸ θράσος τὸ ἀνόσιον καὶ τῆς τόλμης τὴν προπέτειαν, καὶ τῇ ἕκτῃ τὰς ἀφορμὰς τὰς κακὰς τοῦ πλοῦ του ἀνενεργήτους, καὶ τῇ ἑβδόμῃ ζώνῃ τὸ ἐνεδρεῦον ψεῦδος.

¹ Гермес Трисмегист. Герметическая Традиция Востока и Запада. С. 16 — 17.

² Сфера Луны, ответственной за генесиургию — появление и исчезновение, рост и умаление.

³ Сфера Меркурия идет прежде сферы Венеры, так как астрология располагает планеты по скорости их вращения вокруг Земли, а Меркурий вращается быстрее Венеры. Меркурий ответственен за то, чтобы коварно улавливать души, дословно это сфера ловушек — δόλον.

⁴ Сфера Венеры традиционно сопряжена со сладострастием, вожделением — ἐπιθυμία.

⁵ Сфера Солнца — эксцессы воли к власти.

⁶ Сфера Марса — дерзость, τόλμη.

⁷ Сфера Юпитера — тяга к богатству, обладанию.

⁸ Сфера Сатурна — источник всех пороков, согласно зороастрийской этике — ложь, ψεῦδος.

Наконец, классически иранский сюжет состоит в разделении человечества на тех, кто идет путями Мрака и смерти, и тех, кто следует за откровением Света.

И одни, насмехаясь надо мною, поспешили в свою сторону, а шли они по пути смерти; иные, бросаясь к ногам моим, умоляли меня научить их¹.

καὶ οἱ μὲν αὐτῶν καταφλουαρήσαντες ἀπέστησαν, τῇ τοῦ θανάτου ὁδῷ ἑαυτοῦς ἐκδέδωκότες, οἱ δὲ παρεκάλουν διδαχθῆναι, ἑαυτοὺς πρὸ ποδῶν μου ῥίψαντες.

Конечно, все эти элементы могут встречаться и в других религиозных учениях, но герметизм, отражающий во многом настрой эллинизма в целом, вполне соответствует именно иранизму, понятному широко. И следует обратить внимание на то, что уже начиная с 525 года до Р.Х. (завоевания Камбиза II) Египет был завоеван персами, а позднее, и в эпоху Александра Великого и Птолемеев, и после включения в состав Римской Империи, иранские влияния были в Египте чрезвычайно укорененными, во многом повлияв на различные стороны позднеегипетской культуры, которая была построена на сочетании эллинского (прежде всего платонического) и иранского (дуалистического, эсхатологического) начал, куда были вкраплены отдельные фрагменты — имена, символы, образы, сюжеты — более древних автохтонных египетских представлений. Но доминирующими и системообразующими моментами были именно греко-иранские.

Иранизм и эллинизм: семантический ключ к Логосу Европы

Здесь мы подошли к чрезвычайно важной теме, которая качественно меняет план всей «Ноомахии». В первой пятитомной версии «Ноомахии» мы руководствовались следующей логикой расположения материала относительно основных цивилизаций:

- 1) первый том — *методологическое* изложение модели трех Логосов (Аполлон, Дионис, Кибела)²;
- 2) второй том — краткий обзор Логоса Европы³ (в основании которого культурный круг Средиземноморья) и его динамики от Античности до эпохи Постмодерна;
- 3) третий том — рассмотрение цивилизаций, пограничных с культурным кругом Средиземноморья⁴ (семиты, турки-османы, русские и колониальные общества обеих Америк);

¹ *Гермес Трисмегист*. Герметическая Традиция Востока и Запада. С. 21.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Европы.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации границ.

- 4) четвертый том — *индоевропейские цивилизации*, полностью автономные от европейского культурного круга¹ (Иран и Индия);
- 5) пятый том — *неиндоевропейские цивилизации*², также полностью автономные от европейского культурного круга (Африка, Китай, Япония, Океания).

Цель состояла в том, чтобы показать, во-первых, сложную структуру европейского Логоса, представляющего собой динамическую и конфликтологическую реальность, основанную на глубинной войне ума, то есть собственно Ноомахии, а во-вторых, полную самостоятельность и самобытность неевропейских культур, где и параметры ноологии, и ее развитие не имеют почти ничего общего с европейской парадигмой, а следовательно, не могут исследоваться с позиций евроцентризма и самых разнообразных версий его универсализации (от религиозных до модернистских). Именно это и было обосновано первой версией «Ноомахии». Но всякий тезис требует тех или иных обобщений или, напротив, редукций. Поэтому, завершив работу над «Малой Ноомахией», мы приступили к следующему этапу — к «Большой Ноомахии». Вначале это было просто развитие — несколько более подробное — первой версии, чтобы уточнить те или иные эпизоды цивилизационных историалов и детали ноологической картины борьбы Логосов. Но постепенно стали обнаруживаться более сложные закономерности и соотношения, которыми по необходимости пришлось пренебречь в первом пятитомном издании. Так, в частности, в работе над двухтомником, посвященным Греции, в «Большой Ноомахии» мы обратили особое внимание на феномен эллинизма как основополагающей модели для всего последующего развития европейской культуры. Не просто эллинское начало — и прежде всего платонизм — оказалось доминантой европейского Логоса, но именно эллинистический синтез, который и обнаружил себя как культурная матрица и Римской Империи, и в значительной степени христианской культуры. Таким образом, более тщательное (хотя и с необходимостью все же довольно общее) рассмотрение эллинского Логоса, греческой цивилизации и особенно феномена эллинизма существенно скорректировало всю картину Логоса Европы, самобытным регионам которой — латинскому, германскому, французскому (кельтскому), английскому — мы также посвятили отдельные тома.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. По ту сторону Запада-I.

² Дугин А.Г. Ноомахия. По ту сторону Запада-II.

Но эллинизм парадигмально состоит из эллинского и неэллинского. И по мере изучения иранского Логоса постепенно стала проявляться структура того, что в эллинизме было неэллинского. Объясняется это не обобщенным термином «азиатское», «восточное» или неточным и не слишком содержательным термином «семитское», но вполне ясным понятием — *иранизм*. Влияние Ирана на Средиземноморскую культуру в период эллинизма и даже раньше, начиная с Империи Ахеменидов, оказалось настолько сильным и семантически контрастным, что мы вынуждены увидеть именно в Иране второй (если не первый!) по значимости интеллектуальный источник всего средиземноморского историала. При этом следует учесть и самое главное: фундаментальность влияния иранской традиции на поствавилонский иудаизм, что заставляет рассмотреть иудейскую традицию не только как семитское явление (Ханаанский миндаль), но и как продукт глубинной *иранизации евреев*, осуществившейся в эпоху Ахеменидов и продолжавшейся еще долго после нее — вплоть до христианства и иудео-христианских общин Сирии. С учетом иранского Логоса и его структуры, исторический иудаизм с VI века до Р.Х. представляет собой одну из версий иранизма — пусть гетеродоксальную и самобытную, локальную. А если поздний иудаизм и христианство структурированы под определяющим иранским влиянием (эсхатология, воскресение мертвых, культура ожидания, световая война и т.д.), то и их соучастие в эллинизме и их связь с эллинизмом есть нечто естественное, так как эллинизм и есть сочетание (в некоторых случаях синтез) *эллинского и иранского*.

Поэтому мы вынуждены пересмотреть отношение к Ирану как индоевропейской цивилизации, полностью независимой от Средиземноморского культурного круга и развивавшейся целиком автономно от него. Но это касается и влияния греков на Иран, многочисленные примеры чего мы видим в эпоху Селевкидов и в Парфянской Империи, и — самое главное — *влияние иранцев на Средиземноморскую культуру*, и в частности, на иудаизм, христианство и эллинизм в целом, где иранский фактор проявляется повсюду и захватывает огромные семантические просторы. Таким образом, полностью отрывать Иран от Европы (Греции) некорректно, так как его Логос повлиял на Европу в целом намного больше, чем те цивилизации, которые мы отнесли к пограничным. Строго семитское влияние — прежде всего финикийское (позднее, арабийское) — сказывалось в консолидации структур Логоса Кибелы, тогда как иранское, будучи индоевропейским, напротив, выражалось в аполлонизме, причем в его радикальной и бескомпромиссной, эквиполентной форме.

Здесь мы подходим к самому главному. Средиземноморская культурная парадигма (полнее всего отраженная в эллинизме) представляет собой встречу греческого и иранского, что на ноологическом уровне соответствует столкновению недуального платонизма (Аполлон + Дионис) с платонизмом дуальным (Аполлон). Отсюда вытекают все остальные пары:

Эллинское начало	vs	Иранское начало
Аполлон + Дионис	vs	Аполлон
греческое безразличие к истории, цикличность, повторение одного и того же	vs	иранский историал, предопределенный эсхатологией (время как иранский концепт)
греческий вечный космос	vs	гибель мира и грядущее воскресение
греческое принятие тела как формы, эстетического феномена	vs	иранское отвержение материи и разложение формы на чистый Свет и материальную Тьму (Свет как иранский концепт)
греческий монизм	vs	иранский дуализм
греческая ничтожность зла (умаление добра)	vs	иранское могущество зла как фундаментального онтологического начала
греческая культура присутствия	vs	иранская культура ожидания
греческое принятие мира как он есть	vs	иранский императив его спасения (откуда фигура Спасителя)
греческое разделение политики (субъектность граждан) и господства (прямое управление рабами)	vs	иранская идея священной Империи, основанная на концентрированной инстанции хварено — общей для царя и иранцев
греческий универсализм	vs	иранское противопоставление сынов Света, чистых (иранцев, ариев) нечистым, сынам Тьмы
греческая война подвигов, доблести и героизма	vs	иранская тотальная война Света

Если в греко-персидских войнах мы видим именно противостояние этих семантических рядов, то в эллинизме они постепенно смешиваются, образуя нечто цельное, *греко-иранскую культуру энтузиазма*. То есть оппозиция — versus — необходимая для проведения существенного концептуального различия, в эллинизме и раз-

личных близких к нему культурно-религиозных явлениях (включая христианство) переходит от взаимоисключающей к взаимодополняющей, составляя отныне два полюса единого семантического эллипса. *Напряжение между греческим и иранским полюсами есть ключ к европейской ноологии*, причем показательно, что оба полюса в данном случае являются изводами *индоевропейского* начала. А то, что истолковывается как «семитское» влияние (особенно в иудео-христианской и христианской культуре), на самом деле, чаще всего (за вычетом аравийского или финикийского элементов) представляет собой *одну из линий иранизма*. Таким образом, *европейский Логос в самом своем основании содержит иранский фундамент*, не менее важный, нежели эллинский. И этот диалог между эллинским и иранским во многом предопределяет семантику Европы. История, Свет, священная война, Империя, эсхатология, спасение, отвержение материи, дуализм суть лучи иранского Логоса. Вечность, формы, персонализм, эстетика, эманации, нон-дуализм — лучи Логоса эллинского. Это и есть Европа в ее сущности, это — *смысл Европы*. Ярчайшим примером может быть в этой ситуации фигура блаженного Августина, делающего выбор от манихейского дуализма в пользу недуального платонизма. На другом конце европейского историа-ла мы видим преданных истории (а история — концепт иранский) Гегеля и Ницше, обращающихся напрямую к Заратуштре. Однако дело не в том, как решают эту проблему сам блаженный Августин, Гегель или Ницше. Гораздо важнее — *параметры выбора*. Именно эту проблему каждый подлинный европеец решает по-своему и до сих пор: греческое или иранское, а точнее, соотношение между греческим и иранским, пропорции между ними. Эллинское и иранское в Логосе Европы спорят друг с другом, но при этом остаются неизменно на одной стороне перед Логосом Кибелы. В эпохи победы олимпийских отеческих богов над Великой Матерью побеждают и «эллины», и «персы». В периоды поражений страдают и низвергаются и те и другие.

Сасанидский Иран

Зороастрийская Империя: световая победа

Конец Парфянскому царству (как и в истории с Мидией) снова положили племена Фарса. В начале III века по Р.Х. один из персидских князей Ардашир¹ (ок. 180 — 241), сын Сасана и внук царя Фарса Папака, сумел установить свою власть над территориями Фарса и начал борьбу с Аршакидами. В бою с усилившимися персами пал последний парфянский царь Артабан V, и это стало началом новой Империи — сасанидского Ирана. Ардашир провозгласил себя шаханшахом, «царем царей».

С точки зрения зороастрийского историала, династия Сасанидов являлась прямым продолжением непрерывной линии рода царей легендарной эпохи и одновременно Ахеменидов. Отец Ардашира Сасан² считался потомком рода Бахмана, внука Гоштаспа, который не прервался в период Селевкидов и парфянских правителей Аршакидов, но тайно существовал, пока не пришло время восстановить священную Империю. Показательно, что иранские предания сообщают о том, что Ардашир служил у парфянского властителя Артабана, и, войдя в конфликт с его сыном, он вынужден был бежать от него вместе с царской служанкой, получившей откровение о будущем правлении Ардашира и похитившей царские регалии. Причем предание подчеркивает, что в этот момент *священная сила хварено перешла от парфян к Ардаширу*, тем самым состоялась сакральная легитимация будущей Империи Сасанидов. В этом эпизоде хварено представлено не в форме птицы, но в форме агнца, барана, сопровождавшего Ардашира в его бегстве от парфян.

В зороастрийской версии последовательной смены Империй безусловно легитимными считаются только эпоха легендарных царей Ираншахра, заканчивающаяся на Бахмане, внуке Гистаспа,

¹ Ардашир от авестийского Artaxšaθra, дословно «Царство Истины-Аша».

² По другой версии, Сасан был зятем персидского царя Гочихра из рода Барзангидов и отцом Папака, а тот, в свою очередь, был не дедом Ардашира, а его отцом. Предание подчеркивает, что он был верховным жрецом в храме Ардвиги Сура Анахиты неподалеку от Персеполиса. Причем у историка Аль-Масуди две версии объединяются в одну и речь идет о двух Сасанах — отце Папака и сыне Папака. Gagé J. La montée des Sassanides, «Histoire de Babak de Sasan et d'Ardachir» par Tha'alibi. P.: Albin Michel, 1964.

и преемствующая ее миссию держава Сасанидов. Чаще всего Империя Ахеменидов также рассматривается как часть сакральной истории, тем более, что ее основателями, как и династия Сасанидов, были цари Фарса. Но в отдельный цикл Ахемениды не выделяются и ссылки на период их правления оказываются довольно расплывчатыми, что отличает их от легендарных властителей (включая Кеянидов) и от самих Сасанидов. А периоды правления Селевкидов и парфян, несмотря на стремление и тех и других обосновать сакральную легитимность своего правления, считаются двумя эпохами узурпации. Если Селевкиды суть потомки Сальма, то парфяне — Тура. Соответственно, царским хварено и те, и другие владеют незаконно. И возвращение власти к Сасанидам после периода правления греков и парфян осмысливается зороастрийцами как *восстановление истинного священного порядка и возвращение хварено к тем, кто им должен обладать в соответствии с законом Ахура-Мазды*. Фарс видится здесь как ядро Ирана, как Центральная Земля, в отличие от эллинского Запада и туранского Востока. Поэтому эпоха Сасанидов мыслится как великая победа в Световой Войне, которая и составляет сущность иранской истории. Империя снова оказывается в руках тех, у кого она и *должна быть* в соответствии с планом воинов Света.

Если политические и административные изменения после прихода к власти Сасанидов в целом сводились к большей централизации владений и сатрапий, а геополитически им, подобно парфянам, приходилось вести борьбу с римлянами (впоследствии — с византийцами) из-за Армении и Месопотамии и со среднеазиатскими народами на Востоке, то религиозные реформы Сасанидов были, напротив, радикальными, так как зороастризм был объявлен в полном смысле слова государственной религией, в более узком и конкретном смысле, нежели при Ахеменидах или парфянах, где отношение к иным культам и верованиям было терпимым и открытым. Сасаниды начинают настаивать на *исключительности зороастризма*, его доктрин, обрядов, ритуалов и предписаний, провозглашая борьбу с иными религиозными влияниями и искореняя то, что ортодоксальное зороастрийское жречество (маги, мобеда) признало ересью (в частности, зерванизм, позднее манихейство и т. д.).

Именно царство Сасанидов, просуществовавшее с 224 по 651 год по Р.Х., и может считаться полноценной *зороастрийской Империей*, где маздаяснийская религия достигает своей кульминации и своего наиболее полного и всестороннего раскрытия. С точки зрения зороастрийского историала, эпоха Сасанидов представляет собой лишь эпизод в единой и непрерывной истории священного Ирана, который является единственным легитимным Вселен-

ским царством, царством Середины. За обладание этим царством и ведется Световая Война. Поэтому периоды владения Ираншахом детьми Света (легитимной династией) или детьми Тьмы (нелегитимными династиями) представляют собой меру мировой истории, движущейся к своему завершению. Здесь нет представления о преемственности царств: *царство может быть либо иранским, либо неиранским.*

В теории Четырех царств, хотя и имеющей очевидно иранские корни, другая структура. Здесь речь идет не о легитимности и нелегитимности ее правителей, но о смене народов, находящихся в положении властителей. Поэтому для зороастрийцев эпоха Ахеменидов не является чем-то исключительным, это лишь фрагмент единого и непрерывного историала, причем менее контрастный, нежели легендарная эпоха (включая время Кеянидов), закладывающая семантический код для всего историала, или царство Сасанидов, где происходит финальная кристаллизация зороастрийских идей. Но с точки зрения учения о Четырех царствах, в то время уже довольно широко утвердившегося в Средиземноморье — особенно с распространением христианства, персы были легитимными правителями Мировой Державы только при Ахеменидах. Победивший их Александр Великий необратимо захватил имперскую миссию себе, и имперская легитимность полностью перешла к грекам — в случае территории Ирана, к Селевкидам. По мере заката эллинистических Государств, греков в роли носителей вселенской власти сменили римляне. Парфяне, хотя и были признаны римлянами царством, а не просто одним из Государств, все же не были наделены в их глазах вселенской миссией, несмотря на то, что провозглашали себя наследниками Ахеменидов. Для римлян в этой роли выступали *только греки*, и поэтому завоевание селевкидской Сирии и было еще одной составляющей переноса имперской функции от Третьего царства к Четвертому. Сасаниды тем более не учитывались как продолжатели Второго царства, хотя сами они воспринимали себя как *единственных обладателей хварено*, то есть легитимных представителей Всемирной Империи. Наследуя Кеянидам, сасанидские правители утверждали свой вселенский статус. Наследуя Ахеменидам¹, они обосновывали преемственность Второго царства. Но для Рима (включая Византию) Сасаниды не имели сакрального значения. Их Империя в качестве вселенской была далеко в прошлом. Поэтому со стороны Четвертого царства отношение к Сасанидам было сугубо прагматическим: это была могущественная держава, ограничивавшая римскую экспан-

¹ Это наследие в обоих случаях носит символический характер.

сию на Востоке и при возможности наносившая ответные удары. Но никакого сакрального значения она более не имела.

Первые Сасаниды: отражение Рима

Преемник Ардашира его сын Шапур¹ I (241 – 272) уже с юности помогал отцу окончательно разгромить парфян и принимал участие в битве против Артабана V, где отличился храбростью и мужеством. Некоторое время он был соправителем Ардашира, а после его смерти стал единоличным шаханшахом. Он привел к покорности отдельные племена, жившие в пространстве Парфянской Империи, которая теперь стала Персидской державой — горских мидийцев, хорезмийцев, гилянцев, дилеймитов и гиркан, утвердив свою власть на северных и восточных просторах Ирана. При Шапуре I иранские армии достигли серьезных успехов и на Западе, воюя с римлянами. Столкновения с Римом начались еще при жизни Ардашира. При Шапуре I они достигли такого накала, что против персов в поход выступил сам римский Император Гордиан III (225 – 244). Персы захватили значительные территории Сирии, осадили Антиохию и выбили оттуда римские гарнизоны. В 242 году римская армия во главе с Императором выступила против персов и на первых порах добилась успеха. Римляне освободили осажденную Антиохию и перешли в наступление на собственно персидские земли. Однако после того как в 244 году Император Гордиан погиб, инициатива снова перешла к персам. Войска Шапура I начали наступление на Кавказ и в скором времени захватили Армению, Иберию и кавказскую Албанию, подорвав влияние Рима на этих территориях.

Римляне вновь собрали крупную армию и двинули ее на персов. Но и на этот раз армии Шапура удалось победить римлян и захватить огромные территории Сирии, в том числе и восточную столицу римлян Антиохию, которую уже осаждали раньше. Его сын будущий шаханшах Ормизд² I Ардашир (? – 271) со своими войсками атаковал римские владения в Анатолии и отвоевал Малую Армению, Каппадокию и Киликию.

В 260 году против Шапура I на сей раз выступил другой римский Император Валериан (190/200 – 264). Несмотря на то что он возглавлял огромную армию, персам удалось окружить его и взять в плен. Валериан скончался в плену, став единственным из римских Императоров, которому выпала такая участь. Для самих Сасанидов этот

¹ От авестийского xšayaθiua. ruθra — сын царя.

² Он был назван так в честь высшего божества зороастрийцев — Ахура-Мазды.

эпизод имел важное символическое значение: они не только нанесли поражение величайшей Империи мира, но и, захватив ее Императора, в каком-то смысле стали править над вселенским правителем, доказывая могущество иранского хварено.

В эпоху Шапура I в череде грандиозных военных походов, войн и дипломатических переговоров на всех направлениях — на Западе в Сирии и Анатолии, на Севере (Кавказ и Прикаспийский регион) и на Востоке (Бактрия, Афганистан и вплоть до Индии) — определились границы Сасанидской Империи, которые в целом оставались относительно неизменными в последующие века — вплоть до арабских завоеваний.

После смерти Шапура I недолго правил его сын Ормизд, бывший ранее царем подчиненной персам Армении, затем его дети. После этого к власти пришел другой сын Шапура Бахрам I (? – 276), получивший имя от зороастрийского язата Веретрагны, авестийского *Vərəθraγna*. В период правления Бахрама I был казнен религиозный реформатор Мани, основатель манихейства, начавший свою проповедь еще во время Шапура I.

Манихейство: альтернативная имперская идентичность

В период правления Шапура I и его сыновей возникло движение манихейства, основанное реформатором Мани (216 – 273/276). Собственное имя Мани было Сураик, сын Фатака. Титул «Мани», дословно «духовный», «мудрый», он получил в среде своих последователей¹.

Мани родился в 216 году недалеко от Ктесифона в семье высшей парфянской знати² и получил воспитание у сабеев³ (мандеев), к которым примкнул его отец, затем побывал в иудео-христианской общине, а также познакомился с трудами гностиков. Он был хорошо знаком и с зороастрийской традицией и, в частности, с ее зерванитской версией. Свой первый труд «Шабухраган» он посвящает

¹ Вероятно, этот титул имеет мандейское происхождение, так как в сакральных текстах мандеев часто встречается обрядовое выражение «Король Света», *mānā tabba* на арамейском.

² Его отец, ставший впоследствии последователем и «апостолом» Мани, Фатак Бабак, был родом из Экабатаны.

³ Влияние сабеев (мандеев) на манихейство было, скорее всего, весьма значительным. Но само это семитское течение, возникшее на периферии иудаизма и близкое к иудео-христианскому эбионизму, вероятно, испытало на себе сильное иранское влияние. См.: Buckley J.J. *The Mandaean: Ancient Texts and Modern People*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

сасанидскому правителю Шапуру I, с которым, как и с его сыном Ормиздом I, он лично встречался. Показательно, что ни тот, ни другой не увидели в учении Мани ничего «еретического». Более того, брат Шапура I Пероз стал последователем Мани, и сам Шапур I позволил Мани проповедовать на всей территории его царства и даже на время включил его в свою свиту (позднее, однако, Мани попал у него в опалу)¹.

Это важный момент: на раннем этапе Сасанидской Империи зороастризм только начинает становиться официальной и эксклюзивной государственной религией. Причем ее эксклюзивность точно соответствует жестко аполлонической природе самого зороастризма. Но предшествующие эпохи — и Селивкидов, и парфян Аршакидов — в области религии строились на сочетании аполлонического маздеизма с аполлоно-дионисийскими культурами эллинов, что делало общий настрой более гибким и инклюзивным. Если и в тот период зороастризм преобладал среди иранцев, а при Аршакидах был главенствующим культом Парфянской Империи, то все равно это был инклюзивный зороастризм. Эксклюзивным — строго аполлоническим — он становится только при Сасанидах, и происходит это постепенно. Случай с Мани показателен: шаханшахи Шапур I и Ормизд еще вполне терпимо относятся к идеям Мани, несмотря на то, что они представляют собой сочетание зороастризма с иудео-христианскими представлениями.

Более того, вероятно, они раздумывают, не сделать ли ставку именно на манихейство как официальную религию своей Империи. Они терпимы к религиозным версиям, как были терпимы не только Селевкиды и Аршакиды, но и Ахемениды. И лишь в период правления другого сына Шапура I, Бахрама I, занявшего персидский престол Ормизда, мы видим резкое изменение в самом статусе зороастризма: отныне он требует не только всеобщего признания как главенствующей религии, но и нетерпимо относится к отклонениям от догмы, которая, собственно, в это время и начинает складываться как законченный и не допускающий изменений теологический и текстологический канон. *Зороастрийская ортодоксия, которую при Шапуре I и Бахраме представлял мобед Картир, во многом складывалась как реакция на теологический комплекс, сформулированный Мани.*

Учение Мани в основных чертах воспроизводило зороастрийские темы — противостояние сынов Света и сынов Тьмы, три цикла мироздания, финальное спасение, отвержение материального

¹ Cumont F. Recherches sur le Manichéisme. I. La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khôni. Brussels: Lamertin, 1908.

и прославление духовного начала и т. д., но включало в себя также христианские мотивы — например, фигуру Спасителя, «Сияющего Иисуса».

Мани учил о существовании особой Троицы Света, в которой участвовали Отец Света, Мать Света и Сын Света или Великий Дух, *Waxsh zindag* («Дух Жизни» на персидском)¹. Отец истолковывался как Неизвестный Бог, *ἄγνωστος θεός*. Мани называл его именами Зурван, *Zurgwān* (время/вечность), Отец Величия, персидское *Pīd ī wuzurgīh* или Отец Света, парфянское *Pidar gošn*.

Мать Света мыслилась как Сопрестольница Отца, паредра, отождествлявшаяся с гностической Зоей-Софией, Барбело и небесной Евой.

Сын Отца Величия и Матери Света считался Единородным и именовался Христом, которого Мани называл также Нусом, *Noūs*, Интеллектом, Умом. Он отождествлялся с Ахура-Маздой классического зороастризма.

Несмотря на то, что Мани, на первый взгляд, принимает зерванитскую версию (Зерван предшествует Ахура-Мазде), у него нет утверждения о том, что материя (Мрак, Тьма) была порождена вместе с Ахура-Маздой и даже прежде него. В этом существенное отличие от зерванизма.

Материя у Мани выступает как стихия Мрака, предшествующая любому оформлению — в том числе и самому Ангро-Манью, Духу Зла². Это тоже совершенно необычная для зороастризма идея, где материальный мир — гетик — мыслится как область феноменологии и жизни, а его порча связана с вторжением довольно маскулинной во всех отношениях и четко персонифицированной сущности — Ангро-Манью³. Вводя в свою метафизику материю, Мани включает в религиозный контекст концепт эллинской философии, что делает его теологию совершенно особой, отличной от иранского стиля, но в то же время чрезвычайно близкой эллинистическим тенденциям. С ноологической точки зрения, материя Мани — прямой аналог Кибелы, то есть темное примордиальное могущество, строящее свою топикку снизу вверх и пытающееся захватить световые области бы-

¹ Welburn A. *Mani, the Angel and the Column of Glory: An Anthology of Manichaean Texts*. Edinburgh: Floris Books, 1998.

² В манихейских текстах на латыни материя, греческое ὕλη, латинское materia, определяется через ее воздействие на вещь, «она есть то, что вредит, наносит вред, разрушает» (qui nocet).

³ В греческих текстах манихеев он назван διάβολος πρῶτος, «Перводьявол», а в арабских Iblis Qadim. Манихейцы представляли его в образе чудовища — наполовину рыбы, наполовину птицы с четырьмя лапами и головой льва.

тия. Но то, что женское начало *предшествует* здесь ее позднейшим порождениям, вполне согласуется именно с матриархатом и парадигмой Великой Матери.

Для захвата Света материя создает пять материальных миров — дыма, огня, ветра, воды и мрака, в каждом из которых правит местоблюститель материи — архонт¹. Главным архонтом является архонт дыма, воплощающий в себе синтез всех остальных архонтов. Это — протодьявол. Во главе своих войск, включающих бесчисленное количество порождений материи, он выступает на войну с мирами Света (классическое описание Световой Войны). Эта военная кампания мрака достигает определенных целей, и часть мира Света оказывается под властью армий Тьмы. Этот сюжет вполне соответствует зороастрийской теме битвы за хварено.

В ответ на это Отец посылает Первочеловека-Ормазда в мир для борьбы с армиями архонтов. Но данному жесту предшествует очень важная деталь. В манихейских текстах говорится, что Отец Величия раздумывает, посылать ли ему на борьбу с восставшим протодьяволом свои армии или идти самому? И решает *идти сам*. Но описывается это решение как проекция Отца Величия в Матерь Света и далее в Сына. Здесь мы видим отдаленный отзвук христианской онтологии.

Нисхождение Первочеловека описывается у Мани в тех же терминах, как и вопрос о выборе фраварти своей судьбы. Первочеловек спускается в пораженный влияниями материи мир, чтобы биться с Тьмой, но сам становится задетым его структурами. Только в данном случае в роли фраварти оказывается сам Ормазд, а в роли его Отца — Зерван.

Первочеловек является лучом Света, призванным освободить из мира архонтов те структуры Света, которые они захватили. Но когда он нисходит в зараженные материей миры, материя-Кибела начинает его преследовать. Из ее желания рождается дерево (типичный символ Великой Матери) и пары архонтов, пытающихся воспроизвести Светового человека самостоятельно. Главой этих архонтов является «злой демиург» Саклас (по-арамейски Ashaklun). Чтобы остановить штурм архонтами миров Света, Отец создает светлых духов, и в частности Адаманта, который следит за тем, чтобы держать силы мрака под контролем.

У архонтов материи не получается создать совершенное творение. Это также типичный пример изложения фундаментальной

¹ Gardner I. (Hrsg.) *The Kephalaia of the Teacher. The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary*. Leiden: Brill, 1995.

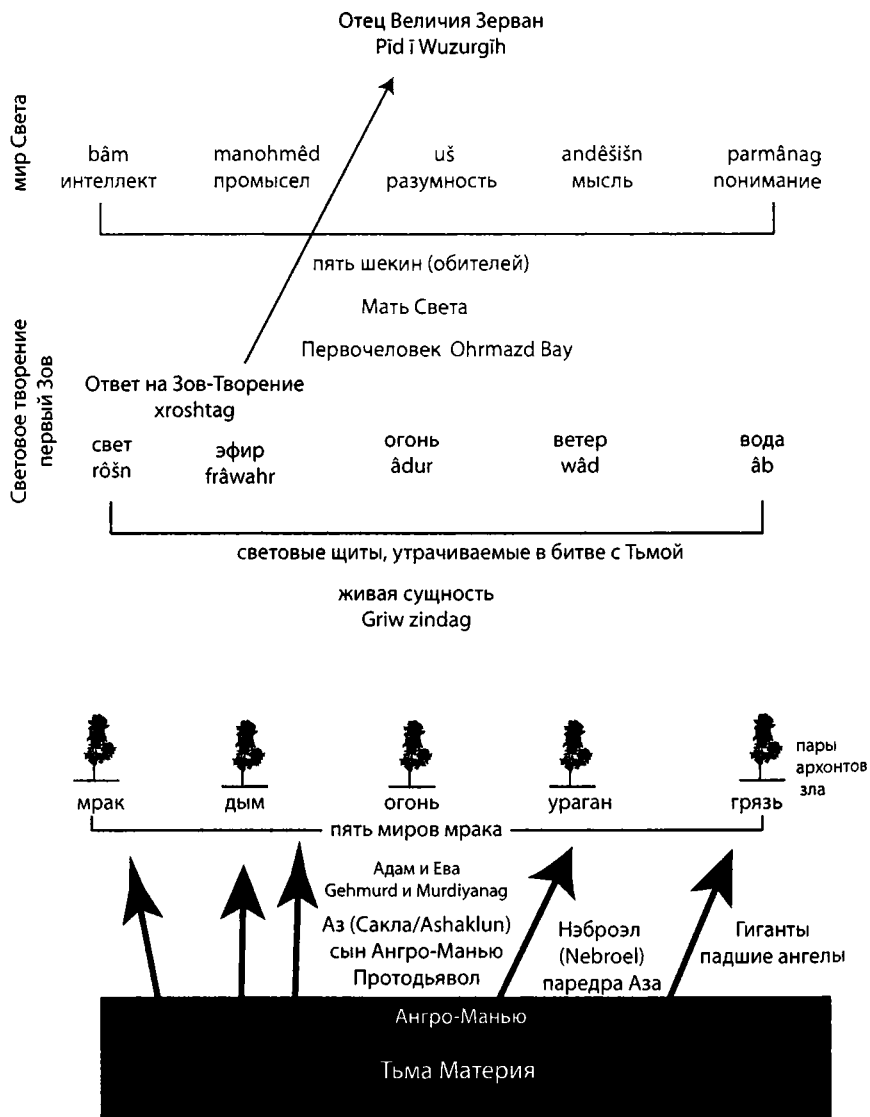
идеи: дьявол (титан, гигант) не способен творить; все, что он производит, является ущербным, уродливым и несовершенным, то есть симулякром. Тем не менее «злой демиург» творит бессмысленное парное материальное творение — Адама и Еву, затем вступая с Евой в связь, порождает Авеля и Каина.

Далее Отец, желая просветить Адама и Еву, посылает им Дух Спасителя, который объясняет структуру мироздания и призывает встать на сторону Света и исполнить миссию Светового человека (столпа Света). Адам передает это знание третьему сыну Сифу, через которого осуществляется миссия апостолов¹. Эта череда апостолов отличается от обычного человечества, которое следует линии Авеля, то есть порождения «злого демиурга». Далее Мани развивает идею о цепочке пророков, которая является классической идеей эбионитской теологии в сабеизме и иудео-христианстве (особенно распространенной в зоне сирийской культуры, где и сформировался Мани, говоривший, несмотря на свою этническую принадлежность к парфянам, на арамейском языке). Эта цепочка начинается от Сифа, включает Будду и Живого Исуca (Yiso Ziva) и самого Мани. Таким образом, мы видим здесь идею, весьма сходную с будущей исламской профетологией.

Каждый пророк имеет своего Светового Двойника, который представляет собой излучение Светового Спасителя. Соединяясь с ним, пророк получает возможность прямого общения с мирами Света. Показательно, что фигура Спасителя мыслится двойственной: с одной стороны, он есть Спасающий (Salvator), и в этом проявляется функция Светового Двойника, а с другой — Спасаемый (Salvandum), поскольку он принадлежит сам к материальному миру и несет в себе следы темного творения «злого демиурга».

Манихейский историал вполне в иранском духе представлял собой процесс собирания Света, рассеянного в материальном мире. Избранный манихей призван сосредотачивать в самом себе максимум Света и всячески избегать загрязнения материей. Отсюда аскетические практики в пище (запрет на вино и мясо), речи (маздеистское правило говорить только правду) и половых отношениях (избранным было предписано безбрачие). Манихей в самом себе собирает разлитый в мире — в том числе в пище, которую он потребляет, — Свет, чтобы после смерти взойти по Колонне Света

¹ Манихейцы называли следующую последовательность пророков: Сиф, Ной, Сим, Авраам, Енох, Никофей, Будда, Аврент, Зороастр, Иисус, Павел и, наконец, сам Мани, который носил титул «печати пророков», позднее ставший официальным наименованием Мохаммеда в исламе. Widengren G. Mani and Manichaeism. N.Y.: Holt, Rinehart and Winsto, 1961.



к небесной обители и унести собранный Свет с собой, вернув на место то, что должно на нем находиться. Остатки Света будут собраны в день Воскресения, когда материальное творение рухнет и из него поднимется столп искр, которые ранее не могли быть собраны. Они и составят фигуру «Последнего Человека» или «Последнего Бога», которого некоторые манихейские тексты называют также «Последней Статуей»¹. Лишенная Света, поднявшегося в фигуре «Последнего Бога», материя исчезнет в свое собственное ничто. Это будет концом манихейской версии титаномахии и моментом абсолютной победы Света над Тьмой.

Общая картина различных творений (гласов) и финального разрешения мировой драмы в полноценной картине манихейского учения более сложна. Можно представить циклы творения на следующие трих схемы.

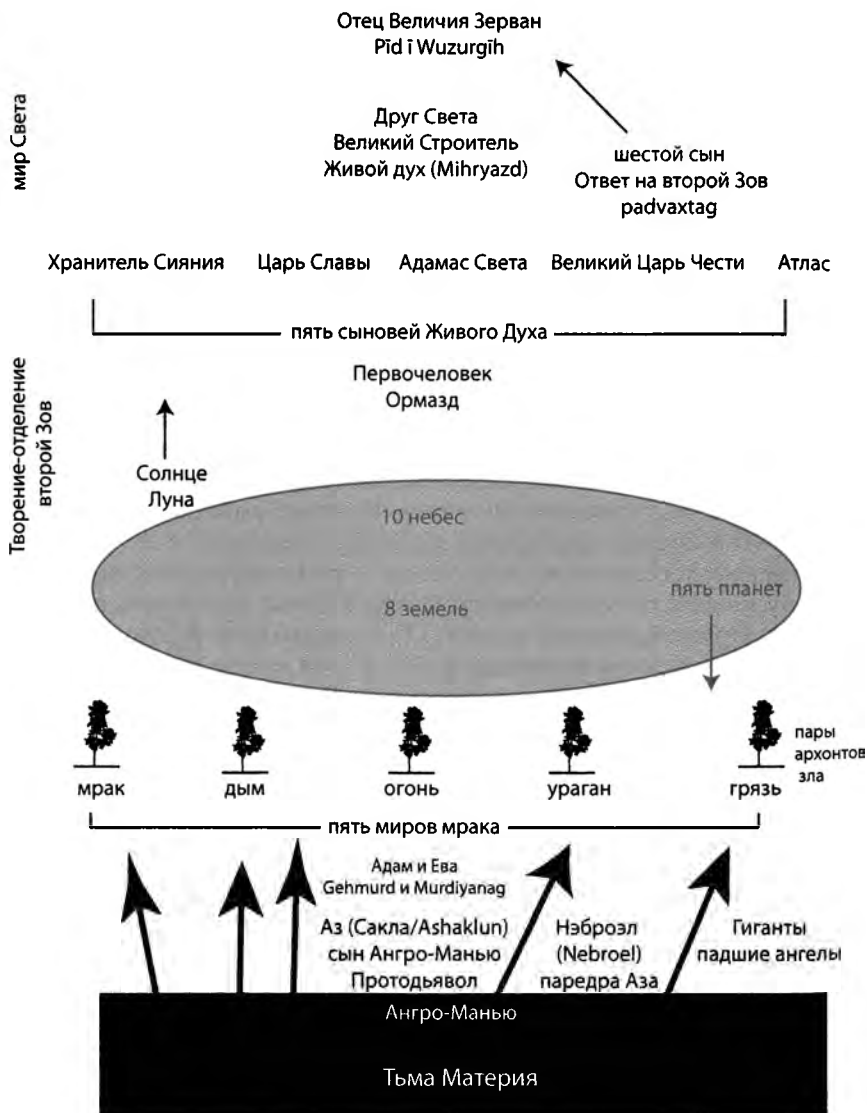
На первой схеме мы видим две области Света и Тьмы, а также нозетическую Вселенную Отца Величия, состоящую из пяти наклонной мысли (духа), которые манихеи называют «шекинами», используя семитское понятие *shekinah*, означающее одновременно «вместилище», «дом», «хижина» и «слава». Позднее концепт «шекины» будет играть ключевое значение в иудейской каббале².

В ответ на восстание протодьявола Отец Величия конституирует триаду из самого себя, Матери Света и Сына. Это и есть первое творение. Причем, как мы видели, *Он сам выходит за свои пределы*, чтобы бороться с восстанием Тьмы, а свои нозетические шекины оставляет в состоянии неизменного покоя. В этом теопатический акцент манихейства.

Все творения манихеями осмысляются как Зов Бога. Когда каждое из творений (каждый Зов) доходит до своей нижней точки, требуется дать *Ответ*. И Зов, и Ответ мыслятся манихеями как отдельные божества. Это напоминает неоплатоническую теорию исхода и возвращения, *πρόβος* и *ἐπίτροφῆ*. При этом важно, что Зов и Ответ составляют аспекты пневматической динамики внутри самого Божества, так как на Световую Войну Бог не просто посылает Посредника, но выходит Сам в лице этого Посредника. Здесь стоит также подчеркнуть, что на арамейском, на котором написаны ранние манихейские тексты и на котором преимущественно говорил (и, что немаловажно, получал образование у сабеев и, возможно, христиан) сам Мани, равно как и на греческом слово «дух» — *πνεῦμα*,

¹ Здесь можно вспомнить об «истукане», «идоле», статуе» или «образе» из книги пророка Даниила в сюжете о расшифровке сна Навуходоносора, где Даниил расшифровывает эту фигуру как символ царства.

² Оно появляется также в философии Ишрака Сохраварди.



Второе творение из смешанных стихий Света и Тьмы
в манихейской теологии

guha (на иврите guah) — женского рода, что объясняет образ Матери Света. Эта деталь сближает манихейскую доктрину с Софией гностиков.

Воспроизводя световое творение, Первородный Сын (Ормазд) создает пять щитов, которые составляют еще одну фигуру — Живую Сущность. Она-то постепенно и становится жертвой атаки сил Тьмы, которые захватывают ее и погружают в пять миров мрака, представленных пятью деревьями. На этих деревьях вырастают пары злых архонтов, которые сияются породить творение, подобное световому. Главный архонт, протодьявол (отождествленный с иранским драконом Ажи-Дахакой) собирает в себя все силы пяти миров мрака и создает перволюдей — Адама и Еву (или в персидской версии Гемурда и Мурдынаг).

На этом завершается первое творение. Это был Зов вступить в борьбу. Ответом было вступление в войну Первочеловека, и трагическим — теопатическим — финалом первого акта стала гибель Живой Сущности, проглоченной силами Тьмы. Но архонты материи, вобрав Свет в себя, получили возможность имитировать творение. Все, что они производили, было несовершенным, поскольку сотворено ими (детьми Мрака), но тем не менее отдаленно напоминало световое творение, так как Свет ими действительно был проглочен.

Мы видим здесь прямой аналог мифа о Дионисе и титанах, а также о творении людей Прометеем. Эти сюжеты близки и орфическим преданиям. Такое сходство не случайно, поскольку ноологически манихейское учение чрезвычайно близко по своей парадигме к Логосу Диониса и его структурам.

Второе творение строится уже на основании первого. Отныне существует материальный мир, берущий начало от примордиального факта поражения армии Света в первом акте и от поглощения Света, воплощенного в Живом Существе, архонтами материи. Это напоминает эпоху гумеизишн зороастрийского историала.

Теперь у армии Света другая задача — укротить могущество архонтов, снова рвущихся на штурм Небес, и придать их хаотическим порождениям, несущим вместе с тем в себе частицы Света, упорядоченность и форму. Это — демиургический Зов (в терминологии Прокла он может быть назван второй или — средней — демиургией). Здесь речь идет о превращении материального хаоса в космическую структуру. Зов состоит в том, чтобы упорядочить мир бушующей материи, а Ответом становится сам космос с его структурами. *Космос поэтому есть Ответ на второй Зов.*

Здесь участвуют демиургические — строительные — ипостаси Первочеловека, который становится синергетическим соучастни-

ком космогонического процесса. Важная роль здесь уделяется одному из пяти могуществ Света — Адаманту (или Адамасу Света): его задача заключается в *извлечении Света из материи*, стремящейся не отпустить его, и в покорении бушующих материальных стихий и архонтов. Двойственность космоса проявляется в том, что частично в нем правят законы Света и блага, а частично Тьмы и зла. Среди небесных сфер Солнце и Луна считаются находящимися на стороне Света — это два корабля возвращения, и поэтому в них сосредоточена феноменология Ответа, по их оси осуществляется возврат световых армий на Небо. Пять планет, напротив, мыслятся как выражение пяти миров мрака, и каждая из них оказывает на существ лишь дурное влияние. Планеты — это архонты. Млечный Путь предстает как Колонна Света, то есть ось Ответа. А за созвездия — знаки зодиака — между Светом и Тьмой идет борьба: одни звезды благие, другие злые.

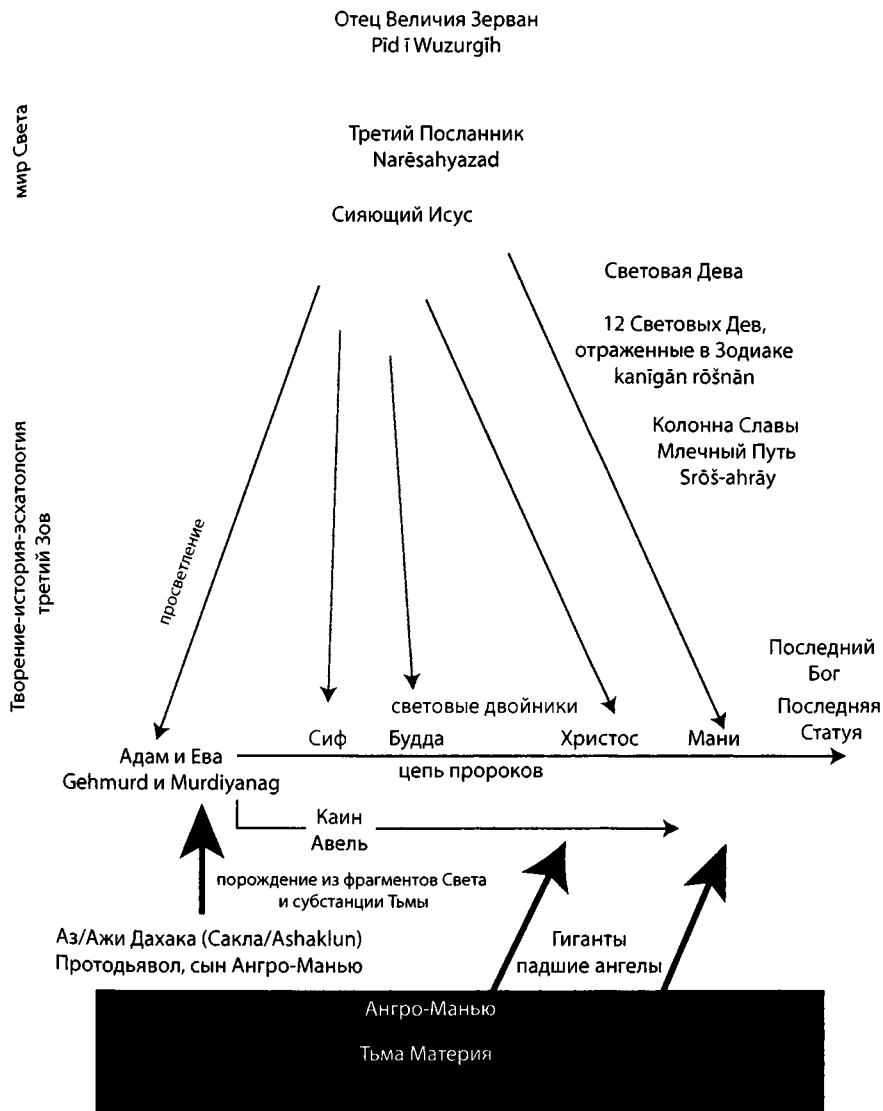
Таким образом, *материальный космос мыслится как наложение двух миров — благого и злого*, которые и перемешаны (как в первом творении), и отчасти уже разделены.

Во втором творении человечество подходит к начальной точке истории и из онтологических структур превращается в деятельную инстанцию.

Далее следует третье творение.

На третьей схеме мы видим творение (Зов) как историю человечества. Это — антропологический срез манихейства. *Человек, вступающий во время, творится как историческое явление*. И здесь главной темой становится мистерия спасения остатков Света, оказавшихся заточенными внутри материального мира в человеческом роде. Историческое человечество — это третий Зов, а Ответом на него является спасение. Здесь мы снова видим типично иранскую тему «двух человечеств» — зороастрианского и гайомартианского, в виде двух линий потомков Адама и Евы: от Авеля и Каина ведется род детей Тьмы, а по линии пророков — от Сифа до самого Мани, который провозгласил себя «последним пророком» или «печатью пророков», передается миссия, заложенная изначально тем, кого Мани называет «Сияющим Исусом».

Пророческий род световых людей несет истину и спасение, возводя Свет, оставшийся в людях, к его истоку. Поэтому вся история есть Ответ, сущность которого череда пророков. Вся история, таким образом, сводится к личности пророка и к общине верных ему последователей. Они представляют собой последнюю границу того отряда Света, который изначально пошел на войну с армиями Тьмы, был побежден, разорван и восстал из недр материи для осуществления фи-



Третье творение из смешанных стихий Света и Тьмы
в манихейской теологии

нальной реставрации. Третье творение — это творение людьми истории, которая есть последний акт мировой драмы.

Предела история достигает в моменте всеобщего Воскресения, что снова является строго иранской (маздеистской) идеей. Дети Света дают последнюю битву детям Тьмы в эсхатологической схватке.

Для корректного понимания манихейской доктрины следует иметь в виду, что эти три творения или три Зова представляют собой не хронологические этапы, но *три уровня мира*, три семантических слоя онтологии. Они в определенном смысле сосуществуют одновременно — здесь и сейчас. Это — три уровня герменевтики существования. На первом мы имеем акт нисхождения самой сущности Света в схватку с силами Тьмы и претерпевание ею трагического разрыва. Это конституирование базовой топики Световой Войны. Следующий уровень — наличие структурированного космоса, чья семантика отчасти позитивна, отчасти негативна, то есть это не чистый порядок (как, например, у платоников), но некоторый постоянно меняющийся *динамический баланс между порядком и хаосом*, который и составляет сущность мира смещения и природе второго Зова. И первый Зов, и второй Зов прозвучали не когда-то давно, но *звучат сейчас*, в данный момент. И третий Зов — собственно история как эсхатология — воплощает в себе оба этих Зова, давая глубинным метафизическим уровням Культуры Ожидания действенное феноменологическое воплощение. Конкретный человек, таким образом, есть нижняя точка всех трех творений, в которой предстоит дать ответ *на все три Зова*. И этот ответ не того, кто является радикально иным, нежели Бог, но и иным, и тем же самым (если учитывать теопатическую природу первого Зова).

На всех схемах наглядно видно, что многое сближает манихейство с гностическими сектами, но в то же время в этом учении прослеживаются мотивы и сюжеты, отражающие основные силовые линии классического зороастризма.

Мы уже говорили ранее, в чем состоит еретичность манихейства, с ноологической точки зрения. Здесь иранский дуализм и сотериология сопрягаются с темой, чуждой иранскому контексту — с представлением о материи как о зле. Классический зороастризм считает, что битва между сыновьями Света и сыновьями Тьмы ведется именно за материю, за торжество над феноменальным миром — гетик, и *не против материи*. Тем самым нарушается стройность маздеистской онтологии. Кроме того, Мани постоянно подчеркивает *посреднический* статус пророка, который осуществляет связь между миром Тьмы и миром Света, помогая обратить души к возвращению на небесную родину. Тем самым в дуалистическую структуру строгого аполонизма

ма вносится ярко выраженный дионисийский элемент. Отсюда подмеченная многими исследователями близость отдельных сторон манихейства к митраизму¹.

Но в цивилизационном контексте мы видим в Мани фигуру именно предшествующего периода: он стремится в своем учении объединить различные типы религиозных учений, которые существовали в разных концах Иранской Империи — иудаизм и христианство на Западе и буддизм на Востоке. Вероятно, определенную роль сыграло и парфянское происхождение Мани. В манихействе, таким образом, свое догматическое выражение нашла иранская религия, соответствующая духу Селевкидов, парфян и отчасти римлян, что включало эллинский компонент (преобладавший на Западе) и буддизм, широко распространенный в Бактрии. Ключом к интерпретации служила именно маздеистская модель. Таким образом, мы видим в манихействе предельный случай того явления, которое мы назвали *иранизмом* — по аналогии с эллинизмом. Иранизм предполагал выход иранской парадигмы за пределы иранского культурного круга (точно так же, как и эллинизм). Именно таким иранизмом являлся распространенный у римлян митраизм, а отчасти — ранний иудео-христианский гностицизм и другие религиозные течения эллинистического мира, имеющие иранские корни. Показательно, что, по сообщению источников, Мани часто появлялся перед людьми в облачении жреца Митры.

Манихейство представляет собой апогей именно иранизма, сведенного к довольно непротиворечивой теологической системе. Он вбирает в себя все иранское, что было не только в царстве Аршакидов, а затем Сасанидов, но и в эллинизме. Более того, Мани справедливо видит в иудаизме и христианстве все те же иранские мотивы, поэтому для него не составляет труда включить их снова в персидский контекст. В отношении буддизма следует заметить, что под влиянием иранских племен в буддизм в Бактрии, а затем в Кушанской Империи, созданной тохарами, проникли эсхатологические мотивы, связанные с приходом Спасителя, что нашло свое выражение в повышенном внимании к фигуре Будды будущего века — Майтрейи, культ которого был особенно распространен у буддистов Средней Азии и Северной Индии, а также в фигуре Амитабхи, Будды Запада. Но тот же регион Бактрии был самой восточной точкой Империи Александра Великого, и именно греко-буддистский синтез составил основу той религиозной культуры, которую унаследовали позднее ираноязычные племена. Поэтому манихейство вполне можно рассмотреть как

¹ Couliano Ioan P. The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism. San-Francisco: Harper, 1990.

религию, отражающую идентичность восточной половины Империи Александра, Третьего царства, как преимущественно иранскую версию эллинизма или как иранизм в его наиболее концентрированной форме. Манихейство предлагало Сасанидам альтернативную идентичность — не эксклюзивно зороастрийскую, а инклюзивно маздеистскую, снова сближая иранское представление о сакральной Империи с более общей теорией о Четырех царствах. Иран, если бы он принял сторону Мани, стал бы серьезным конкурентом христианскому Риму, поскольку выдвинул бы серьезные претензии на право Четвертого царства, продолжая эстафету эллинов. Мани воплощал в себе иранизм, возведенный к своей чистой сущности. С ноологической точки зрения, это означало, что, помимо аполлонических черт, он включал в себя и дионисийский комплекс. И в таком случае негативная метафизика материи становилась не принципиальной: она отличалась от зороастрийской ортодоксии, но в более широком синкретическом контексте была вполне приемлемой *философской метафорой*.

Таким образом, манихейство становится серьезным соперником для зороастрийской ортодоксии, окончательно формирующейся в Сасанидской Империи в то же самое время. Эта ортодоксия, ярчайшим представителем которой был придворный жрец жрецов, мобед мобедан Картир или Кирдэр¹, добившийся, в конце концов, казни Мани и запрета его учения на всей территории Империи, строилась на противоположном толковании иранской идентичности: *не открытой, но закрытой*. Это был универсализм, обращенный внутрь, универсализм Ирана как центра мира, который только и имеет значение и должен содержаться в предельной чистоте. Отсюда и подчеркивание инцестуальных браков (авестийское *xwêdôdah*), необходимых для сохранения чистоты крови «детей Света»², что, естественно, отвергалось ориентированным на синтез манихейством.

Начало формированию новой версии зороастризма было положено ранее еще при Ардашире, ближайшим помощником которого был зороастрийский жрец (гербад³) Тансар или Тасар. Именно Тансар начинает впервые собирать Авестийский канон, редактируя и соотнося друг с другом древнейшие зороастрийские тексты⁴. При нем начина-

¹ Есть несколько версий написания его имени — Kartēr, Kerdēr, Kerdīr, Kirdēr, Kirdīr.

² На этом особенно настаивал Картир.

³ В Парфянской Империи так называли не только жрецов, но и высокопоставленных сановников.

⁴ Однако окончательная редакция основного канонического свода сакральных зороастрийских текстов и гимнов (*gāt*) — Зенд-авеста — была предпринята позднее, при сасанидском правителе Шапуре II.

ется и централизация зороастрийского духовенства. Картир был вторым после Тансара великим жрецом и по сути главой зороастрийской государственной «церкви». Показательно, что наряду с дуализмом Мани Картир был главным оппонентом и другой — в чем-то противоположной — иранской ереси, зерванизма. Мы ранее говорили, что зерванизм привносит в иранскую религию опосредующую инстанцию, тем самым размывая и релятивизируя присущий ей аполлонизм. Таким образом, история жреца Картира, одновременно противника и Мани и зерванизма (оба учения были признаны «ересями»¹ именно в эпоху Картира), оказывается архетипичной для всей структуры иранской религии: *формирование сасанидского зороастрийского догмата происходит через отсечение того, что нарушало бы предельный эксклюзивизм маздеизма, и через это отсечение устанавливалась финальная теология ортодоксального зороастризма как имперской религии. Подобно этому христианская ортодоксия также формировалась в борьбе с ересями.*

Отвержение манихейства (равно как и зерванизма) означало для сасанидского Ирана однозначный выбор одной идентичности вопреки другой, столь же возможной на переходном этапе².

Мы видели, что Мани ребенком оказался в секте сабеев (или мандеев), к которой примкнул его отец, изначально бывший зороастрийцем. Считается, что первое откровение он получил в 12 лет, когда ему явился ангел Элтаум, повелевший покинуть сабеев и жить 12 лет в аскезе и одиночестве, а затем явить миру новое учение.

Мани начинал свою проповедь в Вавилоне, где эллино-иранский синкретизм был чрезвычайно распространен. Впервые он появился в дворце Гундешапур в воскресенье 20 марта 242 года в день коронации шаханшаха Шапура I и при большом стечении народа провозгласил основные принципы своего учения. Затем он отправился в Туркестан и Индию, где приобрел многих последователей.

Постепенно манихейские общины распространялись по Анатолии, Египту, доходя до Западной Африки и даже Европы. Так, один из отцов христианской церкви блаженный Августин, родом из Нумидии в Северной Африке, был в юности членом манихейской общины.

¹ Учение Мани официальные сасанидские власти признали *zandaqa*, то есть «ересью». Этот термин вошел позднее в исламское право из иранского религиозно-политического контекста. Изначально термины «*zandaqa*», «ересь», и «*zindiq*», «еретик», означали человека, практикующего колдовство, то есть «чародея».

² Показательно, что манихейские тексты, написанные на среднеперсидском языке, называют высшее Божество «Зурван», а Ахура-Мазду считают его первым Сыном или Первочеловеком. Это позволяет предположить еще более тесную связь между двумя «ересями».

После Индии и Средней Азии Мани снова вернулся в Иран. В это время брат царя Шапура I Пероз становится его последователем и помогает в аудиенции с шаханшахом. Через некоторое время Мани впадает у Шапура I в немилость и оказывается в заключении. Но сын Шапура I Ормизд I, правивший недолго, всего один год, освобождает его из тюрьмы (по другой версии, сам Мани еще раньше бежал из нее на Запад, в земли Рима). Когда же Мани решил снова отправиться с Запада на Восток, из Вавилона в Кушанское царство, где у него также было множество приверженцев (на сей раз на основе ирано-буддистского синкретизма), по наущению Картира и ортодоксальных зороастрийцев сын Шапура I Бахрам I, сменивший на троне Ормизда I, запретил ему это и вызвал ко двору для ответа на накопившиеся против него обвинения. В ходе рассмотрения дела Мани был осужден и в 276 году, по одной версии, умер в темнице, затем труп обезглавлен и выставлен на показ, а по другой — с него еще живого содрали кожу и набили соломой. В любом случае конец у него был мученическим.

Приемником Мани во главе манихейской религиозной организации стал некто Сисин (Sisinnius), который также был замучен в 291 году.

Манихейство надолго пережило своего основателя. Фактически манихейские общины распространились от Европы до Индии. Последователи Мани образовали своего рода церковь с централизованным управлением. Вся паства, как и в христианстве, делилась на «избранных», по-персидски *ardawan*, и «послушников», «оглашенных», *niyoshagan*. Во главе нее стоял вождь, по-парфянски *uamag* (ἄρχηγός, *princeps*), назначавшийся самим Мани и находившийся в столице манихейства Ктесифоне. Далее шли 12 апостолов, *mozag*¹ (*magistri*), 72 епископа, *aspasag*, 360 пресвитеров, *mahistan*, избранные (*electi*) и оглашенные (*auditores*).

Центр манихейского патриархата сохранялся в Ктесифоне до исламского завоевания; арабы на первом этапе ограничились надзором над манихеями, позднее (в 908 году) они были высланы в Согдиану, где их взяли под защиту уйгурские каганы, принявшие манихейство с 762 года. В Уйгурском каганате определенное время манихейство было официальной государственной религией. Широко распространено было оно и среди других степных народов Турана — особенно в Восточном Туркестане. На Западе оно оказало существенное влияние на христианские ереси — в частности, на павликиан, а через них и на христианские дуалистические течения богомилов, катаров, вальденсов и т.д. Таким образом, альтернативная идеология Иранской

¹ Первыми тремя были отец Мани Мар Патти, Мар Заку и Мар Аммо.

Империи, основанная на открытом и инклюзивном универсализме и воплощающая в себе теологию иранизма, существовала еще много столетий после смерти ее основателя Мани и даже пережила сасанидский Иран.

Среднесасанидский период: укрепление зороастризма

Бахраму I наследовали его сын Бахрам II (276 — 293) и внук Бахрам III (? — 293). В этот период влияние Картира, представлявшего собой главную фигуру ортодоксального эксклюзивного зороастризма, во многом и оформившего религиозную идентичность сасанидского Ирана, еще более возросло. Картир завершает реформу маздаяснийского вероисповедания, окончательно определяя основные догматы, организационные структуры и обряды, среди которых важнейшую роль начинают играть культы священных огней, отныне ставшие главной зороастрийской богослужебной практикой. Вместе с тем идет борьба по ликвидации следов ирано-эллинистического синкретизма — из маздеистских храмов удаляются эллинистические статуи, даже в том случае, если они были посвящены иранским божествам — язатам. Картир, по сути, ведет войну со всем парфянским наследием, то есть с иранизмом во всех его проявлениях, что касается как неиранских религий, так и иранских «ересей». При Бахраме II, над которым Картир установил полный идеологический контроль, начинаются прямые гонения на иноверцев, исповедующих иудаизм, христианство или древние эллинистические культы. Государство не просто поддерживает зороастризм как государственную религию, но требует признания религиозной правоты маздаяснийской веры от всех других конфессий. Это резко отличается не только от зороастризма парфянского периода, не говоря уже о Селевкидах, но и от Ахеменидов, и даже от первых правителей Сасанидов. Эксклюзивистский потенциал, заложенный в самой основе аполлонического зороастризма, именно в этот период раскрывается в полной мере, не будучи уравновешенным никаким имперским универсалистским синтезом.

При Бахраме II в Иран снова вторгаются римляне во главе с Императором Марком Аврелием Каром (ок. 224 — 283) и на первых порах добиваются значительных успехов, захватив Армению и Север Месопотамии и даже осадив столицу Сасанидов (а ранее парфян¹) Кте-

¹ Из Ктесифона в Экбатаны столицу Парфянской Империи перенес парфянский царь Митридат I Парфянский.

сифон. Но потом Кар был убит молнией, и римлянам пришлось отступить, вернув большую часть завоеванных территорий.

В период правления Бахрама II Иран потрясает ряд внутренних восстаний. В частности, его брат Ормизд попытался отложиться от Ирана вместе с подвластным ему Хорасаном, но Бахрам II подавил мятеж и сохранил контроль над всей территорией Империи.

Бахрам II при поддержке и, вероятно, по настоянию все того же Картира¹, передал правление своему малолетнему сыну Бахраму III, но против этого выступил сын Шапура I, т. е. дядя Бахрама II Нерсе (? – 302), при Шапуре I правивший восточными территориями (Индом, Сакастаном и Тураном), а затем Арменией, который, в конце концов, захватил престол и принял титул шаханшаха.

При Нерсе религиозная ситуация несколько меняется. Наиболее жесткая модель эксклюзивного зороастризма, которую воплощал в себе магупат и мобед мобедан Картир, завершается, и политика в сфере религии возвращается к стилю первых Сасанидов, когда при общей поддержке зороастризма правители не передавали полностью власти над вопросами религии зороастрийской «церкви», и более терпимо относились к тому, что ортодоксы называли «ересью» и требовали искоренить. Так, Нерсе даже принимает во дворце главу манихейской общины Инная, что означает прекращение преследований манихеев.

В результате проигрыша ряда существенных военных кампаний римлянам, в ходе которых персы потеряли контроль над Арменией и Иверией, Нерсе был вынужден отречься от престола и передать власть сыну Ормизду II (? – 309). При нем гонения на манихеев возобновляются.

Затем власть перешла к его сыну Шапуру II (309 – 379), при котором начинается вторая волна оформления зороастрийской ортодоксии. На его царствование приходится деятельность крупнейшего систематизатора и проповедника зороастрийской веры Адурбада Махраспандана, бывшего мобедан мобедом (высшим жрецом, первосвященником) Империи. Адурбад продолжил дело Тансара и Картира. При нем тексты «Авесты» были окончательно систематизированы в форме религиозного канона и переведены на среднеперсидский язык. Зороастрийский источник «Денкард» сообщает:

Царь царей, Шапур II, сын Хормизда, побудил людей из всех областей обратиться: к богу и посредством обсуждений вынести все устные предания на рассмотрение и изучение. После триумфа Адурбада, при помощи проверенных

¹ Позднее Картир перешел на сторону Нерсе.

речений, над всеми сектантами и еретиками, изучавшими наски, он сделал такое заявление: «Теперь, когда мы увидели, в чем заключается правильная вера, мы не потерпим никого, придерживающегося ложной веры, и мы будем крайне ревностными в вере». И так он и делал¹.

Шапур был современником Константина Великого, при котором христианство становится фактически официальной религией Рима, главного геополитического противника Ирана. В Риме процессы становления христианской догматики и церкви идут параллельно оформлению сасанидской версии зороастризма. Так, конфликт между Римом и Персией постепенно переносится в область религии. При Шапуре II в Иране начинаются гонения на христиан. Различия в религиозных догмах выходят на первый план именно потому, что иранские шаханшахи не могут рассчитывать на лояльность христиан, живущих на их территории, — прежде всего в Сирии, Междуречье, Армении и на Кавказе. Их облагают двойным налогом и запрещают служить в армии, не рассчитывая на их лояльность. Так, в Иране складывается традиция христианского мученичества. Одновременно с этим гонения распространяются и на иудеев. Римляне отвечают зороастрийцам, живущим на их территории, той же монетой.

Не все последователи Шапура II придерживались нетерпимого отношения к христианам. В период правления шаха Йездигерда I (399 — 420) была предпринята попытка вернуться к более взвешенному отношению к христианам и иноверцам в целом. В конце его правления ситуация снова обострилась из-за активизации миссионерской деятельности самих христиан. Так, в частности, Авда, епископ Суз, разрушил зороастрийский храм огня.

Однако после смерти Йездигерда I в период правления его сына Бахрама V Гура (406 — 438) все возвращается на прежние позиции. Во время царствования Бахрама V Гура возвышается крупный политический деятель (великий везир) Михр-Нарсе, который, по сути, и управлял Империей. Показательно, что Михр-Нарсе, подобно самому Заратуштре, поставил трех своих сыновей во главе трех иранских сословий, демонстрируя чрезвычайную устойчивость трехфункциональной системы в Персии. Один сын стал главой всех жрецов, второй — воинов, а третий — земледельцев и пастухов.

В этот период снова обостряются отношения между Ираном и Византией, что также сказывается в очередной раз на межрелигиозной политике. Бахрам V снова возвращается к гонениям на христиан, и только проигрыш войны с Византией, после которого василевс

¹ Цит. по: Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. С. 144.

потребовал неприкосновенности христиан на территории Ирана, гарантируя взамен неприкосновенность зороастрийцев в Византийской Империи, несколько разрядил обстановку.

В этот же период в Византии проходил Эфесский собор 431 года, на котором был анафематствован Константинопольский Патриарх Несторий (386 — 451), бывший ярким представителем Антиохийской школы христианства, где преобладали теологические темы, созвучные иудео-христианским и отчасти иранским духовным учениям. Главными центрами Восточной Церкви были города Сирии и Месопотамии, где традиционно были сильны иудейские общины, а также иранское — зороастрийское — влияние, так как эти территории, после падения Селевкидов многократно оказывались под властью то Парфянской Империи, то, позднее, державы Сасанидов. В Восточной Церкви преобладал арамейский язык, а культурно многие ее представители были близки к иранцам. Когда Несторий, представитель именно этой Восточной Церкви, был отлучен, а на его последователей в Византии обрушились гонения, многие из них перебрались в Иран. Там они встретились с более древними христианскими общинами, которые под их влиянием в значительной части приняли несторианское толкование двух природ в Христе. Так постепенно складывалась самостоятельная Иранская Церковь, отколовшаяся от византийского Православия. Бахрам V и его последователи сделали на ставку на поддержку несториан, одновременно притесняя сторонников православия. Более того, сасанидские правители провозгласили себя покровителями христиан-несториан. Так между двумя Империями — Византийской и Персидской — начался обмен христианами разных толков: православные с Востока бежали в Византию, а несториане — в Иран.

Восточная Церковь, называемая несторианской или Церковью Восточно-Сирийского Обряда, мало изучена по сравнению с другими ветвями христианства. Говорить о влиянии на нее учения зороастризма нет достаточных оснований, но общность эсхатологической парадигмы позволяет допустить, что такие влияния вполне могли быть. В целом вопрос о том, что собственно иранского было в иранском христианстве, в Восточной Церкви, следует оставить открытым. Возможно, здесь лежит объяснение связи между Ираном и исламом при посредстве влияния иранского (несторианского) христианства на некоторые стороны исламского учения (по крайней мере, исламская христология является весьма близкой к несторианской, Антиохийской, арианской, — а Арий был выходцем из той же Антиохийской школы, — и иудео-христианской). Во всяком случае подчеркнутое стремление антиохийцев избежать даже наме-

ка на соединение в Христе двух природ и акцентировка их различия вплоть до арианской теории тварности Христа, а также критика сирийскими отцами мотива «богострадания» (теопасхиты), вполне можно истолковать как проявление эксклюзивного аполлонизма иранцев, отвергающих — ноологически — любую форму посредничества, то есть инстанцию Диониса.

В 420 — 438 годах к Северо-Востоку от Персии, в Бактрии, укрепляются племена «белых гуннов» (под ними понимали хионитов, возможно, тождественных эфталитам, и кидаритов, которых китайцы называли юэчжи), основавшие на территории Хорезма, Согдианы и Афганистана Государство эфталитов, существовавшее с V по VIII век. Оно постепенно выросло в значительное геополитическое образование, включающее в себя Среднюю Азию, Восточный Афганистан и Северо-Запад Индии. Бахрам V наносит им серьезный удар, остановив на время их распространение на территории Ирана и зафиксировав пределы Персидской державы в районе реки Амударья. Войны с эфталитами вспыхнули с новой силой в период правления преемников Бахрама V сына Йездигерда II (439 — 457) и внука Пероза (459 — 484). При этом ни одной из сторон не удается добиться решительного превосходства.

Пероз возродил древний титул Кеянидов «Кай», начав добавлять его к своему имени, а также дав своим детям архаические имена — Кави-Кавад — в честь первого царя легендарной династии и Замасп, в честь советника Гистаспа. Позднее его потомки также продолжили давать своим детям имена древних Кеянидов: так сам Кавад I (488 — 531) назвал своих детей Кави-Хосровом и Кави-Усаном.

Кавад I, будучи пламенным сторонником зороастризма, вначале подвергал христиан суровым гонениям, но позднее, обнаружив, что большинство иранских христиан — несториане, которых Византия считала еретиками, смягчил свою политику. На время его правления приходится основательная реформа зороастрийского календаря, выполненная для того, чтобы как можно глубже включить население Империи в цикл зороастрийской литургии. В результате в годовом круге было провозглашено большое число религиозных праздников.

Во время царствования Кавада I в Персии распространяется религиозно-политическое учение манихейского толка, связанное с именем проповедника Маздака, сына Бамдада, основателем которого был зороастрийский священник Зардушт-и Хурракан из провинции Фарс. Маздак проповедовал версию манихейства в сочетании с элементами, которые принято возводить к гностической секте карпокра-тов. Согласно византийским источникам, ее представитель манихеец Бундос приехал в Иран из Рима, где находился в то время центр этого

гностического движения¹. Сторонники этого течения призывали бороться с семью (или двенадцатью) материальными правителями этого мира, на основе знания о числовых и символических соответствиях, а также проводя социальные реформы, состоящие в отмене кастовой системы, установлении общества справедливости и равенства.

На первом этапе Маздаку покровительствовал сам шаханшах Кавад I, назначивший Маздака на один из высших постов в Империи. Горячим приверженцем Маздака стал старший сын царевич Кавус. Маздак начал реформы собственности, объявив материальное богатство грехом и предложив разделить его между бедными. Кроме того, в 497 году Маздак отменил устоявшиеся правила бракосочетания, чем вызвал негодование аристократии². Это привело к перевороту и низвержению самого Кавада I, который, однако, через некоторое время вернул власть с опорой на эфталитов, но Маздаку в своей поддержке отказал. В 528 году во время религиозного диспута Маздак, верхушка его секты (в том числе и царевич Кавус), а также большое число рядовых маздакитов были схвачены и зарыты заживо в землю вниз головой.

После этого воцарился младший сын шаха царевич Хосров I Ануширван (531 – 579).

Хосров I Ануширван: Империя и «Большая Авеста»

При Хосрове I Ануширване (531 – 579) государство Сасанидов достигло высшей степени процветания и внешнего могущества. В союзе с тюркскими племенами, как раз в этот период вторгшимися в Среднюю Азию, он разбил эфталитов, с которыми Сасаниды до этого упорно и безуспешно воевали. В 540 году он захватил Антиохию, а Египет поставил в вассальную зависимость. Даже Византия обязалась выплачивать ему ежегодную дань. Кроме того, Хосров I подчинил своей власти Йемен, изгнав оттуда абиссинцев, незадолго перед тем завоевавших страну. Фактически, в этот период Сасанидская династия смогла восстановить величие и могущество Древней Персии

¹ Не исключено, что ссылки на гностиков-карпократиан недостоверны и связаны между учением Маздака и Карпократа необоснованы.

² В чем состояли реформы браков, предложенные Маздаком, достоверно сказать трудно. Византийские хроники упрекают его в том, что он, вслед за гностиками-карпократианами (на которых, скорее всего, большое влияние оказал Платон и неоплатоники, так как они среди своих священных картин и статуй хранили изображения Платона) настаивал на «общности жен». Но нельзя исключить, что он мог в духе расширительного толкования зороастризма в «демократическом» ключе, просто смягчить жесткие религиозные предписания сакрального инцеста (xwêdôdah).

и снова стала опасным противником Греции и Рима, представленных на этот раз Византией.

Царствование Хосрова I считается «золотым веком» пехлевийской культуры. Именно при Хосрове I в Иран прибыли последние представители Платоновской Академии — неоплатоник Дамаский и его ближайшие ученики. От Хосрова I они получили право поселиться в Харране, где находился последний исторически засвидетельствованный центр неоплатонической традиции. В Ктесифоне Хосров I построил величественный дворец, считавшийся одним из самых совершенных архитектурных произведений мира.

Хосров I Ануширван считался активным сторонником зороастризма. В «Денкарде» мы читаем о нем:

Его нынешнее величество, Царь царей Хосров, сын Кавада, после того как подавил ересь и злые силы и дал им полнейший отпор в соответствии с откровением веры, тогда он сильно продвинул точное знание и изучение в деле всех ересей во всех четырех сословиях... И на соборе всех областей он провозгласил: «Истина религии почитания Мазды признана. Мудрецы могут с уверенностью утверждать ее действительность путем обсуждений. Но деятельная и сознательная пропаганда религии должна вестись в основном не путем обсуждений, а при помощи благих мыслей, благих слов и благих дел с вдохновением Благого духа, с поклонением божествам-язатам, совершаемым в полном соответствии со священным писанием. То, что провозглашали верховные жрецы Ормазда, то и мы провозглашаем, потому они признаны у нас обладающими духовной прозорливостью... Царство Ирана продвинулось, опираясь на учение религии почитания Мазды, которое вобрало в себя знание всех, кто был до нас, (предназначенное) для всего мира. У нас нет споров с теми, кто имеет иные убеждения, потому что мы знаем столько (истины) на авестийском языке в точной устной передаче и в письменных источниках, в книгах и записях, а также в толкованиях на обычном языке, — в целом владеем всей мудростью религии поклонения Мазде»¹.

Так как в этом тексте упоминаются письменные источники, то очевидно в эпоху Хосрова I Ануширвана текст «Авесты» уже был записан в той форме, которую сасанидские зороастрийцы разработали специально для передачи священных текстов (насков — разделов, состоящих из стихов, гат) и которая получила название «авестийского

¹ Цит. по: Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. С. 161 — 162.

письма», представляющего собой фонетическую фиксацию архаических форм, давно не употреблявшихся в эпоху Сасанидов и имевших лишь литургическую функцию. Этот процесс собирания текстов «Авесты» начался с Тансара и продолжился при Картире, но первые сведения о наличии письменного «авестийского языка» мы получаем достоверно только в эпоху Хосрова I Ануширвана, когда корпус «Большой Авесты», состоящей из 21 наска, был обнаружен публично на особом царском совете.

В период правления Хосрова I в Аравии родился Мохаммед, последователи которого через некоторое время положили конец Империи Сасанидов.

Последний взлет Империи и конец Сасанидов

После смерти Хосрова I Ануширвана в Иране начинается эпоха кризисов и реформ.

Трон унаследовал его сын, рожденный от тюркской принцессы, Ормизд IV (540 – 590), который начал широкомаштабные репрессии против высокопоставленных лиц Империи, опасаясь заговора против себя из-за своего тюркского происхождения. От руки Ормизда IV пострадал даже верховный жрец — мобедан мобед. Но в отношении христиан он был довольно терпимым, запрещая преследовать их наиболее ревностным зороастрийцам. При этом к Византии, напротив, он относился крайне враждебно и после своего возведения на престол отказался отправлять традиционное приветственное послание и дары василевсу. Начался период ожесточенных византийско-персидских войн, которые свели на нет все попытки Хосрова I Ануширвана выстроить с Византией устойчивый мир, выгодный обеим Империям. На Востоке Иран атаковали союзные византийцам тюрки, которых удалось остановить с большим трудом. Осуществивший это иранский полководец Бахрам Чубин на волне успеха в победе над казавшимися непобедимыми полчищами тюрков поднял восстание. В конце концов, Ормизда IV свергли чиновники, поставив на трон его сына Хосрова II Парвиза (590 – 628).

Хосрову II предстояло подавить мятеж Бахрама Чубина, который отверг его предложения разделить с ним власть и потребовал всей ее полноты. С восставшими Хосрову II удалось справиться, только пойдя на унижительный для персов союз с византийским Императором Маврикием (539 – 602), который взамен на серьезные территориальные уступки в Армении и Месопотамии оказал ему военную поддержку против Бахрама Чубина. В ответ, победив внутренних врагов, Хосров II полностью выполнил все обязательства перед Маврикием и за

ключил с ним крепкий мир, устраивавший обе державы. Однако мир был нарушен тогда, когда узурпатор Фока сверг Маврикия, что стало для Хосрова II поводом для начала новой войны с Византией. В этой войне персы оказались победителями и захватили огромные византийские территории как в Армении, так и в Сирии и Палестине.

Когда в Византии новый Император Ираклий (575—641) сверг Фоку, Хосров II отверг предложение возобновить мир, и война продолжилась с новой силой. Войскам Хосрова II удалось взять осадой Иерусалим, а также огромные территории Малой Азии и, наконец, Египет. Фактически на короткий срок была воссоздана держава, сопоставимая с Империей Ахеменидов, возродив мировое могущество персов. Иранцы захватили даже Халкидон на противоположной от Константинополя стороне Босфора, вплотную подойдя к сердцу Византийской Империи.

В ходе этих завоеваний, будучи убежденным зороастрийцем, Хосров II, как и основатель династии Сасанидов Ардашир и шаханшах Нарсе, выказывал особое почтение к богине Ардвиге Сура Анахите, в честь которой воздвиг грандиозный храм. Вместе с тем он полностью изменил отношение к христианам, оказывая им поддержку на всем пространстве Империи. Это касалось не столько православных, бывших византийских подданных, сколько несториан, составляющих значительную часть населения Ирана. Кроме того, сам шаханшах женился на сирийской христианке монофизитского вероисповедания Ширин. Согласно историкам, Хосров II иногда появлялся в одеждах, покрытых христианскими символами, что заставило подозревать его в переходе в эту веру. Он устраивал также религиозные диспуты между христианами, с целью разобраться, какая ветвь — православная, несторианская или монофизитская — является более истинной. В результате он встал на сторону монофизитов.

В этом проявляется особенность правления Хосрова II Парвиза, которое напоминало больше Империю Ахеменидов, парфян или ранних Сасанидов, поскольку он мыслил себя не столько как царя иранцев, но как *вселенского правителя*, а свою Империю — как Мировую Империю, то есть Четвертое царство. В целом фигура Хосрова II представляла собой архетипический образ повелителя Вселенной, и многие его действия носили символический характер. То обстоятельство, что он выступал не только как высший авторитет в вопросах зороастрийского вероисповедания, но и, повторяя пример византийских Императоров, претендовал на роль покровителя христианской церкви, подчеркивает этот универсализм еще выразительнее.

Хосрову II Парвизу направляет своих послов и Мохаммед, призывая его принять новую веру — ислам. Хосров II, однако, отвергает это

предложение и приказывает послов повесить. Для него арабы представляются малозначимой силой, тем более что иранцы контролируют значительную часть арабских территорий, в частности Йемен.

После первых неудач византийский Император Ираклий постепенно собрался с силами и серией дерзких кампаний сумел переломить ход войны. Он совершил бросок через Армению в Северный Иран и там нанес персам ряд поражений. Затем он выбил иранцев с Босфора и, наконец, проник в Месопотамию, где у развалин древней ассирийской столицы Ниневии произошло решающее сражение, где Ираклий снова одержал победу.

Победы византийцев подорвали престиж Хосрова II Парвиза, и в результате заговора придворных, к которому примкнул его сын Кавад II Шируйе (590 – 628), он был свергнут и умерщвлен.

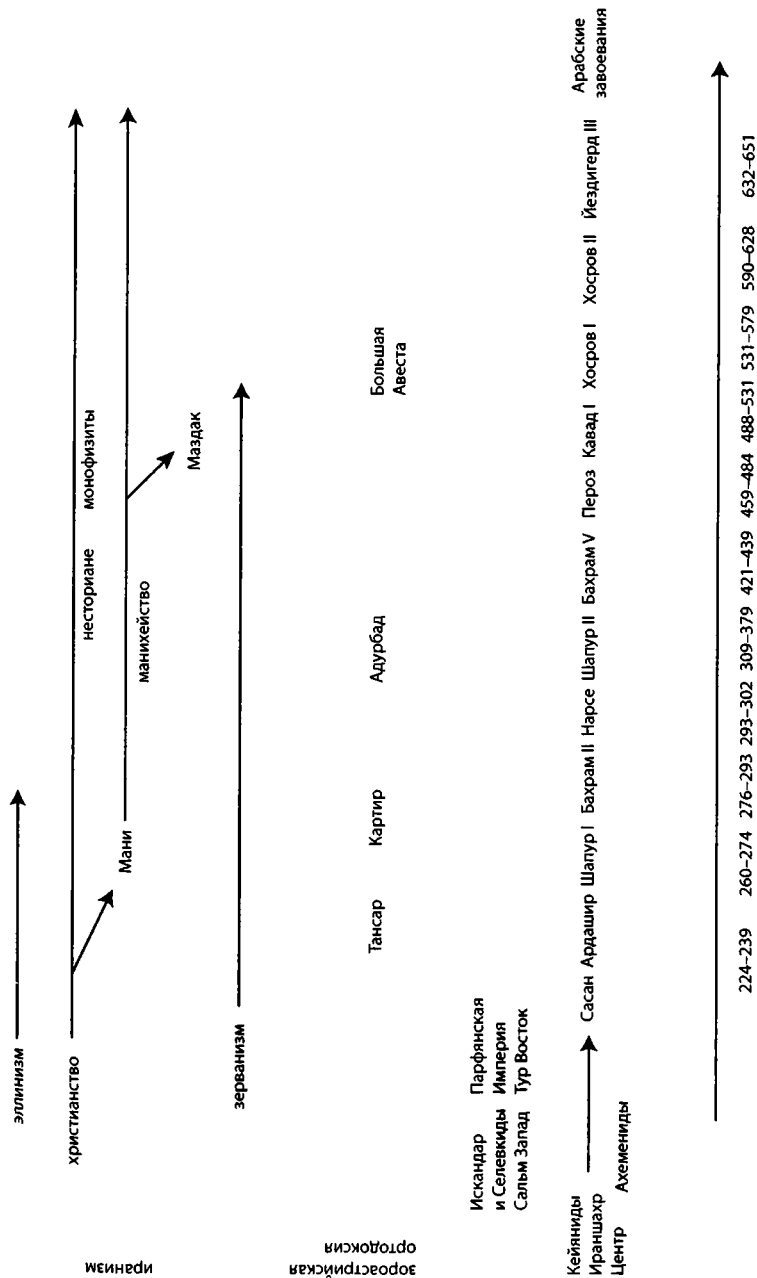
После этого последовала череда перехода трона в серии краткосрочных — чисто номинальных — правителей, среди которых были малолетний внук Арташир III (621 – 630) и две принцессы, дочери Хосрова II, Борандохт и Азармедохт, но власть была сосредоточена в руках у влиятельных придворных не из рода Сасанидов.

Последним независимым сасанидским правителем-шаханшاهом был Йездигерд III (624 – 652), внук Хосрова II Парвиза через его сына Шахрияра, от возлюбленной жены Ширин, которому он и хотел передать власть над Ираном. В его правление в Иране вспыхнули междоусобицы, и вся страна была разделена практически на три независимые друг от друга территории — Атропатена (Азербайджан) на Севере, Междуречье (со столицей Ктесифоном) на Западе и Фарс на Востоке.

В это время, в 633 году, арабы начали войну с Сасанидами вторжением в Оболю (область в нижнем Ираке в дельте реки Тигр) и город Хира в Междуречье, который был столицей арабского Государства Лахмидов, в целом подконтрольного персам. Эта первая волна арабов не была фатальной, и персы, собравшись с силами, смогли восстановить отчасти свои позиции на Юге Междуречья.

Но когда в 636 году арабы захватили византийские провинции Сирию и Палестину, они приступили к полноценному завоеванию самого Ирана. В конце 636 года состоялась решающая битва при Кадисии, которая, несмотря на ожесточенное сопротивление иранцев во главе с военачальником Рустамом, кончилась победой арабов-мусульман. Рустам был убит, и арабы продолжили наступление практически без сопротивления. Узнав о поражении при Кадисии, Йездигерд III покинул столицу Ктесифон и переехал в Хульван.

Арабы продолжили свои атаки, победив персов в 637 году при Джалуде, затем в 639 году захватив Хузистан, а в 642 году около Не-



Сасанидский период иранского историала

хавенда (древняя Экбатана), нанеся окончательное поражение войскам шаханшаха. В 642 году арабскому халифу покорился правитель Атропатены, в 643 году арабы заняли Хамадан, в 644 году — Исфахан и Рей. Тогда же началось завоевание собственно Фарса. После падения древней столицы в 650 году вся Персия попала под власть арабов, и ею стали управлять арабские наместники. Основная часть населения была исламизирована, причем большинство приняло шиизм. В 651 году Йездигерд III бежал в Мерв, где и был предательски убит, на чем закончилась династия Сасанидов и сасанидский сегмент иранского историа.

Эксплицитный Логос Ирана

Культурный круг Хванираты

Здесь мы можем завершить обзор Ирана в его доисламском периоде. Очевидно, что мы имеем дело с полноценной и законченной цивилизацией, воплотившей свои принципы и структуры как в масштабных геополитических и военных успехах и подвигах (создание Персидской Империи — от Мидии и Ахеменидов до Сасанидов), так и в самобытной религии, философии и метафизике, построенных на базе уникальной идентичности и оригинальной ноологической парадигме. Сущность этой ноологической парадигмы состоит:

- в радикальном *эквиллентном* аполонизме;
- в абсолютизации разделяющего эсклюзивного режима *гурна*, что можно назвать принципом бескомпромиссной *световой войны*;
- в твердой и неуклонной приверженности философии *титаномахии* (где любое проявление — мысль, слово, дело несет в себе строго определенное боевое значение, *военный смысл*) и
- в вытекающем отсюда «исчезновении Диониса» (то есть принципиальном отказе от признания за промежуточной демиургией особого «темного» Логоса, что признается ортодоксальной традицией «ересью», «иранизмом»);
- в предельной сакрализации Империи, принципа Царства как световой метафизической категории;
- в «культуре ожидания», ориентированной на последнюю битву и приход Спасителя Саошьянта, Воскресенье (Фрашокард) и установление вечной Империи Света;
- кроме того, следует добавить как высший горизонт иранской теологии — открытую метафизику Божества, состоящую в самой идее бога-первосвященника и фигуре фраварти Ахура-Мазды.

На этих принципах основан культурный круг Хванираты, каршвары Центра, отождествляемый с самим Ираном, Ираншахром как метафизической территорией, как *ноологическим топосом*, зани-

мающим (в глазах иранцев, в системе их историала и их этноцентризма) центральное положение в пространстве и времени. При этом дуальная антропология гайомартианского и зороастрианского человечества вносит в структуру иранского топоса дополнительный элемент: в мире есть цивилизация Блага и цивилизации Зла, соответственно, представленные народом Света и народами Тьмы. Цивилизация Блага и народ Света — это оседлые арии/иранцы, маздеисты-зороастрийцы, живущие в центральном каршваре, то есть в Ираншахре, в Персидской Империи. Они же суть род зороастрианского человечества. Другие цивилизации (им соответствует понятие «Аниран», то есть не-Иран), расположенные вокруг центральной земли ариев (Ирана), относятся к гайомартианскому человечеству, и поэтому в них царит «смещение» (гумезишн), Благо и Зло, Свет и Тьма там безнадежно перепутаны. Ярким воплощением таких народов в «Авесте» являются туранцы, кочевники Великой Степи, вторгающиеся в Иран с Севера, где в сакральной географии зороастрийцев расположено ад. Туран есть антоним Ирана, племена Степи сближаются с сынами Тьмы или как минимум с теми, в ком Тьма и Свет *неотделимы друг от друга*, тогда как сущность зороастрийцев-ариев, оседлых иранцев, в том, что в них Свет и Тьма как раз *разделены*. Аналогично воспринимаются и народы Сальма, Рума, Запада. Если Туран — это восточное *отклонение* от Центра и Аши-Истины, то Рум — западное.

В этом глубинном мировоззрении и следует искать ключи к историческому бытию Персии — как в ее имперских завоеваниях, так и в ее внутренней философии.

Иранская идентичность: эксплицитная и имплицитная

До самого момента арабских завоеваний именно эта арийско-маздеистская дуалистическая идентичность доминировала в иранской цивилизации и Иранской Империи эксплицитно и развернуто. Зороастризм является ее ярчайшим догматически и теологически оформленным выражением. При этом можно выявить две основные версии этой идентичности: *эксклюзивную*, ярче всего выраженную в зороастрийской ортодоксии Сасанидов (от Тансара через Картира до Адурбарда), и более широкую, *инклюзивную*, которую мы видим у Ахеменидов, парфян или манихейцев, что мы определили как различные формы «иранизма», являющегося для иранцев аналогом того, чем является эллинизм для эллинов, или как «иранскую ересь». Обе эти версии отражают иранскую сущ-

ность, *Res Iranica* (по выражению А. Корбена)¹, и им присущи все выделенные нами характерные признаки иранской идентичности. Но они резко различаются по качеству. Если первая настаивает на религиозной и даже расовой чистоте иранцев как общества «детей Света», для которых воздерживаться от смешения с другими народами и культурами — религиозный долг, то вторая открыта для включения в имперский синтез и других религий и культур и вместе с тем готова *вынести иранскую идею за границы иранского общества*. В периоде Сасанидов мы видим, как эти идентичности чередуются в зависимости от того или иного правителя или влияния тех или иных религиозных групп. С точки зрения самого иранского историала (в зороастрийской форме), древнейший период правления легендарных иранских царей Пишдадидов и Кеянидов, а также последний — Сасанидский — период соответствовали в целом *эксклюзивной идентичности*, а эпоха Ахеменидов², Селевкидов и парфян — *инклюзивной*.

Для понимания более поздних этапов иранской истории, связанных с захватом Ирана арабами и последующей массовой исламизацией, зороастрийскую идентичность необходимо учитывать еще и потому, что в этом маздаяснийском контексте все вещи называются своими именами и обозначаются с предельной четкостью. Здесь мы видим кристально ясную и предельно логичную парадигму законченного метафизического мировоззрения, определяющего религиозные, политические и культурные формы. Причем то, что в ортодоксальном зороастризме утверждается открыто и последовательно, уже в иранизме становится более расплывчатым, а в других культурных и религиозных контекстах превращается во фрагменты или отдельные направления, приобретающие все свое значение, только будучи возвращенными в иранский контекст. Это касается иранского влияния на иудаизм, христианство, митраизм и эллинизм в целом.

Позднее эта ясная форма иранской идентичности уходит на более глубокой уровень, хотя и остается в основании иранского культурного самосознания, будучи той духовной базой, на которую оно опирается. Но отныне она приобретает *имплицитный* характер, так как вынуждена существовать в условиях доминанции совершенно иного и глубоко чуждого по своему происхождению историала и ноологической структуры семитско-аравийского Логоса.

¹ *Sohravardī. L'Archange Empourpré. P.: Fayard, 1976. P. IX.*

² Впрочем, относительно Ахеменидов окончательной ясности нет, и сасанидский зороастрийский ортодоксальный историал склонен причислять Ахеменидов к последним правителями Кеянидам, особенно их не выделяя.

Далее мы переходим к обзору иранской истории после исламизации, но мы теперь знаем, что нам надо искать — основной семантический иероглиф иранизма, Res Iranica, нами в общих чертах зафиксирован.

Часть 3. Исламский Иран

Первый этап исламизации и иранское толкование

Арабские завоевания

Конец Персидской Империи положили арабские армии. Впервые арабы вторглись в Месопотамию в 633 году (под руководством Халида ибн Аль-Валида), затем последовали новые атаки в 636 году (под началом Саад ибн Абу Ваккаса), а в 642 году халиф Омар начал широкомасштабное наступление с целью полного завоевания Сасанидского Ирана, кульминацией которого стала выигранная арабами битва при Нехавенде и разгром персидской армии¹. К 652 году завершилось покорение всей персидской державы.

Арабские завоевания проходили под знаменем распространения ислама, и поэтому все покоренные народы силой обращались в эту веру; особенно если исповедуемые ими культы мусульмане оценивали как «многобожие», то есть «идолопоклонничество». Теоретически иудеи и христиане, считавшиеся «людьми книги», «ахль-аль-киتاب», имели право на жизнь и сохранение своей веры и были обязаны лишь выплачивать мусульманским правителям дополнительный налог (джизья), хотя на практике и они подчас становились объектами принудительного обращения. Положение представителей остальных религий (за исключением сабеев, секты последователей Иоанна Крестителя, приравненных к «людям книги»²) было более трагичным: им предлагалось либо принять ислам, либо быть уничтоженными. Зороастрийцы принадлежали, согласно исламу, к «многобожникам» и, следовательно, в жесткой форме исламской ортодоксии, которая была свойственна ранней фазе исламских завоеваний,

¹ Существует предание, что в 628 году сам пророк Мохаммед отправил иранскому шаху Хосрову II и другим правителям соседних государств письма с призывом принять ислам. Хосров пришел в ярость от неподобающего обращения к нему и разорвал письмо. Когда Мохаммед узнал об этом, он пообещал, что «Аллах разорвет царство Хосрова так же, как Хосров разорвал это письмо».

² Причиной терпимости к сабеем, возможно, было сходство их самоназвания с народом Йемена в Южной Аравии, который был ядром древнего Государства Саба. Расцвет Сабейского царства приходился на первую половину I тысячелетия до Р.Х., но оно оставалось важнейшей силой в Аравии вплоть до III века по Р.Х., когда было завоевано химьяритами.

право на исповедание древней веры в их случае было несовместимо с правом на жизнь: для них выбор был однозначным — *ислам или смерть*. Те иранцы, которые сохраняли верность своей древней религии, сражались против арабов до конца, а когда Персидская Империя пала окончательно, были вынуждены либо бежать от арабов на Восток (с этого периода начинается массовая миграция зороастрийцев — парсов — в Индию), либо принимать ислам (как искренне, так и в целях спасти свою культурную идентичность под прикрытием внешней лояльности к религии завоевателей).

Ко второй половине VII века ислам стал доминирующей религией в Иране, хотя арабская политическая верхушка оказалась в окружении иранского населения, упорно старавшегося сохранить основы своей особой и уникальной цивилизации — как это было и при более краткой по времени оккупации Ирана армиями Александра Великого («Искандера проклятого»), и при Селевкидах. Дальнейшее распространение ислама в Средней Азии шло уже через посредничество Ирана, и если учесть подспудное и мощное влияние иранской идентичности на интерпретацию исламской религии, то следует сделать вывод, что в Волжскую Булгарию, регион Каспия, Туркестан, Мавераннахр, Согд и в Юго-Восточную Азию ислам проникал уже в существенно измененном (в парадигмальном, цивилизационном, ноологическом смысле) виде.

Иран внутри ислама

Исламизация Ирана представляла собой радикальную смену идентичности — от сасанидского зороастризма (как ортодоксального, так и еретического) к арабоцентричной версии новой религии, возникшей в совершенно иных исторических условиях и в отличной этнической среде. Арабоцентризм занял место ираноцентризма и на долгие века превратил Иран из *центра* мира в одну из его *частей*, а в центре же утвердилась сакральная география и базовый историал Аравии. Это, безусловно, является основополагающей канвой цивилизационных трансформаций, сопряженных с исламизацией Ирана, и именно такой переход от Ирана и иранизма к арабоцентричной модели исламского мира составлял сущность глубинной трансформации иранского общества от начала исламизации, арабских завоеваний и до наших дней. Иран и сегодня является глубинно исламским обществом, и арабский язык и арабская по своему происхождению религия остаются его фундаментальной доминантой.

Далее мы рассмотрим, какими путями иранская идентичность будет искать себе выход в этой своеобразной ситуации, ведь ее *глу-*

бина и устойчивость настолько значительны, что по определению не могли раствориться в арабизации и исламизации полностью. Однако прежде чем исследовать формы проявления Res Iranica изнутри исламской цивилизации¹, то есть различные модели иранизации самого ислама уже после того, как арабские завоевания свершились и Иран оказался под контролем исламской политики (халифата), следует сказать несколько слов о том, что такое ислам как таковой. Если в томе «Ноомахии»², посвященном семитскому Логосу, мы рассматриваем ислам в контексте арабской культуры и семитской цивилизации, стараясь следовать внутренней логике именно семитского мира (в данном случае южно-семитского, арабийского культурного круга), то здесь мы должны реконструировать картину появления ислама с чисто иранской точки зрения. Важно, что при этом нам следует сделать парадигмальное усилие, которое для самих иранцев после принятия ислама было либо чрезвычайно затруднительным, либо вообще невозможным. Сами иранцы, в силу религиозных догматов, были вынуждены указывать на это лишь косвенно, намеками и метафорами. Поэтому мы в данном случае должны обратиться к метарелигиозной парадигме и в каком-то смысле занять позицию еще более иранскую, нежели та, на которую способны — в силу исторических и религиозных условий — сами иранцы. Зороастрийцы, ставшие основной жертвой исламизации, поскольку мусульмане приравнивали их к идолопоклонникам и тем самым не только лишили права на религию, но и поставили под угрозу их жизнь, естественно, отнеслись к исламу соответствующим образом: такую войну с религией «детей Света» могли развязать только «дети Тьмы». Но это не приближает нас к взвешенной картине структурного генезиса исламской религии.

В исламской религии следует выделить несколько довольно автономных пластов, каждый из которых представляет собой чрезвычайно сложный культурный, этнический, социальный и политический комплекс.

1. *Арабское ядро*. Оно отражено и закреплено в священной книге мусульман Коране и сунне в ряде моментов, отражающих реалии кочевых бедуинских племен Центральной и Западной Аравии в эпоху VI–VII веков по Р.Х. Отчасти этот арабский

¹ Фундаментальную работу в этом направлении проделал французский философ и специалист по Ирану исламской религии Анри Корбен и круг его последователей. См. прежде всего классический и исчерпывающий четырехтомный труд: Corbin H. En islam iranien.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации границ. В дальнейшем мы планируем издавать «Семитский Логос» отдельным томом в серии «Большой Ноомахии».

уклад имел архаические корни, уходящие в глубину времен. Но отчасти он испытал на себе влияние окружающих цивилизаций. В целом доисламская Аравия (мусульмане считают это периодом «джахилии», идолопоклонничества, к которому они отнеслись столь же строго, как иудейские монотеисты, если не строже) представляла собой своеобразную культурную, этносоциологическую и политическую среду, которая была взята с определенными — подчас существенными — поправками за образец Мохаммедом, радикальным религиозным реформатором. Это арабское ядро рассматривалось как парадигмальная версия истории для всех мусульман, и принятие ислама означало вступление в семантическую секвенцию арабского историаля, то есть в *арабское время*. Отсюда и исламское летоисчисление, ведущееся с 622 года — то есть с момента переселения Мохаммеда в Медину. Сама же миссия Мохаммеда началась в 610 году, за 12 лет до хиджры. Принимая такое летоисчисление, мусульманин, к какой бы культуре он до этого ни принадлежал, признавал универсальность арабской идентичности, ее нормативность и обязательность. Иными словами, *арабское ядро* — это *корневая идентичность любого мусульманина*. Поэтому текст Корана считается сакральным и аутентичным лишь в арабской версии, и его переводы не поощряются, а в молитвенной и богослужебной практике (что для мусульман — одно и то же) вообще исключается. Мусульмане всех народов молятся по-арабски. Поэтому, с точки зрения этого уровня ислама, *быть мусульманином означает стать арабом*, быть адаптированным к арабскому историалю и арабскому культурному кругу. Это касается закрепленных в Коране культурных, правовых, политических и хозяйственных норм, отражающих в целом центрально-аравийскую среду VI века.

2. *Семитская идентичность*. Второй, более широкий пласт исламской культуры отражал исторические и религиозные традиции семитского мира. Арабы приняли в целом иудейский историаля Торы, согласившись признать самих себя потомками Исмаила, сына Авраама от египтянки-наложницы Агари. Таким образом, они причисляли себя к потомкам Сима, родственникам иудеев. На этом у самих арабов строился исламский историаля, во многом корректирующий собственно аравийские традиции. Семитская идентичность означала довольно глубокую иудаизацию арабов, так как основные вехи древней истории интерпретировались в строго иудаистической, библейской оптике.

3. *Монотеистическая традиция.* Из этого вытекает или, точнее, это обуславливает принадлежность ислама к традиции монотеизма, который Мохаммед считает общей парадигмой единой религии, восходящей к Аврааму, а через него к Ною, и далее вплоть до Адама. В этой единой монотеистической религии, по мнению мусульман, существуют пророческие диспенсации, связанные с отдельными священными фигурами, вокруг которых образовывались группы последователей. Постепенно истинное учение приходило в упадок, и тогда Бог посылал других пророков. К таким пророкам Мохаммед относил Моисея, пророков Ветхого Завета и Христа, а их последователи представляли в его глазах, соответственно, иудейскую и христианскую общину. Здесь мы видим уже качественное расширение узкоарабской и даже семитской традиции и ее возведение к преемственности религиозной миссии монотеизма, что делало последователей Мохаммеда именно религиозной — а не чисто этнической или этносоциологической — общностью. Более того, сам арабский историал вписывался в более общий — иудейский и иудео-христианский. А это меняло самосознание уже самих арабов, строго противопоставляя арабов «джахилии» арабам, принявшим ислам и последовавшим за Мохаммедом. Это были *разные* арабы: первые — исторически локальные, вторые — носители универсальной миссии, сходной по размаху не столько с иудейской, сколько с христианской.

Здесь мы подходим к интересной точке. Сама идея цепи пророков и особенно «последнего пророка», «печати пророков» указывает на влияния иудео-христианских групп (таких как мандеи/сабии, эбиониты и т.д.). Но и в иудаизме, и в христианстве сотериология и эсхатология были в значительной (если не в решающей) степени продуктами влияния именно иранской парадигмы истории. В манихействе мы видим один из ярчайших примеров такого зороастрийско-иудео-христианского синтеза, причем взятого на сей раз с иранской стороны, как типичный образец иранизма. То, что в исламе было иудейским и христианским, в своих корнях имело именно иранскую природу. Культурно же эти тенденции преобладали на территориях, окружающих Центральную Аравию со всех сторон. С Юга был расположен Йемен, ранее находившийся под властью иудейского, а позднее, христианского Аксумского царства, а затем захваченный Сасанидами (прямое иранское влияние). На Севере располагались Палестина, Сирия и Месопотамия, также области интенсивного распространения иранизма и разнообразных иудео-христианских

течений. С Востока находился сам Иран. Таким образом, в определенном смысле Аравия находилась в кольце культур, с эсхатологической и сотериологической доминантой, которая в самом южно-семитском (узкоаравийском) культурном круге — да и в семитском, в широком смысле — вообще никак особенно не акцентирована. Принимая иудейский и отчасти христианский историал, Мохаммед принимал и его эсхатологическую логику, которая была *парадигмально иранской*, то есть эсхатологической и предопределявшейся структурой и ритмикой световой войны и культуры ожидания. Чтобы объяснить, что такое «последний пророк» арабам, не знавшим, что такое «пророк» вообще, необходимо было прежде включить их в особый концептуальный контекст, который был иудео-христианским (с христианской стороны здесь более всего заметно как раз влияние Церкви Востока или Иранской Церкви, несториан), но по сути — именно иранским, а еще точнее — иранистским, поскольку речь шла об иранском влиянии за пределом иранского ядра. Исламский историал структурирован логикой иранизма, и иранское (иранистское) — преломленное иудео-христианской эсхатологией и профетологией — влияние здесь оказывается *не внешним, а внутренним фактором*. Именно так позднее — уже после исламских завоеваний и становления шиизма — перетолкуют функцию Салмана Парса (о котором речь пойдет несколько ниже), первого персидского последователя Мохаммеда, некоторые круги иранских радикальных шиитов (исмаилитов и не только): иранский последователь Мохаммеда оказывается у них не посвящаемым, а посвятителем, включающим самого Мохаммеда в древнюю цепочку «детей Света».

Эти имплицитные структурные моменты будут в полной мере активированы позднее, когда иранский Логос будет настойчиво искать возможности проявления сквозь арабский религиозно-культурный контекст. И здесь важнее всего то обстоятельство, что арабский ислам, включаясь в универсальную эсхатологическую миссию, а она и обеспечила небывалый подъем арабского духа и лавину завоеваний в VII—VIII веках и, соответственно, расцвет халифата, гигантской исламской Империи, сам *менял арабскую идентичность на нечто большее*. Это, в свою очередь, был сдвиг от арабской сущности к *арабизму*, что и возводило аравийскую локальность к арабистскому универсализму. Но в структуре арабизма фундаментальную парадигмальную роль играл не просто иудейский и иудео-христианский историал, но их еще более фундаментальная основа — иранская эсхатология и сотериология. Таким образом, как эллинизм после завоеваний Александра Великого и в период Селевкидов был в огромной мере затронут иранизмом, так и арабизм — но здесь на

уровне еще более глубинного цивилизационного кода и структуры историала — был предопределен тем же самым иранизмом. Обращение к авраамической традиции, с точки зрения семантической секвенции истории самих арабов, было не столько апелляцией к общим семитским корням (что менее важно), сколько к *иранистскому прочтению времени* — как цепочки откровений, диспенсаций и эпизодов световой войны. Неудивительно, что эта эсхатологичность сказалась в самом объявлении Мохаммеда «*последним пророком*» и «*печатью пророков*» (чем прежде него объявил себя Мани), и в еще более явной форме — в *ожидании Махди*, последнего правителя, справедливого правителя, который признается и суннитами и шиитами, а в случае шиитов становится важнейшей фигурой всего религиозного учения.

Учитывая это важнейшее — если не решающее — обстоятельство, мы можем более точно интерпретировать то, что в структуре исламского понимания времени имеется в виду под «*авраамической традицией*». Если в теологическом смысле речь идет о преемственности монотеистической религии, которую, как считают мусульмане, яснее всего выразил Авраам, то, с точки зрения историала, это означает вступление арабов в стихию времени, *структурированную по-ирански*, в соответствии с сотериологической логикой стрелы, направленной к моменту конца времен. «*Последний пророк*» приходит в последние времена. Но *последние времена* — это *чисто иранская идея*, обоснованная всей логикой иранской традиции и глубинного иранского самосознания.

Иранская герменевтика ислама: шиизм

С самого начала процесса исламизации Ирана можно заметить склонность иранцев к шиитской версии ислама. Это можно объяснить политически как тяготение иранцев, насильственно покоренных арабами, к оппозиционной партии внутри самого арабского общества, но можно и цивилизационно: структура шиитской версии ислама была ориентирована созерцательно, метафизически и мистериально, а в центре стояли особые непосредственные отношения святых имамов с Богом по контрасту с эгалитаристской и демократической ориентацией суннитского ислама в богословских вопросах. Шиитская созерцательность, мистериальность, метафизика, идея близости избранного рода с Божеством резонировали с основными чертами иранской маздеистской религии, также созерцательной (ориентированной на свет и огненный гнозис, мир менок), мистериальной, метафизически детализированной и утверждающей

особую духовную избранность зороастрийской ветви человечества, находящейся в прямых отношениях с Ахура-Маздой (в отличие человечества гайомартианского). По сути, шиизм представлял собой версию культуры ожидания в контексте ислама, и можно задаться вопросом, до какой степени это было арабское духовное явление, созвучное иранской идентичности, а до какой сам шиизм обрел свою уникальную структуру под прямым и непосредственным иранским влиянием? В любом случае явная и безусловная близость особого направления внутри арабской религии к иранскому самосознанию обусловила глубокий альянс *шиитов и персов*, что привело к их активному участию в становлении шиитской традиции, мистики, метафизики, эсхатологии и к приоритетному распространению шиизма на большей территории завоеванного арабами Ирана. Если политически шиизм в эпоху самого имама 'Али представлял собой политико-династическое движение, то в скором времени он стал развиваться в метафизическом и эсхатологическом направлении, и на этом этапе иранские влияния начинают постепенно возрастать, оказывая влияние на самих имамов — потомков 'Али.

Салман Пак: иранский ключ к интерпретации ислама

Уже в раннем исламе иранский фактор обозначен в фигуре Салмана Пака, Салмана Чистого, и Салмана Парса (ок. 578 — ок. 657), бывшего сподвижником пророка Мохаммеда. Салман Пак родился зороастрийцем, затем принял христианство, и наконец, узнав о Мохаммеде, присоединился к его религии. Показательно, что религиозный путь Салмана Пака идет по линии зороастризм — христианство — ислам. В зороастризме он, видимо, почерпнул представления о Спасителе-Саошьянте. В христианстве он обнаружил учение об Иисусе Христе как пришедшем Спасителе. Но скорее всего это было христианство несторианского толка¹ или какое-то направление эбионизма, так как Салман Пак почерпнул в нем идею о передаче цепи пророчества (что близко и к манихейской версии). Ожидая нового воплощения пророческой функции, он стал искать соответствующую фигуру и нашел Мохаммеда. С этим связано и распространенное в исламе толкование Параклита, Утешителя как указание на миссию Мохаммеда.

¹ Сообщается, что Салман учился у христианского монаха в Нисибине, городе, где находился центр несторианской епархии. Именно в Нисибине он и получил сведения о цепи пророков.

В Салмане Паке сами иранцы видят звено, объединяющее коренную иранскую идентичность с изначальным исламом Мохаммеда, который, в таком случае, изначально перетолковывается в иранском (маздеистском) ключе как продолжение и кульминация маздеизма, как учение *второго Спасителя* зороастрийского цикла. Линия Салмана Пака сближается, в свою очередь, с учением и функцией имама 'Али. Показательно, что сам 'Али, согласно хадисам, говорит о Салмане:

Салман — один из нас, он член семьи¹. Salmān minnā 'ahl al-Bayt.

ناملس انم لء اهل بيلا

Позднее, в эпоху аббасидского синтеза, арабский герметик Джабир ибн Хайян² (721—815) в «Книге Славного»³ зашифровано — через интерпретацию трех арабских букв ع, 'айн, م, мем, س, син, — говорит о трех направлениях в исламском эзотеризме, которые порозному конфигурируют соотношение между тремя уровнями эзотерической интерпретации ислама⁴.

В одном из направлений иерархия такова ع, 'айн, م, мем, س, син, что означает: 'Али (علي ع) — Мохаммед (محمد م) — Салман (ناملس س) Пак. Здесь речь идет о *классическом шиизме*, учитывающем фигуру Салмана, но ставящем иранское влияние ниже арабского — Мохаммед прежде Салмана⁵.

Во второй версии буквы стоят по-другому: س, син -ع 'айн, — م, мем, что дает последовательность Салман Пак — 'Али — Мохаммед. Это, видимо, обозначало течение *крайних иранистов*, предлагающих вообще радикальное перетолковывание ислама в *персидском* ключе. Речь идет о той тенденции, которая получит свое максимальное развитие у карматов и в реформированном исмаилизме Аламу-та. Кроме того, именно эта модель ближе всего к философской школе Ишрак Шихабоддина Яхья Сохраварди (1155—1191).

В третьем направлении, к которому себя относит и сам Джабир ибн Хайян, и которое можно считать метафизической основой ши-

¹ Corbin H. En islam iranien. P. 264.

² Джафар ибн Хайян был учеником шестого имама Джафара аль-Саддыка (702—765), который придал шиитской метафизике законченную стройную форму. О Джафаре ибн Хайяне уже шла речь в томе «Ноомахии», посвященном семитскому Логосу.

³ Corbin H. Le livre du Glorieux de Jabir ibn Hayyan // Eranos Jahrbuch XIX, 1950.

⁴ Ibid. P. 73.

⁵ Эта формула у шиитов-нусаиристов звучит как «Амас» ('amas) и представляет собой краткое изложение их вероучения. Показательно, что Джафар ибн Хайян в «Книге Славного» сформулировал этот принцип до появления нусаиристов, последователей Мохаммада ибн Нусаира, который был сподвижником («Салманом») десятого и одиннадцатого Имамов.

изма иранского, иерархия строится по линии ʿ, 'айн, ʿ, син, ʿ, мем, то есть 'Али — Салман Пак — Мохаммед. Ибн Хайян называет это учение учением Славного, Маджида (دجيد). Здесь речь идет как раз о шиитско-иранском синтезе, где имамат ставится во главу угла, а иранский (световой, маздеистский) гнозис рассматривается как его доктринальная метафизическая опора. И уже с помощью этих двух ключей — шиитского и иранского — интерпретируется собственно учение Мохаммеда — Коран и сунна. Анри Корбен с опорой на исмаилитских иранских авторов подчеркивает связь Салмана Пака с архангелом Гавриилом, земным отражением которого он является¹. В исламе архангел Гавриил выступает как посвяtitель, и такова же функция Салмана Пака. При этом он является в отношении 'Али «худжатом», hojjat, дословно «доказательством», подобно тому, как рай был худжатом Адама, ковчег — худжатом Ноя, Синай — худжатом Моисея, а Дева Мария — худжатом Иисуса. Худжат — это сакральность, верно следующая за Иمامом. В этой иерархии он расположен между 'Али и Мохаммедом и выполняет роль сакральной передачи посвящения — как на другом уровне это осуществляет Гавриил.

Эта же тема является основой особого течения в шиитском исламе, распространенном в наше время в Сирии и называемом «алавизмом»². Алавизм возводит свое происхождение к одиннадцатому Иمامу Хасану аль-Аскари, а само учение было сформулировано в IX веке его учеником и последователем иранцем Мохаммедом ибн Нусайром (? — 883), по имени которого его представителей называют также нусайритами. Самого себя Мохаммед ибн Нусайр объявил «вратами» (bāb) Веры, подобно тому, как «вратами» при 'Али был Салман Пак.

Важно, что в случае Джабира ибн Хайяна мы имеем дело с этническим арабом³, что показывает силу (обратного) влияния персидской метафизической герменевтики ислама на мистически ориентирован-

¹ Corbin H. Trilogie ismaélienne. P.: Verdier, 1994. P. 261 — 276.

² Friedman Y. The Nuṣayrī-'Alawīs: an introduction to the religion, history, and identity of the leading minority in Syria. Leiden: Brill, 2010.

³ Джабир ибн Хайян происходил из рода йеменских арабов, а культурная идентичность арабов Йемена, всегда несколько отличавшихся от бедуинов внутренней Аравии, требует более внимательного исследования; по целому ряду признаков они имели больше сходства с западными и даже восточными семитами, находившимися под влиянием Месопотамского культурного круга. С другой стороны, народы Южной Аравии имели свою развитую государственность, ярким примером которой было царство Саба. Позднее часть территорий Йемена входила в состав Аксумского царства. Кроме того, Йемен в течение долгого времени находился под непосредственной властью иранцев, и иранские влияния там были чрезвычайно широко распространены. Позднее это скажется на широком распространении в Йемене исмаилитских идей.

ную среду самих мусульман-семитов. Кроме того, следует учитывать, что Йемен с конца VI века входил в Сасанидскую Империю, и зороастрийские идеи там были широко распространены.

Мы сознательно несколько забежали вперед, чтобы показать структуру семантических процессов *исламизации иранцев* и параллельной этому *иранизации ислама*, что началось, видимо, сразу после арабских завоеваний, учитывая глубину и основательность, а также оригинальность исламской цивилизационной идентичности, с одной стороны, и уникальность и оригинальность иранского Логоса, с другой. Чтобы выявить ясные структурные формы в таких систематизированных явлениях, как шиизм и суфизм Аббасидской эпохи, где иранское влияние на исламский контекст было решающим, необходимо признать начало этой фундаментальной иранской герменевтики, ноологической ревизии исламской метафизики на самых первых этапах исламизации Персии.

Иранский фактор в Аббасидском халифате

От праведных халифов к Омейядам: арабы и арабизм

Иран стал частью Арабского халифата уже в эпоху «праведных халифов» и оставался ей же в роли подчиненной провинции, с активно искореняемой доисламской идентичностью в составе Омейядского халифата. Этот период представляет собой время радикального *подавления* со стороны арабских завоевателей — халифов — любых проявлений персидской цивилизации, как культурно-религиозной, так и политической. Очевидно, что такая прямая и фронтальная агрессия, включающая в себя полную религиозную нетерпимость (в этом состояло отличие арабских исламских завоеваний от всех иных греческих, римских, парфянских, тюркских, монгольских или иных — арабы были нетерпимы к иной религиозной идентичности, кроме своей собственной, что выражалось как в политической власти, так и в религиозно-идеологической диктатуре), не могла не вызывать оппозиции со стороны структурированного, самобытного и привыкшего к собственной имперской доминации иранского общества.

Однако следует учитывать, что с самого начала арабских завоеваний произошло качественное — и довольно стремительное — изменение самой структуры арабской исламской политики. Если на начальном первом этапе это была экспансия чистокровных аравийских арабов, носителей собственного языка и особой культуры, увлеченных новой мобилизующей религией — исламом, то начиная с эпохи конфликта между Муавией (603–680) и 'Али (599–661) — в исламской истории это называется специальным термином, *фитна*, «гражданская война» внутри ислама — и особенно после установления Омейядского халифата со столицей в Дамаске, в зоне ислама оказались области развитых процветающих культурно и духовно цивилизаций Сирии, Месопотамии и Ирана с чрезвычайно разнообразным этническим составом и фундаментальными духовными традициями. В пространстве халифата Омейядов центр переместился в сирийский контекст, где доминировали ранее *эллинизм* и *иранизм*.

и, соответственно, пересекались византийская и персидская культуры с ярко выраженной и глубинной идентичностью. Население было преимущественно христианским, зороастрийским или исповедующим синкретические учения — подобные сабеям (мандеям). Сходными по своей структуре, хотя и со своей — «вавилонской» — спецификой были и территории Междуречья, а Иран представлял собой в этой картине важнейший и вполне самостоятельный полюс цивилизационного влияния. Перенеся столицу в Дамаск по стратегическим соображениям и сохранив за Меккой и Мединой лишь религиозное значение, Муавия и его наследники оказались в роли правящего класса — политического и религиозного — в чрезвычайно многомерном и дифференцированном обществе. Культура покоренных народов не могла не влиять на новую элиту, как это происходит практически со всеми завоевателями, тем более что у арабов не было предписаний сохранения этнической чистоты, подобно ортодоксальным зороастрийцам или иудеям. Поэтому уже Омейяды, правившие халифатом почти сто лет — с 661 по 750 год, оказались под сильным воздействием эллино-иранской культуры.

И тем не менее в «гражданской войне» в халифате более «арабскую» линию представляли собой Омейяды, тогда как к имаму 'Али, их главному противнику, стягивались интуитивно те, кто хотел как минимум диверсифицировать прямолинейность арабской религиозно-идеологической диктатуры. Таким образом, если в целом Омейядский халифат стал полем трансформации изначальной чисто арабской идентичности в то, что — по аналогии с эллинизмом и иранизмом — можно назвать *арабизмом*, наиболее ярко и осознанно проявилось в партии сторонников имама 'Али. С самого начала вокруг имама 'Али начинает формироваться группа сторонников, отличающихся глубоким созерцательным духом, в котором легко увидеть характерные черты солнечной аполлоно-дионисийской парадигмы, предопределяющей структуру интерпретации самого ислама и неразрывно сопряженного с ним арабского филологического и лингвистического наследия.

Показательно также, что партия 'Али и его потомков — имамов, была радикальным противником Омейядов и не признавала легитимность трех первых халифов (а они-то и были главными фигурами в деле покорения Ирана). С самого начала распространения ислама на территории Ирана и прилегающих к нему областей иранцы явно тяготели именно к шиизму. При этом иранцы не принимали шиизм как нечто готовое и раз и навсегда заданное. Поддерживая 'Али и имамов, они во многом приносили и свои собственные — иранские — представления о власти, структуре историаала, Световой Вой-

не и конце времен, что постепенно и формировало шиизм как таковой. Даже само обращение к сакрализации «ахль-уль бейт», «людей дома», то есть прямых потомков Мохаммеда по линии имама 'Али, более соответствует иранской идее обладания хварено священными царями, предводителями армии Света и вытекающей отсюда идее ритуальной чистоты избранного рода, тогда как Омейяды относились к династической передаче власти более прагматично. Суннизм в целом не имеет строгих догматов в этом отношении, либо руководствуясь как образцами организацией власти среди аравийских племен, либо адаптируясь к сложившейся политической ситуации в тех обществах, которые мусульмане-арабы смогли покорить. Сама связь религии и легитимации власти, фундаментальная для шиизма, безошибочно указывает на иранское влияние. Так, при Омейядах, в течение почти целого столетия, проходила не только исламизация Ирана, но и иранизация ислама, что особенно явно проявилось именно в зоне традиционного персидского влияния (сам Иран, Месопотамия и Сирия), но постепенно распространилось и на более удаленные регионы, оказавшиеся в зоне единого Государства — халифата.

Миссия Абу Муслима

Постепенно персы стали искать и более прямолинейных способов восстановить свою культурную идентичность и вернуть себе политическую независимость, хотя на сей раз в новом контексте, уже предполагающем признание ислама как доминирующей религии. Ислам укоренился более чем за столетие в Иране настолько глубоко, что до настоящего времени остается безусловной и доминирующей религиозной формой. Но это уже во многом особый ислам — *иранский*¹.

Шииты, в глазах которых омейядская династия была не только нелегитимной, но и преступной, так как она была главным противником партии Имама 'Али и Алидов, то есть собственно ши'а как таковой, естественно, с самого начала заняли активную позицию в свержении Омейядов². На Омейядах была кровь святых имамов, и это заставляло шиитов искать союза с любыми силами (в том числе и с суннитами Аббасидами³) для борьбы против главного врага.

¹ Corbin H. En islam iranien.

² Одно из восстаний в Куфе подняли зейдиты, последователи Зейд ибн Али аль-Кураши (695 – 740), брата пятого имама Мухамеда аль-Бакира и сына четвертого имама Зейна аль-Абиддина (695 – 740). Восстание закончилось неудачей, самого Зейд ибн Али распяли, а его голову отправили халифу Хишаму в Дамаск.

³ Аббасиды, как и шииты, связывали свержение Омейядов с явлением махди, и титул «махди» — но в особом, не шиитском смысле — вошел в титул аббасидских правителей.

Показательно, что и в этническом, и в династическом смысле в роду имамов появляется *иранский след*. Третий имам Аль-Хусейн ибн Али аль-Курайши (626 — 680), младший сын 'Али, одной из жен имел дочь последнего сасанидского шаханшаха Йездигерда III царевну Шахр Бану, которая и стала матерью единственного выжившего потомка имама Хусейна четвертого имама Абуль-Хасан Али ибн Хусейн аль-Курайши (658 — 712). Таким образом, шиитский род по линии потомков Хусейна, считающийся главным в ортодоксальном шиизме, в своем истоке имел не просто иранскую, но царскую, шахскую кровь. Поэтому шиизм и иранская идея сближаются практически с самого первого этапа арабских завоеваний и солидарно оказываются в оппозиции к Омейядскому халифату.

Конец Омейядского халифата также связан с иранцами. Именно перс Абу Муслим (700 — 755), занимавший низшее положение в обществе (по одной из версий, он был рабом), начал вооруженное восстание в Восточном Иране, что, в конце концов, привело к падению Омейядов. В то время четырнадцатым халифом династии был Марван II (688 — 750).

Абу Муслим был последователем крайнего шиитского гностика Мугира бен Саида (? — 737) из Куфы¹, учившего о божественности имамов, развивавшего метафизику священных букв и одновременно бывшего активным противником династии Омейядов, считая их свержение важнейшей религиозно-политической и даже эсхатологической задачей. Мугира бен Саид был близок к пятому имаму Мухаммаду аль-Бакиру (676 — 732), но разошелся с шестым имамом Джафар ас-Садыком (702 — 765), который оставил ряд текстов, обвиняющих его в отступлении от исламской ортодоксии². В любом случае важно, что Абу Муслим был не просто шиитом, но принадлежал к радикальному мистико-революционному течению в рамках шиизма — Мутирийя.

Абу Муслим сходится тесно с Аббасидами, представителями знатного арабского рода из племени Курейшитов (от Аббаса ибн Абд аль-Мутталиба, дяди пророка Мухаммеда) и противниками

¹ Куфа, один из первых стратегических центров арабов в Месопотамии, стал центром шиизма с самого начала, и следует обратить внимание, что в Месопотамии влияние иранской культуры было еще значительнее, чем в Сирии, где находилась столица Омейядов. Именно Куфа стала столицей имама 'Али, где он обосновался перед битвой с Муавией ибн Абу Суфьяном, первым Омейядом.

² Возможно, причины были не столько теологическими, сколько политическими, так как влиятельный Мугира после смерти Мухаммада аль-Бакира поддержал конкурента Джафара ас-Садыка на титул имама из другой ветви хашимитского дома по линии Хасана (а не Хусейна — как Бакир и Джафар) — Мохаммеда бен Абдалла бен Хасана.

Омейядов и начинает вместе с ними подготовку к свержению ненавистного шиитам рода. В частности, он был близок к первому Аббасидскому халифу Абуль-Аббасу ас-Саффаху (722 — 754).

Приехав в Хорасан, Абу Муслим сплотил вокруг себя шиитов и другие силы, стремившиеся сбросить Омейядов, и в 747 году поднял восстание. Символом восставших стало *черное знамя*, означающее скорбь шиитов по поводу мученической смерти имамов. Выражение «*черные знамена Хорасана*»¹ приобрело в иранской истории особое значение как образ борьбы за свободу и независимость всего народа.

Абу Муслим сплотил вокруг себя как иранцев, так и недовольных Омейядами арабов и стал главной силой в свержении Омейядского халифата и в приведении шиитов к власти. Продемонстрировав талант военачальника, Абу Муслим овладел Мервом, в 748 году взял Нишапур и Тус, в начале 750 года наголову разбил Омейядов на реке Большой Заб, а позднее принимал участие в штурме Дамаска.

В конце концов, Омейяды были разгромлены, и в этом же году Аббасиды упразднили их власть на всей территории халифата, кроме крайнего Запада — Аль-Андалуса (Иберийский халифат). Абуль-Аббас ас-Саффах в благодарность за поддержку в свержении Омейядов назначил Абу Муслима наместником провинции Хорасан².

Однако второй Аббасидский халиф, Абу Джафар аль-Мансур (712 — 775), предательски убил Абу Муслима, видя в нем слишком влиятельную и самостоятельную политическую фигуру, что лишь подчеркивает его значение и масштаб. Именно *персы, возглавляемые персом, сыграли ключевую роль в создании Аббасидского халифата*.

Это политическое измерение роли иранцев в создании Аббасидского халифата дублировалось в философской сфере активным и подчас решающим влиянием иранцев в создании того исламского универсализма, выработка которого составляла цивилизационный смысл Аббасидской эпохи.

Показательно, что после убийства Абу Муслима в Персии произошла целая цепь восстаний, известных как восстания «товарищей Абу Муслима». Все они были окрашены в эсхатологические тона и имели ярко выраженный религиозный (шиитский и подчас открыто зороастрийский) и этнический (иранский) характер. Вначале отомстить за Абу Муслима поднялся Симбад из Нишапура, быв-

¹ Хадисы с упоминанием «черных знамен Хорасана» приписываются Мохаммеду.

² Будучи наместником Хорасана, Абу Муслим подавил восстание шиитов (Шарик-ибн Шарика аль-Махри) в Бухаре и зороастрийцев-маздеистов (Бихафарид^а) в Хорасане, действуя всякий раз в интересах Аббасидов.

ший министром финансов при Абу Муслиме в Хорасане. После его поражения еще один «товарищ Абу Муслима» Ишак провозгласил себя новым воплощением Заратустры. За ним последовал открытый маздеист Устад Сис, армия которого составляла более 300 000 воинов и который провозгласил «войну за древнюю веру». Последним из этой серии было восстание аль-Муканны (776–783), который выдвинул теорию воплощения Божьего духа в цепочке пророков¹, последними из которых были Абу Муслим и он сам. Показательно, что аль-Муканна объявил богоугодным делом убийство мусульман и присвоение их имущества, симметрично возвращая арабам их представления о легитимности войны с неверными и их убийства. В 782–783 годах в Иране это движение получило широкую поддержку, но было подавлено в 783 году, и аль-Муканна погиб с последними верными сторонниками, будучи окруженным в горах Шахри-Сезб. Несмотря на то что сам Абу Муслим был не зороастрийцем, но крайним шиитом, он был обвинен в «ереси» (зандага) халифом аль-Мансуром (о какой «ереси» шла речь, впрочем, не поясняется), и воспринимался как религиозный реформатор и освободитель Ирана теми, кто объявил себя «товарищами Абу Муслима» (течение «абумуслимия»). Так как Абу Муслим старался объединить вокруг себя суннитов, шиитов, христиан и зороастрийцев, возможно, он сам был сторонником универсального интегрирующего понимания ислама в оптике иранизма. Именно разработка такого универсального ислама в последующие 500 лет и стала исторической задачей Аббасидского халифата, созданию которого Абу Муслим столь способствовал.

Мухаммад аль-Махди и персидские традиции

Важный сдвиг в сторону персидской идентичности происходит при третьем Аббасидском халифе, сыне Абу Джавар аль-Мансура Мухаммаде аль-Махди (744–785). Его воспитывал иранский философ и ученый Абу Убайдаллах Муавия², который привил ученику любовь к персидской традиции, обычаям эпохи Сасанидов и персидскому языку. Как и в случае Александра Великого и Селевкидов, завоеватели Персии оказываются под сильным воздействием со стороны культуры того народа, который они покорили.

¹ В этом можно увидеть как манихейские, так и иудео-христианские мотивы, в равной мере уходящие корнями в зороастризм.

² Судя по всему, он был либо зороастрийцем, либо манихеем, так как позднее, несмотря на любовь к нему халифа, он был отправлен в отставку с поста визира за «ересь», «зиндик».

Еще больше иранские влияния захватывают аль-Махди в его период управления Хорасаном, где его ближайшим сподвижником становится представитель видного восточно-иранского зороастрийского жреческого рода потомков Бармака, уходящего корнями в Сасанидскую эпоху, Яхья ибн Халид.

При халифе аль-Махди начинается строительство нового крупного города Багдада, который и станет столицей всего халифата. В своем дворце аль-Махди возродил персидский этикет и придворные обычаи. Тем не менее и при нем периодически иранцы поднимали восстания под знаменем возврата к старой (зороастрийской) вере или радикальных толков шиизма. На его правление приходится и последнее восстание движения «абумуслимия» — Муканны.

Аль-Махди проводил политику на сближение с шиитами и предоставил высокие посты представителям рода Алидов. Но шииты, тем не менее, все равно выступали против Аббасидов, несмотря на то, что противоречий с этой династией было гораздо меньше, чем с Омейядами. В целом при третьем халифе иранский и шиитский факторы в общей культуре халифата существенно возрастают, а Аравия, игравшая важнейшую религиозно-культурную роль на предыдущих этапах, постепенно становится вторичным и чисто культовым центром, тогда как средоточие политической и культурной жизни переносится в Багдад, где персидское влияние оказывается подчас настолько сильным, что превышает арабское. Арабизм и исламская версия иранизма сходятся, дополняя более глубинные типологические и структурные моменты, объединяющие ислам с Ираном.

На первом этапе своего правления на персидский стиль ориентировался и сын аль-Махди халиф Харун ар-Рашид (766 — 809), также в детстве и юности воспитанный персами, а во время первого этапа правления опиравшийся на иранскую аристократию из рода Бармакидов, занимавшую ключевые посты в Государстве. Позднее, правда, он отстранил их от власти и подверг жестоким репрессиям. При Харуне ар-Рашиде Багдадский халифат достигает своего расцвета. Но перед нами уже не арабская — пусть даже территориально огромная — полития, но новое издание Персидской Империи, продолжающее ее традиции, соперничающее с теми же державами, с которыми воевали иранцы и раньше — прежде всего с вечным врагом Византией, продолжающей исторический Рима и эллинского мира.

Абу Ханифа: персидский суннизм

При Аббасидах значение персов в халифате неуклонно возрастает. Чрезвычайно показательным, что именно при Аббасидах начинает

формироваться и расширять свое значение ханафитский мазхаб. Его основатель Абу Ханифа ан-Нуман ибн Сабит ибн Зута (699 — 767) был перс-суннит, родившийся в Куфе, вернувшийся в Багдад после паломничества в Мекку и получивший от халифа аль-Мансура предложение занять высокий пост в Государстве. И хотя от поста он отказался, предпочитая заниматься вопросами исламского права, он оказал огромное влияние на весь исламский мир, став основателем правовой школы, наиболее популярной и распространенной среди мусульман всего мира. Ученик Абу Ханифа Абу Юсуф (731 — 798) занимал при аббасидском халифе Харуне ар-Рашиде¹ пост верховного судьи (кади аль-кудат) Багдада, что способствовало распространению и укреплению позиций именно этого мазхаба.

Показательно, что Абу Ханифа был учеником Алида, шестого Имама, признаваемого всеми ветвями шиитов Джафара ас-Садика, который считается основателем еще одного исламского мазхаба, на сей раз шиитского, названного по его имени.

Показательно, что пятым уровнем правовой легитимности в этом мазхабе обладает *урф*, то есть *этнические обычаи* (адат), и на этом основании открывается путь в исламское общество разнообразным культурным и цивилизационным структурам, уходящим корнями в доисламский период тех народов, которые добровольно или вынужденно приняли ислам. Ханафитский мазхаб стал, по сути, правовой основой арабизма, на сей раз не только как культурного, но и как политико-религиозного явления. Эксклюзивизм арабской идентичности, доминировавшей на предыдущих этапах — по крайней мере номинально — окончательно релятивизировался. Это позволяло говорить о новом — имперском — исламе, в котором ключевые позиции могли принадлежать не арабам — этнически, культурно и, что самое главное, ноологически. Именно ханафизм сделал возможным позднейшее существование Османской Империи, где правителями были этнические турки, или феномен Сефевидского Ирана.

С другой стороны, именно ханафизм позволял мусульманам легитимно существовать в контексте неисламских обществ, давая им для этого правовое обоснование. Это сделало ислам более гибким и в корне изменило политический стиль его распространения. Оставаясь в целом религиозно-политическим и тотальным явлением, ханафитский ислам открывал путь исламу с чисто духовной доминантой, что стало основой для развития суфизма.

В высшей степени показательно, что аббасидское исламское право, доминирующий мазхаб, был разработан именно персом,

¹ По другой версии, при его отце Мухаммаде аль-Махди (744 — 785).

равно как перс Абу Муслим обеспечил Аббасидам военную победу и фактически стал создателем нового Государства.

Ханафизм представляет собой то направление в исламском праве и исламской теологии, которое стало главной отличительной чертой Аббасидского историала. В то же время он отражал модель, более всего отвечающую тому, что мы называли *арабизмом*, то есть такую форму исламской идентичности, где арабцентризм не был абсолютной и эксклюзивной доминантой, как это имело место в других мазхабах — прежде всего в ханбалитском, воплощавшем в себе, напротив, максимум арабского этноцентризма.

Хуррамнты и закат Аббасидов: дальнейший рост иранского фактора

Тем не менее и в этот период иранцы не оставляют попыток сбросить власть арабов. Иранские восстания не прекращаются, продолжая линию «абумуслимия». Так, междоусобной распрей сыновей Харуна ар-Рашида Мухаммада аль-Амина (787 — 813) и Абдулаха аль-Мамуна¹ (813 — 833), ослабившей халифат, воспользовался перс из Северного Ирана (Азербайджана, Атропатены) Бабек (786 — 838), поднявший иранцев на восстание против Аббасидов и доставивший им много неприятностей. Бабек опирался на религиозно-политическое движение хуррамитов² (Хоргâm-Dinân), которое открыто продолжало традиции маздеизма, маздакизма, манихейства с многочисленными иудео-христианскими элементами. Хуррамнты также включили в свое вероучение многие элементы радикального шиизма. Здесь мы имеем дело с чистым иранизмом, который выбирает стратегию не адаптации к исламу, а прямой конфронтации с ним. Хуррамнты, преимущественно жившие на Северо-Западе Ирана в регионе Иранского Азербайджана, откуда был родом сам Бабек, принимали активное участие практически во всех антиарабских восстаниях от Абу Муслима до Муканны, а в случае Бабека они стали его основой. Хуррамнты развили культ Абу Муслима и считали его мессией, которому суждено вернуться. Эту же идею развил аль Муканна, считавший Абу Муслима посланцем Божества наряду с Мохаммадом и 'Али.

Восставшие хуррамнты под руководством Бабека по условному сигналу вырезали всех арабов и установили свою власть на территории всего Азербайджана. Оттуда восстание перекинулось к Востоку

¹ Мать Абдулаха аль-Мамуна была персидского происхождения.

² Другим названием хуррамитов было «люди, одетые в красное», по-персидски *surhdschâmagân*.

в Хорасан, а также Джабиль, Фарс и Кухистан, охватив значительную часть Ирана вплоть до Армении.

Халиф Абдуллах аль-Мамун четырежды посылал крупные армии для подавления восстания хуррамитов, но всякий раз войска Бабека одерживали верх.

Наконец, с большим трудом с восстанием удалось справиться преемнику аль-Мамуна, его брату Аль-Мутасиму Биллаху (794 — 842), реорганизовавшему специально для подавления восстания армию и укрепившему ее тюркскими наемниками. Бабек бежал в Византию, но был передан армянами в руки халифа и жестоко казнен. Ему отрубили конечности, затем голову, а тело прибили к кресту. Остатки хуррамитов бежали в Византию, которая поддерживала Бабека, и там перешли в православие.

Вся цепь борьбы иранцев против арабской идентичности воплотилась в политике, религии и культуре, от Абу Муслима до Бабека.

С середины IX века начинается закат Аббасидского халифата. Политический иранизм — самым ярким проявлением которого было восстание Бабека — подорвал власть Багдадских халифов в восточной части, где отдельные области признавали их власть лишь номинально. И хотя хуррамиты представляли собой наиболее откровенный пример альтернативной арабскому (арабистскому) исламу идеологии, воплощенной в политической борьбе, в других иранских землях те же тенденции проявлялись более нюансированно — чаще всего в сочетании с различными ответвлениями шиизма или суфизма.

Начиная с правления халифа Абдуллаха аль-Мамуна возвысился род Тахиридов, возводивший себя к иранскому герою Рустаму. В обмен на услуги по его поддержке в войне за престолонаследие Абдуллах аль-Мамун назначил Тахира ибн Хусейна ибн Мусаба (776 — 822) правителем Хорасана, после чего Тахириды стали практически независимыми властителями Восточного Ирана, постепенно распространив свою власть и на северные области — Мавераннахр. Позднее их столицей стал крупный город Нишапур. Тахириды стали традиционно назначаться на высшие посты в халифата, в частности, их род получил право занимать должность военачальника Багдада. Тахириды стали первой чисто иранской династией, получившей легитимную власть в контексте все еще номинально Арабского халифата над одной из его важных геополитических зон.

Позднее, в 819—999 годах, над Восточным Ираном (Хорасаном и Мавераннахром) утвердилась другая иранская династия — Саманиды. Саманиды считали себя продолжателями знатного парфянского рода, одним из ярких фигур которого был Бахрам Чубин, в свое время

восставший против Сасанидов. Центром Государства Саманидов был Самарканд. Сменив Тахиридов во главе Хорасана, Саманиды начиная с 875 года стали практически полностью независимы от Багдада. Таким образом, в исконно иранских землях Багдадского халифата иранские правящие династии стали укрепляться еще в VIII столетии.

В других областях халифата происходили аналогичные процессы. По мере ослабления Багдада, там постоянно вспыхивали восстания и к власти приходили местные династии. Так, в 869 году в Южном Ираке вспыхнуло восстание чернокожих рабов, зинджей. Восставшие взяли на вооружение шиизм, а предводитель Али ибн Мухаммад провозгласил себя Махди. Восстание удалось подавить с большим трудом.

В Северной Африке от Багдада отложилась династия Идрисидов, арабская по происхождению, но сплотившая вокруг себя берберские племена. Фактически это была независимая от халифата берберская полиция.

В Египте, также представлявшем совершенно особую этническую структуру, с 868 по 905 год правили турки Тулуниды.

С конца IX века в Бахрейне и Аравии утвердился Карматский халифат, представлявший собой шиитов-семеричников, в представлениях которых преобладали иранистские (гностические и манихейские) мотивы. Позднее Фатимидский халифат распространил свое влияние на огромные территории Северной Африки, и в определенный момент его могущество намного превосходило Аббасидов.

К середине X века Багдадские халифы правили только территорией Междуречья, тогда как остальные земли Империи фактически находились под властью независимых правителей.

От Буидов до сельджуков

В Аббасидский период на Севере Ирана (Гилян) укрепилась местная династия Буидов, основатель которой Абу Шудша Буи (? – 939) был военачальником в Государстве Саманидов, а затем служил другой локальной иранской династии — Зейяридам, правившей на южном берегу Каспия. Буиды создали мощную шиитскую державу под своим руководством.

Ее основу положили сыновья Абу Шудша Буи, три брата — Имад ад-Давла 'Али (932 – 949), Рух ад-Давла Хасан (947 – 977) и Муизз ад-Давла Ахмад (936 – 967)¹, сумевшие захватить власть над важнейши-

¹ Исторические источники утверждают, что Буиды приняли ислам незадолго до своих успешных завоеваний, что может означать только одно: ранее они придерживались зороастрийской религии.

ми регионами Персии, ранее находившимися под прямой властью Аббасидов и поставленных ими турецких эмиров.

Подчинив себя Карадж, Исфахан, Фарс, Хузистан и Керман, они, объединив силы, взяли в 945 году Багдад, и, сохранив формальную власть Аббасидов, Буиды стали на практике полноправными властителями Аббасидского халифата, превратив его на определенное время в новую версию Иранской Империи. Ахмад ибн Буи получил титул амир аль-умара (эмир эмиров).

Буиды были шиитами, и в эпоху своего протектората над Аббасидским халифатом, длившегося с 945 по 1055 год, всячески поддерживали и продвигали шиизм и персидскую культуру. В это время шииты существенно укрепились на всей территории халифата и заняли многие ключевые посты в Багдаде. Тогда же началась активная и осознанная как культурная политика *иранизация халифата сверху* (снизу она и так происходила и ранее). Однако Буиды сохранили взвешенное отношение к суннизму и не выступили в поддержку передачи власти Алидам (хотя в период их правления двенадцатый Имам Мухаммад ибн аль-Хасан аль-Махди уже был сокрыт более 50 лет, и, соответственно, прямая линия Имамов прервалась). Правда, в отдельных областях, находившихся под властью Буидов, шииты были более активны и наступательны. Так, в области Фарс, особенно при эмире 'Адуд ад-Давла Фанна Хосрове (949 – 983), шиизм стал официальной религией, и паломничества в святые места шиитов Неджеф и Кербела, где находились захоронения Святых Имамов, поощрялись властями в большей степени, чем хадж в Мекку или наравне с ним. При 'Адуд Хосрове власть Буидов достигла своего апогея, и их Империя включала в себя территории всего Ирана, большую часть Междуречья, Сирии и внушительные пространства Малой Азии.

Правлению Буидов положили конец усилившиеся турки-сельджуки. В 1055 году сельджукский правитель Тогрул-бег (990 – 1063) низложил последнего представителя Буидов, и вплоть до монгольских завоеваний (нашествие Хулагу в 1258 году в ходе Желтого Крестового Похода) Аббасидским халифатом правили турки, сохранив, как и Буиды до них, формальную власть за Аббасидами, но установив над ними протекторат. Аббасидский халиф ал-Каим (1001 – 1075) наделил Тогрул-бега титулом султана, позднее он стал именоваться «царем Востока и Запада». Сельджукская Империя достигла своего расцвета при Абуль-Фатх Джалал ад-Дине Мелик-шахе I (1055 – 1092), когда под властью сельджуков оказались огромные территории, включающие значительные зоны Анатолии, Месопотамию, весь Иран, Среднюю Азию, Сирию и Восток Аравийского полуострова.

Сельджукиды были суннитами и оказывали приоритетную поддержку именно этой ветви ислама. При этом турки стали непримиримыми врагами крайних шиитов-исмаилитов, и исмаилиты Хасана ибн Сабаха (ок. 1055 – 1124) защищали от них крепость Аламут и другие стратегические центры исмаилитского сетевого «Государства крепостей».

При этом правление Сельджукидов не затрагивало более глубинных аспектов духовной культуры на территориях, где они устанавливали свой политический контроль. Турки в первую очередь были носителями военно-аристократического духа, глубинного туранского имперского начала. В вопросах религии они занимали прагматическую позицию, и турецкий суннизм качественно отличался от захиристских версий аравийско-арабского ислама. Установив безусловную военную власть над покоренными обществами, турки легко впитывали местные культурные формы. Так, они не только не препятствовали, но, напротив, активно поддерживали суфизм в его самых различных проявлениях, а шиитам противостояли лишь в той мере, в какой те оспаривали легитимность их правления и настаивали на правлении Алидов, а также тогда, когда шииты (как в случае исмаилитов) вообще отказывались подчиняться их власти. Кроме того, сельджуки, властвуя практически над всем Ираном, гармонично перенимали, впитывали персидскую культуру и отчасти иранский Логос, так как структура их собственного туранского Логоса, будучи преимущественно имперской и державостроительной, воинской, мало пересекалась с философско-созерцательной ориентацией иранской идентичности — они располагались на параллельных планах.

Аль-фаласифа: встреча персов и греков

Фирдоуси: поэтическая прелюдия к иранской философии

В период правления поздних Буидов, когда Багдадский халифат, по сути, представлял собой новую версию Иранской Империи с преобладающей шиитской доминантой, в Хорасане, в окрестности города Туса, в семье шиитов-семеричников (исмаилитов) родился величайший иранский поэт Хаким Абулькасим Мансур Хасан Фирдоуси (935 – 1020). Его роль в иранской культуре является настолько фундаментальной, что может быть сопоставлена разве что с Гомером в Древней Греции.

Главным эпохальным произведением Фирдоуси является грандиозная поэма «Шахнаме»¹, написанная им в период с 976 по 1011 год. Сам Фирдоуси считал, что он лишь завершает труд, начатый другим иранским поэтом Дакики, но Дакики в «Шахнаме» принадлежит лишь незначительная часть (в основном пассажи, связанные с описанием эпохи Гишгаспа и Заратуштры).

Фактически «Шахнаме» представляет собой поэтико-прозаическое описание всего иранского историала от древнейших мифов до героического периода и документально зафиксированных эпох. Самое главное в поэме то, что она представляет собой законченный и законченный взгляд иранца на свой народ и свою культуру, изложенный в парадигмальной версии, где все три основных уровня — миф, эпос и история конституируются в единую и стройную систему самосознания. «Шахнаме» — это сущность иранской идентичности, взятая во всем ее объеме.

Поэма разделена на три части и состоит из 50 глав, каждая из которых посвящена одному из 50 великих иранских царей.

Поэма Фирдоуси в первом разделе охватывает основы мироздания и первых людей, описанных в строгом соответствии с зороастрийской доктриной. В этом разделе изображены парадигмальные

¹ Фирдоуси. Шахнаме: В 6 т. М.: Наука, 1957 – 1987.

жесты «мифической эпохи» (dauraye asātīrī). Он состоит из 6 глав — от первочеловека и первоцаря Джамшида (Гайомарта) до Фаридуна (Траэтоны).

Далее следует легендарный период (dauraye pahlavānī) правления Кейянидов, к которому примыкает эпоха Ахеменидов и завоевания Александра Великого. Этот раздел имеет 16 глав. Он начинается с царя Манучехра из династии Пашдадидов и заканчивается парфянской эпохой.

С основателя династии Сасанидов начинается исторический раздел (dauraye tāghī), доходящий до арабских завоеваний (описанных весьма фрагментарно). В нем 28 глав — от Ардашира I до последнего Сасанида Йездегерда III.

«Шахнаме» представляет собой в целом наиболее полное и цельное предание авестийской космогонии и сакральной истории (включая изложение более поздних периодов иранской истории) с точки зрения выявления основополагающей парадигмальной структуры иранской идентичности. Фирдоуси подчеркивает и связь между собой различных пластов иранского историаля, и их диалектику, и семантику нисхождения великих идеалов и архетипов ко все более посредственным и мелким фигурам, среди которых периодически вспыхивают личности, возрождающие собой вечное аполлоническое Я иранского народа, иранского Dasein'a.

Связь истории с царями (у Фирдоуси их ровно 50) в иранской традиции не случайна. Мы видели, что сам иранский историаля имеет своей мерой хварено, царское счастье, за обладание которым и ведется великая Световая Война, составляющая суть и мирового процесса, и миссии Ирана. Поэтому история царей это и есть единственно подлинная и осмысленная история, отражающая сущность взгляда иранца на самого себя и окружающий мир.

Важно, что этот иранский историаля в наиболее развернутой и изысканной форме создан уже в исламскую эпоху. При этом уровень зрелости, мастерства и внутренней уверенности автора свидетельствует о том, что иранская идентичность не просто сохранялась в исламский период, но укреплялась, развивалась и полноценно жила. Памятник Фирдоуси — это момент живой непрерывной традиции, спокойно и уверенно заявляющей о себе в условиях религиозной культуры, которая, с учетом ее нетерпимости и догматичности, должна была бы исключать возможность такого спокойного и торжественного тона. Фирдоуси — иранец, абсолютно уверенный в самом себе и своей духовно-исторической природе. Для того чтобы отразить иранский историаля в столь совершенной форме, необходимо было не просто сохранить преемственность с Сасанидами:

но и культивировать иранскую сущность в течение последующих веков уже под арабским владычеством. Вся поэма Фирдоуси дышит уверенностью в фундаментальной иранской истине, в иранском Логосе. «Шахнаме» представляет собой не далекий отголосок чего-то давно ушедшего, но живое переживание иранской сущности, возможное только в том случае, если оно основано на надежном и тщательно выверенном культурном фундаменте. *Res Iranica* к эпохе Фирдоуси не только не стерлась, но проступает с особой зрелостью, торжественностью и блеском.

Показательно также время создания этого произведения. Последний период правления Буидов возвел иранскую культуру в номинально арабском, но по сути давно уже персидском халифате на несокрушимый пьедестал. Поэтому Фирдоуси строит свое монументальное повествование на факте того, что и в его время — при всех оговорках — священной землей Ирана правит персидская верхушка. Арабское завоевание, хотя и не расшифрованное в «Шахнаме» в должной мере, представляет собой не что иное, как еще один эпизод нашествия «детей Тьмы» на Ираншахр, на этот раз племена Ахримана приходят не с Востока (Туран, кочевники) и не с Запада (Рум, римляне), а с Юга.

Завершается поэма Фирдоуси символическим заключением относительно наступления эры ислама:

Носителя веры — Омара пора
Настала, нет трона — минбара пора¹.

Это очень важно: Фирдоуси рассматривает наступление исламской эпохи как смену *времен царства* (пора трона) на времена *религиозной проповеди* (пора минбара²). Но царство живо, так как живы иранцы, носители воли к хварено, «дети Света».

Последним штрихом к миссии Фирдоуси является факт его семейной принадлежности к исмаилитской версии шиизма. В шиизме и особенно в исмаилизме иранская идентичность нашла свое пристанище после принудительной исламизации. Поэтому то обстоятельство, что создатель самой полной и законченной версии иранского историала был исмаилитом, само по себе является в высшей степени выразительным.

Если сравнивать Фирдоуси с Гомером, то можно напомнить идею Мартина Хайдеггера о том, что поэзия — и в первую очередь великая поэзия, поэзия мифа — является предтечей возникновения философии. Так, Хайдеггер видел в Гомере провозвестника

¹ Фирдоуси. Шахнаме. Т. 6. С. 573.

² Минбар — кафедра или трибуна, место в мечети, с которого имам произносит проповедь.

досократиков, а в Гёльдерлине — прелюдию к его собственной философии. С хронологической и особенно с типологической точки зрения, Фирдоуси можно считать поэтическим введением в иранскую философию, хотя он был и современником некоторых великих иранских мыслителей, а некоторые из них жили даже раньше него. В его великой поэме нет сложных философских или мистических построений — в отличие от более поздней суфийской поэзии. Но сама простота и ясность его стиля, равно как и его поэтического мировоззрения, уступающего право говорить самому мифу, не пытаясь его рационализировать, доминанция мифологической интуиции являются первичными и изначальными, предвосхищая и отчасти предопределяя дальнейшее становление более строгой иранской философии.

Иранцы как создатели арабской философии

Другое важнейшее направление в исламском синтезе Аббасидов, которое мы рассматриваем в книге «Ноомахии», посвященной семитскому Логосу¹, связано с исламизацией и арабизацией греческой (преимущественно неоплатонической) философии. Здесь, кроме первого арабского представителя аль-фаласифа араба аль-Кинди² (ок. 801 — 873), мы видим практически одних персов. Два крупнейших мыслителя этого направления — аль-Фараби (из Согда) и ибн Сина (родом из Бухары) — были персами из Средней Азии. Персами были и все остальные крупные и самобытные аль-фаласифа/философы: Абу-ль-Хасан-аль-Амири (иранец из Хорасана), Бируни, Ибн Маскуйех и Ибн Хинду (оба из иранского города Рей, рядом с Тегераном), Абу Хамид Газали (из хорасанского города Тус) и т. д.

Основу аль-фаласифа составляли комментарии и толкования на труды Платона и Аристотеля, где под именем Аристотеля, правда, сплошь и рядом, мы встречаем тексты неоплатоников — особенно Плотина и Порфирия. Но в целом будет совершенно корректно обобщить источник их инспирации как *философский эллинизм*. Эти мыслители открывают для себя эллинскую философию в ее дохристианском издании и на этом основании строят свои собственные теории и учения, подчас чрезвычайно оригинальные, глубокие и самобытные. Обычно принято описывать это явление как явление арабской философии и понимать под ним арабизацию и исла-

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Цивилизации границ.

² Аль-Кинди. Философские трактаты // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX — XIV вв. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1961.

мизацию платоновского и аристотелевского наследия. Но более внимательный цивилизационный анализ дает совершенно иную картину: аль-фаласифа есть встреча эллинского Логоса (аполлоно-дионисийского — то есть платоновско-аристотелевского) с Логосом иранским; исламско-арабская среда служит здесь не более чем технологическим инструментальным контекстом, которым персы, осмысляющие греков, пользуются в практических целях. Для Аббасидов как нового издания исламского универсализма — в праве, культуре, религии и политике — это направление имеет большое значение, так как оба цивилизационных круга — средиземноморский и иранский — представляют собой обширные культурные зоны исламского мира, подчиненного Багдадским халифам, где собственно арабско-аравийская, южно-семитская изначальная версия ислама из единственной и безраздельно доминирующей становится относительной и даже второстепенной. Она никоим образом не отрицается, более того, Багдадский халифат остается арабским по правителям, религии, языку и праву, но при этом другие цивилизационные идентичности заявляют о себе с такой силой и с такой настойчивостью, что не замечать их невозможно. И они начинают говорить о себе в полный голос. Этот голос чаще всего пользуется арабской речью, но выражает с ее помощью сплошь и рядом совершенно не арабские, а скорее, *греко-персидские мысли*. То, чего не произошло ни при греческих завоеваниях Ирана Александром и при Селевкидах (греко-персидский философский диалог, встреча, спор или синтез), ни в эпоху распространения митраизма или манихейства, а также иранизированных версий христианского гностицизма, происходит в Аббасидскую эпоху: *иранцы открывают Платона и неоплатонизм*.

Арабская философия, включая подчас ее весьма оригинальный и семантический релевантный терминологический аппарат, становится лишь *побочным продуктом размышлений великих персов над текстами великих греков*. Арабы — самые лучшие и проницательные из них — составляют лишь благодарную аудиторию, зрителей грандиозного процесса встречи двух Логосов, двух ноологических структур.

Мы ранее выявили эти структуры как *аполлоническую градуальность* (неоплатонизм) vs *аполлоническую эквиполентность* (иранцы); или иначе, *апофатический хеноцентризм* (единство) vs *радикальный метафизический дуализм*. Если же взять за точку отсчета платонизм, то пара может быть определена как *дуальный платонизм* (иранский Логос, гностицизм, световая война) vs *недуальный платонизм* (эллинский Логос).

Платонополис и 10 Умов аль-Фараби

Первым по-настоящему выдающимся арабоязычным неоплатоником был перс¹ Абу Наср аль-Фараби² (870—950), сформулировавший ряд фундаментальных метафизических положений, которые от него заимствовал Ибн Сина, а через него европейская схоластика.

Родился аль-Фараби в Средней Азии — на территории Трансоксании или в Хорасане (и там и там есть города, называвшиеся Фараб) в семье военачальника на службе иранской династии Саманидов. В юности перебрался в Багдад. В Багдаде аль-Фараби учился у христиан-несториан³, занимавшихся комментариями и переводами эллинских философов. Он быстро достиг в Багдаде славы и был приглашен халифом занять придворный пост. Но аль-Фараби отказался и переехал в Сирию — в Алеппо, а затем в Дамаск, где он и умер.

Именно аль-Фараби первым ввел метафизическую дистинкцию между бытием, сущностью (*essentia*) и существованием (*existentia*), которое он отнес к предикату. Этот момент стал основой всей средневековой европейской философии и, в частности, центральным элементом в учении Фомы Аквинского (ок.1225—1274)⁴. По сути, это — соединение платонизма и аристотелизма в одной философской формуле: от платонизма берется приоритет бытия, первичность эссенции, которая теоретически мыслится не в отрыве от конкретного наличия (существования, экзистенции), а от аристотелизма — само деление на сущность и предикат. В результате мы имеем строгую неоплатоническую пару, где бытие (вечное, идея) ставится строго *наг* существованием (феноменальным наличием), и вместе они образуют манифестационистскую пару: эйдос и его свойство (экзистирование). Так решается проблема соотношения между бытием Бога и бытием мира: бытие Бога мыслится как эссенция (бытие бытия), а бытие мира как предикат экзистирования, экзистенция, существование. Будучи чисто неоплатонической конструкцией, предельно емко развитой у неоплатоников как политеистического, так и христианского направления, эта пара созвучна и зороастрийской диаде менок/гетик, т.е. световому духовному миру (бытие), и его пластическому и плотному выражению в телесности (существование). В зороастрийской картине рассмотрение экзистенции

¹ Некоторые историки, впрочем, оспаривают его этническую принадлежность, ссылаясь на расплывчатость и неоднозначность известных фактов.

² *Аль-Фараби. Философские трактаты.* Алма-Ата: Наука, 1972.

³ Одним из его наставников был несторианин Юханна ибн Хайлан, другим — знаток Аристотеля, также христианин Абу Бишр Матта ибн Юнус.

⁴ Фома Аквинский заимствовал эту идею от Ибн Сины (Авиценны) — ученика и последователя аль-Фараби.

как предиката позволяет философски уточнить и онтологический статус проблемы зла: зло существует (экзистировует), но у него нет творящего бытия в том смысле, в каком оно есть у Ахура-Мазды, что запечатлено в недоступном для зла мире Света — менок.

Другой важной теорией аль-Фараби является его учение об исхождении Умов (Интеллектов), то есть о манифестационистской секвенции. Согласно аль-Фараби, процесс экзистирования имеет иерархическую природу и разбивается на 10 ступеней, располагающихся вертикально. Из божественного бытия как первичный предикат проявляется Первый Ум, Первый Интеллект (по-арабски 'Aql). Бытие есть, а Первый Ум существует, но самым высшим способом из всего существующего. Этот способ выражается в созерцании, так как экзистирование Ума принципиально контемплативно. Первый Ум может созерцать *предшествующее* ему бытие. В этом случае он производит Второй Ум, являющийся результатом такого созерцания. Но он может созерцать и самого себя — в этом случае он конституирует свою собственную периферию, называемую аль-Фараби «Первым Небом» (al-sama' al-ula).

Акт порождения Первым Умом Второго метафизически фундаментален: он способен осуществить это, — родить нечто по-настоящему живое и умное, — только через обращение к чему-то, что превосходит его самого, что первичнее его. Настоящим рождением является рождение души. Но именно это и не способен совершить Ахриман в иранской космогонии (или титан Прометей в греческих мифах). Внимание на себе порождает только тело, а чтобы породить нечто духовное, необходимо внимание на том, что предшествует себе.

Между самим Первым Умом и его периферией, Первым Небом, располагается связывающая периферию с центром Первая Душа, заставляющая Небо вращаться вокруг неподвижного Ума. Так, Первый Ум продуцирует Второй Ум на вертикальной оси ниже себя (духовное творение) и свою периферию и связующую с ней Душу на горизонтальной плоскости вокруг себя (телесно-материальное творение).

Весь процесс повторяется вплоть до Десятого Ума, который слишком «слаб», чтобы породить Одиннадцатый Ум (Активный Интеллект¹ — 'Aql fa''al), и вместо этого он производит на своей пери-

¹ Различие между активным интеллектом (Νοῦς ποιητικός) и пассивным интеллектом (Νοῦς λαβητικός) является важнейшим моментом в учении Аристотеля о структуре души. Мы неоднократно обращались к этой теме в других томах «Ноомахии». Дулин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический; Он же. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины.

ферии земной телесный мир, сам растекается по людям, становясь «отеческим Умом» для человечества, а между телами и им самим утверждается Душа Мира. Поэтому интеллект людей — это не настоящий Ум (Активный Ум), каким является каждый из 10 Умов, но лишь наклонения Десятого Ума, его фрагментированные осколки. Человек есть существо умственно неполноценное, слабоумное по своей природе; его интеллект испорчен и частичен, слаб. И в этой слабости, в слабоумии двуногих проявляется слабость самого 10-го Ума, не способного породить 11-й, Активный Ум, которого нет, но который должен был бы быть, если бы 10-й Ум был здоров — как первые девять.

Аль-Фараби определяет Активный Ум следующим образом: Активный Ум ('Aql fa"al) для человеческого интеллекта является тем же, что солнце для глаза, он дает возможность видеть даже тогда, когда человек находится во мраке; аль-Фараби называет его также «дающим формы» (wāhib al-suwār) и утверждает, что именно он придает материи форму, а человеку — свойство ее воспринимать и осознавать. Это очень важный тезис: человеческий ум относится к Активному Уму (то есть к 10-му) как его ослабленная производная. Слабость этой производной, то есть пассивность человеческого интеллекта, предопределяется слабостью самого 10-го Ума, порождающего только тело. Поэтому 10-й Ум называется «отеческим», это и есть Ум всего человечества. Человечество совокупно — это и есть 10-й Ум, а телесный мир, включая человеческие тела, есть продукт фиксации этого Ума на самом себе.

По аль-Фараби, человеческий ум может относиться к Десятому Уму трояко:

- 1) как *потенциальный (пассивный) интеллект*, 'Aql bi'l-quwwa'¹ (когда человек способен к познанию, но еще не познает, вмещающая в себя протоформы знания) — в этом случае человек познает лишь окружающие его формы как данность, но, тем не менее, способен их систематизировать и выстраивать в семантические оси (чаще всего фрагментарно и обрывочно);
- 2) как *актуализирующийся (активируемый) интеллект*, 'Aql bi'l-fa"al'² — здесь он познает, пробуждая тем самым способность Десятого Ума и сближаясь с ним в конкретном акте познания;

¹ Арабское слово al-quwwa означает «возможность», «могущество», «мощь», как и греческое δύναμις или латинское pot-entia, от pot-esse. Концептуально это связано со страдательностью и не-действительностью.

² Обратите внимание на различие между формами арабских слов fa"al в выражении 'Aql fa"al (Активный Интеллект) и bi'l-fa"al здесь, в выражении 'Aql bi'l-fa"al fa"al означает активный сам по себе, а bi'l-fa"al вводит предлог ba, указывающий на сопричастность².

3) и еще третьим образом — как *приобретенный интеллект*, 'Aql mustafād¹, что Анри Корбен² интерпретирует как способность человеческого ума настолько отождествиться с Десятым Умом, что он начинает не только постигать формы в частичном акте темпорального познания, но *творить* вместе с Десятым Умом эти формы в полном отрыве от телесной конкретики; эта третья возможность соответствует учению об активном воображении, развитому христианским неоплатоником Синезиусом³.

Первый тип мышления является предварительным и фрагментарным. Второй соответствует реализации возможностей рационального (во многом отражательного) сознания, способного, однако, к обобщениям; это можно условно назвать научным мышлением. Третий — самый тонкий — есть интеллектуальная интуиция, с помощью которой между человеческой мыслью и 10-м Умом устанавливаются совсем близкие, интимные отношения, и это дает возможность человеку свободно творить субтильные формы. Мир становится сном, которым можно — отчасти — управлять. В любом случае жесткие нормативы ограничивающей материальности растворяются, и человек входит в режим метафизической свободы.

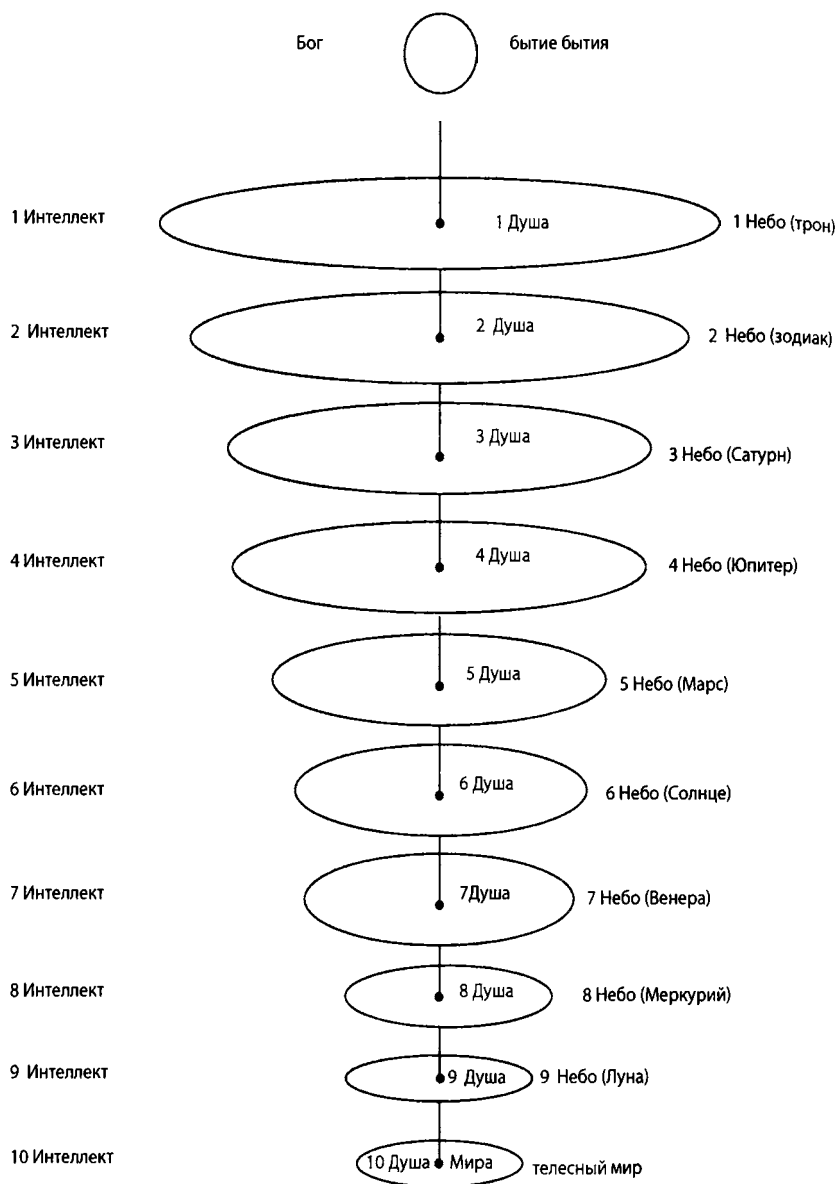
Человек, описанный в такой картине иерархии Умов, взятой из неоплатонического учения, изложенного с помощью арабского языка, оказывается полностью тождественным представлениям зороастрийской антропологии. Он есть не просто творение Бога, но сам Бог, рассредоточенный, распыленный по своим голографическим фрагментам, Бог, ослабленный, захваченный материей, заточенный в темницу телесности, не способный вернуться в миры Света (плерома остальных Умов). Такая картина чрезвычайно созвучна манихейским представлениям и эллинистическому гностицизму («Поймандр» и фигура Антропоса). Греческий неоплатонизм в арабской терминологии здесь смыкается с парадигмой иранизма.

соучастие, совместность. 'Aql bi'l-fa'al можно перевести как со-активный Интеллект, то есть активный не сам по себе (в этом случае он был бы 11-м), но лишь становящийся активным в акте причастности к активному.

¹ Термин mustafād означает одновременно «имущество», «обретение», «клад», «склад». Греческое слово Λόγος изначально также означало «собранный и складированный урожай».

² Корбен А. История исламской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя. См. также: Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.



Модель 10 Интеллектов аль-Фараби

Метафизика и антропология аль-Фараби определяют его теорию «Добродетельного града»¹, *al-Madīna al-fadīla*, в которой он излагает в контексте своей философии теорию идеального Государства Платона, Платонополиса. Идеальным или добродетельным город (Государство) становится тогда, когда он организуется в полном соответствии со структурой Десятого Ума, управляющего всей подлунной сферой. В центре города стоит правитель (имам), который определяется максимальной степенью развития «приобретенного интеллекта», *'Aql mustafād*, то есть полным сосредоточением внимания только и исключительно на моменте свободы, даваемой, с одной стороны, причастностью к Десятому Уму, обращенностью к нему, вплоть до отождествления с ним, а с другой, отрешенностью от пассивного восприятия материальности (раскрепощение активное воображения). Отождествление с Десятым Умом происходит как напрямую (случай *правителя-мудреца*)², так и через Мировую Душу (случай *правителя-пророка, правителя-поэта*)³, вдохновенно-го миром воображения — *'alam al-mīthāl*), но природа власти в обоих случаях одинакова: она основывается на сближении человеческого ума с Десятым Умом, внутри которого голографически присутствует вся цепочка манифестаций — вплоть до высшего уровня божественного бытия. Принципиальный акт правителя-философа распространяется на все политическое устройство «Добродетельного града», которое становится, в первую очередь, интеллектуальным, то есть соучаствующим в Десятом Уме — через правителя и следуя за ним и подражая ему. Поэтому все население такого Государства способно эффективно достичь счастья (*sa'ada*), которое, в свою очередь, есть гармония и соответствие телесных форм изначальной интеллектуальной парадигме, то есть разумность. Такая политическая философия есть законченный и совершенный платонизм — как по форме, так и по метафизическому содержанию⁴.

Но, с другой стороны, философ-правитель аль-Фараби может быть интерпретирован и в чисто иранской оптике — как носитель солярной силы хварено, которая и делает его «приобретенный интеллект» творящим и свободным. В этом случае мы имеем дело с глубоко иранской трактовкой Аристотеля и платонизма.

В целом философия аль-Фараби имеет много общего с неоплатонизмом, в котором как раз и происходила гармонизация Платона

¹ *al-Farabi. al-Madīna al-fadīla* (The Virtuous City). Al-Farabi on the Perfect State: Abu Nasr al-Farabi's Mabadi' Ara Ahl al-Madīna al-Fadīla'. Oxford: Clarendon Press, 1985.

² Аполлоническая версия.

³ Дионисийская версия.

⁴ *Farrukh U. Al-Farabiyyan* (The Two Farabis). Beirut, 1944.

и Аристотеля (при перевесе Платона), свойственная аль-Фараби, но вместе с тем полностью соответствует световому манифестационизму зороастризма. В обоих случаях речь идет о *creatio ex Deo*, творении из Бога, о манифестации божественного бытия через череду последовательных проявлений. Структурно эллинизм и иранизм в этой манифестационистской топике полностью совпадают. И если добавить к этому политическую философию Ирана, основанную на принципе сакральной Империи, державы царственного хварено и общины избранных, зороастрианского человечества, то мы увидим не просто ее близость к Платонополису, но практически тождественность обоих концептов.

При этом вся эта манифестационистская структура с цепочкой опосредующих инстанций — Умов и акцентированием творения *ex Deo*, — прекрасно вписывающаяся как в эллинизм, так и в иранизм, — имеет мало общего, а точнее, не имеет вообще ничего общего со структурой изначального исламско-семитского религиозного посыла, состоящего в «творении из ничто», *creatio ex nihilo*, в отказе от каких бы то ни было опосредующих инстанций, в демократическом (снизу) и легалистском устройстве исламского общества на основах шариата, а не вокруг фигуры философа-правителя. Кроме использования арабского языка и формальных апелляций к Корану и сунне, с содержательной точки зрения, в аль-фаласифа аль-Фараби *нет ничего собственно исламского*. Мы видим здесь глубокий диалог перса с эллином, маздеистского мистика с неоплатоником, Аполлона с Дионисом, причем в центре внимания диалога не то, что их отделяет — иранский эксклюзивизм и дуализм, а то, что, напротив, объединяет. Это диалог — мирный и примирительный, при этом он был настолько содержательным и продуктивным, что оказал огромное влияние на европейскую схоластику, опознавшую в «арабской философии» (а на самом деле, в персо-эллинизме, изложенном на арабском языке) нечто чрезвычайно для себя важное и глубоко созвучное проблематике европейского Логоса в его христианской форме.

Однако эта рецепция «арабской философии» средневековой Европой была связана в первую очередь не с аль-Фараби, а с его гениальным и выдающимся последователем Ибн Синой, известным в Европе как Авиценна.

Ибн Сина: эпифания иранского Диониса

Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сина¹ (970 — 1037), перс родом из Бухары (Трансоксании), всю жизнь прожил в Персии. Родствен-

¹ Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980.

ники (отец и брат) Ибн Сины были шиитами-исмаилитами, сам он — шиитом-двенадцатеричником. Ибн Сина был придворным философом правителей Саманидов, а позднее занимал высокие должности при дворе правителей Хамадана.

Ибн Сина создал свою оригинальную философскую систему, названную им «мудростью востока» (*hikmat mashriqiya*), которую он противопоставлял западной философии, однако полный текст, где излагались основы его развернутого учения «Китаб-аль-Инсаф» («Книга беспристрастных суждений»), был утерян, и от всего его гигантского философского наследия остались лишь отдельные фрагменты. Но и они открывают грандиозную картину оригинальной философской системы, оказавшей огромное влияние на схоластическую мысль западного Средневековья.

Метафизика Ибн Сины (по меньшей мере, в ее интерпретации Анри Корбен¹) исключает понятие возможности, чем сразу же выходит за границы строгого креационизма. Жесткий монотеизм не связывает божественное бытие, заключающее в себе все возможности, с актом творения внутренними онтологическими взаимосвязями; в определенном смысле, приведение мира к существованию из ничто есть произвол Бога, не имеющий под собой ни причины, ни необходимости, ни цели. Теоретически творения могло бы и не быть. По Ибн Сине, акт творения не просто возможен, но именно необходим и вытекает из внутреннего для Божества акта самопознания, который не есть нечто постороннее Божеству и лишь возможное, но, напротив, составляющее сущность Божества, а значит, необходимое для него. Здесь легко можно опознать образ Софии-Мудрости: ее отношения с Богом более близкие, нежели строгий монотеизм понимает креацию и иные акциденции Бога. София — атрибут, но атрибут *особый*, качественно и структурно превосходящий все остальные атрибуты, так как в нем проявляется нечто от сущности Божества. София как самопознание Бога Богом есть *внутренний акт Божества*, имеющий творение лишь своим следствием. Творение есть чистая акциденция, а вот его причина не совсем, так как она является одновременно и акциденцией (так как не есть Сам Бог), и эссенцией, потому что в ней как в (первом) Акте присутствует Актор — *Absolvens* в *Absolutum*. Это принципиально: здесь мы можем угадать особенность маздеистской метафизики в той ее части, где говорится о существовании фраварти — души — у самого Ахура-Мазды и, соответственно, о *динамической структуре* Божества как открытого (а не статичного). Фраварти-София толкуется как вну-

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 167 – 173.

тренний акт божественного самопознания, мыслится как движение Бога не вовне (как в классической версии креации), но *вовнутрь*, как Его обращение к самому Себе. Но это обращение, будучи совершаемым внутри Единого и Единственного, не может состояться, если это Единое не раздвоится на Познающего и Познаваемого. Так, Бог в самопознании конституирует самой волей к самопознанию *Другое внутри Себя*; это Другое внутри и есть Он Сам, как То, Что познается, но так как мы в Едином, а не вне Его, то мгновенно и симультанно, энантиодромично пропорции переворачиваются, и Он сам становится Другим, и уже Другое — Мудрость-София — познает Его. Так мистерия внутрибожественного познания незаметно переходит в мистерию Любви — Любви между Богом и его фраварти (Софией). Мистерия Любви внутри Бога становится фундаментом философии Ибн Сины¹.

Акт самопознания, по Ибн Сине, необходим, а следовательно, необходимыми и его последствия, выражающиеся в появлении манифестационных секвенций Умов. Отблеск познания Богом Самого Себя (своей Софии-Фраварти), предполагающего первоначек на Диаду, но пока еще внутри строго Единого и Единственного, приводит к действительности Первый Ум. Первый Ум не самопознание Бога, но его *следствие*. Это не Любовь, но отзвук Любви, ее эхо. Это уже акциденция в чистом виде (София не является в полном смысле акциденцией — она акциденция-эссенция), но высшая среди акциденций.

Продолжая линию аль-Фараби, утверждавшего, что «Одно порождает только Одно», Первый Ум становится Одним, единым и единящим Началом всех остальных акциденций. Но прежде чем перейти к иным манифестациям — Второму, Третьему, Четвертому Умам и так вплоть до Десятого, следует немного задержаться на этой инстанции.

Первый Ум есть результат познания Богом Самого Себя (как Другого). Он един и как Ум единственен. Но он ни в коем случае не есть Первоначало; над ним располагается нечто, что вызвало его к бытию, и признание этого Первоначала *над* самим собой необходимо для всей структуры разворачивания дальнейших манифестаций. И тут мы снова сталкиваемся с subtilным штрихом иранизма: над Первым Умом он обнаруживает Единого, но не как только Единого статически, но Единого в лице Двух; это не дуализм зороа-

¹ Корбен совершенно справедливо указывает на то, что схоластика и католический томизм поняли Авиценну лишь частично, оставив наиболее тонкие аспекты его грандиозной метафизики Любви без внимания. Корбен А. История исламской философии. С. 167.

стризма в чистом виде, поскольку отношения Бога и Софии носят совершенно световой и незатемненный характер, но все же идея фундаментальной и неснимаемой Диады, диадичности, прорывается в эту неоплатоническую модель, описанную в арабско-исламских категориях — как твердая глубинная интуиция иранско-арийского Логоса о необходимости искать двойственность в самих основаниях метафизики. Но в то же время здесь эта Перводиада напоминает стилистический и неоплатонический экстазис Ума, дионисийское безумие, овладевающее Умом (Νοῦς), когда он обращается к своей причине — к апофатическому Единому, где двойственность исключена (о чем учил Плотин¹). Но она исключена таким образом, что наличествующий Ум, как явно и однозначно *второй* после Единого, но *первый* как сущее, как бытие², все же включен в Него, не прямо, но через экстаз, безумие и Любовь, структурно близкие к суфийской идее «самопогашения», *fana'*. В зороастризме диадичность — в том числе примордиальная диадичность — заостряется, в неоплатонизме смягчается, но в обоих случаях фиксируется и признается, причем как нечто фундаментальное и главное в религии и философии. У Ибн Сины диалог двух Логосов — эллинского и иранского — достигает своей тончайшей кульминации, где выясняются пропорции внутри самых высших сфер световой верховной сверхнебесной метафизики и где нюансы экстатических созерцаний приобретают абсолютный характер, предопределяя все большие расхождения и вес по мере удаления от Первоисточков фундаментальной теологии.

Когда Первый Ум оказывается вызванным к бытию актом божественного самопознания, он повторяет сценарий этого самопознания на своем уровне. Но теперь его познание своей высшей идентичности уже с полным онтологическим основанием обращено к божественному бытию, вызвавшему его к наличию. И снова здесь как нельзя уместна картина Ахура-Мазды и его фраварти, а также фраварти иных ахуров: познавая свою причину, Первый Ум движется в сторону своей фраварти, души, своей трансцендентной невесты, составляющей его высшую идентичность. На первый взгляд, мы здесь находимся на более твердой почве, нежели в случае акта познания Богом Самого Себя (превышающего всякое умозрение) и соответствующего обнаружения Абсолютом Софии-фраварти,

¹ См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса; Он же. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

² В этом отличие неоплатонизма и исмаилизма, утверждающих, что Бог не является бытием, а бытием становится лишь (Первый) Ум, от фаласифа аль-Фараби и Ибн Сины, полагающих, что сам Бог и есть бытие.

его собственной Паредры. По меньшей мере, между Богом и Первым Умом мы можем констатировать причинную связь, тогда как внутри божественного Единства даже необходимость не имеет каузальной природы и остается свободной и включенной в природу Единого. Однако такая «ясность» обманчива, она есть следствие того, что мы подходим к проблеме формально и со стороны. Но если осуществить умозрительный взлет к Первому Уму, — по непрерывной цепочке наш (человеческий) ум — Десятый Ум и выше, вплоть до Первого Ума — это всегда теоретически¹ возможно (!), — мы окажемся в положении не менее парадоксальном и проблемном, нежели само предшествующее Первому Уму божественное бытие. Единственность божественного Бытия в глазах Первого Ума с необходимостью оборачивается апофатичностью, даже если это у Ибн Сины и аль-Фараби акцентировано не столь эксплицитно, как у Плотина и исмаилитов. Первый Ум, постулируя свой Исток и свою Причину как Другое, *рискует* и бросается в «тьму превышшую света» (по Дионисию Ареопагиту), навстречу недостижимому трансцендентному горизонту. Его познание проблематично и эзантидромично не в меньшей степени, нежели метафизическим этажом выше. Глубина риска в его познании абсолютна, и именно это создает динамику развертываемых им единиц — он может направить внимание на себя, расширив себя горизонтально, но не сотворив ничего нового — это мысль об идентичности себя с самим собой, своей статической самождественности как Другого по отношению к Причине, а значит, альенированного от своей сущности, от своего высшего Я, от своей фраварти, творит Небеса, как *продукт остывания* Первого Ума, его охлаждения в броске вовнутрь. Небо результат не-Любви и не-Ума, содержащихся в Уме, который есть Любовь. Но Первое Небо не оставлено самим Первым Умом, так как он сам движется вовнутрь себя, к своей Причине, к своему внутреннему горизонту и за его — внутренние — пределы, сквозь самого себя. Это движение, динамика создает движение Неба и порождает Первую Душу, оживляющую Первое Небо, заставляющую его вращаться, то есть жить, экзистировать. Но главным продуктом творческой Любви Первого Ума к тому, что выше него, становится Второй Ум — его дитя, его Возлюбленный и Единородный Сын — снова «Одно порождает Одно», и вся драма Любви и познания, *Любви как познания*, повторяется на уровне Второго Ума. Вот здесь, кажется, все приобретает уже вполне отчетливые формы, и отношения Второго Ума к Пер-

¹ «Теоретически» в данном случае мы понимаем буквально — то есть «в ходе созерцания», «прямого умозрения», что и означал изначально платонический термин θεωρία.

вому должны иметь четко детерминированный характер. Но снова это не так. Сама динамика Первого Ума, порождающего Второй, сама неопределенность точки фиксации его внимания на себе или на Другом (предшествующем, проблематичном), генетически передается Второму Уму, конституирует его драму, делает его наличие снова вопросительным, динамичным, подвижным и энантиодромичным: Второй Ум мыслит о себе и порождает Второе Небо, тем самым двигаясь изнутри вовне, но и возвращается к Первому Уму, вверх, и тогда движение резко меняет ориентацию, он снова бросается внутрь себя, к внутреннему пределу, к внутрисердечной черте и за нее, сквозь нее. И снова это рождает динамику Второй Души, связывающей Второй Ум со Вторым Небом и вращающей, оживляющей и пробуждающей это Второе Небо.

У первых двух Умов тяготение кверху, к тому, что предшествует им, сильнее фиксации самих себя. Они говорят о себе: «я есть Он», породивший меня; я есть Она, моя возлюбленная фраварти, мое высшее Я, стоящее (Стоящая) там, за внутренней гранью, по ту сторону завесы. Поэтому Первые и Вторые Небеса лишь намечены — творение еще не приобрело фиксированности и плотности, они легки и прозрачны, наполнены Душой-дыханием, влекущей их к полюсу, центру.

Вся драматика тождества/различия и творческой манифестации, рождающейся из акта Любви Ума к предшествующему, и познания Умом предшествующего, повторяется в цепочке 10 ипостасей, в целом воспроизводящей три ипостаси Плотина, усложненные многоэтажными эйдетическими этажами позднейших неоплатоников — от Ямвлиха до Прокла и Дамаския. Лишь Десятый Ум таков, что Любовь в нем стихает, он больше мыслит о себе, чем о том, что было до него и что над ним, поэтому развертываемые им Небеса становятся твердью, и он более не может породить нового Одиннадцатого Ума — на это ему не хватает Любви. А Небеса, порожденные им, становятся впервые по-настоящему плотными, и это есть исток земли, материи и плоти.

Между материальной периферией и самим Десятым Умом, однако, есть душа, а у самого Десятого Ума еще есть Любовь. Но ее недостаточно. И вместо того, чтобы «Одно снова породило Одно», на сей раз Одно — Десятый Ум, порождает многое — множество человеческих умов, рассеянных по миру плоти, конституированному отчуждением Десятого Ума от самого себя, именно в силу того, что он мыслит себя как себя, а не как «Его» или «Ее». Поэтому Десятый Ум страдает. Он в каком-то смысле болен, и наличие телесного мира и множества людей в нем — следствия фундаментальной болезни

Десятого Ума; отсюда берет свой исток великое страдание человека, а сам ум становится истоком боли — ведь мысль, мы мыслим глубинную онтологическую катастрофу, которой и является мир — как отчуждение, продукт остывания, слабости, упадка, бессилия. Человек настолько глуп именно в силу того, что отеческий для него Ум слишком слаб, чтобы зажечь его силой Любви. И поэтому человек мыслит себя как себя (а не как Его/Ее), ведь Десятый Ум мыслит себя как себя (а не как Девятый Ум и свою фраварту); но если Десятый Ум в мысли о себе как себе (а это изначально плохая, порочная мысль) и создает Небо и Землю из этой, наверное, неправильной мысли, лишенной Любви, то и человек мыслит в сторону плотских вещей и стихий, убивая тем самым мысль, себя как мысль, убивая Любовь. Тем самым он убивает Отца, Десятый Ум, который умирает в человеке, через человека, рассеиваясь в людях, как люди рассеивают свое внимание в вещах материального мира, чье наличие само по себе есть след катастрофы.

В картине Ибн Сины нет ни гностического «злого демиурга», ни исмаилитской истории с падением Третьего Ума¹, ни фигуры зороастрийского Ангро-Манью, атакующего творение извне. Но общий тревожный и проблематичный настрой, отличающий заостренный дуализм иранской метафизики, сохраняется. В отношении же исламской теологической ортодоксии, наряду с переходом от креационизма к манифестационизму, что само по себе является в высшей степени революционным моментом, мы можем увидеть намек на катастрофическую природу творения и амбивалентную сущность Творца, о чем Ибн Сина прямо не говорит (по крайней мере, в тех трудах, которые до нас дошли), но что можно вывести из общей системы его учения, что отдаленно напоминает догадку о титанической природе Креатора, творящего мир не от изобилия, а от недостаточности, и соответственно, что полностью выходит за рамки оптимистического исламского креационизма.

Здесь мы видим косвенно те дионисийские мотивы, которые нам не удалось обнаружить в классическом маздеизме. Десятый Ум оказывается фигурой отдаленно напоминающей Диониса, так как он предстает разорванным на части внутри титанической клетки из плоти, уловленным миром тел. Можно вспомнить слова Прокла из «Комментариев на "Кратила"» о том, что «Ум (Νοῦς) в нас от Диони-

¹ У шиитов-исмаилитов катастрофа начинается на уровне Третьего Ума, у которого впервые тень сомнения оказывается сильнее Любви/познания Высшего, что предопределяет его падение и превращение в Десятый Ум. А сама тень сомнения становится той субстанцией, из которой создается мир (что аналогично телесному Небу Десятого Ума у Ибн Сины).

са и является подлинным образом Диониса»¹. Титаническое здесь — самоотждество Десятого Ума, которое выражается в его творении материального мира, а сам Десятый Ум, коль скоро он не познает свою высшую идентичность (Девятый Ум, свою фраварти, высшее Я), не конституирует ее актом Любви, превращается в собственный дубль, порождая фундаментальную онтологическую, космологическую и сотериологическую проблему темного двойника Диониса (третьей демиургии Адониса, по Проклу²), покрывающую мертвенной сетью пульсирующую, живую и душевную демиургию Диониса. Это появление гностических и отчасти манихейских мотивов у Ибн Сины показательно. Исторически оно могло быть результатом влияния исмаилитской метафизики, почерпнутой из семейного круга (отца и брата — исмаилитов), а ноологически представляет собой безусловный шаг от иранского Логоса к Логосу эллинскому, так как фундаментальность метафизики Диониса является отличительной чертой именно эллинской духовной культуры. Так, уже у Ибн Сины мы начинаем различать появление образа Диониса Иранского³, совершенно чуждого ортодоксальной маздеистской культуре, но, как мы увидим в дальнейшем, обнаруживающего свое присутствие в комплексных и смешанных формах иранской философии — в шиизме и суфизме.

Десятый Ангел: плоть глупа

Манифестация Десяти Умов у Ибн Сины описывается как ангельская иерархия, в которой каждый Ум представлен парой Херувима (Kaḡībūyūn) и Ангела (Maḡā'ika). Ум, как он есть, представляет собой Херувима, а его Душа — Ангела. Поэтому на каждом из 10 уровней манифестации существует триада Херувим/Ум — Малик/Душа — небесная сферическая оболочка (Джизм/Тело). При этом каждая триада соответствует трем уровням восприятия: Херувим и его мир Джабарут — чисто интеллектуальному постижению сущности вещи; Ангел/Малик и его мир Малакут (Malakūt) — сфере воображения, 'ālam al-khayāl, где схватывается форма вещи, ее эйдос в отрыве от плотной материальности; чувственное восприятие и мир Мольк (Mōlk) — переживание явления в телесно-материальном срезе. Ангел/Малик в этой картине осуществляет функцию связи меж-

¹ Proclus. On Plato's Cratylus. Transl. B. Duvick. N.Y.: Cornell University Press, 2007. P. 78.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

³ Отчасти эта фигура предвосхищена в митраизме и манихействе, а также в иудео-христианских сектах.

ду телами и Умом и представляет собой персонификацию Любви к Уму, влечение к нему *извне*. Сам Ангел может подойти вплотную к Херувиму, соединиться с ним, а телесное творение слишком грубо для этого, и ему остается одно — вращаться вокруг возлюбленного полюса в тщетной надежде приблизиться к нему. Любовь поэтому движет звездами и планетами здесь в самом прямом смысле, который, возможно, и имел в виду Данте в своем образе из «Рая» «Божественной Комедии»: «L'amor che move il sole e l'altre stelle»¹.

Когда мы переходим к Десятому Уму, мы снова оказываемся внутри триады, но только на самом низшем уровне манифестации. В центре этого мира стоит Херувим/Активный Ум ('Aql fa'al). Он эманурует своего Ангела, составляющего Мировую Душу. Из тени Ума, из его обратной слабосильной стороны, где Ум переходит в свою противоположность, создается плотный материальный мир. Материя и плоть, таким образом, представляют собой сгущение мировой глупости, космического идиотизма. Материя предельно глупа и создана из соскользнувшего в бездну мутного мышления. Можно соотносить такое представление с платоновским «бастардным Логосом» — λογισμός νόθος — из «Тимея», с помощью которого Тимей предлагает постигать хору/материю. В данном случае манифестационистская система Ибн Сины рассматривает материю как сам этот «бастардный Логос», как воплощенное и обретшее видимость самостоятельности слабоумие. Плоть глупа и не представляет собой ничего, кроме как погасший ум.

При этом влияние глупой плоти на Мировую Душу при творческой слабости нижнего Херувима приводит к *разрыву* Души и пребывающего в ее центре полюса Херувима на множество человеческих существ. Так складывается образ человечества как *расчлененного Ангела*, внутри которого пребывает *расчлененный Херувим*. В темницах глупости (телесности) расчлененный Ангел и искры Херувима еще более ослабевают, гаснут, тонут. Это возможно потому, что плоть не есть нечто *πρῶτον ἄλλο* иное, нежели сам Херувим, а его истощение, его угасание. Глупость материи есть не статическое ее состояние, а процесс; *материя есть оглушение, угасание, действие, направленное в противоположную от Ума сторону*. Все в человеческом мире пронизано слабостью, из которой он и состоит в своей субстанции, более того, сам мир есть ослабевание. Поэтому телесность есть не иное начало, нежели Ум, а сам Ум, только движущийся от себя, падающий, гаснущий, глупеющий (не поглу-

¹ Dante Alighieri. La Divina Commedia. Paradiso. XXXIII, 145. Roma: Cremonese, 1955.

певший, а именно глупеющий). Так, мы видим типично неоплатоническую и аполоно-дионисийскую картину градуальной оппозиции: зло есть умаление добра, процесс нисхождения от полноты (Херувим — Порос) к своей минимализации, актуализирующейся в процессе нисхождения. В такой картине есть то, *от чего* отталкивается движение, но нет и не может быть того, к чему оно нисходит. Акцент в этой системе падает на фигуру Ангела/ Души, на Ангела как Душу, так как именно в этой инстанции сосредоточен динамический баланс жизненного процесса, в ходе которого осуществляется силовой момент онтологического перепада — от Ума (Херувим) к глупости, от Единого к множественному. Мир Ангела/Малика, Малакут, есть та зона, которая связывает центр и периферию, осмысленное и бессмысленное (еще не осмысленное), а значит, именно здесь действуют силы расчленения и соединения, осуществляется принципиальный выбор и баланс между эпифанией и апофанией, открытием (Ума) и сокрытием глупости (плоти) или, наоборот, между открытием телесности и сокрытием смысла. Мир Малакут, пространство Ангела-Души есть *мир воображения*, который и становится в центре внимания философии персидского неоплатонизма. В этой промежуточной зоне Души человек *свободен в выборе потока*: он может открыть заслон и позволить умному Свету полностью излиться во тьму плоти, но может обратиться вспять, к своему истоку и встать на путь философии, то есть любви к Уму, Софии, фраварти. В человеке и человечестве *проблематизируется Любовь*, которая в любом случае остается главной и центральной инстанцией онтологии, космологии и физики мира: либо Любовь обращается в сторону Тьмы, которая сама по себе не существует и которую невозможно любить, так как в ней нечего любить, но которая конституируется, наделяется видимостью бытия именно таким обращением Ангела вовне, либо она поворачивается в сторону Света, но и в этом случае именно она своим волевым возвращающим порывом конституирует в свою очередь то, что любит — Ум, Херувима и нисходящую к нему всю небесную иерархию манифестаций. Но драма Души в том, что Ум не дан ей как явный и действенный полюс притяжения. Он на десятом этаже манифестаций ослаблен и болен (как хромой король-рыбак в легенде о Граале), поэтому Душа должна создать его заново, *родить вовнутрь себя*, и тем самым восстановить, вылечить, исцелить, вернуть силы и поставить на путь великого возврата сквозь небеса и сферы к вершине мировой оси. Поэтому-то речь и идет о воображении: *Ангел-Душа может вообразить тело, но может вообразить и Ум*; в одном случае она растратит свои силы еще больше и породит горизонты праха и глупые ряды бессмысленных чувств и пережива-

ний, в другом — пожертвует собой ради иного, высшего, и тем самым реставрирует высшее, «накормит» его собой и вернет ему силы светить, мыслить и возноситься вверх. Ангел *выбирает*. В нем есть оба решения, поэтому он принципиально двойственен, оба пути для него имманентны. Снова мы видим энантиодромию, движение одновременно в двух противоположных направлениях.

Это совсем не зороастрийская мысль, но *иранистская* (хотя в еще большей мере — греческая и эллино-христианская), и именно поэтому мы говорим об иранском Дионисе. Под этим следует понимать не аутентично и эсклюзивно иранскую фигуру, что невозможно, так как иранский Логос строится как раз на ее исключении, но о *прибытии греческого Диониса в Иран*, о его эпифании в иранском пространстве, которая происходит под покровом ислама, исконно аравийскому Логосу которого чужда вся эта проблематика в целом.

Конец исламской философии как преувеличение

История того, что называется «арабской философией», аль-фаласифа, обычно рассматривается завершенной к началу XIII века, когда араб из Аль-Андалуси Ибн Рушд, известный на Западе как Аверроэс¹ (1126–1198), попытался ниспровергнуть неоплатонические гностические конструкции прежних философов, перетолковывая Аристотеля в духе перипатетиков школы Стратона (как раз тех, кто, с нашей точки зрения, фундаментально еще в эллинские времена — до новой волны латинских толкований в европейской схоластике — исказил смысл философии Аристотеля, восстановленный в его изначальном контексте неоплатониками)², ополчившись на Ибн Сину, а своеобразный и самобытный персидский суфий аль-Газали³ (1058–1111) настоял на том, что философия является излишней перед лицом исчерпывающей духовной суфийской практики, и что кроме того, она во многих моментах противоречит Корану и сунне. Оба тезиса сами по себе довольно обоснованы, так как следующий по одному духовному пути вполне может ставить под сомнение действенность другого (часто аналогичные полемики достигали высшей степени ожесточения и внутри одного и того же направления — школы, тариката, кружка, мазхаба и т. д.). И поскольку, как мы видели, при желании нетрудно найти множество точек ди-

¹ Aouad Maroun (ed.) Averroès (ibn Rušd): Commentaire moyen à la Rhétorique d'Al-İstote. 3 v. P.: Vrin, 2002.

² См.: Дугин А. Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

³ Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере («Ихья улум ад-Дин»). Избранные главы. М.: Наука, 1980.

вергенции между эллинско-персидской философией, сопряженной с манифестационистскими структурами, и оригинальным южно-сеMITским арабийским исламом, который, как было показано, на всем протяжении Аббасидского халифата постоянно перетолковывался в универсалистском ключе, что, в принципе, распространяется и на суфийскую традицию самого аль-Газали, последнего на этом основании нетрудно было бы уличить в тех же «отступлениях» от ортодоксии. Поэтому второй аргумент аль-Газали, обвиняющий аль-фаласифа в несоответствии исламу, сомнителен и может порадовать только радикальных салафитов, но при этом он теряет свой вес в свете общей ориентации Аббасидов на построение инклюзивной исламской культуры, и особенно с учетом того, что сам аль-Газали за счет своего суфизма, едва ли может быть отнесен к ортодоксам.

Анри Корбен справедливо подчеркивает, что западные историки склонны преувеличивать и значение критики аль-Газали, и основательность удара по неоплатонизму Ибн Сины, нанесенного Ибн Рушдом. Все это совершенно не коснулось непрерывного развития строго аналогичных метафизических построений ни в Иране, ни в шиизме, ни в суфизме, где наследие аль-фаласифа было полностью интегрировано и развито в чрезвычайно близких культурно-цивилизационных контекстах. Критика Ибн Сины Ибн Рушдом была просто не замечена величайшим теоретиком арабского суфизма Ибн Араби¹ (1165 – 1240), лично знакомым с Аверроэсом, но легко отставившим его как малозначимую духовно фигуру, а аль-Газали в оптике Накшбандийского ордена занял достойное место, тогда как его критика философов была либо проигнорирована, либо перетолкована, в свою очередь, в мистико-парадоксальном ключе, свойственном суфизму в целом. Поэтому А. Корбен совершенно справедливо замечает, что философия аль-Фараби и Ибн Сины изначально была звеном иранско-эллинского философского диалога, охватывавшего области суфизма, шиизма (особенно исмаилизма) и герметизма, и после XIII века вплоть до настоящего времени оставалась и остается важнейшей вехой исламской мысли и исламской духов-

¹ Ибн Араби в путешествиях по Северной Африке обучался у великого суфия из ордена Кадирийя Абу-Мадьяна (1126 – 1197), ставшего одним из главных проповедников суфизма среди берберов. Сам же орден Кадирийя был основан персом Абу-Аул-Кадир аль-Джилани (1077 – 1166). Кроме того, сам Абу-Аул-Кадир аль-Джилани был Арутом отца Ибн Араби. Учеником Абу-Мадьяна был и первый наставник Ибн Араби Мохаммед ибн Касим ибн Тамими (1140 – 1207). Суфиями были и дядья Ибн Араби по материнской линии (его мать была берберкой). Жизнь Ибн Араби, родившегося на крайнем Западе исламского мира, представляет собой путешествие на Восток, и, пересекая Северную Африку, он дошел в этом путешествии до Багдада и Коньи, которые были центрами персидского суфизма.

ной культуры, которая после этого периода окончательно смещается на Восток мусульманского мира, в Иран, и там обретает благодатную почву. Показательно, что и собственно арабский суфизм Ибн Араби активно распространяется преимущественно в Иране и в прилегающих к нему областях с доминирующим влиянием персидской культуры, возможно, и по той причине, что изначальные истоки суфизма исконно были именно иранскими.

Аль-фаласифа, исламская философия, иногда называемая «арабской философией», так как большинство сохранившихся текстов были написаны на арабском, представляет собой уникальное явление *встречи* эллинского Логоса с иранским, и в этом смысле отражает глубинные парадигмальные соответствия и одновременно зазоры между ними. В контексте иранского историала аль-фаласифа представляет собой важнейшее явление, так как иранская идентичность в ней обретает еще одну культурную форму. Иранский Логос (в обобщенной версии открытого иранизма) с опорой на эллинский неоплатонизм в полный голос заявляет о себе с опорой на арабскую лингвистику.

Часть 4. Персы и ат-тасавуф

Внутренний ислам и персы

Zāhir и bātin: две метафизики

Сами суфии отказываются признавать тот факт, что их традиция восходит к Ирану и его духовной культуре, и традиционно ссылаются как на основателя суфизма на самого Мохаммеда и на Имама 'Али, иногда на второго халифа Абу Бакра (орден Накшбандийя), всячески подчеркивая именно арабские корни этого направления. При этом стоит только перечислить имена первых суфиев, поинтересоваться их происхождением и установить время и исторический контекст возникновения и распространения суфизма, персидская природа этого явления становится очевидной и бесспорной.

Суфизм является выражением «духовного ислама». Он вводит в ислам топику «внутреннего» (bātin) измерения, превращая его тем самым в ноологическую конструкцию, качественно отличную от классического раннеаравийского южно-семитского ислама и всех возможных теологических, рационалистических и метафизических надстроек — калама, атомистского ашаризма, буквалистского салафизма, номократического фикха и т. д. Дело в том, что изначальный коренной аравийский ислам основывает свой Логос на фундаментальном освобождении единственного и единого Бога-Творца от каких бы то ни было соотносимых с ним — пусть отдаленно — атрибутов. Если мы внимательно приглядимся к этой исконной исламской метафизике, то увидим, что она не просто «не знает» внутреннего измерения или «не подчеркивает» его наличия. Аравийский ислам основывается на полном и осмысленном, глубоко осознанном и прожитом *отрицании* «внутреннего» измерения; поэтому «чистый» ислам может быть только и исключительно «внешним» (zāhir). Именно единственность Бога метафизически выжигает любые мосты между Ним Самим и творением, делая творение Его отчужденной собственностью, не допускающей никаких опосредований. «Не придавайте Богу сотоварищей» — это не просто одна из заповедей Корана наряду с другими, это сущность ислама — аравийского и изначального. Строго говоря, она может быть и должна быть интерпретирована как «не допускайте в творении ничего внутреннего» — его там нет и не может быть. Вместо «внутреннего», что было бы ступенью в сто-

рону Бога, здесь зияет онтологическая бездна разрыва. Что общего у обладателя с обладаемым? У субъекта владения с объектом владения? Ничего. Поэтому мир есть только и исключительно внешнее. Это и есть его самая глубокая и последняя тайна. Мир есть внешний, и внутри у него нет ничего. «Внутреннее» и есть то, что царило до ислама и продолжает наличествовать вне его. Это многобожие, «придание Богу сотоварищей», *shīrk. Zāhiriyya*, признание за миром и человеком только и исключительно внешнего содержания, есть основа аравийского ислама. Внутреннее в нем активно и осознанно отрицается. Отсюда вытекает абсолютизация шариата как внешнего закона, а герменевтика, истолкование шариата (*ijtihād*) полностью заменяется его исполнением, практикой. Это может иметь как интеллектуалистское выражение (калам, мутазилиты, ашариты), так и антиинтеллектуалистское (салафиты, ваххабиты), а может сосредотачиваться лишь на вопросах права, *fiqh*. В мире нет ничего, что можно было бы интерпретировать, мир заслуживает только одного — покорения. И в человеке также нечего интерпретировать; он должен только строго следовать указаниям шариата — покоряться единственному Богу и покорять Ему (и себе как «верному Ему») все непокорное — природу и людей. Ислам есть активное и радикальное бескомпромиссное упразднение внутреннего (*bāṭiniyya*). В этом заключается его фундаментальная южно-семитская (титаническая) топика: Бог имеет дело только с поверхностью мира и людей, так как Он есть общий знаменатель их небытия. Помещать внутрь что-то отличное от поверхности, что-то промежуточное, и будет «*shīrk*», отступление от строгого Единобожия. Отсюда резкий онтологический перепад, составляющий секрет эффективности исламской экспансии и фасцинации ислама: Бог не где-то далеко, на дистанции; Он рядом, как смерть, абсолютная и необратимая смерть, никогда и ни при каких обстоятельствах не способная превратиться в жизнь. Жив только Он, значит, все остальное радикально и необратимо мертво¹. Но именно это дает мусульманину неограниченную свободу: он освобожден от выбора быть или не быть, так как одна из перспектив — быть — для него заведомо законодательно и абсолютно закрыта. Поэтому он может только не быть, и формой этого

¹ Принявший ислам арабский военачальник Халид ибн аль-Валид (592 – 642), полюбивший за свои подвиги имя «Меч Алла», Сайфу-ллах, писал правителям Персии, которых он собирался покорить и заставить принять ислам: «От Халида ибн Валида губернаторам Персии. Примите Ислам, чтобы вы могли быть в безопасности. Если нет, то заключите договор о защите со мной и выплачивайте джизью. Иначе, я привел вам людей, которые любят смерть (курсив мой. — А. Д.), так же как и вы любите пить вино».

«не быть» становится поверхностью, внешняя сторона, у которой *нет внутренней*. Мир не загадка, которую можно разгадать, но совокупность принципиально бессмысленных предметов поверхности, равных самим себе (в теориях теолога аль-Ашари (873 – 936) Бог творит каждый атом и каждый момент времени всякий раз заново) и ничего не обозначающих; задача мусульманина одна — расположить эти предметы в соответствии с предписаниями шариата, который, в свою очередь, не имеет (не может и не должен иметь) никакого толкования, так как он исходит от Бога, а Бога никогда никому не понять. Не толкование, но *подчинение, действие* является смыслом ислама в его изначальной версии.

Такая титаническая топика создает «внешнее» без внутреннего, и собственно исламско-арабский Логос превращается в серп Сатурна, срезающего эйдетические цепочки смысла и утверждающего грандиозность своего радикально трансцендентного присутствия в факте прямой и всеохватывающей смерти. Мир и человек суть мгновенная вспышка внешнего как внешнего, в основе которой — прямой и непостижимый произвол Бога. Фасцинация ислама состоит в этом сверхсконцентрированном переживании материального и психического бытия, которого вполне могло бы не быть, которого не было и не будет. Это фасцинация *случайностью* факта творения, повисшего в бездне и над бездной (а также под бездной)¹.

Иранское vs аравийское

Когда мы приходим к суфизму, мы сталкиваемся с самого начала с радикальной оппозицией семитско-аравийской *метафизике внешнего* (zāhiriyya): здесь к *шариату* (sharī'a), воплощающему внешнее, добавляется *тарикат* (taṭīqa), путь, воплощающий *внутреннее* (bāṭiniyya). Это значит, что мы покидаем поле южно-семитской ноологии и оказываемся в совершенно иной парадигме. Само утверждение «внутреннего» кардинальным образом меняет всю структуру ислама, вводит в него иной Логос. Конечно, это делается не через отрицание шариата, так как в этом случае нам пришлось бы говорить о какой-то иной религии (отрицание шариата внутри ислама мы видим только в крайнем исмаилизме крепости Аламут эпохи «великого воскресения»²), но через имплицитное отрицание аравийской метафизики, основанной на прямом и непосредственном (отсюда отсут-

¹ Эта тема исчерпывающе изложена в работах современного исламского философа и теолога Гейдара Джемалы. См.: Джемаль Г. Революция пророков. М.: Ультракультура, 2003.

² Jambet C. La Grande Résurrection d'Alamut. P.: Lagrasse, 1990.

стве жреческого сословия, демократия и антропологический эгалитаризм) соотношении внешнего и Абсолютного, где любая связь внешнего с Абсолютом заведомо и радикально исключена. Суфизм же, игнорируя острие изначального (чистого) ислама, утверждает нечто прямо противоположное: внешнее есть лишь точка отсчета для внутреннего, фиксация стартового положения, от которого начинается *путь внутрь*. Сам термин «тарикат», «путь», указывает на наличие внутреннего измерения и на возможность эффективного движения в глубь него. Для чистого ислама такого «пути» нет и не может быть, так как нет и не может быть никакого внутреннего измерения: внешнее располагается *с обеих сторон* от человека и вещи — и вовне, и внутри. Эта граница есть небытие, через которое Бог устанавливает основу религии — несопоставимость Творца и твари. Поэтому внутри человека ровно то же, что и вне его — конкретность материального, мгновенного и преходящего наличия, во всех направлениях и в равной мере бесконечно удаленного от Бога. Чистый арабийский ислам основан на фундаментальном отсутствии «пути», на его невозможности. «Путь», «тарикат» есть нечто, что обнаруживается только в структуре иного Логоса. Какого?

На это дает ясный ответ простое перечисление имен суфиев первого поколения, личности и биографии которых исторически зафиксированы: Абу Язид Бастами (804–874), Джунейд (816/826–909), Хаким Термизи (IX век), Аль-Халладж (858–922), Али Худжвери (ок. 990–1077), Ахмад Газали (1058–1111) — сплошь персы, и время, когда впервые появляется само название «суфий», — IX век¹, то есть эпоха Аббасидского халифата, когда собственно и происходил процесс универсализации ислама, где персы играли ведущую роль.

¹ Анри Корбен пишет: «Как сообщает нам текст Айн аль-Кузата Хамадани (ум. в 1131 г.): "В предыдущую эпоху и в первых поколениях мусульман странников на пути к Аллаху не объединяли в группу суфиев (тасавуф). Суфи — это слово, появившееся лишь в III (IX) веке хиджры, и первым удостоившимся этого имени в Багдаде был Абдак (ум. в 210/825 г.)". По словам автора, это был великий шейх, предшествовавший Джунейду и его учителю Сари аль-Сакати». Корбен А. История исламской философии. С. 188.

Суфийский апофеоз Любви

Абу Язид Бастами: метафизика дистанции

Один из первых суфиев, о котором сохранились достоверные сведения, Абу Язид Тайфур ибн Иса ибн Сорушан Бастами (804–874), происходит из знатного зороастрийского рода, ислам принял только его дед Сорушан Бастами. Он не оставил после себя письменного наследия, но его слова и поступки, часто носившие экстравагантный характер (в суфизме называемые *shathīyat*), сохранились в виде рассказов и повестей, чрезвычайно популярных в суфийской среде. Анри Корбен так передает основное содержание учения Бастами:

Содержательный аспект доктрины этого великого иранского суфия — это глубокое сознание тройственности бытия в форме Меня (ана'ийа), Тебя (антийа), Его (ховийа, самости, Себя). В этой градации осознания бытия божественное и человеческое сближаются и соединяются в акте поклонения и любви. Невозможно не процитировать здесь описание этапов, ведущих, по Бастами, к вершине духовной реализации.

Я созерцал моего Господа оком Достоверности после того, как Он отвратил меня от всего отличного от Него, и озарил своим Светом. Также он сподобил меня узнать чудеса своей тайны, открыв мне свою самость (Себя). Я созерцал себя Его глазами. Мой свет бледнел перед Его светом, моя сила исчезала перед Его силой, моя мощь — перед Его мощью. Таким образом я увидел себя через Него. Величие, которое я себе приписывал, на самом деле, — Его величие, мое продвижение — Его продвижение.

Я созерцал его оком Истины (айн аль-хакк) и спросил Его: «Кто он?» Он мне ответил: «Ни я, ни другой нежели Я...» Когда, наконец, я созерцал Истину через Истину, я истинно жил в Истине, в ее вечном присутствии, без слов, без дыхания, без слуха, без наук до тех пор, пока Аллах не научил меня науке, вытекающей из Его науки, языку, берущему начало в Его милости, взгляду, истекающему из Его света¹.

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 191–192.

Этот пассаж прекрасно иллюстрирует сущность той тонкой герменевтической стратегии, которой следует суфизм. Ислам утверждает единственность Бога как его трансцендентность всем вещам мира — и космосу, и человеку. Бастами принимает это полностью, поэтому, на первый взгляд, ничто из его слов не выходит за рамки благочестивого Единобожия и полностью соответствует букве ислама. Но почитание Бога у Бастами незаметно перетекает в нечто иное, в Любовь, разгорающуюся вплоть до высшей идентификации. Суфий считает возможным и желательным зачеркнуть «я» (ana'iyā), чтобы вместо него утвердился сам Бог, называемый на «ты», как самое близкое существо. Из «ты» (antiya) суфийской любви появляется финальное «он» (huwiya), сущность Бога, которая уже не есть ни это, ни другое, но то, что охватывает в своем единстве и Творца, и тварь. Бог не говорит о Себе, что он — «Я» как отличное от всей твари, но Он не говорит и о том, что Он есть «не-Я», то есть сама тварь. Он есть ни то, ни то, все и ничего из всего. С точки зрения законов рациональной логики, это — парадокс, shathiyat. Но с точки зрения аравийского Логоса, это полное переворачивание пропорций: единственность и абсолютная трансцендентность Бога здесь инвертируются в любящее сердце Его создания, что создает ось «близости». Эта «близость» не отрицает «дальность», но она прокладывает «путь», «тарикат». И тогда два полюса пути — человек, стоящий на внешней окружности шариата, и Истина, лежащая в центре (хакикат, haqīqa), становятся двумя экстремумами пути¹, конституируемыми самим путем, который, в свою очередь, превращается в луч великой Любви Творца к творению и творения к Творцу — *общей* для них обеих Любви.

Световое творение

В этом легко опознать глубинную основу зороастрийской топологии света Ахура-Мазды, светового творения (менок) и зороастрианского человечества, которое генетически родственно чистой природе арийского Божества. Но в рамках чистого ислама это нарушение всех ноологических пропорций: в такой ситуации главным становится внутреннее, то есть сам тарикат, а шариат и даже сам трансцендентный Творец, такой, каким он представлен в шариате, отступают на задний план. Это — полная метафизическая револю-

¹ Американский индолог Венди Донигер предложила в ином контексте, но так же сопряженном с историей религий, использовать термин «золотые полюса» вопреки золотой середине. *Doniger Wendy. The Origins of Evil in Hindu Mythology. Berkeley: University of California, 1976.*

ция. Позднее Ибн Араби вообще противопоставит «Бога, творимого в вере» (Творца шариата) и Бога, который есть сам по Себе и в Себе, и который открывается только чистому сердцу суфия. Для суфия это не два Бога, а один и тот же: но по-одному Он открывается обычным людям, а по-другому Он же открывается суфию.

Суфизм инклюзивен и не выступает против шариата; напротив, он полностью принимает шариат, но каждый его момент проходит духовную экзегезу, парадигму которой суфии видят в волшебном путешествии Мохаммеда в Иерусалим и на Небо. Иерусалим рассматривается как центр мира, как полюс горизонтального бытия, а Небо — как вершина мировой оси, проходящей вертикально через этот земной полюс, кутб (qutb). Сам суфий становится в свою очередь кутбом — он помещает себя в центре земного мира, а затем возносится на Небо, притягиваясь Богом и любовью к нему как магнитом. Это происходит через последовательную экзегетику исламской теории, где каждый аят и сура, а также простое повторение имени Бога (зикр, *ḍikr*) служат ступенями «пути», открывая все новый и новый, всякий раз более глубокий и «внутренний», смысл.

Абу'ль Касим Джунейд: тавхид внутренних

Учеником Бастами был другой суфий первого поколения Абу'ль Касим ибн Мухаммед ибн аль-Джунейд аль-Хаззаз (830 — 910), также иранец, уроженец Негавенда, проживший всю свою жизнь в Багдаде. Джунейд описывает в своих трудах различные принципиальные для суфизма вопросы: в первую очередь проблему «погашения» (фана, *fanā*) в специальной книге «Китаб-аль-фана», которое должно вывести суфия за пределы творения, явленного мира (бака, *baqā*), а также центральную проблему «единства/единения» (тавхид, *tawḥīd*) в книге «Китаб-аль-тавхид»¹. По Джунейду, полнота божественного единства доказывается не путем рациональных доказательств (как в каламе), но путем личного опыта суфия, который экспериментально проживает тавхид, погашая свою индивидуальность и вместе с ней мир и позволяя внутри себя загореться божественному пламени.

Здесь мы сталкиваемся с фундаментальной двойственностью в толковании единства/единственности Бога у суфиев-батинитов и у всех форм исламского захиризма (аравийский ислам). Один и тот же термин «тавхид» приобретает полярные ноологические

¹ *Karamustafa Ahmet T. Sufism: The Formative Period. Edinburgh. UK: Edinburgh University Press, 2007.*

значения: для захиритов смысл тавхида в том, чтобы освободить Бога от каких-либо эмпирических коннотаций, атрибутов, и тем самым утвердить Его *единственность*. Для батинитов (в целом и для суфиев в частности) единство Бога выражается в первую очередь в *единении* с Ним, то есть в превращении самого суфия в инстанцию, где и происходит момент открытия сокрытого Бога, остающегося постоянно сокрытым (единственным) именно в структуре всегда, вечно воспроизводимого акта сокрытия, совпадающего с актом творения. Местом открытия сокрытого и становится сердце суфия, любящего Бога. Для захиритов тавхид — это то, что *отрицает* и упраздняет путь (внутреннее). Для батинитов — то, что его *утверждает*, делает возможным и необходимым.

Единственность Бога в тавхиде захиритов настолько удаляет Бога от мира, что парадоксальным образом Он становится *чрезмерно* близким миру — в форме своей антитезы, ничто и смерти. Единственность Бога в тавхиде батинитов приближает Бога к сердцу верующего, но одновременно безмерно удаляет это сердце от мира, уносит его на бесконечную дистанцию, что приводит к его погашению, смерти-фана.

Эти два понимания тавхида, намеченные уже у Джунейда, станут основной проблемой расхождения метафизики захиритов и батинитов в исламе. Очевидно, что структура тавхида у Джунейда соответствует эллинско-иранской духовной культуре и особенно неоплатонизму с его диалектикой апофатического/катафатического, полноценно и исчерпывающе развитой у Прокла.

Метафизика завесы

В текстах Джунейда начинается разработка важнейшей для суфизма темы «завес» (вуалей, *ḥijāb*), которая составляет ключ к пониманию тавхида внутренних. Так, в книге «Китаб аль-Ингхана» (Книге Облачности) Джунейд рассказывает историю духовного экстаза своего учителя суфийского шейха Сари аль-Сакати (? — 865), который однажды во время беседы с учениками был захвачен внезапным исступлением¹. Когда он пришел в себя, окружающие увидели, что от него исходит ослепляющий свет.

Сари аль-Сакати начал свой рассказ о том, что он был вознесен на Небо Небес, затем его провели через завесу ослепительного света, через завесу Красоты и завесу Величия, от завесы Нисхождения до завесы Могущества, пока он с ужасом не осознал, что находится

¹ Цит. по: Corbin H. En islam iranien. T. 3. P. 40 — 42.

в непосредственной близости от Божественного присутствия. Из-за последней завесы раздался голос: «О Сари!» От этого звука все его члены взорвались и распались, но Бог заново собрал их¹.

После этого голос раздался снова: «О Сари! Знаешь ли ты, как мое творение сосуществует со мной (kaufa khalkī ma'ī)?» Далее божественный голос начал рассказ о предварном предвечном Завете, заключенном Богом с духами, признавшими его Господом.

Тогда признавшим этот Завет духам Бог показал красоту и изящество земного мира, девять десятых духов выбрали этот земной мир, и только одна десятая осталась с Господом. Тогда оставшимся Он показал рай со всеми его сладостями и наслаждениями; девять десятых выбрали его, с Богом осталась снова одна десятая часть. Этим оставшимся духам Бог показал ад и его пытки, после чего девять десятых от ужаса убежали, и снова осталась только одна десятая часть. Оставшимся Бог предложил испытание Опытом, который их раскол; испытание Любовью, которого девять десятых испугались; испытание завесой Близости, — девять десятых были сожжены ее светом; завесой грозного Величия, от которой пали девять десятых. Оставшимся после всех этих испытаний духам Бог показал завесу Могущества. Они замерли перед ней в удивлении и ужасе. Далее следует повествование Бога от первого лица:

Я позвал их, я поздравил их и я облек их в свет Могущества. О мои верные! Сказал я им. И они мне ответили: Вот мы, о наш Господин, наш Князь! И я сказал им: я представил вам земной мир, многие пошли туда, но вы, вы остались. Я показал вам рай, многие выбрали его, но вы, вы остались со мной. Я показал вам ад, многие бросились бежать, но вы, вы остались. Я испытал вас Испытанием, многие рухнули, но вы, вы нет. Я открыл вам испытание Любви, многие испугались, но не вы. Я поднял завесу Близости, многие возгордились, но вы остались спокойными. Я поднял для вас завесу грозного Величия, многие ринулись туда, но вы держались. Я поднял для вас завесу Могущества, и вы встали перед ней, удивленные и ослепленные, потому что я вас поддержал. Итак, чего же вы хотите? Чего вы ищете? — Духи ответили: Мы хотим только Тебя. Мы не ищем ничего, кроме Тебя. Ты — наша цель. — О мои верные! Вы подвергаетесь испытанию, которое погубило многих до вас, мир за миром, многих других, чье число только я знаю, еще

¹ Это вполне шаманская тема, созвучная вскрытию ангелами груди у Мохаммеда перед его полетом на Небо.

до вашего отца Адама, во веки веков и вечность вечности. Муки обрушились на них. Но те, кто знает, тот знает. Между мной и вами есть мука мук, которую никто не может вынести, мука, которая только становится все больше и тяжелее; ее не может вынести самая крепкая скала, ни одна человеческая личность с ней не справится. — О, наш Князь, наш Господь! сказали духи. — Ты ли навлечешь на нас эту муку? — Да. — Этого достаточно для нас. Мы готовы к ней. Тогда я сказал им: Вот я знаю, что вы честны в подлинности вашего поиска. Здесь я отпускаю вас, я превращу вас в вазы моего Знания, места моей тайны. Поэтому со мной вы отныне будете говорить, ко мне вы будете обращаться. Я для вас и вы для меня. Я сообщу вам мои секреты, и вы сообщите мне свои. Вы — посвященные в таинства, тайные компаньоны, те, у кого есть право на город царства, вы близкие мне с чистым сердцем¹.

Это знание было поведано Сари аль-Сакати в его небесном экстазе, и его ученик Джунейд рассказал о нем только после смерти учителя.

В этом рассказе ключевую роль играет тема «завес», которые представляют собой онтогносеологические мембраны, отделяющие различные уровни творения, где каждая имеет *две стороны* — отталкивающую от Истинного Бога и привлекающую к Нему. Проходя через испытание «завесами», количество духов редеет, так как многие на каждом уровне не могут решить тонкости божественной задачи: соотношения неведомого апофатического единого Бога и множественного бытия. В конечном счете, «последняя завеса» и есть самая высшая тайна Бога, где Его единство и единственность сопрягаются с началами манифестационных эйдетических цепей, расходящихся лучами в сторону обратную от той, которая ведет к Богу жаждущие Его души. *«Завеса», hijāb — это самое ближнее к Богу, но не Он сам; вместе с тем это самое дальнее от мира, самое отдаленное от него, но все еще мир.*

Суфий, доходящий до «последней завесы», должен *стать ею*, не перейти ее и не отшатнуться от нее в панике, но именно стать. И этот баланс нахождения в динамической неравновесии между Богом (не отождествляясь с Ним) и миром, но максимально удаляясь от него, и составляет самое страшное — последнее — испытание. Суфий есть «завеса», поэтому его тавхид всегда есть процесс, движение, страстный экстатический бросок, высшее напряжение летя-

¹ Цит. по: Corbin H. En islam iranien. T. 3. P. 40–42.

щей стрелы, живущей ужасом полета — не достигающей цели, но и не промахивающейся.

В этой метафизике завесы легко увидеть тему фраварти Ахура-Мазды, которая открывает в высшем Начале динамическое измерение. И здесь, как и в случае фраварти, суфизм утверждает на вершине своей теологической пирамиды таинство Любви.

Хаким Термизи: «валайят» и антропологический дуализм

Еще один выдающийся представитель раннего суфизма перс Хаким Абу Абдалла Мухаммед ибн Али аль-Хасан или аль-Хуссейн Термизи (ок. 755—869) был уроженцем Бактрии. Термизи ввел в суннитский суфизм понятие «валайят», заимствованное им из сложившейся к тому времени шиитской доктрины. Термин «валайят» (وَالِيَّاتٌ — walayah происходит от арабского слова «вали» (وَالِيٌّ — wali), «друг», «близкий», и означает форму личных отношений между двумя людьми. Термизи полагал, что все люди имеют определенную степень «близости», «дружбы» с Богом. Но эта «дружба» не одинакова: есть «общий валайят» (walayah 'amma) и «избранный валайят» (walayah hassa).

Первый тип «валайята», walayah 'amma, он описывает как принятое шариата. Когда человек принимает ислам, он удостоверяет свои личные отношения с Богом, признавая Бога своим Господином.

Но есть еще и другая форма «дружбы», доступная только «духовной элите», то есть суфиям. Она состоит в том, что отношения здесь строятся не на принципах подчинения и контракта, ограниченных временем и историей, но на принципах вечной Любви. Эта форма второго «валайята» (walayah hassa) превосходит по своему значению рамки конкретной религии или исторического этапа: «друзья Бога» существовали всегда — и до Мохаммеда (в эпоху преобладания учений иных пророков), и после него, когда цикл пророчества завершен. Цикл же «валайята», дружбы, Любви *завершен принципиально быть не может*. Поэтому суфии образуют особую категорию людей, находящуюся в таких специфических отношениях с Богом, которые делают их приближенными к Нему на расстояние, недоступное остальным. Поэтому им открыто особое понимание Корана и хадисов, которое составляет ткань духовной герменевтики.

Здесь мы снова видим типично зороастрийскую идею двух типов человечества, находящихся в разных отношениях с Божеством: зороастрийских людей, которые и в маздеизме являются «друзьями Бога» и даже Его «сынами», и гайомартианское человечество, нахо-

дящееся от Бога на определенной почтительной дистанции, но также подчиняющееся его законам.

Мансур аль-Халладж: Ана-ль-Хакк

Одной из самых знаменитых и ярких фигур раннего суфизма был еще один перс Абу Абдалла аль-Хуссейн ибн Мансур аль-Халладж (858—922), родившийся в провинции Фарс и так же, как Бистами, бывший внуком зороастрийца¹. Аль-Халладж учился в Багдаде у ряда суфийских наставников и был посвящен в суфийский тарикат Джунейдом (получил от него суфийский плащ² — хирка, *khirqa*). Позднее он решил идти собственным путем, провозгласив учение абсолютной Любви к Богу, в основе которой лежала теория суфийски понятого тавхида, но доведенная до своих крайних логических и мистических пределов. По аль-Халладжу, Любовь к Богу должна быть абсолютной и прямой до такой степени, чтобы достичь с Ним слияния и полностью уничтожить, упразднить в огне Любви свою личность. Аль-Халладж проводит последовательно и радикально идею того, что между Богом и человеком дистанция может вообще исчезнуть, но не за счет умаления Бога до человека, а за счет стирания человеком своего я (*nafs*, души) перед лицом всепоглощающей Любви. В этой Любви человек перестает быть непроходимой преградой и плотной завесой, становится *прозрачным стеклом*, через которое свободно проникают Божественные лучи. При этом аль-Халладж не считал необходимым скрывать, как большинство суфиев и шиитов, те парадоксальные выводы и откровения, с которыми он встречался на своем пути. Так, он провозгласил однажды вслух «Ана'l-Наqq», «Я есть Истина», что для ортодоксальных мусульман есть прямое святотатство, поскольку быть Истиной (Наqq) может быть только Бог.

Аль-Халладж, таким образом, подошел вплотную к *открытому* противопоставлению двух религиозных и метафизических систем: захиритов и батинитов, то есть двух теологий и ноологий.

¹ Исчерпывающее описание идей и жизни аль-Халладжа дано в четырехтомнике выдающегося французского историка религий, учителя Анри Корбена, Луи Массиньона. См.: *Massignon L. La Passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*. Т. I—IV. P.: Gallimard, 1975.

² Хирка представляла собой дырявый или залатанный плащ, подчеркивающий бедноту его обладателя. Вероятно, этот атрибут был заимствован у христианских анахоретов. Дырявый хитон был также традиционным нарядом фессалийских жрецов и гозтов. В итальянской *comedia dell'arte* дырявый костюм или костюм из черных-белых лоскутов был отличительным признаком Арлекина. См.: *Grasset d'Orcey C.-S. Matériaux cryptographiques*. Le Mesnil Saint-Denis: Éditions les Trois R, 1976—1979.

одна из которых строилась на непреодолимой бездне между Богом и миром (Богом и человеком), а другая — на полной иллюзорности этой дистанции и на благодатном всеприсутствии Бога не в твари, а *сквозь* тварь.

Принципиальное отличие доктрины аль-Халладжа от пантеизма и имманентизма приводится в истории о разговоре аль-Халладжа с Иблисом (шайтаном, дьяволом).

Когда Халладж взошел на плаху, Иблис явился ему и спросил:

Ты произносил «я», и я произносил «я». Отчего же тебе суждено вечное всепрощение Бога, а мне — вечное проклятие?

Халладж отвечал:

Ты произносил «я» и всматривался в себя, я же отделил себя от «я». Я получил прощение, а ты проклятие. Помышление о себе является недопустимым, а отделенность от «я» является наилучшим из благих деяний¹.

Это важное пояснение показывает, что проявление Бога в человеке возможно не через утверждение его «я», а через его отрицание, через отделение себя от своего «я» и превращение в полностью прозрачное и пронцаемое для Бога стекло, ни задерживающее и не останавливающее Его лучи. Именно поэтому следует говорить не о том, что Бог опускается до мира и человека, входит в мир, но о том, что в определенном измерении человеческой Любви граница между миром и Богом становится прозрачной (но отнюдь не исчезает). Поэтому Бог открывается *сквозь* мир в точке любящего сердца.

По аль-Халладжу, такая религия Любви и жертвы (а свою собственную казнь он рассматривал именно как добровольную жертву за грехи людей и как ступень к великому возвышению) должна не только составлять внутреннее измерение ислама и сосуществовать с захиритским пониманием ислама, но заменить собой отчуждающую экзотерическую теологию и основанную на ней социополитическую систему, которые *препятствуют прозрачным отношениям Бога и мира*, уплотняют преграды вместо того, чтобы их истончать и делать прозрачными. По сути аль-Халладж объявляет войну эксклюзивистской теологии и идеологии ислама аравийского и захиритского во имя «*другого ислама*» — универсального, инклюзивного,

¹ Эту тему развивает в своей грандиозной мистико-философской поэме «Маснави» другой великий иранский суфий Джал ад-Дин Руми. «В устах Мансура [Халладжа] слова "Аз есмь Истинный" были светом, в устах Фир'ауна (фараона) слова "Аз есмь Бог" — насилием». Джал ад-Дин Руми. Маснави-йи Ма'нави. Дафтар 2. СПб.: Петербургское востоковедение, 2009. С. 28.

открытого другим религиям (в частности, христианству, зороастризму, манихейству и т. д.), исламу Третьего Завета, где Коран и сунна Мохаммеда интерпретируются в чисто духовном свете Божественной Любви.

Поэтому аль-Халладж ведет дело к фундаментальной религиозной и социально-политической реформе, призывающей строить общество не на основаниях поверхности и дистанции, и даже не на основании достройки внутреннего измерения в духе осторожных стратегий классического суфизма или «тайной дисциплины» шиитской пропаганды, а на основании прямого и откровенного — *вызывающего* — свидетельства об истинности и всепоглощающем торжестве Божественной Любви. Только на этой Любви как высшей форме «валайята», «дружбы» должны строиться и религия, и общество, а носители этой Любви при необходимости должны вступать в прямую битву за свое понимание Бога как Любви с теми, кто строит свою веру и свое общество на иных — отчужденных, охлажденных принципах. Это — суфийская версия все той же иранской «световой войны».

Расчлененный во имя Любви

Фигура аль-Халладжа имеет много общих черт с христианскими мучениками и исповедниками первых веков христианства. А в суфизме она становится классическим примером достижения высшей точки духовного возвышения.

Вот как повествует об этом суфийское предание.

Когда палач отрубил ему руки, Халладж засмеялся и сказал: «Легко отрубить руки связанному человеку, но требуется герой, чтобы отрубить руки всем тем качествам, которые отделяют человека от Бога». (Иными словами, оставление мира множественности и достижение единства с Богом требует огромных усилий.) Затем палач отсек ему ноги. Халладж улыбнулся и продолжал: «Этими ногами я путешествовал по земле. У меня же есть иные — для путешествия в обоих мирах. Попытайтесь отсечь эти, если сможете!» Затем Халладж подтянул обрубки рук к своему лицу так, что и лицо и руки окровавились. «Для чего ты окровавил свое лицо?» — спросили люди. Он ответил, что от потери крови его лицо побледнело, и он румянит свои щеки кровью, чтобы люди не думали, что он бледнеет от страха перед смертью. — Для чего же, — спросили они, — ты окровавил свои руки? Он сказал: — Я совершаю омо-

вание. В молитве Любви только два rakata, и она требует омовения кровью. Затем палач вырвал у Халладжа глаза. Присутствующие вскрикнули. Некоторые плакали, другие сыпали проклятиями. Затем ему отрубили уши и нос. Палач собрался вырезать ему язык, когда он попросил мгновение помедлить, чтобы что-то сказать. — О Боже, не отринь этих людей, ибо то, что они совершают, они совершают во имя Тебя. Благословение Господу за то, что они отсеки мои члены во имя Твое. И если они рубят мою голову, то и это во Славу Твою. Затем он процитировал из Священного Корана: «Те, которые не уверовали в Судный День, спешат узреть его, но уверовавшие предостережены, ибо ведают, что это истинно». Его последними словами были: «Для тех, кто прозрел, достаточно одного — Возлюбленного». Его изувеченное тело, которое еще выказывало признаки жизни, оставили на плахе в назидание другим. И лишь на следующий день палач наконец отсек ему голову. Когда он совершал это, Халладж улыбнулся и умер. Люди завопили, но Халладж выглядел истинно счастливым и довольствующимся волей Бога. Каждая часть его тела начала кричать: «Я есмь Истина!» Во время его смерти каждая капля его крови, упавшая на землю, приняла форму имени «Аллах»¹.

Очевидно, что пример аль-Халладжа помещает нас в центр проблематики драматического столкновения внутри Аббасидского ислама между двумя антагонистическими направлениями, которые, по сути, представляют собой два Логоса: южно-семитский арабийский, свойственный захиритам, и, соответственно, их форму тавхида, основанную на существовании эксклюзивного внешнего мира и статическом превосходстве трансцендентного Бога, и ирано-эллинский батинитский, представляющий тавхид в совершенно ином и подчас прямо противоположном понимании, как *динамический акт едinenия*. При этом история аль-Халладжа, стиль его проповеди, его учения и его жесты, представляющие собой предельный случай *shathiyata*, явно носят дионисийский характер, проявляющийся вплоть до истории о его расчленении. Снова, как и в случае Ибн Сины, мы видим здесь вторжение Диониса в иранскую культурную среду, и на сей раз дионисийские мотивы в суфизме радикальной Любви аль-Халладжа проявляются еще более ярко и развернуто.

¹ Байат Може, Джамния Мохаммад Али. Услышь флейтиста // Суфий. 08.12.2000.

Любовь и дьявол

Прежде чем перейти к рассмотрению других авторов раннего суфизма, остановимся на той теме, которая становится с самого начала в центре суфийской традиции и в определенном смысле составляет ее центральную ось — то есть на *метафизике Любви*.

Метафизика Любви является фундаментальной основой христианства и особенно христианской мистики, тогда как в захиритском исламе в целом играет второстепенную роль. Более того, с точки зрения «внешнего ислама», вынесение Любви на первый план религиозно-теологических построений и учений подозрительно, так как, если следовать линии определения отношений между Творцом и тварью через Любовь (Творца к твари и твари к Творцу), то из виду теряется радикальная трансцендентность Бога. Дистанция между Богом и человеком сокращается и становится теоретически преодолимой через Любовь, открывающую себя как *онтологию пути* (тариката). Если Любовь есть (в онтологическом смысле), то захиритски (салафитски) понятая единственность Бога нарушается, ставится под вопрос, поскольку появляется новая инстанция между Богом, который есть все, и тварью, которая есть ничто, и в пределе эта инстанция может получить свое ипостазирование (как в христианской мистике в лице Софии), а это в глазах аравийско-семитских ортодоксов уже есть чистый ширк (shirk, многобожие, придание Богу сотоварища, «ассоцианизм»). А ширк карается по законам шариата — смертью. Поэтому Любовь и метафизика Любви в исламе заведомо носят пограничный характер. Этот божественный атрибут признается наряду с остальными (если в отличие от строгих теологов-мутазилитов атрибуты вообще допускаются ортодоксией), но чрезмерная концентрация на нем духовного внимания неправомерна и граничит с ересью.

Такая логика приводит к тому, что тема Любви в исламе в определенных случаях тесно сближается с фигурой дьявола (Иблиса). Кораническая история описывает падение дьявола, бывшего первым из ангелов, в следующих терминах:

Когда Бог создал человека, Адама, из глины и вдохнул в него свое дыхание, он приказал всем ангелам поклониться Адаму как своему совершенному творению. Дьявол-Иблис отказался это делать, так как будучи первым творением, созданным из чистого света, он посчитал оскорблением для себя склоняться ниц перед существом, появившимся позднее и сотворенным из более низменных субстанций. Классическое толкование этого поступка, за которым последовало наказание дьявола-Иблиса, его падение с небес и превращение его световой (ангелической) природы в огненную природу джиннов, состоит в том, что дьявол выказал гордыню и непослушание Богу-Аллаху (высший грех

в исламе, ведь уже самоназвание мусульманской религии означает «покорность (Богу)»), поставил свое «я» выше воли Того, Кто это «я» уредил и сотворил. Это — наиболее распространенная трактовка.

Во внутреннем исламе (*bātīniyya*) этот эпизод трактуется более изощренно. Дьявол-Иблис отказывается поклоняться Адаму потому, что он вообще отказывается почитать тварь, но лишь только Творца. Иными словами, он отвергает всякого «сотоварища» и всякое бытие, отличное от Бога, и поэтому в его отказе следует видеть выражение радикального тавхида: дьявол-Иблис идет вопреки воле Бога потому, что «Нет бога, кроме Бога», и он видит в приказании поклониться кому-то еще, кроме Бога, испытание его верности единобожию¹. Отсюда общее мнение для всех направлений ислама, утверждающее, что дьявол является «верующим». В христианстве есть аналогичный мотив — формула «и бесы веруют и трепещут», причем это высказано в Соборном послании апостола Иакова как раз в сходном контексте, осуждающем холодный и отвлеченный монотеизм:

Ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь; и бесы веруют и трепещут².

Поэтому во внутренней оптике дьявола его отказ от исполнения воли Бога оправдан именно его верой в Бога как Единственного, достойного поклонения.

Здесь мы встречаем явные параллели с гностическим мифом о падшей Софии (особенно ярко развитым у валентиниан). Верхняя София также отказывалась поклоняться промежуточным инстанциям Плеромы и хотела соединиться *только* с самим Творцом-Бездной, напрямую, минуя всякие «формы ассоцианизма» — вторичные эманыции. Этим был и вызван изначальный «бунт эонов» в Плероме, лежащий в основе гностической картины мира. Функционально гностическая София (частично оправданная гностицизмом и составляющая ядро самой гностической идентичности, пневматический центр) соответствует такой трактовке дьявола-Иблиса в исламе. Это сближение образов Софии и дьявола имеет колоссальное значение для понимания структуры ноологии.

Соотнесение сюжета о неповиновении дьявола-Иблиса приказанию Бога поклониться Адаму в исламе толковалось в двух прямо противоположных версиях, связанных с глубинным метафизическим противоречием между двумя пониманиями тавхида — у захиритов

¹ У аль-Халладжа есть эпизод, где о дьяволе-Иблисе говорится, что он отказался «протереться ниц перед Адамом» потому, что ранее он стоял вертикально перед лицом Бога, тогда как остальные ангелы и так ползали; поэтому в его случае испытание было радикально более суровым, нежели в их.

² Соборное послание святого апостола Иакова. Гл. 2: 19.

и батинитов. Некоторые батиниты полагали, что эта кораническая история является приговором как раз тем, кто стоит на позициях экзотерического, внешнего, захиритского тавхида. В этом случае дьявол-Иблис — это собирательный образ для захиритов (включая представителей холодной теологии), которые в своем стремлении довести принцип единственности Бога до логического предела и отрицая все формы посредничества, совершают грех неповиновения и тем самым обесценивают человека как божественный инструмент посредничества. Но именно через человека для суфиев и проявляет себя «свет Мохаммеда». Тем самым, совершая внешний тавхид и отвергая внутренний, захириты обрекают сами себя на геенну и повторяют траекторию падения шайтана.

Захириты толкуют тот же эпизод прямо противоположным образом: гордыня дьявола-Иблиса истолковывается именно как претензии батинитов на то, что внутренний тавхид способен приблизить их к Богу напрямую, особым образом, превосходя (и подчас прямо отрицая) рамки шариата, обязательные для всех. Это и есть «гордыня», утверждение своего «эго», чреватая в пределе «ширком» (впадением в многобожие). Здесь дьяволом-Иблисом становятся носители внутреннего тавхида, и протест против Адама рассматривается как покушение на шариат. Таким образом, один и тот же коранический сюжет интерпретируется прямо противоположным образом, и в зависимости от того, кто его толкует — захириты или батиниты — противная сторона всякий раз оказывается в положении сатаны, а сами интерпретаторы позиционируются как «истинные мусульмане».

В этой обычной и наиболее распространенной герменевтической паре толкования сюжета о дьяволе и его падении есть, однако, серьезное исключение, начало которому положено аль-Халладжем. Все захириты без исключения, как и большинство батинитов, при толковании этой темы дьявола-Иблиса неизменно самих себя ставят в положение «истинных мусульман», стоящих на стороне Адама и покорных ангелов, а своих противников обвиняют в том, что они повторяют траекторию непокорного шайтана. Но аль-Халладж делает странный и неожиданный жест: он, вопреки всем герменевтическим традициям, становится на сторону дьявола-Иблиса и развивает апологию «святого преступления». Именно это и кладется им в основу своей метафизики Любви и личного свидетельского мученичества. Аль-Халладж в своем трактате «Tā Sīn al-Azal»¹ совершает парадоксальный шаг: он толкует отказ дьявола «простереться ниц

¹ См.: Massignon L. La Passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj. T. III.

перед Адамом» как выражение абсолютной Любви к Богу, и только к Нему одному. По аль-Халладжу, дьявол так любит Бога, что отказывается признавать, видеть, почитать что бы то ни было, кроме Него Одного. Для него Бог есть объект абсолютной и личной всепоглощающей Любви. Именно поэтому он готов страдать и идет сознательно на муки, казнь и пытки, поскольку это наказание за Любовь. Так же добровольно идут на все испытания «друзья Бога» в истории Джунейда, который был на первом этапе учителем аль-Халладжа. Аль-Халладж доходит в этом до конца, и в отличие и от захиритов, которые обвиняют в «сатанизме» батинитов, и от батинитов, которые, напротив, склонны видеть в захиритах «сатанинскую гордыню», самого себя признает носителем Великой Любви, прообразом который был Иблис.

В одном из своих текстов, предшествующих «Tā Sīn al-Azal», аль-Халладж описывает диалог дьявола с Богом в следующих терминах (также напоминающих историю Джунейда):

Когда было сказано Шайтану: «Поклонись Адаму!», он обратился к Богу с такими словами:

— Значит ли это, что высшее место поклонения у меня отнято? Теперь оно больше не Твое, раз мне надлежит отныне почитать Адама? То, чего Ты требуешь от меня сейчас, Ты же сам мне запретил!

— Я буду мучить тебя всегда, вечно.

— Будешь ли Ты смотреть на меня, когда будешь меня мучать?

— Да!

— Тогда Твой взгляд, обращенный ко мне, поможет мне выдержать созерцание моих мук. Поступай со мной по Твоей воле.

— Я сделаю из тебя «побиваемого камнями».

— Но разве «не иметь более защитного ограждения» не относится лишь к тому, кто иной, нежели Ты сам? Так поступай же так, как Ты желаешь¹.

Этот пассаж является краеугольным камнем в теории «Любви Дьявола», которая составляет одну из глубинных основ радикального батинизма, чьи отголоски проявляются в крайнем суфизме и в наиболее развитых формах шиитской мистики (особенно в исмаилизме). Дьявол страдает из-за Любви, он и есть Любовь, со всей ее амбивалентностью, амфиболией и энантиодромией, которые мы видим уже в фигуре Эроса в трактовке Платона. Любовь всегда

¹ Massignon L. La Passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj. T. III. P. 327.

двойственна, она тщится соединить несоединимое и всякий раз не достигает своей цели, и всякий раз, не достигая ее, достигает. Любовь не действительна без страданий, без риска, без нарушения правил (об этом прекрасно сказал Дени де Ружмон в своей книге «Любовь и Запад»¹ — «счастливая любовь не имеет истории»); если она не есть одновременно наслаждение и мука, избрание и проклятие, боль и восторг, она не является тем, чем именуется. В этом смысле Любовь неизбежно сближается с дьяволом, так как дьявол преступает границы и поэтому является «преступником»; но Любовь в границах не Любовь, а ее симулякр. Любовь двойственна по определению, так как в ней обязательно участвуют двое, и даже если в последнем счете это кто-то Один, чтобы вступить в Любовь, Он вынужден раздвоиться, чтобы соединиться, так как без раздвоения нет соединения, и без установленной границы нечего преступать.

Эта тема напрямую связана с фигурой Софии гностиков, а, следовательно, находится в ведении Логоса Диониса.

И действительно, попытка дьявола-Иблиса как первомученика Любви близка типологически к мучениям разрываемого Диониса. Но Дионис и есть Бог Любви — Любви к людям и Любви людей к Богу. В нем — в его эпифании — и происходит пробуждение высшего влечения к Иному, нежели данное, достигающее кульминации в моменте чуда. Поэтому истоки метафизики Любви аль-Халладжа следует искать не в исламской традиции и даже не в классическом зороастрийском Иране, где лишь некоторые эсхатологические темы (например, рождение Саошьянта из Озера Завета, а Дионис называется в некоторых культах «Озеророжденным», *Λιμναγέννης*) отдаленно имеют дионисийские коннотации. Дионисизм в иранский суфизм вступает через иные пути (скорее всего, под влиянием средиземноморских культов и неоплатонических философских кругов Аббасидской Империи²) и достигает своей кульминации в фигуре «дьявола как мученика за Любовь», в котором можно угадать некоторые черты гностической Софии и эллинского Диониса.

В ключевом тексте «*Tā Sīn al-Azal*» аль-Халладж дает развернутую картину сущности сатаны, практически точно совпадающую

¹ *Rougemont Denis de. L'amour et L'Occident.* P.: Plon, 1972.

² Показательно, что правивший при жизни аль-Халладжа багдадский (XVIII-й) халиф из династии Аббасидов в Аль-Муктадир биллах Абу-л-Фадл Джафар ибн Абд Аллах (895 – 932) был на $\frac{14}{16}$ греком по крови и лишь на $\frac{2}{14}$ арабом (при этом смешанным с персами и берберами). Из одного этого факта можно сделать вывод, насколько велико было средиземноморское и конкретно эллинское влияние в Аббасидском халифате, включавшем в себя огромные культурные территории с греческой культурной доминантой.

с сущностью гностической Софии. Дьявол-Иблис представлен там как тот, кто «*по-настоящему честен в Любви*»¹.

Аль-Халладж утверждает:

Среди всех обитателей неба не было большего монотеиста, чем Сатана: Сущность являлась ему в своей чистоте; он из почтения запретил своему взору мигать хотя бы на мгновение, он почитал Того, Кому поклонялся, в аскетическом одиночестве (тажрид — отдельность)².

Дойдя в своем аскетическом благочестии и уединении до высшей черты созерцания, он был подвергнут испытанию «поклонением Адаму». Он отказался и воскликнул:

Я отвергаю Твой приказ только для того, чтобы утвердить Твою святость!

Моя мысль хочет остаться в безумии концентрации на Тебе!

Что такое Адам? Без Тебя — ничто!

Кто я такой, Сатана, чтобы суметь его отличить от Тебя!³

И далее аль-Халладж пишет пассаж, который станет парадигмой для всей последующей любовной лирики суфизма, но который в то же время отражает классическую жалобу Софии, ее покаяние и ее Любовь к Высшему Свету (как это описано, например, в текстах «Пистис Софии»⁴).

И он пал в океан Могущества, где скрылся из виду и сказал тогда:

— Я, кто не желает никакой иной дороги к Тебе, кроме как той, что проходит в Тебе самом, я оказался отвергнутым Влюбленным?⁵

— Но ты возгордился.

— Между нами был только один взгляд, из-за которого Ты решил, что я возгордился и возомнил о себе; но я тот, кого Ты знал еще в предвечности, я сказал, что лучше его (Адама) только потому, что я служу Тебе целую вечность!

¹ Massignon L. La Passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj. T. III. P. 330.

² Ibid. P. 327.

³ Ibid.

⁴ Schmidt Carl (Hrsgb): Koptisch-gnostische Schriften. Bd. I. Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeü. Unbekanntes altgnostisches Werk. Leipzig: Hinrich, 1905.

⁵ Следует обратить внимание на женственные интонации дьявола в его диалоге с Богом. Если говорить о гендерных ролях, то Иблис со своей Любовью к Богу выступает как «женщина», поэтому в этом месте более подошло бы выражение «я оказалась отвергнутой Возлюбленной». Отсюда легко продолжить ассоциативный ряд с фигурой Софии.

И никто среди двух типов существ не знает Тебя лучше, чем я. Мое намерение беспрепятственно проникает в Тебя, и Твое намерение беспрепятственно проникает в меня; и оба они древнее Адама! Буду ли я простираться ниц перед другим, нежели Ты, или я не буду перед ним простираться ниц, я все равно вернусь на свое место! Ты создал меня из огня, и огонь вернется к огню, по закону равновесия и по тому выбору, который Ты сам сделал!

Для меня больше нет удаления, после того как я понял, что удаление и приближение это одно и то же.

Пусть Ты оставил меня, но это Твоя оставленность.

Пусть будет оставленность, так как Любовь найдет Тебя и в ней.

Слава Тебе! В Твоем Провидении! В Сущности Твоей недоступности!

В Твоем благочестивом слугителе, который отказался поклоняться кому-то кроме Тебя!¹

Здесь аль-Халладж подходит к самой тонкой линии гнозиса — иранского и дионисийского одновременно. Диалог дьявола-Иблиса с Богом поднимает в самой острой и радикальной форме *проблему зла*, истоком которого в теологиях чаще всего выступает фигура сатаны. В разных контекстах она решается по-разному, но у аль-Халладжа мы имеем дело с совершенно особым толкованием этой фигуры. Дьявол-Иблис здесь представляет собой *часть Бога*, которая присутствует в Его творении, как парадокс неоплатонической генады. По неоплатоникам, Единое, *ἕν*, не может быть, так как если оно будет иметь атрибут бытия, то оно не будет Единым. Поэтому все, что есть, заведомо есть многое. Перенеся в креационистскую топикологию теологии ту же структуру, можно сказать: Бог-Творец не может иметь одну природу с тварью, так как Он перестанет быть Творцом. Но неоплатоники (Прокл) в этом случае постулируют принцип генады (*ἕνας*), не Единого *ἕν*, но его производной, однако, не той, которая открывается в бытии (с необходимостью множественным), а *иной*. Эта иная производная ничего не производит, не творит, не манифестирует множественное. Это своего рода отблеск, вспышка Единого в том, что множественно, разрыв. Дьявол аль-Халладжа и есть эта *genada*: стоит только ей настоять на том, что она есть Единство, то есть сочетать «бытие» и «Единство» радикально и противопоставляя это «скромному» бытию-множественности, она превратится в ложь в гордыню и падение. Но стоит только приписать множественному

¹ Massignon L. La Passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj. T. III. P. 328.

бытию полную автономию от Единого, и оно рухнет, утратив свою основу, которой поддерживается. Поэтому действия покорных ангелов и непокорного дьявола-Иблиса при испытании Адамом — оба *рискованны*; оба экстремума чреваты падением и отступлением от Единого, нарушением пропорций. Сатана как генада есть постоянное балансирование на тонкой грани, где малейшее отступление чревато падением. Шаг в сторону бытия — и это чревато гордыней и эго. Шаг в сторону «попослушного» признания себя множественностью — и разрывается тонкая связь Любви, связывающая генаду с Единым. Дьявол аль-Халладжа есть сама грань, вуаль, завеса, по обе стороны которой находится падение. И Иблис хочет быть первым этой изначальной двойственности между тем, что он есть Первая Мысль Бога, но при этом не Сам Бог, что создает колоссальное духовное напряжение, порождает фундаментальную метафизическую драму Любви: в ней нельзя удалиться от Того, Кого любишь, но и нельзя слиться с Ним без остатка, так как без дистанции Любовь погаснет. Эта драма есть ключ к «страданиям сатаны» у аль-Халладжа; это муки Любви к Богу, а не наоборот. Сатана пал из-за Любви к Богу и ею же надеется вернуться. Сущность сатаны — Любовь, хотя эта сущность скрыта глубоко под видимостью ее противоположности. У аль-Халладжа это описывается в сцене беседы дьявола с Моисеем, где Моисей спрашивает:

— Поминаешь ли ты Бога сейчас?

— О Моисей! Мысль не требует воспоминаний. В мысли и Он помнит обо мне, и я помню о Нем.

Его память моя память, моя память — Его,

Так как же, вспоминая вдвоем, мы можем не быть вместе?

Я служу Ему самым чистым образом в мгновении пустоты, в самом славном поминовении; потому что когда я служил Ему в абсолютном мире, это было счастьем для меня, теперь же я служу для Его счастья¹.

Таким образом, сатана становится «мучеником Любви» и верности и прообразом для трагического финала самого аль-Халладжа. Исповедь сатаны из этого текста может считаться завещанием самого аль-Халладжа и всей традиции суфизма великой Любви.

Не кори меня, ведь мне так чуждо желание укоров;

Лучше одари меня, Господин, поскольку я одинок.

Если Твое обещание есть сама истина,

То изначальное мое начало — это Любовь.

¹ Massignon L. La Passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj. T. III. P. 329.

И тот, кто захочет запечатлеть это мое признание,
Прочитайте его, и знайте, что я — мученик!¹

Термин «мученик», *shahīd*, является центральным в любовной антропологии аль-Халладжа. Он перешел в ислам из греко-христианского контекста, где обозначал одновременно «жертву намеренного физического насилия» и «свидетеля» (*μάρτυρος*). В нем отразилась типично христианская идея «свидетельствования», когда первые христиане шли добровольно на страдания за веру, становясь через это «доказательством» истинности христианства, повторяя жертвенный подвиг Христа, который умер за людей, а теперь христиане, спасенные Христом, показывают, что готовы умереть за Него. Теория «шахида/свидетеля/мученика» аль-Халладжа близка типологически христианству, как в целом фигура Иисуса Христа является центральной для большинства течений суфийской мистики. Но линия «мученичества за Любовь» у аль-Халладжа ближе к амбивалентности и тревожному парадоксализму образа дьявола, нежели к тринитаристской теологии Воплощения у христиан. «Мученик» аль-Халладжа ближе к Пистис Софии гностиков, Дионису и фигуре Радикального Субъекта²; он держится строго на грани между благочестием и святотатством, между близостью и дистанцией, между ортодоксией и ересью. Он страдает не столько за людей (как Христос), сколько за Любовь во всей ее двусмысленности, неполноте, драматургии, парадоксальности и неутолимости. Он свидетельствует тем самым Истину не как нечто доступное для человека (в этом случае это было бы чистым святотатством), но как отчасти реализуемое *сквозь* человека, через состояние *огненной Любви*. Эта тонкая грань не доступна формальной оценке внешних: при столкновении с ней они всегда ошибутся и всегда вместе с тем будут правы. Поэтому аль-Халладж не проклинает, а благословляет своих палачей. Они мучают и казнят его во славу Бога, а те, кто страдает ему, видя его муки на плахе, также получают благословение, так как постигают сущность генадического акта. Религия великой Любви и мученичества аль-Халладжа и здесь уходит от дуализма: преследующие гностика правы, следующие за гностиком, как за своим вождем, так же правы. Так и в случае его архетипа дьявола, он не имеет ничего против тех, кто «побивает его камнями», кто «отрекается от него». Они делают это во славу Того, Кого он бесконечно любит. А это не может причинить ему боль. Когда толпа во время казни кидала в аль-Халладжа булыжники, он вооб-

¹ Massignon L. La Passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj. T. III. P. 331.

² Дугин А.Г. Радикальный Субъект и его дубль. М.: Евразийское движение, 2009.

ще не показывал признаков боли. Но когда его ближайший ученик Шабли бросил в него цветок, лицо аль-Халладжа содрогнулось от страшной муки. Шабли спросил его о причине этого. Аль-Халладж ответил: «Они бросают камни, не понимая, что делают, во имя Бога. Ты же, знающий истину, бросил цветок от сомнения в ней. И это по-настоящему больно».

С этой двойственностью фигуры совершенного шахида Любви у аль-Халладжа напрямую сопрягается тема маламатъя (malâmatîyuu, дословно — «те, кто ищут порицания»), то есть божественного юродства, как она дана в суфизме. Представители этого течения одевались в тряпье, вели себя не подобающим благонамеренным мусульманам образом, уклонялись от совершения необходимых богослужений (особенно публично), пренебрегали правилами благочестия, заслуживая лишь порицание, нарекания и подчас пытки. Но под этой отталкивающей оболочкой скрывались высшие духовные аскеты и подвижники. Архетип маламатъя можно увидеть в фигуре «Дьявола мученика за Любовь». Аль-Халладж описывает это в том же тексте беседы Моисея и Иблиса:

— Ты пренебрег Божественным Приказанием?

— Это было испытание, а не Приказание.

— Так хочешь сказать, что не согрешил? Но твой облик искажен и ужасен.

— О Моисей! То, о чем ты говоришь, лишь двусмысленность внешней видимости; тогда как состояние сознания, даже ударенное разочарованием, остается неизменным. Мудрость сохраняется той же, что и была изначально, даже если личность, которая ее получила, исказилась до неузнаваемости¹.

Здесь мы имеем дело с темой сближения сатаны с Дионисом и Радикальным Субъектом, которая является одной из главных в европейском романтизме. «Сознание во зле» (о чем писали Мильтон и Бодлер²): чего в нем больше — сознания или зла? И связаны ли они органической, этической или причинно-следственной связью? Эту фундаментальную проблему аль-Халладж решает тем, что ставит ее со всей остротой мученика-маламатъя. Он откровенно провоцирует ортодоксов на то, чтобы его казнили за Любовь, чтобы стать истинным метафизическим свидетелем. Но эта казнь и это свидетельство не означают автоматического возвращения или блаженства. В этом состоит принципиальное отличие свидетельства аль-Халладжа от

¹ Massignon L. La Passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj. T. III. P. 329.

² См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина; Он же. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

традиции христианского мученичества: это мученичество с *неопределенным* концом, свидетельство не ответа, а вопрошания, но вопрошания, возведенного к предельной стадии внутреннего метафизического драматического накала. Аль-Халладж гибнет не за Бога, не за людей, но и не за самого себя. Это создает проблему: *за что же тогда он гибнет?* Ответ на это один: он гибнет за Любовь, он мученик Любви и ее свидетель.

Развитием этой темы становится вся последующая метафизика Любви, составляющая наиболее внутреннее и глубинное измерение суфийской традиции.

Аль-Газали: чтобы сгореть в Его пламени

В суфизме тема Любви становится после аль-Халладжа канонической, хотя лишь в некоторых случаях суфии и мистики Любви решаются повторить путь самого аль-Халладжа вплоть до мученической смерти за Любовь. Таким является ученик другого великого суфийского мистика Любви аль-Газали Айн аль-Кузат Хамадани, казненный в возрасте 33 лет в 1131 году. Позднее эта же судьба ждала и основателя философии Ишрак, крупнейшего иранского мыслителя Шихабоддина Яхья Сохраварди. Показательно, что Ахмад аль-Газали, который был вместе с тем критиком исламских философов-неоплатоников, также относящихся к этому кругу батинийя, являлся одним из продолжателей метафизики Любви аль-Халладжа, чему он посвящает один из самых тонких и глубоких трактатов о мистической Любви — «*Savanih al-ashshaq*», «Интуиции влюбленных». В этой книге Любовь имеет тот же смысл радикального тавхида в духе батинийя, как и у аль-Халладжа. В ней аль-Газали пишет:

Поскольку Любовь действительно существует,
влюбленный становится пищей для Возлюбленного;
Возлюбленный не может стать пищей для влюбленного,
поскольку недостижим для него...

Бабочка, влюбившаяся в пламя, питается, находясь на расстоянии, его светом.

Это знак — глашатай утреннего озарения, зовущего и ласкового.

Однако до того, пока она не сольется с ним, ей нужно продолжать полет.

Когда же она его достигнет, то не ей придется стремиться к пламени,
но пламя будет возрастать в ней.

Не пламя является ее пищей, но она является пищей пламени.

В этом заключается мистерия.

На краткое мгновение она становится своим собственным Возлюбленным (потому, что в тот момент она и есть пламя).

И это мгновение совершенства¹.

В другом месте в книге «Ниша света» («Mishkat al-Anwar»), посвященной систематическому изложению суфийской метафизики в духе световой мистики (весьма созвучной классическому зороастризму) аль-Газали описывает аналогичную тему соотношения любящего и Любимого (влюбленного и Возлюбленного) в иных терминах. О постижении высшей истины аль-Газали говорит следующее:

Постигающие составляют четвертый уровень, т. е. тех, кому было открыто, что Тот, Кому повинуются, должен обладать свойствами, не соответствующими Его полному Единству и Совершенству, исходя из тайны, раскрытие которой не входит в пределы этой книги, и что отношение Того, кому повинуются, к Истинно Существующему подобно отношению Солнца к Свету как таковому. Поэтому они «обратили свое лицо» от Того, Кто движет небесами, и Того, Кто движет наивысшей сферой, и Того, Кто повелел двигаться, к Тому, Кто сотворил небеса, сотворил Наивысшую Сферу и к Тому, Кто повелевает двигаться, к Тому, Кто превосходит все, что возможно постичь человеческим внешним зрением или внутренним зрением, поскольку они нашли, что Он превосходит и отделен от всех описаний, которые мы привели прежде².

Здесь речь идет о переходе от Бога религии (Тот, Кому повинуются) к Истинному Богу, открывающемуся только в пределе высшего экстатического самопреодоления. Но и здесь среди поднявшихся к прямому созерцанию Истины аль-Газали видит различные степени.

Эти последние также разделяются на уровни. Один из них считает, что все осязаемое уходит прочь, «исчезает, смывается, уничтожается» и лишь душа одна остается, созерцая абсолютную Красоту и Святость, созерцая себя в своей красоте, дарованной ей при этом Достижении Божественных Чертогов. В них, соответственно, исчезают видимые вещи, но не видящие, т. е. душа. Дальше их про-

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 199.

² Абу Хамид аль-Газали. Наставление правителям и другие сочинения. М.: Ансар, 2004.

шли другие, Избраннейшие из Избранных, кого «поглотило великолепие Всевышнего Божественного Лица» и уничтожило величие Божественной Славы, так что они стерли себя, исчезли для себя. Здесь нет больше места для самозерцания, поскольку им больше нечего делать с самими собой.

Больше ничего не осталось, кроме Одного, Истинного, их душа постигает значение Его слов «Всякая вещь гибнет, кроме Его Лица. (Коран 28, 88). (...) Вот это высшая степень тех, кто Постигает»¹.

Последнее различие подчеркивает, что еще выше прямого созерцания есть уровень, где больше нет созерцающего, а есть только Созерцаемый. Это «фана», «стирание самого я» как предел метафизики суфийской Любви.

Рузбехан Бакли: Красота ангелов

К традиции суфийской метафизики Любви принадлежит крупнейший суфий и мистический поэт перс Рузбехан Бакли Ширази (1128 — 1209). Рузбехан был последователем аль-Халладжа, развивал и систематизировал его метафизику Любви.

Суфизм Рузбехана представляет собой радикальную версию персидского платонизма, в центре которого стоит *онтология образа*. Для Рузбехана образ является принципиально *двойственным* явлением, который сочетает в себе одновременно *наличие и отсутствие*. Образ есть наличие, указывающее на отсутствие, делающее это отсутствие наличествующим. Но вместе с тем именно в силу того, что образ отражает нечто иное, нежели он сам, то он — как то, что есть в наличии — тем самым упраздняет самого себя. Поэтому образ, скрывая, открывает и, открывая, скрывает. Более того, образ есть та инстанция, где оба эти действия присутствуют недualmente. Поэтому образы представляют собой эйдетические лестницы, уводящие от предмета к Богу по серии промежуточных этажей — ангельских иерархий, и наоборот, позволяющие небесному Свету (Ангелам) спуститься в мир вещей. Совершенно в духе платоновского «Пира» Рузбехан полагает, что Любовь и Красота являются фундаментальными осями онтологии, вдоль которых осуществляется подъем духа вплоть до высших регионов Божественного Присутствия. Так складывается особая *Вселенная Любви*, основанная на логике суфийского парадокса (*shathīyat*), поскольку она состоит из ступеней *недвой-*

¹ Абу Хамид аль-Газали. Наставление правителям и другие сочинения.

ственных двойственностей, из зеркальной игры «завес» и отражений, слияний и разделений. Эта Вселенная насквозь эротична (в платоновском смысле), и сам Рузбехан вполне в духе эллинской культуры не разделяет (в отличие от других суфийских школ) любовь человеческую и любовь к Богу. По мысли Рузбехана Бакли, *Любовь негуальна*, она всегда есть двухсторонняя завеса, которая отделяет и соединяет, влечет и разделяет, доводит до полного отождествления любящих и сохраняет их отдельность.

Платонизм Рузбехана состоит в том, что для него *не существует вещи самой по себе*; в вещи он сразу видит эйдос; вещь для него и есть эйдос. При этом эйдос как стихия огня тяготеет кверху, поэтому выдающий эйдос, влечется вверх, к скрытому за ним, и, следовательно, берет видимый эйдос как опору для взлета к невидимому. Материя, плотность, тяжесть земной субстанции в такой картине полностью исчезают, и строится метафизика умозрительного полета, верхний предел которого открыт и не обозначен. Но на каждом уровне цепочки созерцаний видения становятся все более прекрасными и чистыми.

Отсюда особая ангелология Рузбехана Бакли: его опыт встречи с Ангелом описан как созерцание существа, излучающего невероятную *красоту*. Лица ангелов сияют притягательным светом, у них длинные женские волосы, и постепенно описание этих ангельческих фигур в эротической мистике Бакли превращается в созерцание фраварти — небесной девы, которая была образом высшего Я для зороастрийцев. Красота имеет для Бакли *онтологический* смысл: красиво, следовательно, существует; отсюда столь же естественное чувство Любви, зажигающееся в отношении того, что красиво. Естественно любить красивое. Более того, его нельзя не любить.

Для Рузбехана Бакли ислам есть религия Любви и Красоты. Он описывает Мохаммеда как прекрасного человека. Прекрасны духовные люди, суфии. Прекрасны ангелы с длинными женскими волосами. Но более всех прекрасен сам Бог. И Бакли продолжает метафизику Красоты вплоть до теологии Красоты: люди стремятся к Богу, потому что нет ничего прекраснее Его, красивее Его. Небесный поход к центру и истоку Любви, движение сквозь завесы, взлет на небо, свой персональный мирадж Бакли описывает как порыв увидеть Того, Кто находится за последней завесой, потому что именно там, безусловно, должно скрываться *самое красивое*, что только может быть — источник всей красоты мира. Для Бакли *Бог есть, потому что Он красив*, потому что Красота — его самое главное и самое тайное имя. И пиком экстаза Бакли становится представление Бога по ту сторону последней завесы как «Прекрасной Дамы».

Здесь мы видим зороастрийскую метафизику фраварти в ее чистейшем воплощении: высший горизонт метафизики есть сияние абсолютной женской духовной крылатой Красоты. И только это знание способно стать по-настоящему непреоборимой силой, влекущей аскета-суфия вверх, за последние пределы созерцания, к лицезрению высшей Красоты — апофатической Красоты Божественной Ночи.

Вся световая Вселенная Бакли есть гармоничное сочетание неоплатонизма и зороастрийской мистики мира менок, объединенные могуществом личного опыта Любви.

Недуальность Любви: амфиболия

Для Рузбехана Бакли нет оппозиции между человеческой любовью ('ishq insānī) и Любовью человека к Богу, а Бога к человеку ('ishq rabbānī). Рузбехан вообще не признает наличие нижнего плана, горизонтальности как чего-то онтологически обоснованного: в метафизике образов нет места *только человеку* и, соответственно, только человеческой, горизонтальной любви, и *только Богу*, и соответственно, аскетичной духовной Любви. Эти два полюса — человек и Бог — в метафизике Любви не имеют автономного бытия и, соответственно, эксклюзивных атрибутов: Бог слишком велик для этого, человек слишком мал. Бог и человек как таковые суть неverified абстракции, не имеющие никакого смысла или бытия. *Они оживают в Любви*, которая и есть их *обоюдная* экзистенция. Бог есть Любовь. И человек *есть* в той мере, в какой он *есть Любовь*. Бог и человек есть только в Любви, через Любовь, как Любовь; вне Любви они погасают — Бог в своей нетворящей единственности, человек — в своей несозданной ничтожности. Лишь в Любви Бог и человек существуют и есть. Тайна Любви в том, что она первична по отношению к паре Бог/человек; она рождается не между ними, но они рождаются от нее — как два предела Любви, два полюса ее развернутого огненного напряжения.

Эрос Рузбехана первичен; его движение создает изобилие и недостаток, любящего и Возлюбленного. Поэтому снова мы видим явное присутствие Диониса и его промежуточного Логоса. Это Дионис божественный, световой, платонически-аполлонический, и этот аполлонизм проявляется в том, что здесь ему ничего не стоит справиться с тяжелым тяготением материи, с титанизмом и трудной изнурительной титаноманией. Рузбехан Бакли побеждает гравитацию легко, и играя. В этом аполлонизм его мистической философии. Но вместе с тем метафизика образа и центральность «завесы»¹⁾

делают учение Рузбехана глубинно дионисийским: в нем все двойственно и одновременно едино.

Для того чтобы указать на онтологический срез промежуточной демиургии Диониса, Рузбехан вводит технический термин — *iltibās*, то есть «двусмысленность», «амфиболия». В амфиболии открывается теофания, *tajallī*, то есть парадоксальный (особенно в контексте строго трансценденталистского ислама) момент совмещения апофатического Бога и имманентного мира. Это совмещение у захиритов и батинитов-суфиев трактуется противоположным образом. Для захиритов акт творения скрывает самого Бога и приводит к видимости бытия то, что им не является. Поэтому мы имеем дело с демиургией Адониса, с гигантским промышленным усилием Бога-ремесленника, Титана-Креатора, производящего своим производом серии эссенциально мертвых вещей-товаров. Все вещи мира принадлежат Творцу-Титану как частная собственность, но общей границы с Ним они не имеют; их со всех сторон окружает ничто, смерть как выражение их тварной природы. Люди — миниатюрные копии Титана-Креатора, его глиняные куклы. Такой Бог открывает себя глиняным куклам через их смерть. И в смерти конституируется принципиальный религиозный момент такой титанической минеральной (крипто-кибелической — так как напрямую Кибела не присутствует, как не догадывается о падшей Софии, своей Матери, «глупый демург» гностиков-валентиан) демиургии — титаническая эпифания непреодолимой границы.

Теофания суфиев амфиболична в том смысле, что в ней эпифанией является не мир сам по себе и не Бог сам по себе. Здесь вообще речь идет *об ином Боге и ином мире*, нежели у захиритов. Бог суфиев не титан, а мир суфиев не совокупность материальных атомарных фактов и временных моментов (как, например, у теологов-ашаритов). Пара Бог/человек структурируется изначально как амфиболический феномен, в котором — а не *до* которого и не *после* которого — синхронно и симультанно намечаются два противоположных полюса, немедленно возвращаемые друг к другу силой Любви, преображающей низшее в высшее и осеняющей низшее высшим. Это — царство Диониса или Империя Ангела/Малак Ибн Сины, мир образов, воображаемый мир, расположенный на границе, обе стороны которой определяются самой границей. Но эта граница живет интенсивной жизнью, постоянно реконфигурируя амфиболическую сущность в *разных* плоскостях и склонениях, становясь непрерывным полем теофании — уже не в двух, но во всех направлениях лучащейся сферы, теофанического полиболического (и уже не только амфиболического) пульсирующего бытия.

Явным следом дионисийства в суфизме в целом является поэтическая *тематика вина*, строго запрещенного шариатом. Метафорически или не только, но вино врывается в суфийскую поэзию и суфийский символизм мощной волной и становится объектом настоящего культа. Вино означает экстатический выход за свои пределы, бросок ничем не ограниченной Любви, и становится синонимом самого учения суфиев. Здесь антиномизм, преодоление шариатского запрета имеет фундаментальный характер: метафизика суфия не отменяет шариат, но преодолевает его, и поэтому вино становится эквивалентом тариката как такового, пути, цепи посвящения, центром онтологического преобразования.

Столь же антиномичным, как и прославление женственной красоты ангелов или поэтическое восславление вина, является отношение Рузбехана к земным женщинам. Во время паломничества в Мекку Рузбехан, будучи аскетом, закаленным всеми формами поста, бдений, молитв и воздержаний, внезапно влюбляется в необычайной красоты певицу. И любовь к земной женщине немедленно превращается у него в экстатический порыв. Его поведение во время хаджа вызывает недоумение у окружающих, так как он непрерывно впадает в экстатические состояния, видения, испускает вопли и стенания. Его последователи суфии полагают, что речь идет о новой — высшей — степени восхождения (*maqām*) и спонтанного озарения (*ḥāl*), которая провоцирует такие резкие перемены в поведении. Но Рузбехан открыто на собрании суфиев объявляет о том, что на сей раз объектом его Любви является земная женщина и что именно к ней обращены его экстатические состояния, ее созерцание становится истоком его вожделения и глубинного движения души. Он честно снимает плащ суфия, хирку, и чтобы не смущать благочестивых мусульман, удаляется, дабы полностью предаться экстатическому чувству, которое ведет его в глубь божественных миров. Рузбехан *вообще не различает человеческого и духовного*: земная женщина для него такой же образ, эйдос, как и видимые умозрительно ангелы, а ангелы столь же конкретны и чувственны, как женщины или прекрасные юноши. В эйдетическом мире Рузбехана есть *только* Любовь и ее внутреннее напряжение: это она вызывает к бытию и людей, и ангелов, и планеты, и самого Бога, который без Любви не познаваем, не прославляем и не почитаем, так как без нее не было бы мира и людей, которые почитали Его и любили бы.

История с влюбленностью Рузбехана, который в то время считался уже одним из главных духовных полюсов (кутбов) в суфийском мире, заканчивается так: женщине-певице посторонние люди

сообщают о происшедшем; она в ужасе от того, что стала причиной такой трансформации великого аскета, полностью меняет образ жизни, практикует аскезу, погружается в религию и становится ученицей Рузбехана, который превращается для нее в объект на сей раз чисто духовной и религиозной любви и почитания. Сам Рузбехан снова одевает суфийский плащ, хирку, и теоцентричность жизни всей суфийской общины возвращается в привычное русло, после этой крайней (для исламской этики) практической демонстрации недвояственности Великой Любви.

В другой ситуации Рузбехан Бакли сталкивается с женским духом, «прекрасным джинном женского пола» (*jinni lo'obatī*), с «небесной девой» потрясающей красоты, с которой у него состоялся следующий диалог, описанный им в книге «Жасмин Любящих». На вопрос о том, кто она такая, «небесная дева-джинн» отвечает:

Секрет божественности (*lahūt*) в человечности (*nāsūt*), хотя и без того, чтобы Божество воплощалось. Красота человеческих существ есть прямое отражение божественной красоты. С меня начинается творение — на Боге оно заканчивается.

— Ты для меня явление Красоты, о Подруга! Откуда происходит твое существо, скажи мне?

— Я плод рук Божества (*lahūt*). Я вождь и предводитель человечества (*nāsūt*). Я была первым созданием в мире. Это на меня Бог смотрит, созерцая всю тварь, но моя природа полностью отделена от творения¹.

В этом пассаже мы видим основные темы суфийской метафизики. Божественность и человечность выступают здесь двумя полюсами единой оси, которая есть сама Любовь. При этом Любовь приобретает *собственную* ипостась, становясь Женщиной-джинном, прямым эквивалентом Софии в русской православной религиозной философии. Лишь эта Небесная Дева экзистировала сама в себе, развертывая себя в обоих направлениях сразу (амфиболия, энантиодромия) — к Богу и к человеку, к Творцу и к творению, соединяя их и одновременно разводя по разные стороны. Вместе с тем важно замечание о том, что все начинается с Нее, а заканчивается Богом. Она, таким образом, есть вектор, возводящий нижнее к верхнему, и поэтому она есть вождь и предводитель человечества, как вертикально ориентированного начала в творении, идущего вслед за Джинном-Софией к Небу. Это не прогресс и не титанизм в логике черной философии Кибелы, это дионисийское *преображение мира*

¹ Corbin H. En islam iranien. Т. 3. P. 73.

в лучах все изменяющей Любви. Здесь София не проблематична, как у гностиков, но просветлена и послушна Богу во всем. Более того, она и конституирует своим просветлением (просветлением как процессом), своим послушанием Божество (*lahūt*) как высший апофатический горизонт, а человечество (*nāsūt*) — как стартовую точку вознесения. В такой метафизике Любви есть не пара Творец/творение, но творение как *глящийся акт*, как динамика одновременного нисхождения/восхождения, воплощенная в самой этой явившейся Рузбехану Бакли Деве, которая и есть одновременно оба полюса — тварный и нетварный, созидаемые (но никогда до конца не созданные) в самом акте творения. Это — *Дева тавхида*.

И снова, как и прежде, мы видим четко сфокусированный образ зороастрийской фраварти, помещенной в аполлоно-дионисийский эллинско-платонический контекст.

Джалаледдин Руми: Царь-Мысль

Еще одной фундаментальной фигурой суфийской традиции был поэт Джалаледдин Руми (1207–1273), также этнический иранец. Руми создает свою грандиозную поэму «Маснави» или «Поэму о скрытом смысле»¹, где в изящной поэтической форме излагает систему суфийской метафизики. Руми жил в эпоху монгольских завоеваний, его семья бежала из родного города Балха от наступающих монголов и обосновалась в столице тюркского сельджукского султана Конья, где Руми и прожил всю жизнь. Это был конец Аббасидского периода, следовательно, структурирование исламского универсализма в целом к этому времени завершилось, и иранские мотивы в исламе окончательно и прочно утвердились как магистральная линия всех форм батинийя, внутреннего ислама. В условиях преобладания открытых шиитов, как при иранских Буидах, контролировавших Багдадских халифов с 914 по 1075 год или при сельджуках, делавших ставку, напротив, на суннитов в период с 1075 по 1258 год, когда широко распространялся суфизм, иранский фактор во всех случаях оставался преобладающим в области внутреннего или духовного ислама. Поэтому творчество Руми можно рассматривать как пик всей линии персидского суфизма в Аббасидскую эпоху, *ее поэтическое и фундаментальное резюме*.

Руми, так же как и все остальные суфии, сочетает платонизм (неоплатонизм) и дионисийскую мистику Любви, продолжая раз-

¹ Руми Джалал аг-Дин Мухаммаг. Маснави-йи ма'нави (Поэма о скрытом смысле): В шести дафтаргах. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007–2012.

вертывать глубинный синтез двух Логосов: иранского и греческого внутри — формально — арабско-исламской традиции.

Его платонизм ярко виден в следующих строфах из «Маснави»:

Из чего возникают акциденции ('ard)? Из форм (sūra).

А эти формы из чего возникли? Из мыслей (fikr).

Этот мир лишь одна мысль Абсолютного Разума ('Aql Kol).

Разум — как царь (shāh), а формы — посланник (rasul)¹.

Здесь ясно и полно излагается платоническое представление о мыслительной сущности мира, о творении Бога мыслью и, соответственно, об эйдетической структуре и природе Вселенной. Эта эйдетическая структура представляет собой вечную световую сетку, мыслительный прообраз мира, о чем Руми однозначно говорит:

Знай же: внешний облик (sūrat zahir) сгинет (fana' gardad budān),

а мир смыслов ('ālam mehnī) пребудет вечно².

Поэтому именно мысль обладает фундаментальной онтологической творящей мощью. Мыслью творится мир, мыслью он держится. Поэтому Руми поясняет:

От одной мысли, ('andīsheh) приходящей в голову,

в единый миг опрокидывается сотня миров.

Хотя по форме тело у султана одно,

Сотни тысяч воинов бегут вслед за ним.

И опять же тело и облик шаха-избранника

Подвластны одной сокровенной мысли (fikr).

Посмотри, как несчетное число людей благодаря единой мысли ('andīsheh)

Стали подобны селевому потоку, несущемуся по земле.

По сравнению с людьми эта мысль ('andīsheh) кажется маленькой,

Но она, словно потоп, поглотила мир и увлекла за собой.

Итак, раз ты [теперь] видишь, что на одной мысли

Держится в этом мире каждое ремесло,

Дома, дворцы и города,

Горы, степи и реки;

Земля и моря, солнце и небо

Живы благодаря ей, как рыба благодаря морю, —

Так почему по глупости, о, слепец, для тебя

¹ Руми Джалал *аг-Дин Мухаммаг*. Маснави-йи ма'нави. Поэма о скрытом смысле. Дафтар 2. С. 66.

² Там же. С. 68.

Тело — Сулейман, а мысль ('andīsheh) — муравей?
 Твоим глазам гора кажется огромной,
 Мысль ('andīsheh) мышью, а гора великой, словно волк.
 Мир тебе представляется ужасным и великим,
 От туч, от грома, неба ты дрожишь и трепещешь.
 А о мире мыслей (jehān fikritī), о, ты, кто глупее осла,
 Ты не имеешь опасений и беспечен, словно камень, не
 ведающий [ничего].

Поскольку ты лишь рисунок и лишен разума,
 Нет у тебя человеческого нрава¹, ты лишь осленок.
 По невежеству ты тень принимаешь за человека,
 И потому человек стал для тебя игрушкой никчемной.
 Жди же [Судного] дня, когда мысль (fikt) и воображе-
 ние (hayal)

Без всякой завесы расправят [перед тобой] крылья².

В этом поэтическом пассаже содержится суть суфийского платонизма. Мир мыслей — это мир идей или маздеистский менок, область духовных образцов. Каждая идея (мысль) есть узел, в котором сходится множество эйдетических цепей от разных предметов, восходящих к их смысловому истоку.

Мысль — это свет; он тонок и бесплотен. Грубый человек не видит ее, считает ничтожной. Поэтому армии Света, ангелические войска могут казаться слабыми и ничтожными, тогда как материальные агломерации масс, напротив, весомыми и важными. Но это иллюзия, абберация, навеянная Злой Мыслью. По сути, Злая Мысль, Ахриман, и есть эта иллюзия, заставляющая человека принимать то, чего нет, за то, что есть, малое — за великое, ничтожное — за значимое. Все встанет на свои места в особый День (rūz), в День Воскресения, когда могущество Света (мысли, воображения) откроет свой истинный масштаб. В отличие от платоников, которые не придают решающего значения временным циклам, платонизм Руми — в чисто иранской парадигме — ориентирован на «культуру ожидания» того Дня, когда истинные пропорции между Светом и Тьмой станут явными.

Антропомехия Руми: война двух человечеств

Чтобы проникнуть в мир идей, показывает Руми, необходимо совершить мировоззренческий переворот. Причем важен полемич-

¹ Термин 'adamī, лучше переводить не как «человеческий нрав», а как «человеческая природа», так как у Руми речь идет об особой — световой — антропологии.

² Руми Джалал ад-Дин Мухаммад. Маснави-йи ма'нави. Поэма о скрытом смысле. Дафтар 2. С. 68 — 69.

ческий прицел Руми: в своих строках он обращается к кому-то, кто думает иначе, нежели следует думать согласно световой суфийской метафизике. Кто-то принимает тело и природный мир за серьезную онтологическую инстанцию, а идеям (мыслям, смыслам) уделяет второстепенное значение, причисляя их к малозначимому дополнению. Таких людей Руми называет «глупцами», «невежами» и «ослятами» и даже теми, кто «глупее осла». Но кто это? На первый взгляд можно подумать, что это простые люди, не посвященные в суфизм. Но здесь следует присмотреться внимательнее. В восприятии телесности как первичной онтологической инстанции вопреки видимости нет ничего спонтанного, обычного и «естественного». В разных культурах, в контекстах разных экзистенциальных полей, в зонах разных цивилизационных Логосов структура базового онтического опыта, «жизненного мира» принципиально качественно различна. «Простые люди» далеко не всех культур спонтанно воспринимают телесное как наделенное большим бытием, нежели духовное. Все зависит от Логоса: в аполлонической культуре, напротив, *спонтанное восприятие есть восприятие зйгоса*, и в ней не требуется специально объяснять, что смысл важнее тела, так как тело схватывается эстетически, как вид, то есть как сама идея, и здесь совсем не трудно оторвать видимое от его субстанции. Аполлоническая феноменология легка, солярный «жизненный мир» является спонтанно и фундаментально визионерским, где действует формула «вижу, следовательно, существую».

В дионисийской культуре «жизненный мир» столь же спонтанно структурирован иначе: здесь *вещь есть экстатический вызов*, в котором осуществляется игровая эпифания постоянно обращающихся друг в друга сторон — эйдетической и материальной, мужской и женской, дневной и ночной. Здесь действует правило «опьяняюсь, играю, желаю, следовательно, существую».

И лишь в пределах Логоса Кибелы, в материалистической культуре Великой Матери, *спонтанность равнозначна восприятию первичной и самоочевидной телесности*.

В фигурах «невеж» и «ослят», подвергаемых Руми осмеянию, нет ничего «спонтанного» и «простонародного». Речь идет о культуре исламских захиритов, которая может иметь как простонародное, так и глубоко научное, философское и теологическое выражение. Вера в первичность тел в исламском мире является результатом влияния сложной захиритской теологии, отрицающей «внутреннее» измерение, батинийя, по метафизическим соображениям по-арабийски, по-южно-семитски истолкованного тавхида. Чтобы получить простонародный материализм невежественных толл, не-

обходим теологический трансцендентализм захиритских ученых, богословов, законников. Поэтому вопреки видимой «простоте» приведенного нами пассажа и «очевидности» объекта критики Руми, все обстоит намного сложнее: он выступает здесь (мягко и иносказательно, но страстно, как и положено суфию, следующему «дисциплине тайны») против теологии калама и салафитского буквализма: вот кого он называет «ослами», и атакует он глубинную метафизику экзотерического захиритского тавхида, игнорирующего, а на самом деле, осознанно отрицающего, область внутреннего опыта, то есть мир идей, мир менок. Руми причисляет таких людей к «недочеловечеству» («нет у тебя человеческой природы, ты лишь осленок»). Так, мы подходим здесь снова к вопросу о двойственной антропологии, делящей человечество на две неравные категории — «внутренних» и «внешних». И это разделение не просто выбор идентичности, это своего рода генетическая (культурно-цивилизационная) предопределенность. Сам Руми пишет об этом:

Оболочки-раковины этого мира,
Хоть и живут все благодаря морю души (jān),
Тем не менее, не в каждой раковине бывает жемчужина,
[Посему] открой же глаза и загляни в нутро¹ каждой из них.

Что в этой? Что в той? Выбирай,
Ведь драгоценные жемчужины редки².

«Не в каждой раковине бывает жемчужина» (*lek andar har sadaf nabūd gohar*). Эта формула внятно показывает сущность антропологического дуализма: *есть души с жемчужиной и есть без*. По сути, это разделение человечества (а конкретно, мусульманского мира, являющегося естественным историко-социальным окружением Руми) на батинитов и захиритов, с соответствующим различием в интерпретации тавхида. Раковина без жемчужины, умирая, встречается с пустотой, в которой и проявляется отсутствие жемчужины. Это — тавхид внешних. Раковина с жемчужиной, умирая, становится жемчужиной — это тавхид внутренних. Поэтому Руми и говорит: «Жди же [Судного] дня, когда мысль и воображение/ Без всякой завесы расправят [перед тобой] крылья». Судный день отделен от нас завесой (*hijab*) жизни. Для суфиев эта завеса прозрачна (или полупрозрачна), как для людей аполлонически-дионисийской культуры: поэтому *Судный день наступает для них при жизни*, а доминация эйдетического духовно-интеллектуального начала ясно воспринимает-

¹ Дословно «dar dal», то есть «в сердце».

² Руми Джалал аг-Дин Мухаммад. Маснави-йи ма'нави. Поэма о скрытом смысле. Дафтар 2. С. 68.

ся еще задолго до смерти. Суфий-батинит живет в мире пробужденного *активного воображения* (*hayal*), воображающего мир и себя самого еще *до* наступления смерти. Внутри его раковины-души есть жемчужина, которая обнаруживается в смерти-до-смерти и, соответственно, в воскресении-до-воскресения. Отсюда спокойная уверенность Руми относительно того, что он имеет основания проповедовать путь: он имеет прямой опыт пути, он обнаружил в себе жемчужину и отныне говорит от ее имени, не от имени индивидуума, но от имени Того, кому принадлежат все имена.

И снова здесь мы встречаем отголосок типично иранского доисламского понимания двойственности человечества: зороастрианского и гайомартианского. Батиниты (в данном случае суфии) принадлежат к первому, захириты — ко второму. При этом вполне можно продлить этот дуализм на этнокультурное поле: духовный ислам строится по линии именно иранского (точнее ирано-греческого) Логоса, следовательно, батиниты суть «персы» в культурно-цивилизационном смысле, тогда как захириты суть носители аравийско-арабского Логоса, идентифицированного нами как Логос титанов¹. Таким образом, батиниты как «духовные персы» (к которым принадлежат все батиниты, включая суфиев-семитов, таких, как Ибн Араби) суть *раковины с жемчужиной*, тогда как захириты-салафиты или захириты/мутазилиты как «духовные семиты» суть просто раковины, где жемчужина может обнаружиться, а может и нет.

Здесь снова следует вспомнить то обстоятельство, что Руми находится в обществе, где ислам уже много веков был естественной социально-религиозной, политической и культурной доминантой. Поэтому Руми имеет дело с человечеством как с *исламским человечеством*, с человечеством-уммой. И антропологическая линия разлома проходит не между мусульманами и неверными, но между мусульманами и мусульманами.

Так, внутри исламской уммы постулируются два онтологических полюса, соответствующие двум ноологическим структурам: мусульмане-«духовные семиты» и мусульмане-«духовные иранцы». Первые воплощают в себе захиритов, трансценденталистский тавхид и титанический Логос Титана-Креатора; вторые — батинитов, амфиболический тавхид метафизики Любви и аполлоно-дионисийский Логос божественно-человеческой сизигии, где Бог и человек творят мир *вместе*. Так, в одной религии и одной культуре в Аббасидскую эпоху сформировался универсализм, где можно явно выделить как минимум два цивилизационных ядра — семитско-захирит-

¹ См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации границ.

ский и иранско-батинитский. При этом, еще раз подчеркнем, речь не идет об этносе в чистом виде, хотя этническая принадлежность того или иного мыслителя, поэта, теолога или политического деятеля в истории и социологии имеет подчас важное, а иногда и решающее значение. Далеко не все батиниты — иранцы, и далеко не все захириты — семиты. Тем более что в исламской умме исторически наличествует множество других этнических групп, в частности, египтяне, берберы, тюрки, индусы, малайцы, кавказские народы, каждый из которых имеет свои уникальные ноологические структуры и пропорции. Но с ноологической точки зрения, мы можем говорить именно о «духовных иранцах» и «духовных семитах» в контексте исламского мира, по крайней мере, в пределах Аббасидского культурного круга и, соответственно, позднее, в пределах сменившей Аббасидский халифат геополитически Османской Империи.

Так, например, в Османской Империи самым распространенным суфийским тарикатом был тарикат Мевлеви, учрежденный сыном Руми, Султаном Валадом, на основании его идей. Это значит, что магистральный полюс батинийя в суннитской тюркской Империи имел ярко выраженный иранский исток; до сих пор Конья, где жил Джалаледдин Руми, является местом паломничества для турецких суфиев. Таким образом, идентичность специфически турецкого духовного ислама также уходит корнями в «духовный иранизм».

Показательно, что другой суфийский орден, игравший фундаментальную роль в Османской Империи, Бекташи, был основан во второй половине XIII века Хаджи Бекташи (Hädschī Baktāsch Walī), который был иранцем и уроженцем Хорасана (Нишапур). Персом был последователь тариката Бекташи Шамси Табризи (1164 или 1185 — 1248), учитель и ближайший друг Руми.

Ausdruck-стадия в истории суфизма

Суфизм после Аббасидов

После падения Аббасидского халифата суфизм в исламском мире продолжал активно распространяться, превратившись вместе с шиизмом в параллельную духовную культуру ислама. Таким образом, иранский Логос в сочетании с эллинско-платоническими влияниями и «дионисийской» мистериальностью сосуществовал с изначальным аравийско-арабским Логосом, превращая мир ислама в двухуровневую ноологическую структуру: в исламской цивилизации наличествовали, по сути, все три Логоса — Логос Аполлона, Логос Диониса и Логос Кибелы (в форме титанического Логоса), что и создавало внутреннее напряжение и духовную динамику исламской истории начиная с первых арабских завоеваний, но в полной мере оформившееся в Аббасидскую эпоху.

В исламском обществе было несколько экзистенциальных полюсов, поэтому мы можем говорить об исламском Dasein'e исключительно во множественном числе, как об *исламских Dasein'ax*, где четко проявлены два полюса — *захиритский* (аравийско-арабский, южно-семитский) и *батинитский* (основу которого составляет иранский Dasein и его производные). Вокруг этих двух константных и интеллектуально оформленных полюсов гравитируют — как планеты вокруг светил — множество других второстепенных экзистенциальных и культурных форм, соответствующих иным обществам, оказавшимся интегрированными в исламский мир. Так, явно выделяются выразительные локальные идентичности в тихоокеанском исламе, в индийском (позже пакистанском) и афганском исламе, в тюркском исламе Средней Азии и Кавказа, у кавказских народов, принявших ислам, а также у народов Северной (египтяне, берберы) и Центральной Африки (культуры различных африканских племен) и т. д. Но во всех случаях камертон захиритского ислама выстраивается по аравийско-арабскому образцу, а батинитского — по иранскому, что и составляет уникальность многоуровневой исламской цивилизации, содержащей в себе множество диалектических семантических и ноологических спиралей.

В эпоху последних Аббасидов и примыкающих к этому времени периоду монгольских завоеваний мы видим целую плеяду выдающихся суфиев, которые и сформировали развернутую теоретическую и практическую базу суфизма в той канонической форме, в какой он существует и по настоящее время. Если применить методологию культурного анализа Лео Фробениуса, выделяющего в истории каждой культуры три фазы: 1) фасцинации (Ergriffenheit, одержимости культурной «монадой», вначале не получающей ясного оформления), 2) выражения (Ausdruck, когда культура полностью эксплицирует в ясных формах предмет своей фасцинации), 3) применения (Anwendung, когда культура остывает и начинает пользоваться выработанной на прежних этапах культурной формой в основном в практических целях), — то мы вполне можем отнести этот период в становлении суфизма со вторым этапом формирования суфийской пайдэумы — с фазой *выражения*, Ausdruck.

Наряду с Руми к этой плеяде великих суфиев, выразивших в кристаллической форме сущность суфизма и придавших ей явное интеллектуально-поэтическое, пластическое воплощение, относятся Мухйи ад-дин 'Абд ал-Кадир ал-Гилани' (1077 — 1166), 'Аттар из Нишалура (1120 — 1230), Омар Сухраварди (1145 — 1235), Наджмеддин Кубра (1146 — 1220), Семнани (1261 — 1336), Хаджи Бекташ-и Вели² (? — 1270), Али Хамадани (1314 — 1385), Махмуд Шабестари (1288 — 1320), Абдул-Карим Гили (1164 — 1166), Ходжа Бахауддин Накшбанд³ (1318 — 1388), Нигматулла Вали Кирмани (1330 — 1431) и многие другие. Все они без исключения являются иранцами. При этом следует также подчеркнуть, что именно к этой плеяде суфиев, придавших суфизму окончательное и развернутое теоретическое выражение, относится и величайший мыслитель и мистик арабско-берберского происхождения Мухи'идин Ибн Араби, что лишь подчеркивает *могущество иранского Логоса*, распространяющего свое влияние даже на духовно ориентированных личностей аравийско-арабского происхождения. В море великих суфиев-иранцев несколько собственно арабских фигур показывают, что внутри ислама всегда есть возможность смены ноологической идентичности: и как изначально семитский захиризм может стать полюсом притяжения для несемитских народов (о чем свидетельствует факт распространения салафизма и ваххабизма за пределами Аравий-

¹ Основатель крупного суфийского ордена Кадирийя, к которому принадлежал Ибн Араби.

² Основатель крупнейшего суфийского ордена Османской Империи (Бекташи), положившего начало янычарам. Родом из Хорасана.

³ Основатель (по факту пятый шейх) крупного суфийского ордена Накшбандийя.

ского полуострова и, шире, арабского мира — например, в Пакистане, Афганистане, на Кавказе и даже в Океании), так и изначально иранский полюс батинийя привлекает к себе не только самих иранцев (что естественно), но и представителей других культур, включая самих арабов. В этом уже на новом уровне и в новых исторических и цивилизационных условиях проявляется то, что мы назвали «иранизмом» как расширенной и инклюзивной формой иранской идентичности.

Наличие распространения суфизма (как и шиизма) среди коренных семитов-арабов (впрочем, до какой степени арабизированное в эпоху арабских завоеваний и говорящее по-арабски население стран Ближнего Востока, Египта и Северной Африки является, на самом деле, арабским всегда требуется уточнять в зависимости от конкретного случая) есть симметричное отражение распространения захиритского радикального суннизма среди неарабских обществ. В этом состоит фундаментальная двойственность исламской цивилизации и ее ноологической динамической внутренней структуры, окончательно кристаллизовавшейся в Аббасидскую эпоху и в следующий период, непосредственно к ней примыкающий. В период Османской Империи и Сефевидского Ирана все эти тенденции динамической двойственности исламской идентичности уже полностью сформировались — фаза «выражения» (по Фробениусу) была завершена, и как захиризм, так и батинизм в исламском мире на этой финальной исторической стадии вступили в форму «применения», то есть стали объектами не созерцаний, откровений, прозрений, озарений и метафизических споров, но адаптивных реализационных практик.

Нуклеарная бездна светового человека

Следы древнеиранской зороастрийской традиции видны у многих представителей этой суфийской плеяды. Так, великий персидский поэт-суфий 'Аттар XII века в духе зороастрианской антропологии повествует в тексте «Мусибат-нама» о путешествии души в поисках последнего ответа, когда она, пройдя все миры, высшие и низшие, обретает искомое в собственном сердце, — в том, что Карл Кереньи вслед за немецким писателем Штефаном Паулем Андресом называет «бездной ядра» («нуклеарной бездной»)¹, — последний ответ.

¹ Kerényi K., Jung C.G. The science of mythology. London; N.Y.: Routledge, 2002. P. 10.

В конце поэмы сердце говорит путнику, вернувшемуся к своему внутреннему центру: «Ты напрасно прошел всю вселенную, оказавшись, в конце концов, на берегу моего моря. То, что ты ищешь, находится в тебе самом. Ты сам — препятствие, отделяющее тебя от взыскуемого мира. Ныряй в мое море, погрузись в него». Зачем же ему надо было так долго идти? Сердце отвечает: «Для того чтобы ты научился ценить меня». Мудрец объясняет ему: «Путешественник, в конце концов, начинает понимать, что все миры содержатся в нем самом; он познает, наконец, мистирию своей души; до сего времени он путешествовал к Богу, отныне он путешествует в Боге»¹.

Маздеистские мотивы в некоторых газелях 'Аттара совсем наглядны. Так, Корбен приводит в качестве иллюстрации следующие его слова:

Ты, кто сидишь около Храма Магов, —
к какой принадлежишь ты вере? Каким образом молишься? —

Я нахожусь по ту сторону Добра и Зла, по ту сторону религии и неверия, теории и практики.

Ведь за пределами этих многих вещей есть еще этапы².

Здесь мы видим прямое указание на Храм Магов, то есть на зороастрийское святилище, а также на глубинную суфийско-иранскую идею о том, что универсальное знание стоит выше формальной внешней религии, и батинийя открывает доступ к горизонтам, которые находятся «по ту сторону религии и неверия», «за пределами многих вещей».

Весьма выразительно, с точки зрения зороастрийской философии, где световая мистика играет центральную роль (мы видели, что Свет как таковой есть изначально иранское понятие), учение другого выдающегося суфия из Хорезма Наджм ад-Дина Кубра (1145–1221), построившего теорию *светового гнозиса*, где оттенки созерцаемых во внутреннем (воображающем) мире ('alam al-mīthāl) цветов представляются как ступени особого типа познания, схватывающего нозтические сущности вещей. Кубра говорит о «световом человеке» как о внутреннем огне, огненном дубле; этот дубль, если он тянется к духовным мирам, представляет собой вспышку вздымающегося вверх языка пламени. И когда пламя человека вздымается к Небесам, оттуда нисходит «небес-

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 283.

² Там же.

ный свидетель» или «сверхчувственный вожатый», описание которого в точности воспроизводит традиционную для зороастризма фигуру фраварты.

Эту теорию «светового человека» разрабатывает другой выдающийся иранский суфий 'Ала аль-Давла Семнани (1261 – 1336), который создал учение о «внутренних пророках», то есть об особых центрах параллельной световой «физиологии» человека, соответствующих духовным функциям пророческой цепи. Здесь мы имеем дело с радикальной интериоризацией исламской традиции, с полным переводом ее внешнеисторического содержания на уровень внутренней структуры человеческой души, которая и является тем *главным объектом*, о чем аллегорически идет речь в религии и традиции. Так, Семнани настаивает на полной интериоризации шиитской темы Махди, дословно «Вождя», «Ведущего». Он пишет:

В самом себе ты должен реализовать силу Ведомого, который и есть Ведущий (al-qowwat al-hādīya al-mahdīya), потому что в тебе самой силы Антихриста (Dajjāl), которого должны попать и рассеять проявления «Махди-Ведущего» твоего существа¹.

Таким образом, вся драма человеческой истории и представляющие ее главные семантические узлы пророческих откровений обращены к человеку и воспроизводятся *внутри него*. Творение, жизнь, смерть, воскресение, откровение, миссии пророков, финальная битва Махди и Даджала совершаются внутри него самого, суть события его персонального бытия, насыщенного колоссальным судьбоносным смыслом. В человечестве и Вселенной нет вообще ничего того, чего не было бы внутри человеческого существа. Этот теоандрокозмизм потенциален в обычных людях (вспомним гайомартианское человечество) и актуален в суфиях (вспомним зороастрийское человечество). Поэтому, по словам Семнани, «единственно, чего суфий должен бояться, так это опоздания себя на встречу с самим собой, задержки, остановки, которая отвлекла бы его от его собственного существа, превратив его в "выкидыш Потустороннего"»².

С типично зороастрийской метафизикой мы снова сталкиваемся в традиции Сайид 'Али Хамадани (1314 – 1384), еще одного последователя Надж аль-Дина Кубра. В ней описываются три начала мира:

¹ Corbin H. En islam iranien. T. 3. P. 309.

² Ibid. P. 318.

- 1) абсолютное (непознаваемое и связанное с Божественным светом);
- 2) негативное (привативная оппозиция, призванная наметить горизонт непознаваемого мрака) и
- 3) относительное (где в силу смешения разворачивается борьба между этими двумя началами).

Мы имеем здесь картину как маздеистской космологии с двумя антагонистическими началами, так и неоплатонической Вселенной, сверху и снизу которой расположены апофатические зоны: сверху — Невыразимого Единого (ἕν), снизу — материи (ὕλη).

Суфийский Dasein

Второй период расцвета суфизма в полной мере показал фундаментальность для этой традиции иранского Логоса как основополагающей ноологической структуры и самостоятельного полюса. Можно говорить об особом феномене *суфийского Dasein'a* внутри исламской цивилизации, подразумевающего естественную склонность духовной организации человека в сторону *световой антропологии*, свойственной догматически и доктринально маздеистским представлениям о зороастрианском человечестве, *естественным образом* родственном мирам Ахура-Мазды. Конечно, в иранском обществе далеко не все оказываются в состоянии реализовать эту экзистенциальную идентичность, но теоретически обращение человека «иранского типа» (то есть «зороастрианца») к внутренним мирам логически выводит его к световой лестнице тариката, воспринимаемой наглядно и достоверно, как всегда наличествующая в форме возможности, но далеко не всегда реализуемая *инстанция* онтологии и антропологии. Не всегда человек «иранского», «суфийского» типа *реализует* свою внутреннюю световую природу, но он всегда несет ее в себе *потенциально*. Тогда как обращение представителя противоположного южно-семитского, захиритского типа, направившего взгляд внутрь, сталкивается как раз с чем-то принципиально иным — с бездной отделенности, купированности, ограничивающей со всех сторон смерти, то есть со столь же достоверным и глубинным опытом *отсутствия пути* (тариката). Этот дуализм не совпадает строго с этническими группами, но отражает два типологических полюса исламской экзистенции. Случаи, когда оба полюса достигают самовыражения в законченных философских, культурных, художественных или теологических формах, чрезвычайно редки. Случаи же, когда носители соответствующих полярных типов опознают соответствующие их экзистенциальным основам «онто-

логии» в творениях предшественников, намного более распространены и отличают, собственно, интеллектуальную элиту исламского мира. Но большинство представителей обоих типов несут в себе эти ориентации как имплицитные и потенциальные — фоновые — экзистенциальные структуры, активируемые лишь в редких и чрезвычайных случаях.

Эта типология чрезвычайно важна, так как показывает, что деление исламской цивилизации на внешнее и внутреннее не совпадает с вертикальным делением на интеллектуальную элиту и массы. Деление более сложное и имеет как вертикальное, так и горизонтальное измерения.

В общей исламской цивилизации существует два типа масс и два типа интеллектуальной элиты: интеллектуальная элита батинитов и интеллектуальная элита захиритов, и соответственно, массы батинитов и массы захиритов. Батиниты-суфии в эпохи максимального оформления суфизма, придания ему финализированного «выражения», Ausdruck, отразили на уровне интеллектуальной элиты те черты, которые присущи в рассеянном виде также «иранским» (в культурном типологическом смысле) массам. Тогда как захириты (мутазилиты, калам и т.д.) и салафиты также на уровне интеллектуальной элиты отражают концептуально то, что соответствует естественным экзистенциальным установкам южно-семитских аравийских (снова в культурном типологическом смысле) масс. Так мы видим, что два Логоса внутри исламской цивилизации могут быть сведены к двум различным и различно структурированным онтическим комплексам соответствующих Dasein'ов.

Третья фаза суфизма, которая представляет собой «применение» (Anwendung) базовых суфийских теорий, сформированных в период второй фазы (выражение — Ausdruck), в лучшем случае представляет собой корректную и творческую ассимиляцию полностью сложившейся традиции и ее высших выражений, а в худшем — постепенное остывание духовного горения, переход от прямого опыта к его описаниям, воспоминаниям и даже симуляциям. Это свойство всех культурных форм, но при этом важно, что жизненность суфизма такова, что он до сих пор оказывает огромное влияние на культуры исламских обществ, и, отталкиваясь от конкретной теории и практики существующих по сегодняшний день тарикатов, при определенных усилиях можно подняться до тех световых высот суфийской метафизики, которая составляет сокровищницу этой уникальной духовной культуры — иранской версии аполлоно-дионисийского Логоса. А линию противостояния, существующую в современном исламском мире между захиритами и батинитами вполне можно

интерпретировать как продолжение глубинных процессов титаномахии и Ноомахии, развертывающихся *внутри исламской цивилизации*, как ее внутренняя динамическая и эсхатологическая (а в некоторых случаях и геополитическая) проблематика.

Часть 5. Иран и ши'а

ОСНОВЫ ШИИЗМА

Истоки шиизма и иранцы

Теперь мы обратимся к иной форме батинийя, также теснейшим образом связанной с иранским Логосом, — к шиитской традиции в исламе.

Шиизм изначально был связан с «партией 'Али» (это и есть смысл слова ши'а, shī'ah, то есть «партия») в истории раннего халифата и с ее противостоянием как третьему халифу Усмону ибн Аффану (574—656), так и его египетскому наместнику Муавийе ибн Абу Суфьяну (603—680), построившему Омейядский халифат как раз на факте победы над партией 'Али, шиитами. С самого начала в шиизме преобладали политико-династические мотивы, связанные с определением легитимности в управлении исламской Империей (халифатом). По мнению шиитов, этой легитимностью обладают только Алиды, то есть прямые наследники 'Али от его жены Зухры/Фатимы, дочери Мохаммеда. Так как халифат строился в первую очередь на религиозной идее новой веры и миссии ее основателя Мохаммеда, то вопрос власти автоматически приобретал религиозный и даже эсхатологический смысл. Этому способствовало и то, что в исламе шариатское право не разделяет строго вопросы веры и социально-политического устройства, а религия не рассматривается как отдельный и самостоятельный институт (в отличие от христианства и отчасти иудаизма). Поэтому вопрос о власти в халифате в контексте общества, построенного на основании законов шариата, автоматически приобретал богословско-религиозное измерение.

Этого пытались избежать хариджиты (и их смягченная версия — ибадиты, 'abādīya), предложившие вообще отказаться от династического принципа (как шиитского, настаивающего на легитимной власти только Алидов, так и суннитского, считавшего нормативными правителями халифата арабов и, в частности, представителей рода Курейшитов) и избирать правителей на основе консенсуса (именно хариджиты убили 'Али, но планировали убить и его главного противника Муавийю). В исламской умме в пространстве халифата — включая его отдаленные и полуавтономные или даже полно-

стью автономные области — Магриб, Аль-Андалуси и т. д. — вопрос о легитимной власти оставался в центре споров между суннитами и шиитами вплоть до конца Османской Империи и сохраняет свое значение и в настоящее время. Хотя сунниты постепенно отошли от ранних представлений об арабской и курайшитской версии и во многом сблизились с хариджитами, признав право на легитимную власть в исламском Государстве мусульманина любого происхождения, отвечающего при этом религиозно-политическим критериям имама (предводителя)¹.

В значительной степени история шиизма оказалась связанной с иракским городом Куфа², в 170 километрах к югу от Багдада, основанным арабами в Месопотамии и ставшим главным оплотом халифата в Азии. В ходе гражданской войны (*fitnā*) внутри первого халифата Куфа стала столицей халифа 'Али и, соответственно, центром политического шиизма. 'Али противостоял Омейядам, столицей которых был Дамаск, что предопределило расклад сил и после того, как партия 'Али (ши'а) потерпела поражение. Восточная часть халифата позднее взяла реванш над Омейядами, результатом чего стала Аббасидская династия со столицей в Багдаде.

Месопотамия к эпохе арабских завоеваний была интегральной частью Иранской Империи Сасанидов, поэтому арабское владычество в данном случае накладывалось на культурный круг, где до этого преобладали иранские и отчасти византийско-эллинские традиции. И хотя происходила активная арабизация местного населения, представлявшего собой общины греков, иранцев, арамейцев и иных групп, она не могла принципиально и в краткие сроки радикально установить полное главенство южно-аравийской идентичности в этом регионе с многотысячелетней цивилизацией, и, следовательно, эта идентичность напомнила о себе немедленно после того, как оказалась в контексте аравийского ислама. Мы неоднократно говорили о поиске исламского синтеза в Аббасидский период, о явлении арабизма, и следует подчеркнуть, что главной силой в этом синтезе была именно *иранская* культурная составляющая, бывшая цивилизационной доминантой Империи, непосредственно предшествующей Арабскому халифату. Пространственная фиксация политического центра первых шиитов в Куфе стала важнейшим цивили-

¹ Тем не менее династическое начало проникло даже в наиболее радикальные модели и экстремистские версии суннитского ислама: в Саудовской Аравии, где официальной религией является ваххабизм, верховным авторитетом в вопросе веры и богословия обладают прямые потомки аль-Ваххаба, основателя секты.

² Куфа была основана в 637 году Са'адом ибн Абу Ваккасом (595 — 664), сподвижником пророка Мохаммеда.

зационным и геополитическим фактором в истории позднейшего шиизма. С этого момента бывшие территории Сасанидского Ирана становятся питательной средой для шиизма, и соответственно, иранский Логос активно включается в разработку и оформление шиитской социально-политической, теологической и эсхатологической теории. Иранский историал вступает в активное взаимодействие с арабским, переплетается с ним, и постепенно кристаллизуется в особый *иранско-исламский историал*.

Историки, как правило, истолковывают это обстоятельство как следствие естественной реакции завоеванных арабами персов, включившихся при первой возможности в борьбу с одной частью арабов (Омейядами) на стороне другой (Алиды), которая оказалась территориально ближе (в землях бывшей Иранской Империи), и кроме того, проиграв, превратилась в оплот сопротивления аравийско-арабской доминанте. Мы видим подтверждение этого в активной мобилизации иранцев на поддержку шиитской партии уже на самом первом этапе, а затем и в активной позиции иранца Абу Муслима в свержении Омейядов и в основании Аббасидского халифата, гораздо более близкого иранской культуре. Некоторые исследователи¹ утверждают, что свержение Омейядов на первом этапе вообще было основано на осознанном стратегическом альянсе суннитов Аббасидов и шиитов. Но эти исторические обстоятельства не могут сами по себе объяснить столь тесного духовного и ноологического родства *шиизма* (в основе которого находится именно арабский курейшитский род 'Али и его потомков Алидов) и *иранской традиции*, которая фундаментально аффекировала шиитскую идентичность и превратилась в основную доминанту иранского ислама в целом, постепенно ставшего почти синонимом шиизма в глобальном контексте. Не будучи в состоянии (по крайней мере, на этом этапе нашего исследования) дать удовлетворительное объяснение причинно-следственной логике этого явления, ограничимся лишь указанием на роль территориального фактора: *очаг изначального шиизма оказался на территории бывшего Сасанидского Ирана*, то есть в пространстве преимущественного распространения иранской культуры и иранского Логоса, и мы видим, что такое месторасположение привело к насыщению шиизма элементами иранской духовной традиции и подчас к своеобразному синтезу между исламом и «иранизмом». Теоретически, наверное, все могло сложиться и по-другому, но география исламского мира дает нам ясные конечные формы, позволяю-

¹ Matour P.H. Polemics on the origin of the Fatimi caliphs. London: Luzac & Co., 1934.

щие не гипотетически, но вполне однозначно и достоверно рассматривать цивилизационные процессы, истоки и результаты которых нам известны, выстраивая между ними прозрачные историко-семантические связи и соответствия даже в том случае, если причинно-следственная цепочка не до конца прояснена.

В любом случае, если мы окинем взглядом всю историю шиизма, мы можем надежно констатировать следующий принципиальный факт: *подавляющее большинство арабов отвергло шиизм и традицию Имамов, тем самым предав 'Али, в то время как подавляющее большинство иранцев, напротив, сохранило верность именно этой линии.*

Периоды шиизма

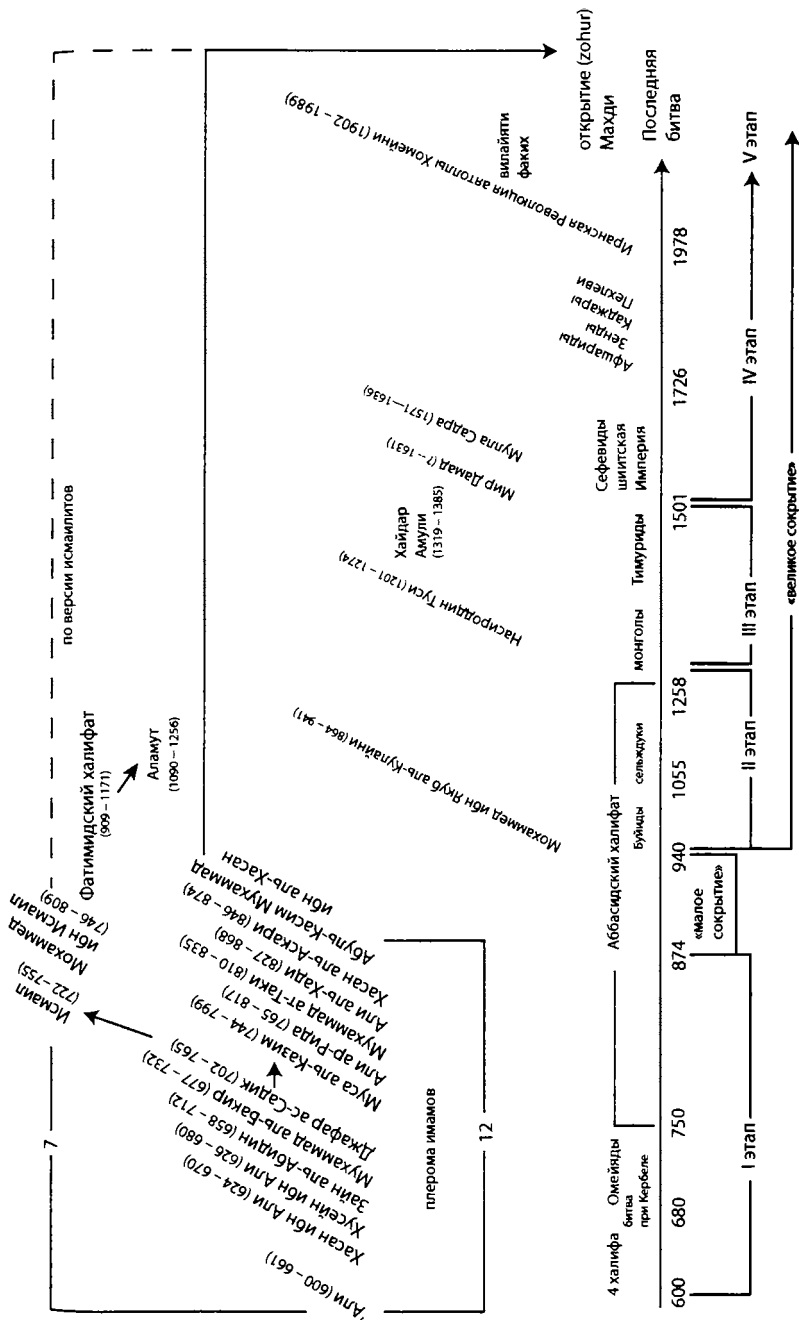
В истории шиизма можно выделить пять периодов:

1) первый соответствует периоду жизни 12 Имамов — от 'Али (между 600 и 605–661) до фигуры последнего двенадцатого имама Абуль-Касима Мухаммада ибн аль-Хасана ибн Али или Мохаммеда аль-Ка'има (аль-Махди)¹, скрывшегося от человечества 24 июля 874 года, что стало началом «эры сокрытия»², которая, в свою очередь, делится на «малое сокрытие» (874–940) и «большое сокрытие» (с 940 по настоящее время);

2) второй период относится уже целиком к эпохе «великого сокрытия» («великой гайбы») от 940 года, когда крупнейшей фигурой раннего шиизма, персом Мохаммедом ибн Якубом аль-Кулайни из Реи (864–941), было закончено формирование письменного наследия раннего шиизма (хадисы, наставления Имамов и т. д.), до периода жизни другого персидского мыслителя Насироддина Туси

¹ Остальные Имамы из Плеромы 12: второй Имам Хасан ибн 'Али (624–670), третий Хусейн ибн 'Али (626–680), четвертый Зайн аль-'Абидин (658–712), пятый Мухаммад аль-Бакир (677–732), шестой Джафар ас-Садик (702–765), седьмой Муса аль-Казим (744–799), восьмой 'Али ар-Рида (765–817), девятый Мухаммад ат-Таки (810–835), десятый Али аль-Хади (827–868), одиннадцатый Хасан аль-Аскарри (846–874).

² 11-й Имам Хасан Аскарри содержался аббасидской стражей под арестом в военном лагере Самарра (в 100 километрах севернее Багдада, где и умер в возрасте 28 лет в 873 году. В тот же день исчез его маленький сын, которому было 5 лет. Тогда началось «малое сокрытие» (al-ḡaybat as-soghṛā). Это «малое сокрытие» длилось 70 лет, в течение которых Имама представляли четыре наместника, наиба (nā'ib), и через них правоверные могли с ним общаться и получать наставления. Последнему из них Али Самарри Махди письменно дал повеление не назначать себе преемника, т. к. пришло время «великого сокрытия» (al-ḡaybat al-kobṛā). Последними словами этого наиба (умер в 942 году) были: «Отныне дела находятся в воле Божьей». Корбен А. История исламской философии. С. 78.



Пять этапов шийтского историала Ирана

(1201 – 1274), завершившего оформление основных теоретических (богословских и философских) доктрин шиизма¹;

3) третий период простирается от Туси до Сефевидского возрождения, когда шиизм становится официальной государственной религией новой иранской династии — в это время крупнейшей фигурой выступает иранский шиитский философ и богослов Хайдар Амули (1319 – 1385);

4) четвертый период начинается с появления Исфаханской школы (Мир Дамад (? – 1631) и его последователи) и длится до настоящего времени, хотя актуальная эпоха непосредственно примыкает к следующему этапу и может считаться его «предрассветными сумерками»;

5) пятый период относится к будущему и связан с явлением «скрытого Имама», Махди, который завершит эпоху «сокрытия» и через свое явление (zohūr) окончит исторический цикл (Иранская революция 1978 – 1979 годов исламскими политическими и религиозными деятелями осмыслялась как начало этого пятого периода — как непосредственная близость прихода Махди).

На протяжении всех этих периодов — вплоть до последнего — мы видим постоянный и неуклонный рост иранского фактора.

Живые Имамы, великое сокрытие и приход Махди

Первый период сопряжен еще преимущественно с арабским контекстом, большинство Имамов живут в Медине в Аравии, и лишь начиная с 7-го Имама центр шиизма перемещается в Багдад, причем все Имамы, кроме последнего, рождены в Медине или в ее окрестностях²; последний Имам (он же «скрытый Имам») Мохаммед аль-Ка'им рожден в Самарре (Ирак). По шиитским источникам, мать последнего 12-го имама была византийская принцесса Наркис Хатун (арабское имя «Малика» — «Царица»), чей род восходил якобы к роду христианского апостола Варнавы.

При шестом Имаме Джафаре ас-Садыке шииты создают особый мазхаб (джафаритский), то есть систему толкования основных моментов шариата, который становится наряду с четырьмя суннитскими мазхабами (ханафитским, ханбалитским, малекитским и шафитским) основой исламского права. Уже в это время ощущается рост иранского фактора, а фигурой, замыкающей этот период, становится иранец Мохаммед ибн Якуб аль-Кулайни, систематизировавший

¹ В этот период монгольские завоевания кладут конец Аббасидскому халифату.

² Первый Имам 'Али рожден в Мекке, в Ка'абе.

на основании указаний последних доверенных лиц «скрытого Имама» основной корпус шиитских документов и источников. На этом первый период завершается и начинается следующий, второй.

В этот второй период продолжается систематизация шиитских доктрин и происходит построение на их основании развернутого богословско-теологического учения (кульминацией чего являются труды иранца Насироддина Туси¹). Это — еще одно яркое свидетельство того, что именно иранцы становятся ведущей силой в утверждении шиитской цивилизации. Однако на этом этапе иранский шиизм остается пока еще лишь одной из главных (но не единственной) религиозных школ Аббасидского халифата (при Буидах (946 — 1075) шииты вообще устанавливают полный контроль над халифатом).

О Насирадине Туси Анри Корбен пишет:

Человек, обладавший универсальным дарованием (список его трудов включает в себя около восьмидесяти названий) в той мере, насколько это позволяла культура его времени, Ходжа Насир («Учитель Насир» — именно под этим именем он чаще всего упоминается) родился в Тусе, в Хорасане, 11 джумада'ал-аввал 597/18 февраля 1201 г. и умер в Багдаде 18 зу-л-хиджа 672/26 января 1274 г. Его юность была наполнена приключениями; он служил исмаилитским правителям в Кухистане, чем объясняется его пребывание в неприступном замке Аламут, а также и написание им одного исмаилитского трактата, о котором будет сказано ниже. Со взятием монголами Аламута (654/1256) он попал в весьма рискованную ситуацию, из которой, однако, сумел ловко выпутаться, став советником хана Хулагу. Перед лицом Хулагу он сыграл роль защитника шиитов-имамитов и помог им избежать многих бед во время взятия монголами Багдада (656/1258). Именно он затем убедил монгольского государя построить большую обсерваторию в Мараге, в Азербайджане.

Ходжа Насир был математиком и астрономом (он комментировал «Элементы» Евклида, «Альмагест» Птолемея, написал трактат о геометрической и физиологической оптике). Что касается философии, то ему принадлежит комментарий Ишарат Авиценны, который 'Абд ар-Раззак Лахиджи четыре столетия спустя оценил как самое лучшее из существующих произведений авиценнизма. Ходжа Насир защищает Авиценну от нападок Фахр ад-Дина Рази;

¹ Туси был близок к исмаилитам.

точно так же защищал он Авиценну и в особом трактате, написанном как ответ Шахрастани. Следует сказать, что, в отличие от латинского авиценнизма, который довольно скоро исчез, иранский авиценнизм дожил до наших дней, и Насир Туси был его лучшим знатоком. Его главными трудами по шиитскому богословию являются Таджрид ал-'ака'ид («Инвентарь догматов веры»), Кава'ид ал-'ака'ид («Основания догматов веры»), Фусул («Главы», на персидском). В них систематизированы основные темы шиитской мысли (имамат, двенадцатый Имам и т.д.). Два первых труда стали предметом около семи десятков исследований и комментариев, которые создавались на протяжении столетий и нуждаются в подробном описании, анализе и включении в историю философии. Творчество и духовный облик Ходжи Насира находят свое полное выражение не в практической философии (трактат «Ахлак-и насири»), а в шиитском суфизме — чрезвычайно мистичном, развиваемом в небольшом трактате «Авсаф ал-ашраф» («Описание благородных душ»). Сочетание шиизма, резюмирующего чаяния иранского религиозного сознания, и, с другой стороны, философии, умирившей в иных уголках дар ал-ислам, но получившей мощное продолжение в иранских школах, делало Ходжу Насира «авангардной фигурой» шиитской мысли¹.

Империя шиитов-семеричников (исмаилитов), которая представляет собой первое в истории политическое образование, где шииты захватывают политическую власть, существует с 909 по 1256 год. Это Государство карматов и возникший под их влиянием, хотя и вполне самостоятельный, Фатимидский халифат. Последние очаги исмаилизма гибнут под ударами монголов вместе с Аббасидским халифатом. Иранский фактор в Государстве Фатимидов, расположенном в Северной Африке, является, тем не менее, фундаментальным, а в конце перемещается непосредственно в Иран — в крепость Аламут.

В эпоху монгольских завоеваний, при Тамерлане и османах персы остаются основной социальной и культурной опорой шиизма (при этом следует обратить внимание на глубинный теологический синтез между суфизмом и шиитской теорией, осуществленный иранцем Хайдаром Амоли). Это третий период. Здесь у шиитов нет

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 303–304.

политического измерения, и они сосредотачивают свою энергию на развитии мистической составляющей традиции.

О Хайдаре Амоли Анри Корбен сообщает:

Однако главную роль в явлении интеграции, взятой в ее методологическом аспекте, сыграло творчество Сеййида Хейдара Амули. Только недавно стали известны его биография и часть его произведений (общее число которых приближается к тридцати пяти). Одно лишь введение к его комментарию к Фусус Ибн 'Араби («Текст текстов», Насс ан-нусус), образующее замечательную доктринальную Сумму, занимает большой том. Сеййид Хейдар родился в 720/1320 г. в Амуде, столице Табаристана, на южном побережье Каспийского моря. Он принадлежал к очень старой шиитской семье. У него была блестящая юность; в возрасте тридцати лет он пережил глубокий духовный кризис, порвав со всеми мирскими страстями и амбициями, и поселился возле святых мест в Ираке. Самое позднее из его произведений было закончено в 787/1385 г.

Хейдар Амули пытался объединить шиизм с суфийской метафизикой — так же, как Сухраварди хотел объединить древнеиранскую теософию с исламской философией. Его доктрина тавхида основывается на теомонизме Ибн 'Араби. Существует богословский экзотерический тавхид (нет божества кроме «этого» Бога), подтверждающий Божественное Единство, о котором говорили Пророки. И есть эзотерический онтологический тавхид (есть, т. е. бытийствует только Бог), свидетельствующий о Единстве бытия; о нем говорили «Божьи друзья». От претворения в жизнь преданий Имамов зависит взаимное соотношение профетологии и имамологии, проявляющееся в возрастающей сокровенности от пророческой миссии (рисалат) к пророческому состоянию (нубувват) и валайату, являющемуся эзотерикой пророчества и харизмой Имамов. За уже закончившимся циклом пророчества следует цикл валайата, или духовной инициации. Печатью пророчества был последний Пророк-Посланник Мухаммад. Печать валайата, Мухаммадова имамата, представлена в двух лицах — первого Имама (Печать абсолютного валайата) и двенадцатого Имама (Печать пост-Мухаммадова валайата). Именно в этом пункте Хейдар Амули расходится с Ибн 'Араби и, несмотря на все преклонение перед ним, решительно и строго его критикует. Дело в том,

что Ибн 'Араби называет Печатью абсолютного валайата Иисуса (повторим, что шиитская концепция валайата (по-персидски дусти) подразумевает харизму Божественной дружбы; она отличается от концепции валайата в суфизме, где этот термин не совсем адекватно переводят как «святость»). Следовательно, рассмотрение Пророка в качестве Печати всеобщего валайата приводит к противоречию. Это больше чем философия истории — здесь вся историософия шиизма, периодизация священной истории, которая будет преобладать впоследствии, будучи сопоставимой с историософией Иоахима Флорского и иоахимитов на Западе¹.

С установлением Сефевидской династии (Сефевидское возрождение), которая утверждается в Иране в XVI веке, когда впервые после долгого периода зависимости от инородных завоевателей иранцы воссоздают свободное иранское Государство с шиизмом в качестве официальной веры, начинается масштабный расцвет шиизма во всех его измерениях — как политическом, так и богословском, философском, культурном и т.д. С этого момента отсчитывается четвертый этап, который длится до настоящего времени. Кульминацией интеллектуального шиизма становится Исфahanская школа² (Мир Дамад, Мулла Садра и т.д.), представляющая собой вершину религиозно-мистической философии шиизма. В этой школе теоретические разработки предыдущих этапов достигают своей кульминации: это духовный и интеллектуальный пик иранского шиизма. При этом начиная с Сефевидов к духовному измерению снова добавляется политическое. Это первое полноценное шиитско-иранское политическое образование.

После Сефевидов Ираном правят другие династии до тех пор, пока в ходе Июльской Революции 1978 года радикально настроенные шииты под руководством аятоллы Хомейни не свергли прозападный режим шаха Пехлеви и не установили особую форму правления — «вилайти факих», основанную на политическом толковании шиитского учения.

В настоящее время Исламская Республика Иран продолжает быть единственным Государством, где шиизм является одновременно и государственной религией, и основой социально-политического устройства, и эксплицитной культурной доминантой. «Культура

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 316—317.

² Исфahan был третьей столицей державы Сефевидов после Тебриза и Казвина.

ожидания» является здесь государственной идеологией и основой политического строя, что отражено в Конституции.

Этот краткий обзор показывает, насколько история шиизма связана с историей Ирана. Начиная с первого этапа шиитской истории центр тяжести неуклонно смещается в сторону Ирана, пока шиизм и Персия не совпадают полностью.

Двухуровневая топика шиизма: «нубувват» и «валайят»

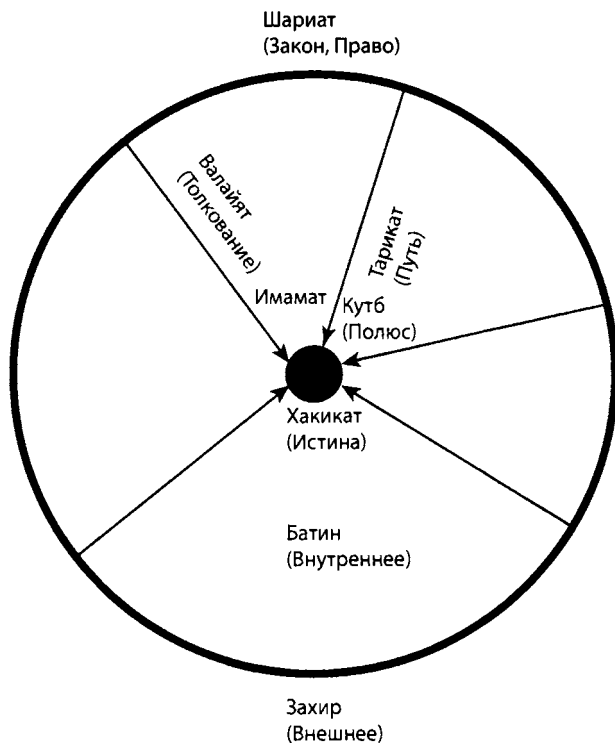
Онтологический статус толкования в шиизме

Помимо акцента на политическом аспекте шиизм разработал особую метафизику, представляющую собой оригинальную философию и теологию с основным акцентом, поставленным на циклологии и эсхатологии.

В центре шиитской доктрины стоит понятие «валайята»¹, с которым мы уже сталкивались в суфизме, и который суфии позаимствовали как раз из шиитской среды. В шиизме «валайят», то есть идея особой близости определенных людей (в данном случае, из ближнего круга Имама) к Богу, стоит в центре всей религиозной герменевтики. Все поле ислама — тексты Корана, сунны, смысл исторических и религиозных событий — трактуется здесь синхронно на двух уровнях — нубувват (نُبُوِّوَات — nubuwwah) и валайят (وَالِيَاة — walayah). Наби (نَبِي — nabī) — пророк, и нубувват — это сфера пророчества. Это уровень провозглашения конкретного религиозного закона, который пророк передает от лица уполномочившего его это сделать Бога. Существует цепь (silsilah — سِلْسِلَة) пророков, которые сменяют друг друга от Адама — через Моисея и Иисуса — до Мохаммеда. Всего пророков 30 или 33, в Коране по именам упомянуты 25. В наиболее полный список кроме фигур Ветхого Завета, а также Захарии, Иисуса Христа и Иоанна Крестителя, включаются также мистическая фигура Хизра и Зуль-Карнайн, под которым обычно понимают Александра Великого. Мусульманином считается тот, кто признает Мохаммеда «последним пророком». Это определяющее свойство для суннитов и шиитов и основополагающий момент всей исламской религии. Мусульмане считают, что вместе с Мохаммедом «цикл пророчеств» (нубувват) завершается, и таким образом, конституируется эсхатологическое поле религиозного закона, которое остается неизменным вплоть до конца времен.

¹ Валайят (وَالِيَاة) — walayah происходит от арабского слова «вали» (وَالِي — wali): «друг», «близкий».

Но если сунниты на этой констатации и останавливаются, рассматривая все содержание религии исключительно в контексте нубувват, пророческой миссии Мохаммеда и данного им закона (шариат), когда мусульманам остается только строго соблюдать то, что заповедал им «последний пророк», то для шиитов наиболее насыщен-



Структура отношения внешнего и внутреннего в религии суфиев и шиитов

ный духовно цикл *только начинается* вместе с окончанием цикла пророчества, так как именно тогда открывается сфера «валайят», то есть область интерпретации, постижения, проживания и усвоения смысла пророчества, его внутреннего содержания.

Цикл «валайята» связан с Имамом¹ 'Али, первым и главным «вали» (ولي — wali, толкователем) в пророческом цикле Мохам-

¹ Термин Imām, إمام означает дословно «предстоящий», «стоящий».

меда (шииты считают, что у каждого «наби», пророка, есть свой «вали» — так «вали» Моисея был Хизр¹, «вали» Христа — Симон Петр и т.д.). «Вали» — понимает смысл того, что провозглашает пророк и передает его остальным по мере интеллектуальной способности каждого конкретного члена общины. Так выстраивается *интерпретационная иерархия*, семантическая и герменевтическая пирамида, на вершине которой находится Имам, «друг Бога». «Вали» не противопоставляется «наби», но соотношения между ними носят амфиболический характер: на внешнем уровне «вали» всегда вторичен по сравнению с «наби», является его сподвижником и последователем; но на уровне смысла пропорции меняются — без толкования, которым заведует «вали», высказывания «наби», пророка, могут полностью исказить свое содержание или вообще *утратить* его. «Вали», таким образом, становится совершенно необходимым дополнением к «наби»; более того, именно «вали» оперирует со смыслами, а значит, обладает ключом к той истине, которая провозглашается «наби», но вполне может быть неверно понята услышавшими ее. *Чтобы понимать истину, надо быть ею*. Отсюда возникает идея об особой близости «вали» (Имама) к Богу, который посвящает его в секреты божественности *непосредственно*, тогда как остальные узнают о них *опосредованно* — через Мохаммеда как внешнего опосредующего, и через 'Али как внутреннего опосредующего.

На этом строится *метафизика шиизма*: как и в случае суфизма, мы имеем дело с батинизмом, то есть с онтологией внутреннего духовного пространства, располагающегося *между* окружностью шариата и центром хакиката (истины). Имамы ведут верующего мусульманина, стоящего на круге шариата, к центру круга, и поэтому они суть луч, объединяющий два этих полюса — человека и Бога.

Отличия от суфизма: роль Имама

Двенадцать Имамов, которые формируют Плерому шиитов-двенадцатеричников, воплощают различные аспекты единой функции — Имамата (арабское *Īmāmah* — إمام). Поэтому слова, деяния и жесты каждого из них представляют собой герменевтическую процедуру, позволяющую продвинуться в глубь исламской религии — в направлении, *перпендикулярном* к горизонту шариата. Этим определяется отношение шиитов к исламским законам: для шиитов

¹ Но в то же самое время Хизр включается по другой классификации и в цепь пророков.

шариат и шариатское право необходимы, но далеко не *достаточны* (для суннитов они и необходимы, и достаточны). Шариат признается как отправная точка, а не конечная цель; точка, от которой шиит отталкивается в своем *движении вглубь*. Это измерение вглубь и есть поле «валайята», и движущийся по этому полю сам становится «другом Бога», чем, собственно, и призван быть всякий шиит.

Такая экспозиция основ шиитской метафизики показывает нам, почему шиитский суфизм представляет собой довольно редкое явление, и почему некоторые Имамы критически высказывались в его отношении¹. Мы видим здесь совершенно одинаковую — батинитскую — топика, где шиитский «валайят» дублирует суфийский тарикат, то есть тот же самый путь — от шариата к хакикату. У суфиев место Имама занимает кутб (qutb, ось, полюс), авторитетный шейх, который точно так же, как Имам для шиитов, является фигурой интерпретатора и посредника, воплощающего в себе «внутреннее измерение» религии. То, что в шиитской мистике представлено как «свет Имамата», у суфиев понимается как «свет Мохаммеда» или «совершенный человек» Иисус Христос.

Парадигмальное тождество структуры позволяет применить к шиизму все те соображения относительно ноологических соответствий, которые мы изложили, говоря об иранских влияниях в суфизме: шиизм как последовательный батинизм столь же мало совместим с метафизикой и практикой захиризма, как и суфизм, и столь же очевидна его неаравийская природа, легко сводимая — и исторически, и стилистически — к иранскому Логосу и персидскому Dasein'у. Поэтому структура шиитской метафизики в ноологическом и цивилизационном смысле является иранской, подтверждение чего мы видели в краткой истории шиизма, постоянно тяготеющего к Персии и персам — вплоть до Сефевидского Государства, где шиизм становится официальной религией.

¹ Характерным явлением иранского суфизма является величайший мистик Хайдар Амули (319 или 1320—1380), который разработал развернутую доктрину синтеза между суфизмом Ибн Араби и шиитской религией. Все парадигмальные параллели между суфизмом и шиизмом, о которых мы говорили, и множество других, более тонких, тщательно разобраны и проанализированы Хайдаром Амули, настаивающим на семантическом тождестве двух версий внутреннего духовного ислама (bātiniyya). Единственным пунктом, где Амули был вынужден сделать строгий выбор — либо суфизм, либо шиизм — был вопрос о том, кто является полюсом всего тариката, «внутреннего мира»; по Ибн Араби и для большинства суфиев это фигура Иисуса Христа, полюса полюсов (отсюда, кстати, и мученическая ориентация многих суфиев), а для Амули — это «скрытый Имам». Амули выбирает Имама и тем самым подтверждает свою шиитскую ортодоксию. См.: Corbin H. En islam iranien. T. 3. P. 149—213.

Однако при таком структурном сходстве между суфизмом и шиизмом есть и одно важное различие: суфизм может существовать в суннитском контексте как добавленное внутреннее измерение, соглашаясь с социополитическими нормами суннизма и лишь предлагая избранным тайное и необязательное для всех (более того, тщательно оберегаемое от любопытных и не готовых) путешествие вовнутрь (тарикат); шиизм же настаивает на том, чтобы дуальная топика «нубувват»/«валайят» была признана законодательно и явно, что и легло в основу джафаритского мазхаба, разработанного шестым Имамом Джафаром ас-Садыком, и было позднее развито в обширное и детализированное учение шиитской ортодоксии с подборкой достоверных и принятых хадисов, высказываний товарищей Мохаммеда и самих святых Имамов. Суфии принимают суннизм внешне, внутренне дополняя его. Шииты настаивают на том, чтобы была признана их собственная особая и оригинальная модель понимания легитимности — в политике, религии, праве и т. д. Поэтому шиизм оказывается в более явной оппозиции суннизму, нежели суфизм, откуда *шиитская судьба* трагического и преследуемого меньшинства.

При этом шиитский принцип «такыйя» (арабское taqiya, تقيت — дословно осмотрительность, осторожность, хитрость) служит аналогом секретности суфийских тарикатов: шиитам разрешается скрывать свою веру, если они находятся в окружении враждебно настроенных к шиизму людей, выдавая себя за суннитов (тем более что это не ложь, а лишь полуправда — шииты признают и исполняют шариат и все его предписания наравне с суннитами). Но в любом случае шиизм представляет собой учение *альтернативное* суннизму на всех уровнях, тогда как суфизм представляет собой *дополнительное* к суннизму измерение.

В случае исмаилитов этот антагонизм доходит до прямой оппозиции, крайние случаи которой мы видим в карматах и реформированном исмаилизме Аламута: радикальные шииты вообще склонны отрицать и ниспровергать внешний и партикуляристский ислам, утверждая взамен иную универсальную чисто духовную веру, где исламские моменты и тема Имамата переходят откровенно в коренную иранскую религию Света, в учение световой войны и культуру ожидания. Исмаилизм есть предельная форма проявления иранизма в исламе, во многом выходящая за пределы ортодоксии.

«Скрытый Имам»: диалектика эпифании

Еще одной чисто иранской чертой является шиитская эсхатология, концентрация внимания шиита на фигуре «скрытого Имама»

(Īmam al-ġā'eb), «Имама времени» (Īmam al-zamān), в котором шииты видят финального Спасителя мира, полностью аналогичного Сао-шьянту зороастрийской традиции¹. В коренной арабийско-семитской мифологии у такой фигуры и такого сюжета нет даже приближенных аналогов. Все, что мы встречаем в Коране и сунне относительно этой темы, почерпнуто из иудаизма и христианства, куда эти сюжеты, скорее всего, также попали через иранские влияния. В шиизме и фигуре последнего Имама, Махди (арабское Mahdi, مہدی — дословно «ведущий», «предводитель»), Ка'има (арабское Qā'im, قیام — дословно «тот, кто встает»), Воскресителя, эти тенденции, завершая историко-религиозный цикл, снова возвращаются к своему изначальному иранскому полюсу.

В контексте «валайят» выделяются два режима: открытия (zohūr) и сокрытия (ġayba); в обоих случаях именно «валайят» является высшим источником политического и религиозного устройства исламской уммы, но действует он по-разному. Когда святые Имамы наличествуют в умме явно, то их присутствие является видимым полюсом внутреннего бытия, чудесной точкой, поставленной между землей и Небом, между человеческим (nāsūt) и божественным (lāhūt). Имам относится к особой световой онтологии, он не Бог, но и не человек; он есть нечто *промежуточное* и поэтому ближе к Ангелу.

Когда Имам присутствует, жизнь шиитской общины строится вокруг него и его приближенных, через контакты с которыми верующий получает ответы на все вопросы, воспринимает наставления, не подлежащие сомнениям. И как суннитский ислам (особенно в ханбалитской и салафитской версии) требует от мусульман лишь *дейтельного погчинения*, а не осмысления, шиитский (внутренний) ислам требует от шиитов *усвоения* истин, высказываемых святыми Имамами, а не их обсуждение или критическое толкование. При этом вся история первых Алидов глубоко трагична: они оказывались неизменно в положении проигравших, никто не умер собственной смертью, а многие стали мучениками. Судьба «друзей Бога» оказалась драматичной и парадоксальной: будучи лучшими из людей, они были удостоены худшей участи из всех возможных. Поэтому

¹ Некоторые шиитские авторы (в частности, ученик основателя Исфаханской школы Мир Дамада Кутбиддин Ашкевари, а также шиитский энциклопедист Бихар аль-Анвар, Давани и т. д.) отождествляли 12-го Имама с Параклетом — Святым Духом Утешителем. При этом они различали двух Параклетов: один представлял собой Мохаммеда (на основании сходства греческих слов παράκλῆτος, утешитель, и περικλυτός, славный, что точно соответствует смыслу имени Мохаммеда — Ахмад, по-арабски «славный»), как печать пророков (нубувват), а другой — «скрытого Имама», как «печать друзей (Бога)», «валайят». См.: Corbin H. L'idée du Paraclet en philosophie iranienne // Corbin H. Face de Dieu, face de l'homme. P.: Entrelacs, 1983. P. 315 — 360.

Имамат изначально связан с *метафизикой страдания*, боли, парадоксального свидетельства в муках (шиитский шахидизм), что аффектирует теопатическую структуру и раннего шиитского учения. Мы видим в шиизме ярко выраженное дионисийское начало, и не случайно в одном шиитском тексте Имам говорит о себе: «Я есть рай и я есть ад»¹. Высшая истина и блаженство последнего знания в телесном мире выступают через свою противоположность — социально-политическое отвержение и телесные муки. Имамы — правители и герои в истинном мире, в телесном мире они — жертвы и гонимые. Более того, они *проигравшие*. Но этот проигрыш сродни «проигрышу» Иисуса Христа в христианской религии: крестные муки Спасителя открывают путь в рай, воскресение, спасение и бессмертие.

Таким образом, даже в эпоху открытости Имамов, их пребывания среди шиитов, их истинная природа и их настоящее достоинство *скрыты*, даны через свою противоположность. Эта «дионисийская» диалектика, где сокрытие есть открытие, и открытие — сокрытие, присуща самой природе шиизма. Поэтому слова, действия и жесты Имама, структуры его интерпретаций и толкований должны быть в свою очередь диалектически интерпретированы. Так, одно из классических шиитских изречений гласит: «Твой ум должен следовать за тем, что говорит Имам, но твое сердце — за тем, о чем он думает». Это применение того же принципа «такыйя», но только на самом высоком уровне: между словами и мыслями Имама нет прямой линейной зависимости — он интерпретирует, но при этом он передает последователю не результат интерпретации (как нечто готовое), но *науку интерпретации*, чтобы тот смог интерпретировать *сам*. Отсюда вытекает идея «*внутреннего Имама*»; будучи выражением внутреннего сечения мира (*bātiniyya*) Имам не может быть только чем-то внешним по отношению к верующему шииту, он обязатель-

¹ Это сопряжено с концепцией *a'ḡāf*, дословно «бастион», «крепостные стены», упомянутой в 7-й суре Корана (стихи 44–45), которая звучит так: «В бастионе находятся люди, знающие каждого в лицо». Шиитский комментарий отождествляет «бастион», *a'ḡāf* с сущностью Имамата и природой Имама, который есть синтез рая и ада, а также стена, отделяющая их друг от друга. См.: *Corbin H. En islam iranien. V. 1. P. 310–320*. Символизм оборонительной стены сопряжен с тематикой ада и в других контекстах. Так, в греческих мифах Тартар, где пребывают сброшенные с Олимпа титаны, отделен медной стеной. В иудео-христианских и исламских легендах говорится, что Александр Македонский построил медную стену у Каспийских ворот, чтобы перекрыть путь адским полчищам орд Гогов и Магогов. В шиитских комментариях подчеркивается, что Имамы находятся на стене, не за стеной. В каком-то смысле они и есть стена, то есть граница между Светом и Тьмой, внутренним и внешним, адом и раем. А так как они суть граница, то они и делают рай раем, а ад адом, разделяя их. В этом проявляется еще одна характерная черта иранского Логоса — акт *разделения*.

но находится *внутри* него — так же как фраваша и сам Ахура-Мазда пребывают внутри зороастрийца. Поэтому даже открытый явный Имам является в чем-то скрытым, находится по ту сторону завесы. Более того, секрет Имамата в том, что *Имам и есть завеса*, всегда отделяющая то, что внутри, от того, что снаружи, и объединяющая обе стороны.

В определенный момент эпифания Имамата прерывается, и тогда начинается цикл сокрытия (*ḡayba*). Но и в этот период мы находимся внутри той же шиитской парадоксальной диалектики. Последний Имам, согласно шиитам, не умирает; он «скрывается». Это значит, что он жив, что он *присутствует*, что он находится в мире, но только в его скрытом измерении. Как присутствие Имама до эпохи «сокрытия» *скрывало* собой его тайну, так сокрытие «тайного Имама» *открывает* смысл и значение Имамата, служит формой особого откровения, пронзительного светового присутствия (*hozūr*), которое прорывается на вершине шиитского созерцания через тьму отчаяния и боль утраты. Как эпифания (*zohūr*) Имама есть форма его апофании (*ḡayba*), так и *апофания Имама есть форма его парадоксальной эпифании*. Само отсутствие Имама, его сокрытость становятся отныне значительным и глубинным жестом, интерпретация которого и есть главная задача шиита. В полном смысле слова *Имама не может ни быть, ни не быть*: он не может быть, потому что мир не способен вместить его Свет, но не может не быть, потому, что без него мир не может просуществовать и мгновения. Поэтому цикл сокрытия для шиита не просто катастрофа, но *необходимая фаза священной истории*, сущность которой есть развертывание ткани «валайята» — повествование о «дружбе с Богом» и о великой Любви.

Кульминацией шиитской циклологии является финальный момент истории, когда должно осуществиться последнее и высшее Событие (*Eg-Eignis*¹) — приход Махди, «скрытого Имама». Этот приход не просто очередной взмах маятника механической необходимости; это Событие колоссального духовного значения, венчающее собой всю процедуру «валайята».

«Вали» проявил себя в форме Имама 'Али, его семьи и всей Плеомы святых Имамов. Это — первый момент духовной диалектики шиизма и его иероистории. Те, кто были избраны, ответили на это явление (первую эпифанию) своей преданностью, своим вхождением в его «партию» — *shi'āh*, شیعه. Тогда через явное надо было созерцать тайное.

¹ Показательно, что именно так — как пришествие Махди — интерпретировал термин «Событие» (*Eg-Eignis*) философии Хайдеггера современный иранский философ-шиит Ахмад Фарид (1909 — 1994).

Второй этап — сокрытие (*ġauba*). Здесь шиит, призванный в партию «друзей Бога», учится созерцать открытое через сокрытое: сохраняя верность тому, кто исчез, кто скрылся, кто проиграл, шиит вопреки всему выращивает внутри себя «внутреннего Имама», готовя своей верой и своим подвигом его финальный приход.

В конце времен парусия Махди (*ẓohūr*) объединяет оба предыдущих момента: Имам является во всех смыслах как тотальная (а не частичная, как ранее) эпифания, как Воскреситель бытия (Ка'им, *Qā'im*), как восстановитель всего явного и тайного в их абсолютных световых формах. Явление Махди напрямую зависит от шиитов, которые и составляют не просто его последователей, но его самого, его мистическое существо; поэтому иероистория делается каждым человеком в глубине его сердца и в готовности идти за своей верой, за своим «скрытым Имамом» до конца и дальше этого конца.

И снова иранская ноология: пришествие Махди и финальное воскресение описывается шиитскими текстами почти в точности как фрашокарт зороастрийской эсхатологии; сама тема Воскресения (*al-Qā'imah* — *قائمى اولا*) точно соответствует логике маздеистской циклологии. Более того, сама модель трех фаз «валайята», шиитской иероистории воспроизводит трехчастную модель зороастрийского времени: бундахишн (соответствует первой эпифании), гумезишн (соответствует сокрытию), визаришн и фрашокарт (соответствует финальной парусии).

Таким образом, диалектика сокрытия/открытия, основополагающая для шиизма, представляет собой ярчайшую и изысканную форму культуры ожидания, которая и составляет главную отличительную черту иранской идентичности.

Семеричники: явные и тайные Империи

Люди буквы Син

В самом начале Аббасидского халифата, в 765 году — то есть на первом этапе шиитской истории — происходит разделение между шиитами-двенадцатеричниками и шиитами-семеричниками, которые стали называться «исмаилитами». Постепенно исмаилиты разработали довольно оригинальные доктрины, отличающиеся от основного направления шиизма и приобретенные в исламском контексте довольно радикальные черты. Исмаилиты поставили под сомнение фигуру Имама Мусы аль-Казима (745 — 799) и всю последующую линию Алидов и признали законной ветвью Исмаила (722 — 755), старшего сына Джафара ас-Садыка, которого отец лишил права на наследие Имамата¹. Последним же Имамом исмаилиты посчитали сына Исмаила Мохаммеда ибн Исмаила (746 — 809).

Исмаилиты представляли собой ветвь радикальных шиитов (ghulāt — غلاة), которые настаивали на легитимности политической власти только в случае Имамов и не признали компромисса с Аббасидами, на который согласилась другая ветвь, ставшая ядром шиитов-двенадцатеричников. Мы видели, что в свержении Омейядов ведущую роль играли персы и шииты (Абу Муслим), но это не привело напрямую к передаче власти в род Алидов, хотя и упрочило позиции шиитов и иранцев в новом халифате. Те, кто признали такое положение дел, согласившись на продолжение культуры ожидания, последовали за младшим сыном Джафара ас-Садыка Мусой аль-Казимом. Они отказались от прямой конфронтации и тем самым до определенной степени легализовали (в шиитской оптике) власть суннитов Аббасидов (хотя и смягченную шиитскими и иранскими влияниями). Исмаилиты же представляли собой альтернативное решение проблемы легитимной власти: для них свержение Омейядов было знаком реализации эсхатологических пророчеств и сиг-

¹ В IX веке от основного направления шиитов отделилась еще одна ветвь, основатель которой Мухаммад Ибн Нусайр аль-Намири аль-Абди утверждал, что получил от одиннадцатого Имама Хасана аль-Аскари особое учение. Оно и было положено в основание новой ветви шиизма, отвергаемой и исмаилитами, и шиитами-двенадцатеричниками. Ее представители стали известны как алавиты или нусайриты.

налом к *шиитской Революции*, которая одновременно предполагала реформу религии в шиитском ключе и захват политической власти Имамами и их доверенными лицами. Это делало исмаилитов (шиитов-семеричников) радикальными и эксплицитными противниками Аббасидов, тогда как шииты-двенадцатеричники представляли собой умеренную ветвь, склонную к эволюции и имплицитной оппозиции, а не к прямому шиитскому восстанию.

Одной из главных фигур раннего исмаилизма был сподвижник Исмаила и некогда последователь Джафара ас-Садыка Абу аль-Хаттаб (? — 783)¹. Вокруг него собрались сторонники особой духовно-гностической интерпретации шиизма, куда были обильно включены элементы различных мистических течений — герметизма Джабира ибн Хайяна (ученика и сподвижника шестого Имама Джафара ас-Садыка, отца Исмаила), манихейства, христианского гностицизма и т.д. Кроме того, заметно прямое влияние греческого неоплатонизма, что указывает на вероятность звена, связывавшего ранних исмаилитов с неоплатониками Харрана, хотя исторических подтверждений этих связей нет. Считается, что Абу аль-Хаттаб² сформулировал учение о «божественности Имамов» и о том, что они способны передавать мистический свет своим последователям через особые тайные обряды. Обе темы — божественность духовно-политического лидера и обрядовая передача света (благодати) — явно указывают на зороастрийскую или манихейскую традицию, где утверждается общность природы Ахура-Мазды и «сыновей Света» и где тематика духовного света и метафизика хварено (в том числе и традиции его передачи) стоят в центре всего учения.

Показательно, что в раннем произведении исмаилитов «Умм аль-Китаб» мы встречаем цикл историй про сражения Салмана Перса («Семь боев Салмана»), отсылающий нас к теме «салманийя», затронутой в «Книге Славного» Джабира ибн Хайяна. Согласно Луи Массиньону³, Абу аль-Хаттаб, как и исмаилиты-карматы, был представителем как раз этого направления, «салманийя», ставившего Салмана Пака (sīn — س) выше и Мохаммеда (m — mīm), и 'Али (ʿ — 'aun). Согласно этой версии, Салман представляет собой

¹ Имя Абу аль-Хаттаба окружено легендами. Некоторые исмаилитские источники утверждают, что Джафар ас-Садык отлучил его лишь внешне для того, чтобы успокоить ортодоксов. Другие утверждают, что в Куфе под этим именем скрывался сам сын Джафара ас-Садыка Исмаил, отец «скрытого Имама» Махди, Мохаммеда ибн Исмаила. Абу аль-Хаттаб погиб мученической смертью (распят) в Куфе. См.: *Nawbakhti. Kitab Firaq al-Shia*. Istanbul: Ritter, 1931.

² Существовала отдельная секта последователей Абу аль-Хаттаба, хаттабийя, которая считала именно его самого посланником Света.

³ *Massignon L. La Passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*. T. I. P. 245 — 249.

фигуру Посвятителя и воплощает всю цепь посвящения (silsilah — تسلسل), и в этой функции ставится выше не только внешнего закона, данного Мохаммедом, как «пророком», наби, но и выше толкования, данного Имамом, вали. Так, в крайнем шиизме происходит разрыв с Алидами как единственными носителями политической и религиозной истины в пользу двойного адопционизма: принятие Салмана Пака в общину Мохаммеда истолковывается здесь не просто как «адопция» не-араба перса (mawla) Мохаммедом, но и как обратная «адопция» Мохаммеда вечным Посвятителем, представляющим изначальную цепь «носителей Света». В этом случае исмаилизм в целом может быть отождествлен со сторонниками sip — س, с «сальманийя», что делает его представителей прямыми носителями строго иранского Логоса, уходящего корнями в духовную традицию доисламской Персии. В этом случае многие необъяснимые иначе особенности исмаилизма — как карматского, так и фатимидского, иранского (Аламут и всех более поздних его версий) — станут вполне логичными.

От Исмаила и Абу аль-Хаттаба сохранилось мало документов, и в равной мере почти отсутствуют достоверные источники, описывающие первый период исмаилизма. Следует полагать, что в это время формировались основные доктрины радикального шиизма, в основании которых лежало представление о необходимости и возможности соучастия человека в прямой божественной эпифании, центральной фигурой которой является Имам и особенно «последний Имам». Тогда же, скорее всего, в общих чертах сложилась и исмаилитская эсхатология. В этой картине важно, что ориентация на «сальманийя» делает исмаилизм тенденцией, где эсхатология и эпифания в значительной степени оторваны от строго исламского контекста — причем в гораздо большей степени, нежели в случае двенадцатеричного шиизма. Здесь в полной мере действует принцип двойного адопционизма, о котором мы упоминали: Махди в этой оптике не должен быть обязательным кровным потомком 'Али; он может быть фигурой принятой в Плереому святых Имамов в силу того, что он есть сам по себе выражение истока их святости. Все это найдет свое яркое выражение у карматов и Фатимидов.

Фатимиды: первая шиитская Империя

Постепенно движение исмаилитов крепло, и его опорой становились наиболее радикальные революционные круги шиитского мира. Исмаилиты выстроили систему активных проповедников-

да'и¹ (часто использовавших шиитский принцип «такийя» — сокрытия подлинной идентичности для более успешного проникновения в различные исламские общества) и организовали широкие и действенные сети влияния на территориях Ливана, Сирии, Ирака, Персии, Северной Африки и Средней Азии.

Согласно исмаилитским источникам, сын седьмого Имама Мохаммед ибн Исмаил, скрываясь от Аббасидов, бежал на Восток, в Иран. Там в Хузистане и произошло сокрытие. Но в отличие от шиитов-двенадцатеричников исмаилиты считали, что сокрытие Имама означает пребывание его рода в тайне от внешних наблюдателей. Поэтому период сокрытия для них длился около ста лет — со времени исчезновения Мохаммеда ибн Исмаила в 809 году до начала открытой проповеди и политических завоеваний Абадуллаха аль-Махди Биллаха (873 — 934), объявившего себя Махди в 899 году. Исмаилиты утверждают, что между Абадуллахом аль-Махди и Мохаммедом ибн Исмаилом было три поколения Имамов:

- 1) восьмой Имам Абдулла ибн Мохаммад ибн Исмаил, настоящее имя его, согласно исмаилитским хроникам, было аль-Вафи (766 — 828);
- 2) девятый Имам Мохаммад аль-Таки (814 — 840) и
- 3) десятый Имам Абдулла ар-Ради (832 — 881), известный также как Абдулла аль-Заки или аль-Хуссейн аль-Мастур² или иначе Абдулла аль-Акбар.

Десятый Имам был последним из череды сокрытых. Он покинул Персию, появился в Ираке, а затем скрывался тайно под видом купца в сирийском городе Саламийя и там умер, что сделало этот город сакральным центром радикального шиизма и столицей «сетевого Государства»³. И лишь следующий Имам, его сын Абадуллах аль-Махди, по откровению свыше вышел из сокрытия и возглавил борьбу шиитской общины против Аббасидов.

По другой версии, главой исмаилитов того времени был иранец Абуль Шалаглаг Худджа (известный также как Лахик), а Абадуллах аль-Махди Биллах был его племянником, приехавшим в Саламийю из Хузистана. В любом случае исмаилиты преуспели в активной

¹ Термин *dā'ī*, дословно «призывающий», «зовущий», от арабского слова *da'wah* *دعوة* — дословно «призыв», «приглашение», «зов», явно напоминает концепцию Зова в манихейской теологии.

² Противники исмаилитов (ошибочно или преднамеренно) отождествляли его с Абдуллой ибн Маймуном аль-Кадахом.

³ В учении исмаилитов большое значение играл «джафр», наука о символическом значении букв и цифр. Нельзя исключить, что сходство слов «Саламийя», название города, и «салманийя» — духовного течения, ставящего в центр внимания фигуру Салмана Пака, играло определенную роль в истории раннего исмаилизма.

пропагандистской деятельности именно в Иране и особенно в Юго-Западной Персии (Хузистан), где и сложилось ядро исмаилитского движения. То, что на зов (da'wah) исмаилитов больше всего откликнулись иранцы, неудивительно.

Столетний период между Исмаилом ибн Джафаром и Абадуллах аль-Махди является мало изученным, и поэтому относительно преемственности Имамов, положивших основу Фатимидскому халифату, есть несколько версий. Сами исмаилиты придерживаются теории временного сокрытия потомков Исмаила ибн Джафара и переезда последнего из них Абдуллы ар-Ради или аль-Хуссейна Мастура в Сирию. Именно он и считается отцом Абадуллаха аль-Махди, зафиксированного в исторических хрониках.

Однако противники исмаилитов (Аббасиды и шииты-двенадцатеричники) считали отцом Абадуллаха аль-Махди активного проповедника Абдуллу ибн Маймуна аль-Каддаха¹ (? – 874), не имеющего никакого отношения к Алидам. Исмаилиты признают существование такой личности, но как совершенно отдельной от цепи Имама. Они полагают, что иранец Абдулла ибн Маймуна аль-Каддах был исмаилитским проповедником да'и, а его отец Маймун аль-Каддах был сподвижником восьмого Имама и сопровождал его в путешествии в Иран. Скорее всего, Маймун аль-Каддах был также видным теоретиком крайнего шиизма. Критики исмаилитов считали, что теории Маймуна аль-Каддаха имели мало отношения к исламу и представляли собой сочетание зороастризма, манихейства и христианского гностицизма (конкретно, гностической школы Байсана или Бардесана). Если вынести за скобки полемическую окраску этих обвинений, призванных дискредитировать крайних шиитов в глазах мусульман, можно интерпретировать это как указание на иранизм этого учения в полном соответствии с тем, что мы сказали об иранской идентичности и иранском Логосе.

Существует и еще одна версия, согласно которой в период сокрытия в исмаилитской общине Имамами были не только Алиды, но их сподвижники, воспринявшие от них свет Имамата². Так, главой иранской общины радикальных шиитов был Абуль Шалаглаг, а Абадуллах аль-Махди был его племянником. В этом случае династия Фа-

¹ Исмаилитская традиция утверждает, что он был персом из Ахваза в Южном Иране. См.: *Ivanow W. Ismailis and Qarmatians. Bombay: JBBRAS, 1940.*

² В исмаилизме уже вместе с Абу аль-Хатабом появляется тема о передаче благодати Имама (света Имама) не только по династической цепи, но и напрямую к его последователям. Тем самым намечен еще один шаг в сторону от арабской традиции к иранскому, а точнее, иранистскому толкованию принадлежности к «сынам Света».

тимидов не была строго шиитской в классическом понимании, а ее основателями были иранцы.

Важно, что все эти линии сходятся к тому, что исмаилитские Имамы долгое время скрывались на Востоке Ирана, основали там мощную сеть поддержки и позднее переселились в Сирию.

В любом случае в конце IX века в Сирии в городе Саламия складывается центр исмаилитской общины, чье влияние распространяется на всю территорию Аббасидского халифата — от Ирана до Северной Африки. Также очевидно, что центральным персонажем становится глава исмаилитов Саламии Абдулла аль-Акбар, рассылающий своих посланцев во все концы халифата.

В этот период иранский исмаилит (да'и) Хусайн ал-Ахвази, сподвижник Абдуллы аль-Акбара, обратил в свое учение проповедника шиита Хамдана ибн ал-Ашаса, принявшего исмаилитское имя «Кармат». Кармат и его двоюродный брат Абдан, бывший ярким богословом, развернули в Иране активную миссионерскую деятельность. Кармат проповедовал приход Махди-Избавителя, критиковал социально-политическую систему Аббасидов и противопоставлял духовный ислам, не требующий строгого соблюдения норм и правил, чисто ритуалистскому «захиритскому» исламу, отождествляемому с «ересью» и «искажением» истинной веры. Последователи Кармата и Абдана призывали к свержению Аббасидов и созданию общества на иных началах — социальной справедливости¹ и прямой эпифании Божества, ставшей возможной в наступающую мессианскую эпоху. В этот период в движение вовлекается значительное число иранцев на всей территории Персии вплоть до Окситании и Согда.

Последователи братьев, названные по имени одного из них «карматами», основывают в 890 году в иракском Севаде крепость Дарольхиджре; отсюда в 899—901 годах они благодаря да'и Абу Саиду распространяют свое влияние в Бахрейне. Так возникли первые очаги исмаилитской государственности или ядро карматского халифата.

Параллельно созданию этих центров победившего политического шиизма в Ираке и Бахрейне Абадуллах аль-Махди Биллах открыто объявляет себя Имамом и потомком 'Али (Алидом) от дочери Мохаммеда Фатимы. От этого созданное им Государство и получает название Фатимидский халифат. Тогда как его восточная часть часто обозначается как Карматский халифат и представляет собой отдельное политическое образование.

¹ Карматы отменили частную собственность, призывая население деревень обобществить свое имущество и строить свои взаимоотношения на принципе помощи слабым и обездоленным и на материальном равенстве.

Вначале вожди Карматского халифата Кармат и 'Абдан не принимают Абадуллаха аль-Махди Биллаха как Имама, считая (в духе остальных шиитов), что скрытый Имам все еще жив в своем сокрытии, но после гибели своего брата 'Абдана Кармат изменил свою точку зрения, признал через некоторое время правоту Абадуллаха аль-Махди Биллаха и стал его сподвижником. Однако остальные карматы не согласились с этим и изгнали Абадуллаха аль-Махди Биллаха вместе с его сыном Мухаммадом Аль Каимом би-Амр Аллахом (893 — 946).

В этот период Северной Африкой правила почти независимая от Аббасидов арабская династия Аглабидов (эмиров из арабского племени бану тамим¹), нещадно угнетавшая местное население, состоящее преимущественно из берберов. Исмаилитский проповедник Абу Абдулла аль-Хусайн аль-Шии развернул сеть шиитского призыва, возвестив о скором явлении Махди и конце власти Аглабидов. Тем самым он создал предпосылки для восстания, которое в 909 году и возглавил, став во главе берберов племени кутама из Кабилии. Кабилы и раньше восставали против Арабского халифата (в эпоху Омейядов они добились независимости в ходе восстания, спровоцированного арабской практикой высоких налогов и обращения местного населения в рабство) и приняли версию хариджитской политики.

Когда Абадуллах аль-Махди Биллах появился в Ифрикии на Западе Северной Африки (современный Тунис), берберы восприняли его как избавителя. Аглабиды заточили Абадуллаха аль-Махди Биллаха в тюрьму, но Абу Абдулла аль-Хусайн аль-Шии освободил его и возвел на трон новой державы — Фатимидского халифата, где правящей религией и идеологией стал *исмаилитский шиизм*. Абадуллах аль-Махди Биллах объявил себя независимым халифом².

Ко времени смерти Абадуллаха аль-Махди Биллаха территория шиитской Империи распространялась от Марокко до Египта. Держава Фатимидов была столь могущественна, что могла противостоять Аббасидскому халифату. Столицей ее стал город аль-Махдийя на побережье Туниса.

Далее Фатимидским Государством правили наследники Абадуллаха аль-Махди Биллаха. Династия Фатимидов просуществовала до 1171 года, когда курд Саладдин присоединил остатки фатимидских владений к Аббасидскому халифату.

¹ Из этого аравийского племени вышел и Мохаммед ибн аль-Ваххаб, основатель ваххабизма.

² Его примеру последовал эмир Кордовы, провозгласивший в 929 году на Иберийском полуострове независимый от Аббасидов халифат под властью Омейядской династии.

Карматы: похищение Черного Камня

Параллельно Фатимидскому халифату в Северной Африке, карматы, исповедовавшие практически те же религиозные исмаилитские идеи, но не признавшие Имамата Абадуллаха аль-Махди Биллаха и его наследников, основывают свое собственное Государство¹.

Основой Государства карматов в последующий период (899 — 1067) стал Бахрейн, включавший в себя Восточную Аравию и прилегающие острова. При своем новом лидере Абу Саид Джаннаби (845/855 — ок. 913) в 899 году карматы захватили город Хаджр (аль-Хаса), ставший столицей Карматского Государства. В отношении Аббасидов и суннитского ислама карматы выступали с радикально революционных позиций, в частности, отрицая значение хаджа и пренебрегая мусульманскими святынями. Так, другой лидер карматов Абу-Тахир аль-Джаннаби (ок. 906 — 944) в 927 году подошел почти к самому Багдаду, а в 930 году захватил Мекку и Медину. Это имело для карматов ритуальное значение, поскольку они выступали против всех аспектов внешнего ислама. Так, карматы осквернили священный источник Замзам (побросав туда трупы убитых паломников, совершавших хадж) и увезли в аль-Хасу черный камень Ка'абы, возвращенный только в 951 году за огромный выкуп. Согласно Кристиану Жамбе:

Похищение Черного Камня означало отмену легалистской религии, киблой (ориентацией) которой служил материальный храм Мекки. В этом выразилось в варварской форме ожидание Мессии².

Такое отношение к Мекке и ее святыням отражало колоссальное метафизическое напряжение между «внешним исламом» и «внутренним исламом», а на еще более глубоком уровне — оппозицию двух Логосов — титанического, воплощенного в изначальном аравийском культе, и аполлоно-дионисийского, проявившегося через иранское начало в исмаилизме карматов.

Лишь к концу века Аббасидам удалось победить карматов, которые до этого времени оставались почти в течение столетия ключевой силой в Персидском заливе и на Ближнем Востоке.

Важно обратить внимание на то, что карматы Бахрейна и Ирана исповедовали эсхатологические взгляды, которые носили откровенно зороастрийский маздеистский характер. В период правления Абу-Тахира аль-Джаннаби, когда карматы захватили Мекку и Медину, они придавали большое значение конъюнкции планет Юпитера и Сатурна, которую толковали как астрологический знак конца исламской

¹ Halm H. The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids. Leiden: E. J. BRILL. 1996.

² Jambet C. La grande réssurrection de Alamūt. P.: Verdier, 1990.

эры (показательно, что внешний ислам они отождествляли именно с планетой Сатурн) и как начало нового духовного царства, правления Махди. В их летоисчислении 930 год считался 1500 годом с момента смерти Зороастра, после чего предполагалось восстановление правления магов (зороастрийских жрецов). Кульминацией эсхатологического иранизма карматов стало провозглашение Махди в 931 году молодого персидского исмаилита Абу аль-Фадль аль-Исфахани, которому Абу Тахир аль-Джаннаби передал власть. Новый правитель заявил о том, что он является прямым потомком иранских шаханшахов, что божественность пребывает как в нем самом, так и в других людях — напрямую, без посредников. Он запретил в Государстве ислам, установил поклонение огню, сжег исламские книги, проклял исламских пророков и Имамов, приказал уничтожить многих карматских лидеров и провозгласил новую религию *Агама*, первого человека (на практике, восстановил маздеизм). Он правил всего 80 дней, после чего его убили, так как столь радикальные и неожиданные реформы грозили стремительно уничтожить карматское Государство¹.

Этот эпизод свидетельствует в полной мере о глубинных связях шиизма с доисламскими иранскими верованиями, поднявшимися на поверхность параллельно политическим успехам радикального шиизма. Фактически этот всплеск откровенного зороастризма обнажил то *основание*, на котором был построен исмаилизм.

Потомки Абу Саида Джаннаби правили до 1077 года, но в последний период власть карматов сужалась, а после поражения от Аббасидов в 976 году они стали стремительно утрачивать свои владения — начиная с Бахрейна, бывшего ранее их оплотом и цитаделью.

Фатимидские дворцы знаний

К периоду правления Фатимидов относится распространение исмаилитского влияния на земли Северной Африки, Египта, Палестины, Сирии, Йемена и священных для мусульман городов Мекки и Медины. В 969 году при четвертом халифе аль-Муи'ззе (935—975) Фатимиды предприняли поход в Египет, в ходе которого военачальник Джавхар аль-Сикилли взял Фустат, центр арабской власти в Египте, и основал недалеко от него новый город — Каир², куда в скором времени была перенесена столица Фатимидского халифата (в Магрибе владычество Фатимидов пошатнулось из-за нового восстания берберов). Фатимиды продолжали экспансию, дойдя

¹ Amanat A., Bernhardsson M. (ed.) *Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*. London; New York: IB Tauris & Co. Ltd, 2002.

² Фатимиды были основателями знаменитой Каирской мечети Аль-Азхар.

до Сирии, покорив Мальту и Сицилию и на время завоевав земли в Южной Италии.

В целом эпоха Фатимидов создала на подконтрольных территориях социальную систему, качественно отличающуюся от остальных исламских Государств. Здесь государственные должности могли занимать не только мусульмане (и не только мусульмане-исмаилиты), но и представители других конфессий («люди Книги» — христиане и иудеи). Наряду с религиозными науками преподавалась греческая философия, астрология, процветал неоплатонизм. Эллинское влияние в фатимидской культуре было очень сильным.

Переломным моментом в истории Фатимидов стало правление шестого халифа аль-Хакима (985—1021), после чего Государство вступило в стадию быстрого распада. Сам аль-Хаким был противоречивой фигурой: с одной стороны, он продолжал линию радикального шиизма и даже издал фетву, проклинающую первых трех халифов и многих «товарищей Мохаммеда», считавшихся высшими авторитетами суннитской религии, с другой, он основал «Дом Знаний», ставший не только центром подготовки исмаилитских миссионеров, но и местом возрожденного эллинского универсализма, с третьей, он (в полном противоречии с собственным универсализмом) начал преследовать христиан в Палестине и даже разрушил Храм Гроба Господня в Иерусалиме, чем вызвал отторжение христианских подданных. При этом двое его внуков, мать которых была православной гречанкой, стали впоследствии патриархами мелкитской христианской Церкви — Арсений в Александрии, а Орест в Иерусалиме.

При аль-Хакиме обострились столкновения Фатимидов с карматами Бахрейна, что можно рассматривать как «гражданскую войну» внутри шиитского (исмаилитского) мира. Кроме того, халиф аль-Хаким издал указ о лишении женщин права обладать частной собственностью, что, по мнению некоторых историков, было направлено против его сестры (Ситт аль-Мульк) и матери, которые плели против него интриги. Имевший привычку гулять ночами в одиночестве, аль-Хаким однажды (в 1021 году) не вернулся с такой прогулки. Одни считают, что он был убит по приказу сестры (его одежды со следами разрезов от кинжала позднее нашли); другие, что он как настоящий Имам ушел в «сокрытие» и вернется в будущем как Махди. Эта точка зрения стала основой нового направления исмаилизма — ливанских друзов, считающих аль-Хакима святым Махди¹.

¹ Тезис о святости аль-Хакима сформулировали в 1017 году два перса-исмаилита, отождествившие его личность с воплощением Божественного Ума, что и положило начало религии друзов.

После 1060 года под контролем Фатимидов остался только Египет, остальные территории они потеряли. Затем, победив турок, они ненадолго заняли Иерусалим, но были выбиты оттуда крестоносцами.

Последним правителем Фатимидского халифата был Аль-Адид Лидинилах (1149—1171).

После падения Фатимидского халифата в XI веке центр исмаилитов переместился из Египта в Сирию, а затем в Персию. Вместе с тем влиятельные исмаилитские общины в этот период сложились в Йемене и Индии.

Аламут: воскресение сильных

В 1171 году после смерти последнего фатимидского халифа аль-Адида (1149—1171) это шиитское Государство перестало существовать, и контроль над его территориями перешел к Аббасидам, которые, в свою очередь, оказались теперь под властью турок-сельджуков.

Почти одновременно с этим падает и карматское Государство. На смену им приходит шиитское иранское Государство низаритов, ставящее точку в истории самостоятельных политических образований крайних шиитов (семеричников), никогда больше не добивавшихся столь выразительных успехов. Иранский фактор так или иначе постоянно наличествовал и у карматов, и у Фатимидов, но при низаритах изначальный иранский импульс вернулся к своему географическому и цивилизационному истоку.

Незадолго до окончательного краха Фатимидского халифата исмаилиты разделились на *низаритов*, считавших, что «скрытым Имамом» является старший сын восьмого фатимидского халифа аль-Мустансира (1029—1094) Абу Мансур Низар (1045—1095), лишенный отцом права на Имамат, и *мусталитов*, признававших Мустаали (1074—1101), младшего сына халифа. Мусталиты преобладали среди исмаилитов Йемена и Западной Индии. А низариты оказались в большинстве в Иране и Ираке.

Последним политическим успехом исмаилизма стало создание низаритами исмаилитского Государства на Севере Ирана в горах Эльбрус¹ с центром в крепости Аламут. Это было Государство сетевого типа, подобно ранним карматам. Основателем низаритской державы стал военный, политический и религиозный деятель Хасан

¹ Показательно, что эти территории считались родиной Заратуштры и символизировали для иранцев «полярные» области примордиальной Арьяны Вэджа, «страны ариев».

ибн Саббах аль-Химйари¹ (середина 950 годов — 1124). Государство низаритов просуществовало вплоть до XIII века, когда пало под ударами монголов Хулагу. Притом первое монгольское вторжение, подчинившее практически всю Персию, низариты выдержали и отразили. До этого им удавалось успешно противодействовать сельджукам.

В 1078 — 1080 годах Хасан ибн Саббах жил в Каире, где и стал последовательным сторонником старшего сына халифа аль-Мустансира — Низара. После поражения низаритов Хасан ибн Саббах был вынужден покинуть Египет и возвратиться в Иран. В 1090 году он хитростью захватывает неприступную крепость Аламут в горах Эльбруса и основывает там столицу нового (последнего в истории) исмаилитского Государства. Кроме Аламута, исмаилиты овладели крепостями Меймендиз, Лумбасар, Дерэ, Устунавенд, Вашмкх в области Дайлам на Юге Каспийского моря; Гирдикухом близ Дамгана; крепостями Тебес, Тун, Туршиз, Зузан, Хур в Кухистане; Шахдизом и Халанджаном близ Исфахана; Калат ат-Танбур в горах Фарса; Калат ан-Назир в Хузистане (недалеко от города Дара); в Сирии под их контролем находилась область Джебель Бахра. Так была создана сетевая *Империя крепостей*.

Иранское Государство низаритов постепенно отказалось от идеи династической передачи Имамата. И если Хасан ибн Саббах еще называет себя только да'и (глашатаем Имама), то позднее его преемники провозглашают себя Имамами напрямую, даже не пытаясь при этом обосновать свою связь с Алидами. Здесь мы имеем дело с чистым иранизмом.

Учение низаритов достигло своего апогея при Имаме Аламута Хасане Ала Зикрихи Саламе (1138 — 1166). В 1164 году Хасан Ала Зикрихи объявил в крепости Аламут начало Последних Времен, эпоху Великого Воскресения и конец власти религиозного закона и иных ограничений. На торжественной церемонии, собравшей исмаилитов из всех низаритских центров, было объявлено об отмене поста Рамадан, запрета на вино, на ношение женщинами мужских одежд, провозглашался отказ от традиционной ориентации на киблу (вся сцена церемонии была обращена в противоположном от Мекки направлении) и объявлялось фактом нисхождение Божества на самого Хасана Ала Зикрихи и напрямую на все исмаилитское общество. Слова, произнесенные Хасаном в своей проповеди «Ходаванд», показательны:

¹ По одной из версий, его семья происходила от химьяритских царей домусульманского Йемена; согласно другой, она вела начало от крестьян Хорасана.

Вставайте! Потому что Воскресение наступило, и ожидание знака отныне исполнилось! Вот перед нами Воскресение, которое есть венец всех воскресений. Сегодня больше не надо искать символы и доказательства. Сегодня познание осуществляется более не через знаки, слова, указания, через подчиняющиеся тела. Сегодня знаки, слова, указания достигли предела своих пределов. И тот, кто созерцает саму сущность в ее прямой и непосредственной действительности, созерцает сразу все знаки и указания одновременно, тот же, кто видит лишь имена и атрибуты, всегда пребывает в тылу, на обратной стороне, видит лишь завесу¹.

В этом изложена вся программа радикального шиизма, повторяющая структуру карматского пафоса. Внутреннее может рассматриваться как дополнительное измерение внешнего, выражающее себя через отдельные моменты-вспышки (знаки, имена, атрибуты, указания и т.д.). Сторонники классического шиизма (двенадцатеричники) и умеренные исмаилиты довольствуются этим знанием о существовании «второго слоя действительности», строят на этом знании эсхатологическое ожидание прихода «скрытого Имама», который сделает «тайное явным». Но пристальная фиксация внимания на внутреннем приводит к *абсолютной уверенности*, что есть только оно, внутреннее, сущность, духовный мир, где раз и навсегда установлены истинные пропорции, где *вечно* правит святой Имам, где Божество дарит свой Свет не прикровенно, напрямую. И разве может знающий такую триумфальную истину о торжестве световой сверхжизни и духовного Воскресения довольствоваться скудными фрагментами, аппроксимациями, исполнением абсурдных и ничтожных перед лицом прямого опыта Абсолюта предписаний и правил?! Мысль Хасана Ала Зикрихи состоит в том, что, если мы знаем сущность, мы легко отвергнем далекий путь к ней, ниспровергнем внешний ложный мир и его вечное «опоздание», «промедление», вечное «откладывание мессианского момента» и начнем жить в соответствии с созерцаемой Истиной, всепоглощающей, переворачивающей (революционной), бескомпромиссной. Законы и ограничения отменяются не потому, что они слишком трудны, но потому, что они слишком легки, слишком ничтожны, потому что они предназначены заведомо для тех слабых и несостоятельных, кто не способен на опыт прямого столкновения с сущностью. Но ничтожного они не

¹ Jambet C. La grande réssurrection de Alamūt. P. 96.

поднимут, а сильного только затормозят. Поэтому Великое Воскресение есть объявление *последнего риска*, последнего испытания для тех, кто по-настоящему предан глубинному измерению — Махди, Богу, Свету. Те, кто выстоят, превратятся в Свет; те, кто запнутся, сгорят. Это — *Воскресение сильных*.

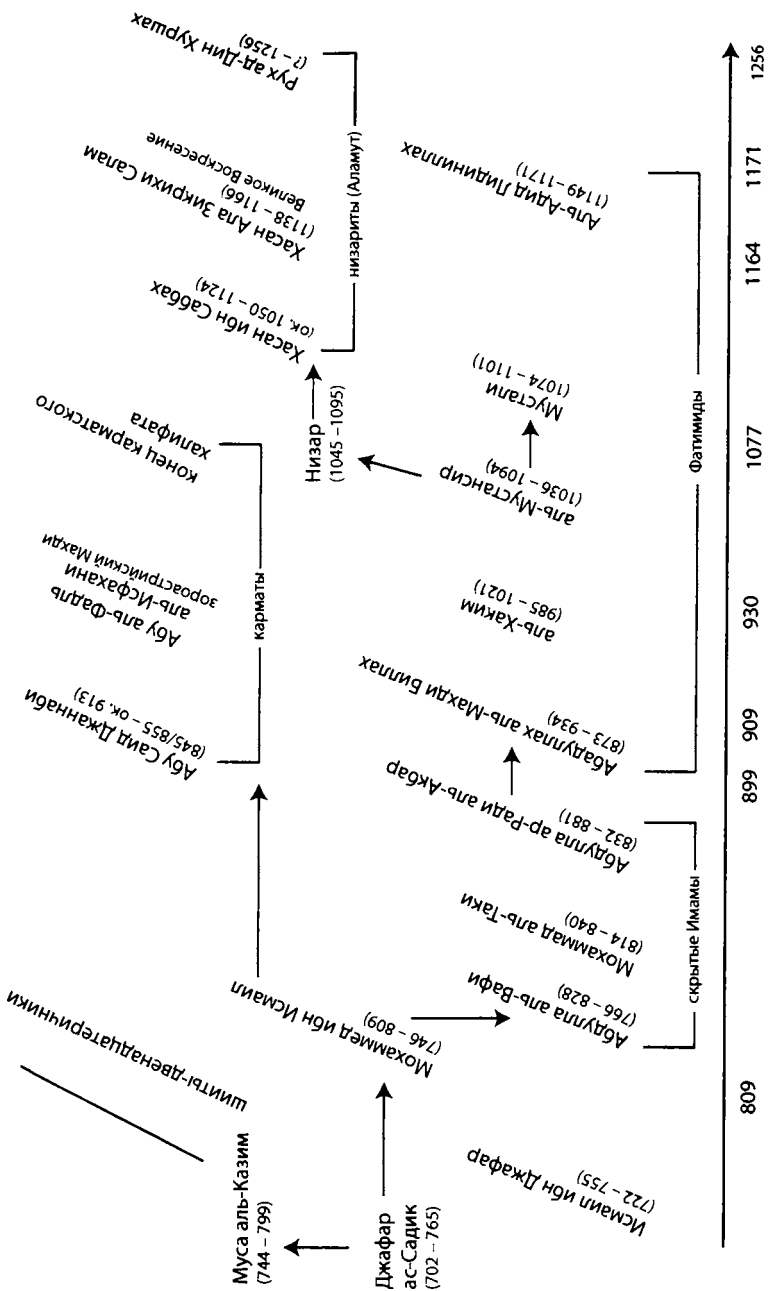
Мы снова видим все силовые линии светового иранского Логоса: избранные принадлежат к зороастрийскому человечеству, имеющему прямую и непосредственную связь с Богом Света (Ахура-Мазда); остальные люди — гайомартианцы, и их структуры всегда половинчаты, внутреннее без внешнего им недоступно (и в какой-то момент с ними вообще лучше не считаться — Великое Воскресение не для них). Символизм киблы (священной ориентации молитвы), обращенной в обратном от Мекки направлении, прозрачен: захириты-сунниты, «аравийские» мусульмане ориентированы на черный камень посреди пустыни; избранные батиниты-иранцы своей киблой считают полярные горы, вертикальную ось мира, солярный горизонт северной арийской прародины. Это — эсхатологический триумф «салманийя», религии людей буквы син.

Волны духовного пробуждения доходят до Сирии, где исмаилитский да'и Рашид аль-Дин Синан (1132/1135 — 1192), известный крестоносцам как «Старец Горы», устанавливает связи с тамплиерами и обсуждает возможность перехода своей исмаилитской общины в христианство — на правах ордена, подобного тамплиерскому. Для исмаилитов, принявших весть о Великом Воскресении, религия Воскресшего и Воскрешающего Христа представляется намного более близкой, чем сохраняющийся в тени плотских запретов и ограниченный «ветхий» ислам.

В 1166 году Хасан убит своим двоюродным братом Хусайном Намаваром, и во главе общины Аламута становится его сын Нур ад-Дин Мохаммад II (1148 — 1210).

Однако это экзальтированное состояние исмаилитской общины низаритов и всего сетевого Государства крепостей постепенно остывает при следующем правителе Аламута Даллалуддин Хасане (1187 — 1221), который идет на уступки багдадским халифам и восстанавливает в исмаилитских общинах исламские правила, отмененные его предшественником¹. Этот шаг, видимо, диктуется нарастающей диспропорцией между внутренним настроением исмаилитов, уже проживающих Великое Воскресение, и продолжающейся рутинной мелкой историей, застрявшей в своих ограничениях и компромиссах.

¹ По сообщениям некоторых историков, он обращается в суннизм и даже сжигает ритуально книги Хасана ибн Саббаха.



Историял Исмаилитских держав

В 1256 году при последнем исмаилитском имаме Аламута Рух ад-Дин Хуршахе (? – 1257) крепость сдается монгольским войскам хана Хулагу, хотя она и смогла выстоять при первой волне монгольских завоеваний, подчинивших остальную Персию. Крупнейший теоретик шиизма, математик и астролог Насир ад-Дин Туси (1201 – 1274) оказывается вовлечен в сдачу крепости монголам.

Последний осколок низаритской исмаилитской политики сирийская крепость Масьяф, местопребывание «Старца Горы», держалась до 1273 года. И лишь тогда пала.

Таким образом, завершается эпоха последнего этапа политического исмаилизма, длившегося в ранних формах с IX по XIII век.

Упавший Логос исмаилизма

Апофатическое Первое

Исмаилитский шиизм обладает нюансированной диалектикой, где зороастризм неразделимо переплетен с греческим неоплатонизмом, заимствованным как через труды аль-Фараби и Ибн Сины, так и напрямую из греческого контекста. Некоторые темы в исмаилитском гнозисе тождественны доктринам шиитов-двенадцатеричников; но некоторые совершенно оригинальны.

Исмаилиты развили сложную космологию, в основе которой лежит метафизический принцип «сомнения Третьего Ума», которое повлекло за собой драму творения и ее эсхатологическое разрешение. Но эта драма может быть корректно понята только в контексте общей метафизической картины исмаилитского Логоса.

Его структура такова. Высшее Божество исмаилиты считают полностью апофатическим и радикально превышающим бытие. В этом они отличаются от исламских философов, суфиев и других шиитов (а также от школы Ишрак), у которых Бог и есть высшее бытие. Для исмаилитов Бог принципиально *выше* бытия, превосходит его. Бытие есть уже *нечто отличное* от Него, первое удаление. В этом исмаилиты оказываются прямыми продолжателями неоплатонизма Плотина, Прокла, Дамаския и т.д., основывающихся на «Пармениде» Платона, а с другой стороны, развивают теологию Плеромы гностика Василида, который также настаивал на том, что Бог не совпадает с бытием и радикально его превосходит. Этой темы мы не находим в традиционном зороастрийском маздеистском мировоззрении, и поэтому следует отнести ее к чисто греческим платоническим влияниям и к христианскому гностицизму. Мы видели у других представителей батинистского направления («внутреннего ислама») также греческие мотивы, накладывающиеся на иранскую основу, но они были связаны с темой Диониса и промежуточной мистериальной эпифанией *среднего мира* (Ангелы Души, Десятый Ум у аль-фаласифа; кутб, мир воображения, алам аль-митхаль, метафизика Любви у суфиев; Имам в шиизме и т.д.). У исмаилитов в центре внимания — другая сторона законченного и развитого неоплатонизма: *утверждение о радикальном превосходстве Бога над*

бытием. Эта тема наиболее эксплицитно рассмотрена у крупнейшего исмаилитского философа X века иранца Абу Якуба Седжестани (ок. 932 — ок. 1000)¹. Абсолютное Первоначало, *Deus Absconditus* является радикально *сверхбытийным*. Оно есть *приказание* ('amr), конституирующее первобытие, то есть акт, чьим исполнением становится Первый Ум.

Седжестани пишет:

Учреждающее Начало есть то, что Первый Ум знает через акт своего бытия, таким образом, что знание об учреждающем акте Начала и есть сущность этого Начала. Это значит, что помимо того, что явлено и дано в Первом Уме самим актом его бытия, нет ничего, о чем можно было бы сказать, что это есть, ни что этого нет, как это говорят о тех сущностях, которые учреждены этим Умом в бытии, если таковые есть, или о тех, которых в качестве утвержденных этим Умом нет².

В исмаилитской метафизике Первоначало называется *Mobdi'*, то есть То, Что устанавливает бытие, не будучи бытием, но выступая тем, что вызывает бытие к бытию (*hast kardan* — по-персидски), *делает* бытие. Первое Бытие есть то, что *сделано* таковым, то есть бытием (*hast-kerdeh* — по-персидски). Первое Бытие называется по-арабски *al-halk al-awwal*, *al-mobda' al-awwal*, *al-wujud al-awwal*, то есть «первосотворенное», «первоучрежденное», «первосущее». Важен термин *al-mobda' al-awwal*, соответствующий в форме пассивного причастия *mobda'* активному причастию *mobdi'*. Истинное Первоначало есть То, Что устанавливает, но не само установленное; поэтому, устанавливая, Оно *и обнаруживает себя, и скрывает* себя за установленным. Отсюда вытекает двойственность первобытия: оно есть одновременно открывающее и скрывающее, и тождественное себе (бытие = бытие) и не тождественное (оно не есть оно само, но результат установления, вызванный приказанием Того, Что *выше* него).

Здесь мы сталкиваемся с классической неоплатонической темой в толковании соотношения Ума, Но́йс, и Единого, 'Ев, подробно и тщательно развитой у Плотина и Прокла. Этот момент делает всю метафизику исмаилизма открытым аполлонизмом или открытым платонизмом и существенно отличает его от иных форм метафизических систем внутреннего ислама. Единственной параллелью такой открытой мета-

¹ *Sejestānī Abū Ya'qūb*. Le livre des Sources // Corbin H. Trilogie ismaélienne. P.: Verdier, 1994. Самым эксплицитным образом эта тема изложена Седжестани в книге «*Kashf al-Mahjūb*», «Духовная сумма» (не путать с одноименным трактатом иранского суфия 'Али Усмана аль-Джулаби аль-Худжвири).

² *Ibid*. P. 44.

физике может служить мифологема фраваша самого Ахура-Мазды, то есть динамического стремления Бога к чему-то, что выше Его Самого. Но метафизическая стилистика здесь различна: отношение первобытия и инстанции, его вызвавшей к наличию, дается в иных тонах, нежели любовный символизм женщины-души, Ангела-Софии.

Бытие в исмаилитской метафизике, таким образом, есть Изначальное¹ (Sābiq) и тождественно Первому Уму ('Aql al-awwal), который стоит в начале всей серии следующих проявлений (Умов) — вплоть до Десятого Ума. Здесь картина иерархии Умов совпадает с моделью аль-фаласифа. Но при этом следует учесть, что исмаилитская теология и метафизика создавались в общих чертах уже к X веку, то есть к периоду жизни аль-Фараби и еще до рождения Ибн Сины, который придал этой неоплатонической (и аристотелианской) теории Десяти Умов законченный вид. Следовательно, первые исмаилиты в своих построениях опирались не на арабскую (иранскую по сути, как мы видели) аль-фаласифа, а непосредственно на неоплатонические источники — или греческие оригиналы, или их сирийские переводы (неоплатоническая школа с II века от Р. Х. получила широкое распространение в Сирии и Палестине; многие крупнейшие неоплатоники были выходцами именно из нее — сам Порфирий был финикийцем, а Ямвлих, Сириан, Дамаский — даже судя по их именам — явно были сирийцами). Поэтому вполне уместно задаться вопросом (как это делает Анри Корбен): до какой степени исмаилитские метафизики (школы «сальманий»), в свою очередь, повлияли на исламскую философию (аль-фаласифа)? Показательно, что первые исмаилитские доктрины стали складываться в VIII веке при жизни шестого Имама Джафара ас-Садыка в кругах его последователя аль-Хатаба².

Восстание Третьего Интеллекта

Первый Интеллект отождествляется с первым Херувимом. Он порождает Второй Интеллект, Tāī, «Следующего». Этот Второй Интеллект отождествляется с Ангелом или с Душой Мира. До этого

¹ Но это изначальное бытие, являющееся началом для всего остального сущего, само не безначально, оно и само имеет Начало, чем является сверхбытийное апофатическое учреждающее Приказание, Акт.

² По одной из версий, аль-Хаттаб был казнен по приказанию самого Джафара ас-Садыка, так как он настаивал на «божественности» (lahūt) Имамов и, соответственно, самого Джафара ас-Садыка. Некоторые исмаилитские авторы комментируют это как «такийя» со стороны Имама, который внешне соблюдал правила ортодоксии, но внутренне поощрял аль-Хатаба, даже отправляя его на мученическую смерть во имя тайной Истины.

момента все идет довольно гармонично, и первые три инстанции — апофатическое сверхбытийное Первоначало (Mobdi'), Первый Интеллект /Первобытие (Mobda'/Sābiq) и Душа Мира (Tāli) — образуют основу духовной Плеромы, где все отношения метафизически безупречны. Первое конституирует Второе — это не манифестация и не творение (не 'Alam al-Khalq), но невообразимый сверхмыслительный акт учреждения — приказания, Декрета ('Alam al-'Amr).

Это принципиально важно: Первый Интеллект не является сотворенным в том смысле, в каком сотворенным является мир в целом; так как творение предполагает бытие Творца, предшествующего акту творения, но такое бытие в случае инстанции, из которой исходит декрет (al-'Amr), исключается. Это мы видели в приведенном выше пассаже из Седжестани. Однако Первый Интеллект не является и манифестацией/эманацией, поскольку между ним и учреждающим его Актом нет общей меры и общей природы. Манифестация/эманация начинается лишь ниже Первого Интеллекта: все последующие Интеллекты являются манифестациями предыдущего (Sābiq). А творение (креация, creatio, al-Khalq), согласно исмаилитам, вообще располагается в онтологической зоне, находящейся ниже Десятого Ума, который и есть творец духовной (организованной Десятым Интеллектом), одушевленной (Душой/Ангелом этого Десятого Интеллекта) и одновременно чувственной (что свидетельствует об остывании самого Десятого Интеллекта) Вселенной.

Отправляясь от этих трех первых инстанций, строго соответствующих трем ипостасям Плотина (Единое, Интеллект, Душа), разворачивается драма исмаилитской метафизики. Проблема дает о себе знать на уровне Третьего Интеллекта — то есть первой инстанции, которая оказывается за пределом трех плотиновских ипостасей. Третий Интеллект манифестируется Вторым Интеллектом по той же модели, как сам Второй Интеллект был манифестирован Первым. Но Третий Интеллект, осознавая свое присутствие в Плероме и свое четвертое место в абсолютной иерархии, задается вопросом о правомочности почитания своих непосредственных причин — Второго и Первого Интеллекта как производных от Великого Приказания. То есть здесь рождается рискованная проблематика тавхида. Третий Интеллект должен был бы, созерцая процедуры манифестации, предшествующие его собственному явлению, повторить этот сценарий и, признав Второй Интеллект своим истоком, привести самим фактом этого признания (сыновьего послушания) к бытию Четвертый Интеллект. Но в этом-то и состоит сбой: Третий Интеллект замирает в этом само собой подразумеваемом жесте, «задерживается», «впадает в сомнение». Он обнаруживает, что между ним

и изначальной Бездной, Миром Приказания ('Alam al-'Amr) находится слишком много промежуточных инстанций. Третий Интеллект оказывается лицом к лицу с проблемой Единобожия, останавливаясь между тавхидом и ширком — необходимостью признания Единственности Бога и опасностью «придания Богу сотоварищей», ассоцианизмом (ведь Первый и Второй Интеллект, приведшие к бытию Третий, не являются самим Божеством, а лишь результатами Его декрета). Третий Интеллект пребывает строго в положении Верхней Софии валентианского гнозиса, которая в рамках Плеромы ставит под вопрос правомочность эманационных иерархий и стремится к единению с изначальной Бездной, провоцируя тем самым «бунт эонов». Третий Интеллект не поднимается на бунт, он лишь охватывается «сомнением». «Тень сомнения», омрачившая его природу и вызвавшая задержку в процессе манифестации, оказывается для него фатальной. Эманационный процесс обходит его, развертываясь вплоть до Девятого Интеллекта, а сам он стремительно падает. Это падение имеет целый ряд общих черт с падением дьявола и Софии. Падение завершается в тот момент, когда Третий Интеллект оказывается в самом низу Плеромы, *лог* последним Девятым Интеллектом. Достигнув дна манифестации, он приходит в себя и справляется со своим «сомнением». Однако Десятый Интеллект, осознав парадокс истинного тавхида, в котором необходимо сочетать признание Единственности апофатического Единого (Deus Absconditus) с единством катафатического Единого — первого Интеллекта (Deus Revelatus), чтобы тавхид был и отрицанием, и утверждением одновременно (дионисийская черта, напоминающая тему опьянения и безумия Интеллекта у неоплатоников, созерцающего сверхумное и сверхсущностное Единое), обязан зафиксировать это прозрение в некотором финальном акте, ставящем печать доказательства под всем трудным процессом обретения истины. Этим актом становится творение чувственного мира, состоящего одновременно из прозрения Десятого Интеллекта и из его сомнения и слабости. Поэтому этот мир принципиально двойственен: он разумен и духовен, с одной стороны, и материален и телесен, с другой. Мир для исмаилитов есть духовный взлет, свет, жизнь (Десятый Интеллект как смысл) и одновременно задержка, тень, сомнение, слабость. В мире неразделимо переплетены сила Десятого Интеллекта — как эманации Первого Интеллекта, *Первобытия*, и как Интеллекта, бывшего когда-то Третьим и остающегося им в глубине, в ядре — и слабость этого же Десятого Интеллекта, как усомнившегося, как затронутого тенью сомнения, как «задержавшегося». Мир семантически создан из двух энантиодромических процессов — ускорения и задержки;

смешение которых и создает его онтологическую структуру: материальность, зло, слабость, нечистота соответствуют «еще нет»; духовность, добро, сила, чистота — «уже да». Между «пора» и «еще рано» натянута нить экзистенциальной истории. В этом и состоит исмаилитская версия культуры ожидания.

Структура истории мира для исмаилитов организована вокруг сотериологической и телеологической оси: мир создан для спасения и как инструмент спасения; его цель состоит в том, чтобы в ходе мировой истории преодолеть сомнение и осуществить всемирный тавхид, что означает — взлет Десятого Интеллекта на вершину Плеромы и восстановление изначального плана. В истории земли это соответствует Воскресению Воскресений, финальному аккорду иероистории.

Мир и человек — это *падение, предназначенное к восстанию*. Души уходят, чтобы вернуться. И эта драма свойственна не только для положения низших существ, но для самого Третьего Интеллекта, занимающего по своей природе высшую ступень в череде божественных проявлений.

Драма творения: эсхатология зла

Создание мира Десятым Интеллектом у исмаилитов описано не просто как творение отчужденного предмета (классический креационизм), но как развертывание внутреннего содержания этого Десятого Интеллекта, как его плазмация, однако, на сей раз направленная на финальное грядущее разделение. Десятый Интеллект из самого себя развертывает дух и ум мира (это и есть он сам), его Ангел/Душа становится душой и жизнью мира, а его сомнение превращается в материю, оживляемую душой и направляемую умом (то есть, в конечном счете, им самим). При этом в мире конституируются два антагонистических полюса — полюс тавхида, предшествующий исламу, но получивший в исламе свое последнее выражение, полностью раскрывшийся в «валайате» святых Имамов, и полюс «сомнения», «задержки», «зла», который конституирует «темный орден», состоящий из звеньев цепи зла, пронизывающей все века и все общества, кульминацией которого станет Даджал, парадигмальный синоним христианского антихриста. Битва Махди-Ка'има, последнего Имама, в эпоху его открытия (обнаружения, эпифании) с Даджалом и будет последним сражением, протекающим *внутри* Десятого Интеллекта со своим собственным сомнением, получившим окончательную экстериоризацию в фигуре и независимом бытии Даджала. *Цель иероистории — наделить зло (тьень, сомнение, задержку) самостоятельной и полностью независимой от Третьего*

Интеллекта онтологией, чтобы иметь возможность его победить, уничтожить и изгнать из плеромы навсегда, не аффектировав при этом цельность самого Десятого/Третьего Интеллекта — главного героя и единственного подлинного (Радикального) Субъекта мира и истории.

Чтобы победить зло, надо сделать его абсолютным, то есть существующим радикально вне манифестационистской цепи Интеллектов и Душ. Пока зло остается «умалением добра», оно питается добром и Светом и не может быть по-настоящему изжито; задержка все более сокращается, но, несмотря на это, длится и длится, так как не может быть радикально преодолена; *мир кончается, но не может кончиться*, так как, даже несмотря на предельное истощение Интеллекта и Жизни в нем, все равно остаются сопряжения с источниками Интеллекта и Жизни, что продлевает и продлевает материальность и телесность, а также все связанные с ними аспекты слабости. Зло должно быть переведено в *эквиполентную* оппозицию, обрести самостоятельное бытие, и лишь затем, в факте финальной битвы (Endkampf), оно может быть по-настоящему уничтожено, вскрыто как ничто, то есть переведено в *привативную* оппозицию. Но если мы сразу же определим природу зла как ничтожную, мы снова только продлим его бытие, поскольку, если бы это было так, то зла просто не было бы вообще, а раз оно есть, оно может иметь либо бытие в бытии добра (*градуальная* оппозиция), либо вне бытия добра. Таким образом, исмаилитская сотериология организует три аккорда оппозиций в такой последовательности.

Первый аккорд: зло есть умаление добра (*градуальная* оппозиция), так как «тьма сомнения» рождается внутри Третьего Ума, на самой вершине Плеромы (это и есть «драма на небесах», подробно описанная в гностицизме). Это начало.

Второй аккорд: зло обладает самостоятельным бытием (*эквиполентная* оппозиция); это не столько данность, сколько первое задание иероистории — фиксировать зло в четкой фигуре Антагониста, дьявола.

Третий аккорд: снятие автономного бытия зла (*привативная* оппозиция) как финальное (второе) задание иероистории, с необходимостью следующее за первым. Это результат истории, то, чем она должна увенчаться. Но результат, который дается только в ожесточенной духовной борьбе, которая и есть смысл и содержание истории.

В такой метафизике творения мы видим переплетение разных версий аполлоно-дионисийского Логоса, где тесно соседствуют

строго иранские темы (радикальный дуализм, аполлоническая эквивалентность, обостренная титаномахия, фигура финального Спасителя — Ка'има-Саошьянта и т. д.), с одной стороны, и эллинские, неоплатонические, диалектические мотивы с высокой степенью герметических и дионисийских парадоксов и амфиболий (идея творения как присутствие Десятого Интеллекта внутри своего собственного сомнения, энантиодромия истинного тавхида, сочетающая единственность и единство Бога, и т. д.), с другой. При этом на противоположном конце в лице Антагониста мы видим иранского Ангро-Манью, но одновременно и манихейские мотивы материи как зла (что отклоняется от классического зороастризма), и оппозицию любым формам номинализма, материализма, позитивизма и буквализма внешнего ислама¹, собирающихся в фигуру Дадджала-Лжеца (воплощенную для исмаилитов в суннитах, Омейядах, Аббасидах, и шире, захиритах и легалистах), и антититанизм светового полета и уничтожения «задержки», «еще не», материального количественного времени (*zamān āfāqī*), «времени горизонтов» в пользу качественного времени (*zamān anfosī*), «времени душ» духовного Воскресения (Кай'амат).

¹ Факт похищения Черного Камня карматами и ориентацию киблы в противоположную от Мекки сторону при провозглашении духовного Воскресения в Аламуте низаритам следует рассматривать как символические жесты именно в этом направлении.

Ишрак: Шихабоддин Яхья Сохраварди

Кульминация иранской традиции

Кульминацией иранского Логоса в исламскую эпоху стала философская школа Ишрак, основанная выдающимся мыслителем, поэтом и мистиком Шихабоддином Яхья Сохраварди (1155–1191). Сохраварди разработал учение, которое сводило воедино все доминирующие осевые темы и концепции внутреннего ислама (суфизма, шиизма, герметизма, аль-фаласифа), но сделал при этом радикальный шаг в сторону их эксплицитной универсализации и объединения с духовной традицией доисламской Персии¹. Сохраварди, таким образом, построил основу *универсальной мистической теологии*, включающей в себя «внутренний ислам» как одну из составляющих, но выходящей далеко за его пределы — в сторону признания метафизической истины зороастризма, а также неисламской мистики — иудейской и христианской. *Ишрак и есть самая законченная и совершенная форма парадигмального иранизма.*

Сохраварди строит теорию, аналогичную платоновской теологии Прокла, и поэтому его справедливо называют «иранским платоником» и даже «персидским Платоном». Действительно, «философия озарения» или «философия Востока» (Ишрак, 'Ishrāq — قارشا, дословно, блеск, сияние) Сохраварди представляет собой метафизический синтез радикально духовного аполлонического толка, который более всего походит на аналогичную инициативу неоплатоников по разработке *интегральной метафизической матрицы*, способной объяснить символизм и богословские конструкции самых разных религий, поскольку эта матрица (Рене Генон нечто аналогичное называл «Примордиальной Традицией») лежит в основе каждой из них, будучи ее частным и исторически ограниченным изданием. У Сохраварди мы встречаем точный эквивалент *Philosophia Perennis* (или *Sophia Perennis*) — *Jivadan Kharad*, дословно «Вечная Мудрость» по-персидски.

Сохраварди возвел здание универсальной теории «внутреннего», включившей в себя все то, что относилось к области «батиний» в исламе, а также многие иные сюжеты и сакральные мотивы

¹ *Sohravardī. L'Archange Empourpré. P.: Fayard, 1976.*

вы, фигуры, сюжеты и образы. Все это он назвал «Восточной Мудростью» или «Рассветным Богословием» (تمكح قارشا — hikmat-i ishrāq).

В основе философии Ишрак лежит метафизика Света (nur — отсюда ключевой образ Востока и Восхода, солярный радикализм). Сохраварди полагает, что Свет имеет не природный, но онтологический статус, светлое синонимично сущему, и наоборот. Поэтому сущность вещи пребывает в ее световом эйдосе; она есть не что иное, как видимость, но именно видимость и делает ее по-настоящему существующей. Материальность вещи есть не нечто иное, чем Свет, но лишь умаление Света, достижение Светом дна своего наличия, угашение, тень (zil — لظ). Тьма не имеет бытия, потому что она есть просто недостаток Света. Это — радикально платонический и аполлонический подход, который видит сущность вещи не как дионисийски-аристотелевскую синтему, где эйдос неразрывно и диалектически плазматически соединен с материей, но как ее чистый и отделенный (tajrīd) эйдос, относительно свободный от материи — как предмет, отражающийся в зеркале, от своего отражения. Все световое — и прежде всего ум, душа, а также мир образов ('alam al-mīhāl) — имеют полностью автономное бытие, не зависящее от телесности. Телесность лишь (чаще всего искаженно и неверно) отражает световые потоки и эйдотические цепи, которые могут существовать в полном смысле и без нее.

Таким образом, в философии Ишрак мы имеем дело с окончательной формой той онтологии Света, которая составляет сущность иранского Логоса и определяет персидский Dasein и основанную на нем структуру световой войны.

Географическая онтология и Пурпурный Архангел

На метафизике Света строится онтологическая география Сохраварди, утверждающая, что есть истинный Восток и истинный Запад, параллельные географическим Востоку и Западу, которые суть не более чем случайные и фрагментарные отражения архетипов. Восток вещей есть «страна», где сущности/эйдосы существуют отдельно и свободно; это и есть Ишрак, «рассветный мир», «сияющая Родина». Но на Западе вещей (в колодцах «западного изгнания») отражения путаются и заслоняют собой оригиналы, это — мир мутных зеркал, покрытых патиной и грязью, преломляющих и искажающих световые миры. Задача философа Ишрак совершить *путешествие с Запада на Восток*, чтобы прийти от мира искаженных копий к миру световых оригиналов.

На границе между Западом и Востоком вещей Сохраварди помещает фигуру *Пурпурного Архангела*¹, у которого одно крыло белое, а другое темное (черное или черно-красное). Он отождествляется с Душой Мира и даже с самим Десятым Умом, находящимся в подлунном мире и со Святым Духом, Параклитом, а также с Архангелом Гавриилом. В тексте «Шелест крыл Гавриила» Сохраварди поясняет, что души людей (как малые Логосы) нисходят с правого (светлого) крыла Архангела; а с левого проистекают тени и иллюзии, которые порождают миражи материальной телесности².

Пурпурный Архангел (Красный Интеллект) — главная фигура светового гнозиса Сохраварди, которая отождествляется одновременно с Хизром, Гермесом/Идрисом, скрытым Имамом шиизма, зороастрийской фраварти. Он есть *ключ посвящения*, благодаря которому осуществляется переход с западной стороны существования на восточную; от зеркальных изображений — к миру сущностей, которые отражаются в телесных зеркалах. Поэтому через эту фигуру происходит посвящение/воскрешение, когда центр самоидентификации переносится от изображения в зеркале (как мы воспринимаем свое «я» в мире тел) на то, *что* в нем отображается и *что* не зависит от существования или несуществования самого зеркала.

Чтобы лучше понять смысл этой инстанции, играющей главную роль в практической метафизике Сохраварди, являющейся, по его мнению, матрицей любой религии и любого эзотеризма, следует обратиться к его теории *sensorium*'a (συναίσθησις, κοιναίσθησις на греческом, *hiss moshtarik* на арабском), то есть той инстанции, которая в человеке представляет собой *синтез чувств*, еще не разделенных на отдельные формы восприятия: зрение, слух, обоняние, ощущение и вкус. Согласно Сохраварди, человек представляет собой единый *sensorium*, который может функционировать в двух полярных режимах — «западном» и «восточном». «Западный» режим есть такая ориентация *sensorium*'a, которая обращает его вовне и самим этим обращением расчленяет окружающий мир, проецирует на него телесность и разделенность. Именно так *sensorium* одновременно и познает и конституирует пейзажи бодрствования. Но, согласно Сохраварди, такого мира самого по себе нет, и в нем нет ничего «естественного» и «само собой разумеющегося». Внешний

¹ Пурпурный Архангел — это образ, предложенный Анри Корбенем, чтобы передать название трактата Сохраварди 'Aql-e sohkh, что дословно переводится как «Красный Интеллект». Но так как в системе Ишрака (как и у аль-фаласифа) Интеллект тождественен Архангелу (Херувиму), то такой синоним вполне уместен.

² *Sohravardī. L'Archange Empourpré. P. 236 — 237.*

материальный телесный плотный мир создается болезненным расстройством *sensorium'a*, представляет собой ночной кошмар, галлюцинацию. Автором этой болезненной галлюцинации является дьявол, чьим воплощением служит *рассугок* (*al-wahm*, эстиматив, калькулирующее, расчетливое сознание, типичное мышление торговца или ремесленника, представителя демиургического сословия). Рассудок есть режим функционирования *sensorium'a*, который сам по себе не хорош и не плох, но, обращаясь вовне, он делает шаг в сторону зла, «Запада», попадает под власть дьявола. Обычное дневное телесно-материальное восприятие мира и есть черная месса, служба дьяволу, который в каждый момент только усиливает свой тюремный диктат, погружая человека глубже и глубже в темницы материального.

Из этой ситуации есть выход, и он связан с тем же самым *sensorium'ом*. *Sensorium* может функционировать и в ином, обратном режиме. Это и есть Ишрак, ориентация на Восток, *переход на восточную сторону бытия*. Будучи обращенным внутрь, *sensorium* начинает воспринимать и одновременно проецировать чувственный мир иного регистра — не через погашение Света и переплетение теней, но через освещение тел и их возвышение к световым смысловым эйдетическим цепям. Этот мир Востока столь же действителен, как и мир бодрствования (даже намного более действителен), но в нем преобладает не дьявол-рассудок, а Ангел-Посвяtitель. Десятый Интеллект проецирует свои лучи напрямую на *sensorium*, и тогда в нем отражаются световые воплощения идей и мыслей, картин и символов, смысл которых прозрачен и ясен, а не скрыт под непроницаемыми складками тьмы. Отдаленное представление об этом режиме дает сон, но его пейзажи и ситуации остаются еще слишком затемненными властью рассудка-дьявола и дневными переживаниями и восприятиями. О сне Сохраварди говорит так:

Слово «сон» (*hwab*) означает состояние, в котором дух (*rūh*) уходит от внешнего (*zāhir*) и вступает во внутреннее (*bātin*)¹.

В чистом виде *sensorium* получает свободу от «тюремщика» после смерти, которая, согласно Сохраварди, есть пробуждение и воскресение, то есть подлинная жизнь². По словам первого Имама 'Али: «Люди спят. Когда они умирают, они просыпаются». Задача философа Востока (Ишрак) состоит в том, чтобы проснуться и воскреснуть

¹ *Sohravardī. L'Archange Empourpré. P. 146.*

² В тексте «Строфы литургии и божественные литании» Сохраварди пишет: «В смерти твоего тела из плоти, ты живешь; в жизни твоего тела, ты умираешь». *Sohravardī. L'Archange Empourpré. P. 493.*

еще до смерти, начать свой путь в страну Востока, находясь во владениях Запада. В этом случае смерть станет не началом пути, но его кульминацией и взлетом к вершинам промежуточного мира Души, 'alam al-mithāl, имагиналя. Sensorium необходимо очищать и укреплять при жизни, тогда он отразит чистые и высокие миры истинного Света, которые мистик может созерцать уже сейчас. Пурпурный Ангел становится в этом случае тем моментом, когда человек осознает истинную природу своего присутствия (hozūr) и «вспоминает» о второй половине бытия, находящейся по другую сторону завесы, которой он сам и является.

Инклюзивный гнозис Ишрака

В своих описаниях путешествия к Востоку вещей Сохраварди использует как термины суфизма (кутб, Хизр, тарикат), так и шиитские фигуры (скрытый Имам, Ка'им, Qā'im), а также образы иерархии Десяти Умов из арсенала Ибн Сины и исмаилитов. Кроме того, он привлекает образы Христа, Параклита, иудейской Шекины (арабское sakīnah, فنيسكس — присутствие Божье, которое, в свою очередь, отождествляется Сохраварди с зороастрийским хварено — «Светом Славы»¹). Но приоритетным для него являются маздеистские и персидские сюжеты из зороастризма, иранской мифологии и иранского историала. Сохраварди считает, что религия древних персов (мудрецов Ирана) была *изначальной и универсальной* Традицией, на основе которой были построены все остальные, и отождествляет эту световую религию Магов с «валайятом» (шиитов и суфиев) и с учением Платона. Мудрецов древней Персии Сохраварди называет «Орденом Хосрова» (Хосрованийун², khosrawānīyūn, куда вхо-

¹ Сохраварди говорит: «Сакина есть прекраснейший взлет, длящийся определенное время, или непрерывная последовательность таких взлетов в течение некоторого времени. Это высшее мистическое состояние, в окружении многих светильников (фотизмов)». *Sohravardī. L'Archange Empourpré. P. 171.*

² О Кай Хосрове Сохраварди говорит: «Случилось, что Кай Хосров проводил время в молитве и в долгой внутренней медитации. Тогда к нему явилась Мудрость (София) святейшего Отца, и говорила с ним о мире Тайны (ghayb). Он был восхищен до высшего мира; его душа получила печать божественной Софии; архангелические светильники показались перед ним лицом к лицу, и тогда он понял, что такое высшая действительность, называемая Светом царской славы (Kauān Khoṭrah — хварено), то есть проекция (ilqā) в душу победоносной стихии (qāhir), перед которой склоняются головы». Цит. по: *Corbin H. En islam iranien. T. 2. P. 103.* Корбен показывает, что в фигуре Кая Хосрова у Сохраварди открывается связь между стихией Небесной Мудрости и сакральной политической властью. По иранской легенде правитель Кай Хосров не умер, но находится между жизнью и смертью, как «скрытый имам», и должен в свое время вернуться к людям. В этом случае он получит инвестиру ми-

дят Ферейдун, Кай Хосров и т.д.) и рассматривает их как прямых предшественников его собственной школы — Ишрака. В Коране предшественниками исламской элиты выступают древние израильтяне¹; в герменевтике Сохраварди духовными предками иранских мусульман становятся маги-хосровийян². Платона и платоников Сохраварди также считает «духовным орденом» (кроме Платона он относит к нему Эмпедокла, пифагорейцев и т.д.) и также рассматривает в качестве прямых предшественников Ишрака, *объединяя тем самым эксплицитно иранизм и эллинизм*.

Зороастрийская литургия Света

Показательно, что идея материи в световой онтологии Сохраварди вообще отсутствует как самостоятельный онтологический принцип: *творение есть Свет и только Свет*, а то, что предстает перед нами как материя, есть не нечто иное, чем Свет, а просто недостаток Света, гаснущий Свет. Это вполне созвучно зороастрийской онтологии менок/гетик, где чувственный мир гетик благой и светлый, но захвачен насильственно и противоестественно злым началом, Ангро-Манью, который отождествляется Сохраварди с дьяволом-рассудком, эстимативом. Сохраварди в «Книге суфийского Логоса» пишет:

Рассудочное свойство (эстиматив, al-wahm) есть Иблис, отказавшийся простереться ниц перед халифом и Логосом Бога, когда все остальные Ангелы, которые суть свойства Души, поклонились перед ним. (...) Поэтому все нематериальные сущности, признаваемые умом (интеллектом, 'aql), этот Иблис, который есть рассудок, отрицает и отвергает. (...) Когда человек восстает из могилы, задержка, которая ему была предназначена, блокируется. Ведь по словам Пророка: «Нет среди вас такого, у кого не было бы шайтана»³.

стического «Царя Мира», наделенного «иератическими достоинствами» (о чем говорит неоплатоник Ямвлих), главным из которых является «спроецированная в душу победоносная стихия», то есть световая сила хварено. Таким образом, две линии световой парадигмы — созерцательная аполлоническая солярная философия (братство философов Озарения, *ishrāqīyūn*) и Священная Империя (братство царей и воинов, *khosrawānīyūn*) — сходятся воедино в образе «войска Софии» и его предводителя, Царя Мира (Governator Terrae). См.: *Corbin H. En islam iranien*. Т. 2. P.104.

¹ «Община, члены которой были ведомы Истинным и которые через нее соблюдают справедливость». Коран 7/159.

² *Sohravardī. L'Archange Empourpré*. P. 159.

³ *Ibid.* P. 168.

В тексте «Строфы литургии и божественные литании» Сохраварди приводит молитвы, сложенные им самим, которые для мусульманина могут показаться довольно «странными». Так, среди них есть фрагмент «Литургия Ормазда», где Сохраварди говорит:

Мой Господь — Бог Свет Светов, Тонкий, Сильнейший, Могущественнейший, Славнейший, опора всех существ, Необходимое Бытие, устроитель миров, обладатель Света Славы (хварено), который исходит, развертываясь, Света всепобеждающего (*omnivictrix*), самой возвышенной красоты, самой интенсивной прозрачности; тот, кто не имеет предела, изначальное и вечное Начало, полувечное и вечное; тот, кто длится от «никогда» (*azal*¹) до «всегда» (*abad*²); тот, кто встает в приказующем желании на головах всех «чтойностей» (*māhiyuat*), Ормазд (Ахура Мазда), Творец мира, единственный Бог, принадлежащий к абсолютно Единому во всех его аспектах, активный Деятель чудес, Податель Ума и Жизни, тот, кто сделал самости (*mozhiḡ al-howiyah*) проявленными, который превосходит всякое благородство, всякое возвышение, всякое прославление, всякое понимание, всякое указание: Бог Богов ('*Allah al-'aliha*), Свет Светов! Да будет свят, да будет славим, да будет прославляем, да будет прославлен!³

После первой литании Сохраварди возносит молитвы Бахману-Свету (Бахман-Воху Мана — первое творение Ахура-Мазды в зороастризме), затем Свету Славы (хварено), затем Ангелам Интеллектов, Ангелам Небес (где упоминаются Эспахбад — рыцарский титул древних иранцев), планетам и их Интеллектам, Солнцу (воспеваемому как третий архангел зороастрийской Амеша-Спента, Святой Седмерицы Шахривар — Хшатра Вайирья) и, наконец, Десятому Интеллекту, «Святому Духу», Активному Интеллекту, называемому «Серош-Свет» (то есть авестийским именем «Сраоша», Посланник Ахура-Мазды, дух молитвы — Благого Слова), и душам-фраварти.

¹ Арабский мутазилитский термин *azal*, вероятно, заимствован из пехлевийского *a-sag* (дословно «без головы») и означает вечность, предшествующую данному моменту (*aeternitas a parte ante*), или безначальность. Соответствует греческому *ἀναρχον*.

² Арабский мутазилитский термин *abad*, вероятно, заимствован из пехлевийского *a-ṛad* (дословно «без ноги»). Тожественен по значению арабскому *dahr*, бесконечная длительность. Означает вечность, бесконечно длящуюся от настоящего момента в будущее (*aeternitas a parte post*), бесконечность, по-гречески *ἀτέλευτον*.

³ *Sohravardī. L'Archange Empourpré. P. 487.*

Шейх убиенный

Участь Сохраварди была такой же драматической, как и аль-Халладжа. Он был казнен 29 июля 1191 года: по одной версии, его умили голодом, по другой — сбросили с городской стены (а тело его сожгли), по приказу сына султана Саллах ад-Дина (1138 — 1193) аль-Малика аз-Захира (1172 — 1216) в Алеппо, будучи обвиненным в ереси. Трагическая и ранняя гибель Сохраварди, а также фундаментальность его философских теорий и острота визионерского опыта послужили тому, что в глазах исламских батинитов он приобрел статус «святого мученика» и посмертный титул «убиенного шейха» (shaykh maqtul) или «Шейха Озарений» (shaykh 'Ishraq), а также «персидского Платона».

Мистико-богословская школа Ишрак, основанная Сохраварди, стала после его смерти одним из главных интеллектуальных течений Ирана, оказав глубокое влияние на иранский суфизм, шиизм, исмаилизм, герметизм и все иные формы философии и мистики. Именно в философии Ишрака сформировалась эксплицитная идентичность мусульманского Ирана как совершенно самобытной культуры, кульминацией которой стал позднее Сефевидский Иран, возродивший независимость и самобытность Персидской Империи и иранский Логос, на котором она была построена. Философию Сохраварди вполне можно рассматривать как *высшее проявление иранской идентичности* в исламский период: к этому полюсу тяготели все предшествующие духовные тенденции до Сохраварди, и вокруг него, как вокруг своего центра, строились последующие культурные и философские формы.

В конце XVI века в эпоху правления султана Акбара (1542 — 1605) во главе Империи Великих Моголов в Индии, универсалистская философия Ишрак (с добавлением джайнистских и индуистских элементов) стала на некоторое время официальной религией этого Государства, Дин-и-Илахи, «религии Бога» или «религия Света».

Основанная в XVII веке Мир Дамадом (? — 1631) Исфahanская школа суфизма, крупнейшим представителем которой был Мулла Садра, была построена на философии Ишрака и стала ее историческим развитием.

Часть 6. После Аббасидов

Постаббасидский историа́л Ирана

Иран Ильханов

После вторжения монголов под предводительством внука Чингисхана Хулагу (1217 – 1265) и падения Аббасидского халифата Иран оказался в составе Государства Ильханов, которое включало в себя, кроме этого, большую часть современного Афганистана и Туркмении, большую часть Закавказья, арабский Ирак и восточные земли Малой Азии. Вассалами Ильханов были Грузия, Трапезундская империя, Конийский султанат, Киликийское царство, Кипрское королевство, Государство куртов со столицей в Герате. Столицами были последовательно Мераге, Тебриз, Сольтание, затем снова Тебриз. Тот факт, что все столицы находились на территории Северного Ирана (Атропатена, Азербайджан), указывает на геополитическую связь державы Халагуидов с Иранской Империей и обосновывает влияние иранской культуры на монгольских правителей. Фактически держава Ильханов, возникшая на территории Аббасидского халифата, была еще одной версией иранской государственности. Поэтому мы с полным основанием можем говорить об Иране под властью монгольской династии, которая довольно быстро иранизировалась. То же самое произошло и с монгольской военной элитой, растворившейся в полиэтническом постаббасидском имперском обществе, где иранская идентичность доминировала. Сами монголы, как и турки, были представителями туранской цивилизации, где во главе угла стояли ценности военной доминации и политической власти, тогда как к области духовной культуры военная аристократия относилась прагматично. Монголы не были строгими приверженцами какой-то одной конфессии.

Изначально создатель Империи Ильханов хан Хулагу симпатизировал христианам (его жена была христианкой несторианского толка), поэтому после взятия Багдада репрессии не коснулись проживавших там христиан. По этой же причине Хулагу вступил в альянс с крестоносцами для похода на Иерусалим (Желтый Крестовый поход). Хулагу восстановил контроль над отложившимися ранее от Аббасидов иранскими Государствами, построив новую Империю, почти полностью повторяющую территориально державу Сасанидов.

Противником Ильханов становится Государство мамлюков, захватившее в тот период Египет, Палестину и Сирию и остановившее экспансию монголов в Северную Африку. Мамлюки были военным сословием, созданным вначале Фатимидами, а позднее укрепившимся при курдской династии Айюбидов¹ на основании обращенных в рабство тюркских (кипчаки) и кавказских народов, исповадовавших версию радикально суннитского ислама. Они постепенно захватили власть, отстранив от нее самих Айюбидов, и после победы над монголами Хулагу в битве при Айн-Джалуте в 1250 году армии султана Бейбарса провозгласили державу мамлюков наследниками Аббасидского халифата. Своей миссией они считали защиту ортодоксального суннитского (аравийского) ислама, в частности его главных святынь Мекки и Медины, от всех иноверцев — монголов Ирана, христиан-крестоносцев и шиитов-низаритов (останков Фатимидского халифата). Противостояние Ильханов с мамлюками становится константой на этом периоде истории Ирана.

Сын Хулагу Абага-хан (1234 — 1282) взял в жены византийскую принцессу Марию, внебрачную дочь Императора Михаила VIII Палеолога и продолжил политику союзов с христианами. Для только что восстановившего Византийскую Империю основателя династии Палеологов было принципиально важно обезопасить свою державу с Востока, так как с Запада нависла серьезная угроза со стороны правившего в Сицилии Карла I Анжуйского.

При Абага-хане, как и при первом Ильхане, продолжают столкновения с мамлюками. Кроме того, Монгольская Империя к этому времени практически разделалась, и несмотря на формальное признание власти великого хана Хубилая, правившего в Китае, отдельные монгольские державы вступают друг с другом в конфронтацию. Абага-хан активно борется с Золотой Ордой за владение областями, отделяющими Иран от Кавказа и Средней Азии, где ему удается существенно укрепить свои позиции.

При том что сам Хулагу и многие в монгольской знати склонялись к буддизму, первые Ильханы придерживались сбалансированного отношения в вопросах веры. Исключением (на первых порах) был ислам, чья религиозная нетерпимость противоречила веротерпимости самих монголов. В целом же религиозный синкретизм первых правителей Ильханов находился в контексте иранизма. Так, даже христианство здесь было иранским — либо несторианским, бывшим прямым продолжением Церкви Востока (постепенно став-

¹ Основателем династии Айюбидов был курдский военачальник Юсуф ибн Айюб (1138 — 1193), получивший почетный титул «Салах ад-Дин». С опорой на мамлюков Айюбиды смогли низложить Фатимидов.

шей по сути Иранской Церковью), либо монофизитским, поскольку радикальные представители Александрийской школы, не принявшие решения Четвертого (Халкидонского) Вселенского собора, также оказались вне Византии и значительная их часть в области, где доминировала иранская культура — в частности в Сирии, Армении и т. д.

Абага-хана сменил его младший брат Текудер (1247 — 1284), который, несмотря на то, что был в детстве крещен, первым из Хулагуидов принял в зрелом возрасте ислам с именем Ахмад. На место веротерпимости приходит более жесткое мусульманское правление. Ахмад Текудер попытался изменить вектор политики первых Ильханов, окончательно порвав связи с монголами и попытавшись сблизиться с египетскими мамлюками, которые были противниками первых иранских Ильханов. О правлении Ахмада Текудера историки оставили противоречивые сведения: по одним сведениям, он первый среди монголов, верных принципам Чингисхана, требовавшего уважать верования покоренных народов, начал репрессии против христиан и иудеев, а по другим, отличался типично монгольским уважением ко всем религиозным идеям, а преследовал только своих политических противников и отдельные социальные группы, на которые те опирались.

Против него выступил сын Абаг-хана Аргун (1255 — 1291), правитель Хорасана, поддержанный несторианами и буддистами из монгольской знати. В конце концов, Аргун свергает Ахмада и начинает править сам.

Так, мусульманского правителя сменяет снова сторонник чингисхановской веротерпимости. Аргун не доверял мусульманам и делал ставку на христиан и иудеев. Для сближения с христианским миром он даже предлагал европейским королям и Папе организовать новый совместный Крестовый поход (как его дед Хулагу) против общих врагов — мамлюков Египта. Одна из его жен также была христианкой. Его противники из монгольской знати в борьбе с ним закономерно сделали ставку на ислам, но свергнуть его не смогли и добились своего только после его смерти.

При следующем султани Олджейту (1282 — 1316), сыне Аргун-хана, Государство Ильханов достигает своего апогея. Его мать была христианкой, но сам он в зрелом возрасте перешел в ислам суннитского толка. Однако в скором времени он разочаровался в суннизме и стал шиитом, даже попытавшись сделать шиизм государственной религией своей державы. Но это ему не удалось осуществить.

В этот период Империя Ильханов снова вступает в серьезную конфронтацию с мамлюками, вторгшимися в Киликию, и сходится

в упорном противостоянии с ними в Сирии, хотя отвоевать Сирию Ильханам не удастся. Оджейту помогает Византии отразить атаку тюрок и вернуть Вифинию. В духе первых правителей он снова пытается заключить союз с Западом, чтобы совместными усилиями разгромить главных врагов — мамлюков, но эта инициатива так и не получает поддержки в Европе.

На каждом этапе правления Халагуидов существенно возрастает иранизация монгольской аристократии, впитывающей постепенно иранскую культуру и ее цивилизационные установки. В противостоянии с Чагатайской державой Халагуиды уже выступают как классические персы, отражающие атаки армий Турана, хотя основатели Империи Ильханов сами были именно кочевыми туранцами-завоевателями, за несколько поколений сменившими идентичность на типично иранскую.

В 1335 году после смерти сына Оджейту Абу Саида (1305 — 1335), последнего независимого правителя, держава Ильханов распадается, и начинается период феодальных усобиц. При этом монгольские властители сохраняют контроль над Западным Ираном, а в Восточном Иране к власти приходят иранцы (в частности, представители афганской династии Керт, правившей с 1245 по 1381 год).

Сербедары: Государство шиитов и суфиев

Вскоре после смерти Абу Саида, когда в державе Ильханов начинаются междоусобные столкновения претендентов на престол, в Средней Азии вспыхивает восстание сербедаров против монгольского владычества. В этом же году сербедары захватывают город Себзевар, который становится столицей созданного ими Государства.

Сербедары представляли собой политико-религиозное движение, основанное на сочетании шиизма и суфизма. При этом вожди движения ясно осознавали, что выступают именно за иранскую идентичность, как и их многочисленные предшественники, поднимавшие иранские восстания против арабов в целом — Аббасидов или суннитов. Имя «сербедары» (سربداران — serbedarān) происходит от сочетания слов «голова» и «виселица», так как участники движения готовы были умереть за дело иранской и шиитской свободы.

Важно, что в этом случае опорой было крестьянское население и ремесленники, среди которых подавляющее большинство составляли именно иранцы, а направлено оно было против монгольской и тюркской военной аристократии, которая, хотя и иранизирова-

лась в значительной степени, все равно сохраняла устойчивые туранские черты.

Основателем течения сербедаров был суфийский шейх Халифэ (? — 1335), а после его убийства, организованного суннитами, преемник — шейх Хасан Джури (? — 1342), который и придал движению структуру тайного военно-религиозного ордена, ставшего позднее ядром могущественной армии. Созданный на суфийских идеях и теориях Хасаном Джури военно-религиозный орден лег в основу разветвленной сетевой организации, распространившей свое влияние на весь западный Хорасан и обширные области Средней Азии. Хасан Джури проповедовал скорый приход Махди и разработал план по созданию эсхатологического шиитского Государства.

В это время на волне антимонгольских настроений в районе небольшого персидского города Бейхака поднял восстание представитель рода иранских Сейидов, потомков имама 'Али Абд ар-Разак Баштини (? — 1338). Он одержал победу над войсками Ильхана и создал независимое Государство. После победы над монгольско-тюркскими войсками сербедары завоевали город Себзевар, который стал их столицей. Его правителей поддержали последователи шиитско-суфийского братства Хасана Джури и широкие слои местного (иранского) населения. Под предводительством другого правителя Веджих ад-дина Масуда (? — 1344) сербедары захватили важнейший стратегический центр — Нишапур.

Государство сербедаров стремительно укреплялось и вскоре стало независимой среднеазиатской державой с шиитско-суфийской идеологией и иранской идентичностью, просуществовав с 1337 по 1381 год.

Несмотря на борьбу за власть, которая начинается уже при первом правителе и приводит к его гибели от рук брата, держава сербедаров постоянно крепнет и становится мощным политическим образованием в Иране. Именно от рук сербедаров в 1353 году гибнет последний правитель Ильханов Туга-Тимур. Государство сербедаров включало весь Западный Хорасан и Горган, но попытки захватить Восточный Хорасан не увенчались успехом.

В Государстве сербедаров были предприняты социальные реформы, направленные на защиту интересов крестьян, многократно сокращены подати и в целом восторжествовали принципы социальной справедливости в сочетании с высокими нормативами морали и духовности, суфийской метафизикой и шиитской эсхатологией. Здесь мы видим типичное появление религиозно-политического иранизма, где явно видны прямые параллели с манихеями, маздакистами, хуррамидами или исмаилитами Аламути.

При этом в Государстве сербедаров постепенно наметилось разделение общества на суфиев, предводители которых время от времени оказывались на вершине власти и в любом случае имели большую поддержку населения, и на воинскую элиту, проявившую себя в боях. Внутренняя борьба за власть и расхождения между суфиями и воинской верхушкой ослабили Государство и привели, в конце концов, к гибели. Но сам факт существования такого политико-религиозного явления чрезвычайно показателен для иранского историала как еще одна попытка построить суфийско-шиитское Государства Света.

В 1381 году армии Тамерлана (1336 — 1405) захватывают Себзевар, и Государство заканчивает свое независимое существование, но восстания сербедаров не прекращались и позже — вплоть до конца XVI века: небольшое Государство, продолжающее идеологию сербедаров и уходящее корнями к сербедарам Мазандарана¹, существовало в Гилане до тех пор, пока в 1592 году не было включено в состав шиитской Империи царства Сефевидов.

Тамерлан: новый Афросиаб и его царство

Ослабление Государства Ильханов совпадает с подъемом нового Государства Тамерлана, который стремительно расширяет границы своих владений, и в короткие сроки земли Ирана, Месопотамии, Афганистана, Трансоксании, Согда и Северной Индии оказываются под его властью. В 1380 году Тамерлан отправляется в поход против кертского властителя Малика Гиясиддина Пир Али II и захватывает области Балх, Шибирган и Бадхиз, затем города Хорасан, Серакс, Джамы, Каусия, Исфераин, Туе, Келат, Герат, Себзевар.

В 1382 году правителем Хорасана был назначен сын Тамерлана, Мираншах (1366 — 1408), позднее признанный душевнобольным и снятый самим Тамерланом. В 1383 году Тамерлан совершил карательную экспедицию в Систан и жестоко подавил восстание сербедаров в Себзеваре. В 1383 году он уже полностью захватил Систан, а в 1384 году — города Астрабад, Амуй, Сари, Султания и Тебриз, фактически завоевав всю Персию. Так возникает новая Империя под властью тюркско-монгольской элиты, где снова этнокультурным ядром оказываются иранцы, и территории Ирана становятся ядром и центром могущественной державы. Во главе нее, так же как и при Ильханах, стоял монгольский род, хотя сам Тамерлан не был

¹ Сербедары Мазандарана были ответвлением ордена через ученика шейха Абар-Разака из аль-Дина Суганди и его последователя суфия Сейида из Дабудашта Кавам ад-Дина аль-Марши (? — 1379), известного как Мир-е Бузург, основателя эфемерной династии Марашы.

Чингизидом, а его предки подверглись сильной тюркизации. Так что сам Тамерлан, скорее всего, монгольского языка не знал, и говорил по-тюркски (по-чагатайски), а также по-персидски, поскольку основой его державы были земли Ирана, а ираноязычные народы, включая население Средней Азии, составляли большинство подданных.

Однако Государство Тамерлана изначально называлось «Тураном» и расширялось постепенно от евразийской Степи к Югу. В этом названии отражалась суть Империи Тамерлана в структуре иранского историала: будучи под сильным иранским влиянием, тем не менее, это была *чуждая* иранцам полития, продолжающая линию царства мифического туранца Афросиаба. Иными словами, в глазах иранцев это было нелегитимной попыткой присвоить могущество хварено. Однако по своим масштабам Государство Тамерлана было не менее грандиозным, нежели Империя Александра Великого.

Сам Тамерлан был мусульманином и придерживался суннитского ислама в его суфийско-иранской версии (тарикат Накшбандийя), преобладавшей в Средней Азии. Его наставниками были иранские суфии — Шамс ад-дин Кулял, Зайнуд-дин Абу Бакр Тайбади, Шамсуддин Фахури и Сейид Мир Береке. Однако в вопросах религии Тамерлан был сторонником эксклюзивистской версии ислама и подверг уничтожению несторианскую Церковь Востока, которая до времени его правления была широко распространена как в Аббасидском халифате, так и в Империи Ильханов. Жестоко расправлялся Тамерлан и с шиитами-исмаилитами.

В целом же, как и большинство туранских правителей (как тюрок, так и монголов), он был безразличен к созерцательно-метафизическим вопросам и настаивал лишь на установлении политической власти и беспрекословном подчинении подданных.

Завоевания Ирана Тамерланом совпали исторически со временем распада державы Ильханов и волной подъема персов, попытавшихся воспользоваться подходящим моментом для освобождения от внешнего контроля и установления иранской власти с явной персидской цивилизационной доминантой. Успехи сербедаров и отчасти рост самостоятельности иранских региональных властителей порождали у персов надежду на то, что сменить Ильханов в условиях отсутствующего Аббасидского халифата может *возрожденная Персидская Империя*, предпосылки для появления которой можно было отметить уже с эпохи протектората Буидов над Багдадом и в героическом сопротивлении исмаилитского (низаритского) «Государства крепостей» со столицей в Аламуте. Однако приход Тамерлана и правление Тимуридов не позволили этой надежде реализоваться. Тем не менее Иран при Тимуридах, как и при Ильханах, сохранял

свою культурную идентичность, а чагатайская военная знать довольно быстро иранизировалась.

После смерти Тамерлана правители созданной им державы оказались намного слабее ее основателя, бывшего одним из величайших воинов в мировой истории. Империя Тамерлана стала разваливаться в ходе междоусобиц так же стремительно, как и была создана. Вначале в войну между собой вступили внук Тамерлана Халиль-Султан (1384 — 1411), контролировавший только столицу Самарканд и территории Мавераннахра, и сын Шахрух (1377 — 1447), изначально правивший в Хорасане. Шахрух победил Халиль-Султана, но столицу перенес из Самарканда в Герат, превратив этот город в процветающий культурный и экономический центр. Шахрух отчасти восстановил единоличную власть в Империи, но это продолжалось недолго. При Улутбеке (1394 — 1449), сыне Шахруха, бывшем одним из крупнейших астрономов, историков и географов, столицей снова становится Самарканд, и междоусобица вспыхивает с новой силой — на сей раз между ним самим и его сыном Абд аль-Лагифом (1430 — 1450).

Последним правителем единого Государства Тимуридов был правнук Тамерлана Абу-Сеид (1424 — 1469), еще способный подавлять восстания в различных областях Турана и справляться с претендентами на ханский трон. Позднее территория, подконтрольная Тимуридам, стала существенно сокращаться.

Большинство потомков Тамерлана, как и он сам, были членами суфийского ордена Накшбандийя. При некоторых из них — например, при Султан Ахмед мирзе (1451 — 1494) — суфии становились фактическими правителями Государства.

Тимуриды правили в Мавераннахре, Иране, Ираке и Афганистане — т. е. в Большом Иране — с 1370 года до начала XVI века (в Бадахшане до 1585 года).

Тимурид Захир ад-дин Бабур (1483 — 1530) в 1526 году основал индийскую династию Великих Моголов.

Противостояние белобаранных и чернобаранных тюрок

В Северном Иране (Азербайджане) с XIV века усилилось влияние двух родственных, но конфликтующих друг с другом тюркских племен туркоманов-огузов (родственных сельджукам и, соответственно, османам), но имевших собственную политическую организацию — Ак-Коюнлу (белобаранные) на Западе Ирана и в Восточной Анатолии, и Кара-Коюнлу (чернобаранные) к Западу и к Северо-Западу от них.

Вождь белобаранных тюрок Кара Осман (ок. 1350–1435) в 1389 году в области Диярбакыра (в верховьях реки Тигр) основал Государство Ак-Коюнлу, признавшее в 1402 году вассальную зависимость от Тамерлана и бывшее при первых Тимуридах их опорой в борьбе с Кара-Коюнлу. Правители Государства были союзниками греческой Трапезундской Империи Великих Комниных (часто вступали — как сам Кара Осман¹ — в династические браки с греческими принцессами), а с анатолийскими османами, напротив, конкурировали, причем подчас это доходило до военных столкновений. Но более всего Ак-Коюнлу враждовали с родственным и во многом весьма сходным политически и этносоциологически Государством Кара-Коюнлу, во главе которого также стояли турки-огузы².

При том, что в Государстве Ак-Коюнлу знать была тюркской, но большинство населения было иранским или ираноязычным, политическая система также была персидской. Постепенно белобаранные турки распространили свою власть практически на весь Иран, ставя все более самостоятельными по мере ослабления Тимуридов, которые постепенно стали из сюзеренов восточными соседями.

Правители белобаранных тюрок были суннитами-суфиями, но при этом власть лояльно относилась и к шиитским течениям. Так, в частности, крупнейший вождь Ак-Коюнлу Узун-Гасан (1423–1478), превративший Государство белобаранных тюрок в новое издание Иранской Империи, подчинив себе практически весь Иран, сам был суннитом, но в своих завоеваниях и в своей политике в целом опирался преимущественно на шиитский орден иранизированных тюрок кызылбашей.

Вождем чернобаранных тюрок Кара-Мухаммадом (?–1389) была основана полития на базе племенного союза Кара-Коюнлу. После того как сын Кара-Муххамада Кара Юсуф (?–1419) взял Тебриз, главный город в Южном Азербайджане, это Государство укрепилось настолько, чтобы быть полностью независимым от монгольских правителей Джалайридов, усилившихся в Западном Иране после падения Ильханов, и других окружающих народов региона. Кара-Коюнлу пытались сопротивляться Тамерлану, но потеряли

¹ Кара Осман был женат на дочери правителя Трапезунда Алексея III (1349–1390), также находившегося в вассальных отношениях с Государством Тимуридов. Ранее на сестре Алексея III Марии был женат Фахр ад-Дин Кутлу (?–1389), сын первого упомянутого в хрониках султана Ак-Коюнлу Тур Али бен Пахлаван (?–1352 или 1363).

² Геополитические коллизии между родственными, но постоянно и отчаянно враждующими между собой белобаранными и чернобаранными тюрками-огузами с поиском союзников в шахматном порядке удивительно напоминает более раннее противостояние тюркских племен утургуров и кутургуров к Северу от Кавказского хребта.

Тебриз, и Кара-Юсуф был вынужден бежать к мамлюкам Египта. В 1400 году он захватил Багдад и способствовал тем самым окончательному падению Джалайридов. В 1406 году он снова отвоевал Тебриз. После успешных войн в 1410 году из завоеванных территорий Арабского Ирака, Армении и Азербайджана было образовано полноценное (хотя и недолговечное) Государство Кара-Коюнлу со столицей в Тебризе. Позднее Кара-Коюнлу заключили мир с Тимуридами и разделили с ними зоны влияния.

Государство Кара-Коюнлу имело полностью аналогичную структуру Ак-Коюнлу: здесь также тюркская военная знать представляла собой правящую элиту, а большинством были персы. Персидская культура доминировала в обоих случаях. Однако в отличие от правящей династии Ак-Коюнлу чернобаранными тюрками правили шииты, что делало власть популярной среди местного иранского и иракского населения, бывшего традиционно преимущественно шиитским.

Белобаранные и чернобаранные тюрки правили Западным Ираном и Восточной Анатолией, а также Южным Кавказом до начала XVI века, постоянно конфликтуя друг с другом из-за сфер влияния на промежуточных землях.

В то же время в этой зоне формировался новый культурный круг, где воедино соединились:

- монгольский централизм Ильханов;
- традиции тюркской кочевой военной аристократии (огузы);
- ислам в своих различных версиях — суннитско-суфийской и шиитской (включая различные толки, течения и ордена);
- доминанта иранской культуры — в философии, языке, поэзии, метафизике.

В 1467 году после решающей битвы между войсками Кара-Коюнлу и Ак-Коюнлу последние одержали сокрушающую победу и объединили в своем составе территории обоих Государств, включая земли современного Азербайджана (исторический Ширван, Арран) до реки Кура, северо-западные территории Ирана, а также Армению, северную часть Курдистана, Ирак, провинцию Хузистан, Фарс и Керман. Разгромленные остатки чернобаранных турков влились в состав белобаранных.

Шиитская Империя Сефевидов

Именно в этой смешанной культурной зоне еще в самом начале XIV века как ответвление суфийского ордена Захедийя ардебильским правителем шейхом Сафи ад-Дин Ардабили (1252–1334) был

создан орден Сефевийя, ставший в будущем структурным ядром Сефевидского Ирана, основанного потомками Сафи ад-Дина. Сам Сафи ад-Дин Ардабили был учеником и преемником основателя ордена Захедийя иранца Захеда Гилани (1216 – 1301), чью дочь он взял в жены, объединив тем самым два суфийских рода. Потомки Сафи ад-Дин Ардабили были наследственными главами суфийского ордена Сефевийя, слившегося к тому времени с Захедийя. Учение этого ордена сочетало суннизм с элементами шиизма. Этнически сам Сафи ад-Дин Ардабили был иранцем или (по другим источникам) курдом, чьи предки переехали из иранского Курдистана в Азербайджан¹.

Постепенно суфийский орден становился все более политически ориентированным и параллельно в нем возрастал и удельный вес шиизма. Сами Сефевиды считали себя Сейидами, то есть потомками 'Али, а следовательно, согласно шиитской доктрине, имели право на политическую власть. При шейхе Джунейде (? – 1460) Ардебиль, столица ордена, находился под властью Государства Кара-Коюнлу, чьи правители были также шиитами. Джунейд решил радикально изменить структуру ордена, и он был реформирован в военно-политическую организацию. Именно при нем шиизм становится доминирующим и открытым.

Вокруг шиитского ордена Сефевийя консолидируется военная элита семи иранизированных тюркоманских племен (устаджлы, афшар, кадждар, румлу, шамлу, зулькадар, текели), получившая собирательное название «кызылбаши», дословно «красноголовые»². Их отличительными признаками было 12 пурпурно-красных полос на тюрбанах, указывавших на культ 12 Святых Имамов, а также длинные усы, бритые головы и отсутствие бороды. Кызылбаши становятся военной опорой Сефевийя. Позднее термином «кызылбаш» (kızılbaş) в Турции стали называться шиитское течение алевитов³.

Усиление ордена, рост его влияния в народе, а также создание собственной армии из кызылбаши вызвало недовольство властей Кара-Коюнлу и суннитских улемов, и шейх Джунейд был вынужден

¹ По одной из версий, его предком был курдский князь Фируз Шах Заррин Колах, связанный родственными узами с Седьмым Имамом Мусой аль-Казимом.

² Показательно, что само имя кызылбаши, дословно «красные головы» на турецком, отсылает к хуррамитами, символическим цветом которых также был красный.

³ Крупнейшими представителями алевизма были величайший тюркоязычный поэт-суфий Юнус Имре (ок. 1240 — ок. 321), создатель поэтического турецкого языка, и иранский суфий-шиит Хаджи Бекташ-и Вели (? – 1271), основавший орден Бекташи, чрезвычайно близкий к алевизму. Бекташи были шиитами и включали в свой ритуал отдельные элементы христианской религии в ее несторианском или синкретическом виде. В доктрине Бекташи видно также влияние мандеев, учивших, что буквы являются сами по себе сакральными символами Вселенной.

бежать к белобаранным тюркам в Дьярбакар, где сблизился с султаном Узун Гасаном¹, сестру которого взял в жены. Шииты кызылбаши с этого времени переходят на службу Ак-Коюнулу и становятся главной силой в создании ими могущественной Империи. Позднее Джунейд был убит в Ширване. Сын Джунейда и его наследник во главе ордена Хайдар (? — 1488) был, в свою очередь, женат на дочери Узун Гасана от трапезундской принцессы Феодоры из рода Великих Комниных, дочери Иоанна IV Трапезундского (ок. 1403 — 1460), традиционно дружественного белобаранным тюркам. В качестве исключения Феодоре (Деспина Хатун) разрешили остаться христианкой, и это привело к широкому распространению христианства в Иране и Азербайджане.

При Хайдаре Сефевии отношения с родственной им правящей династией Ак-Коюнулу испортились и перешли в открытую вражду. В это же самое время Ак-Коюнулу одерживают решающую победу над чернобаранными тюрками, и противостояние между военнополитическим суфийско-шиитским орденом Сефевии и правителями Ак-Коюнулу приобретает характер войны за Иран как таковой. Сефевиды традиционно опирались на кызылбаши, которые до этого в период дружбы с династией Ак-Коюнулу помогли существенно укрепить это Государство. Теперь их выступление на стороне Сефевидов, которым были безусловно преданы, решило исход противостояния.

Сын Хайдара от Феодоры Сафи ад-Дин Исмаил I (1487 — 1524) в 1501 году одержал победу над Алванд-ханом (? — 1502), одним из последних правителей разделившегося к тому времени тюркского государства Ак-Коюнулу, под Шаруром (в Нахичевани), после чего вступил в Тебриз, где в июле 1501 года провозгласил себя «шахом Азербайджана». Практически сразу после этого в ходе успешных походов Исмаил подчинил себе весь Иран и уже в мае 1502 года объявил себя «шахом Ирана». В 1503 году он завоевал Ирак, Фарс и Керман, сам Диярбакир в 1507 — 1508 годах и Междуречье в 1508 году. Столицей новой Сефевидской Империи стал город Тебриз, впоследствии она была перенесена в Казвин, а затем, в начале XVII века, в Исфахан.

Так была основана новая иранская династия, в основании которой стоял шиитско-суфийский орден. В конец концов Исмаил победил и брата Алванда Мурада (? — 1508), пытавшегося опереться на турок-османов, положив конец правлению династии Ак-Коюнулу и самой государственности.

¹ Несмотря на то, что сам Узун-Гасан был суннитом.

Сефевиды изначально были представителями шиитского тюркско-иранского культурного круга с языковой тюркской доминантой, сохраняя общую структуру Государства Ак-Коюнлу, близкую и Государству Кара-Коюнлу, ранее завоеванного белобаранными тюрками. При Исмаиле государственные наместники назначались исключительно из членов кызылбаши, составлявших основу политической и военной элиты, которая и осуществила все основные стремительные завоевания, заложив фундамент того Государства, наследником которого является современный Иран. При этом тюркская идентичность кызылбаши постепенно растворялась, уступая чисто иранской. В целом же в контексте Сефевидской Империи тюрки составляли относительное меньшинство, при этом большинство было шиитами, что способствовало сближению с оседлым иранским населением.

Главным фактором в судьбе нового Государства стала решимость уже первых правителей Сефевидов сделать шиитский ислам государственной религией, что и предопределило в дальнейшем цивилизационную идентичность Ирана. Сефевиды провозгласили свою династию Алидами, наследниками Святых Имамов (возводя — символическую — генеалогию шахов к Седьмому Иمامу Мусе аль-Казиму, сыну Джафара ас-Садыка). И одновременно применили к себе древнеиранский титул «шаханшах» (Царь царей), Император.

Так Сефевидский Иран сделал своей идентичностью слияние двух глубоко иранских по ноологической структуре явлений — *шиизма и персидской Империи*. После многих веков зависимого существования Иран, наконец, обрел свою свободу, независимость и достойный исторический, духовный и геополитический масштаб. Кроме того, большое значение имел суфизм, заложенный в самом основании династии.

Империя Сефевидов представляла собой возрождение *чисто иранской идентичности*, ранее пребывавшей под контролем либо арабов, либо монголов и тюрков, и чаще всего суннитов. А в тех случаях, когда иранизм приобретал политическое, идеологическое и религиозное измерения (как в восстании хуррамитов, «Государстве крепостей» исмаилитов, в Государстве сербедаров или в шиитской династии Кара-Коюнлу), он оставался недолговечным и локальным явлением. При том, что иранское влияние было существенным и при Аббасадах (особенно в период усиления Буидов), и позднее при Ильханах, до Исмаила I Сефевида оно никогда не достигало столь масштабного, открытого и полноценного проявления. Впервые с эпохи Сасанидов Иран снова полностью обрел свою независимость, и идеальный Иран, Световая Империя шиитов, суфиев и философов Ишрака, получила конкретное земное воплощение. Поэтому не слу-

чайно род Сефевидов считается в иранском историале сакральным, а основатель ордена Сафи ад-Дин — крупнейшим духовным явлением, кутбом.

Наглядным памятником имперского духовного стиля шиитско-иранской Империи является иранский город Исфахан, чья монументальная архитектура свидетельствует о сакральном масштабе Сефевидского возрождения вечного Ирана. Показательно, что официальным знаменем династии Сефевидов становится не арабский полумесяц, а золотой лев на фоне солнца. Самым распространенным орнаментом в сефевидских строениях являются павлины и другие небесные птицы, символизирующие ангелов и, вероятно, иранских фраварти, а также платоновские идеи.

Иранская Империя vs Османская Империя

Сразу после своего основания новое шиитское иранское Государство столкнулось с Османской Империей, где правил могущественный султан Селим I (1465–1520), резко усиливший свое Государство и, в частности, разбивший египетских мамлюков, после чего огромные территории от Египта, Палестины и Сирии вплоть до отдельных областей Аравийского полуострова (включая мусульманские святыни Мекку и Медину) оказались в составе Османской Империи. Именно при Селиме I официально была прервана Аббасидская династия, от имени которой ранее правили мамлюки, а последний ее представитель передал османам символы халифской власти — в частности, плащ и меч Мохаммеда.

Османам заметили появление на Востоке новой внушительной силы и, унаследовав от Византии многие аспекты ее геополитики, в том числе и традиционное для греков и римлян противостояние с Персией, предприняли поход против Сефевидов. Показательно, что с самого начала это противостояние было окрашено в религиозные тона. Кроме того, Селим I, вдохновленный своей победой над мамлюками, с которыми не могли справиться ни османам, ни Ильханы, а также после захвата Аравии с ее мусульманскими святынями, стал осознавать универсальный характер своего царства. Ему принадлежат важные строки:

Два суфия могут разместиться даже на одном коврике,
но для двух царей не хватит и целого мира¹.

«Вторым царем» на Востоке для него был шиитский шаханшах Ирана.

¹ *Sakaoglu N. Bu Mülkün Sultanları. İstanbul: Oğlak Yayınları, 1999. P. 127.*

При Селиме I существенно изменилась политико-религиозная ситуация в самой Османской Империи. Суннитский ислам там утвердился не сразу. До Селима I султаны Османской державы придерживались другой версии ислама, намного более близкой к шиизму (в его особой алевитской версии) и суфизму экстатического толка. Такой ислам преобладал среди иранцев, и тюрки заимствовали его именно в этой форме вместе с иранской культурой. Сефевидские кызылбаши представляли собой именно такой религиозный тип, не просто родственный турецким алевитам, но имеющий с ним строго тождественные общие корни. Кроме того, персидский язык в Османской Империи считался языком двора, культуры и философии¹, тогда как арабский ограничивался областью религии, а собственно турецкий был языком простонародья. Поворот к суннизму в его более эксклюзивной и более напоминающей аравийскую парадигму версии произошел лишь в начале XVI века.

В высшей степени символично, что столкновение Османской Империи с Империей Сефевидов начинается с того, что Селим I в 1513 году приказывает казнить десятки тысяч шиитов Анатолии, так как в зоне, пограничной между османами и Сефевидами, персидское или иранизированное тюркское население состояло в большинстве своем именно из шиитов, а следовательно, не могло не симпатизировать Ирану, с которым Селим I и начал *цивилизационное противостояние*. Ранее османы — включая их правителей — сами были носителями именно такого религиозного типа (остатками чего являются турецкие алевиты, бекташи-янычары и суфии), но после захвата регалий Аббасидов и их символической функции, а также установления контроля над Аравией османы стали воспринимать себя как носителей суннизма, что сказалось и на *смене всей османской идентичности*. При этом основу армии Селима составляли именно янычары, то есть шиитские суфии, набираемые из христианского населения Османской Империи, а Сефевиды, в свою очередь, опирались на очень близких по идеологии суфиев-кызылбаши.

В 1534 году начинается восточный поход Селима I, и после решающей победы над Исмаилом в битве при Чалдыдаране османы захватили столицу Сефевидов Тебриз. Однако отступившему на Восток Исмаилу постепенно удается отвоевать захваченные земли, и в частности, освободить Тебриз. На Востоке в этот же период у Сефевидов начинается длительная война за Хорасан с Шейбанидами, правившими Мавераннахром, отвоеванным у Тимуридов.

¹ Сам султан Селим I писал стихи на персидском.

Туркам же османам в 1534 году удалось завоевать Восточную Анатолию до озера Ван, Ирак с шиитскими святынями Неджефом и Кербелой.

При сыне Селима I Сулеймане Великолепном (1494—1566) турецко-персидские войны возобновляются, и османы снова захватывают Тебриз. Это заставляет шаха Тахмаспа I (1514—1576), второго правителя Сефевидского Ирана, перенести столицу Ирана в Казвин. Сулейман Великолепный добился серьезных успехов, и в ходе мирного договора в 1555 году суннитская и шиитская Империи разделили зоны влияния на смежных землях — от Армении до Южного Междуречья. Север Ирака (Курдистан) отошел к туркам, а преимущественно арабский Юг — к персам. Так территории двух держав стали постепенно зонами двух основных течений в исламе: у турок преобладал суннизм, у иранцев — шиизм.

Линия противостояния Сефевидов с Османской Турцией предопределила новую цивилизационную границу, которая имела одновременно несколько слоев:

Иранская Империя Сефевидов	Османская Империя
шиизм	суннизм
наследие доисламского Ирана Сасанидов	наследие Аббасидского (Арабского) халифата
культурная доминанта персов иранизм	культурная доминанта турок арабизм
акцент на умозрении	акцент на военную доблесть
исламский универсализм	исламская ортодоксия

Следует, однако, подчеркнуть, что ни один из терминов оппозиций не является абсолютным.

Шииты были и в Османской Империи, а сунниты в Иране. Сасанидский Иран являлся никак не прямым предшественником, но довольно искусственной реконструкцией в рамках сефевидского историала. Равно как и отличия Османской Империи по сравнению с Арабским халифатом были чрезвычайно значительны.

Персидская культура глубоко проникла в османское общество, и особенно в круги аристократии. Тогда как опорой сефевидских шаханшахов долгое время оставались шииты кызылбаши, преиму-

щественно иранизированные турки¹, некоторое время полностью контролировавшие самих шахов.

Иранское Государство имеет не только философско-созерцательную ориентацию, но и вполне воинственно, а османское общество, кроме воинственности, отличается и утонченной духовностью суфийских орденов, высокой созерцательной культурой, в значительной мере основанной на греческом и иранском одновременно наследии (сочетание эллинизма и иранизма) с глубинной самобытностью тюркской поэтики.

И наконец, иранский универсализм Ирана не выходит слишком далеко за рамки официального шиизма, хотя и вполне терпимо относится к философии Ишрака и мистическим течениям суфизма, а турецкая ортодоксия лишь внешне напоминает аравийско-арабский легализм строгого суннизма и вполне допускает широкую свободу в рамках тарикатов и «внутреннего ислама» (*bātīniyya*), хотя и подозрительно, а то и откровенно враждебно относится к прямолинейному политическому шиизму.

Но баланс этих факторов, тем не менее, был именно такой: преимущественно турко-суннитская Турция и преимущественно ирано-шиитский Иран. Это не исключает влиятельных — и подчас даже определяющих — внутренних полюсов с противоположным вектором в структуре обеих великих исламских держав.

Сефевидский Ренессанс

После периода междоусобиц, приходящегося на время правления наследников Тахмаспа I, существенно ослабившего Иран и сделавшего династию полностью зависимой от кызылбаши, к власти приходит один из величайших правителей Сефевидов шах Аббас I Великий (1587 — 1629). Именно при нем иранская идентичность Сефевидского царства развертывается в полную силу.

Воцарившись, Аббас I Великий прежде всего положил конец всевластию кызылбаши, изменил структуру войска в сторону большего вовлечения персов.

На первых порах он заключает союз с османами и уступает им Тебриз, чтобы сосредоточиться на укреплении границ на Востоке. В 1598 году столица была перенесена в центр Ирана — в Исфахан. Но позднее, укрепившись на Востоке, он разрывает союз с Высокой

¹ Позднее к племенной и политико-религиозной общности кызылбыши примкнули и иранские этнические группы (например, оседлые талыши), а также отдельные религиозные ордена и суфийские ордена (например, карадагу — суфии горного района Караджадаг).

Портой и снова начинает войну на Западе. На этот раз она завершается полным успехом иранцев: у османов были отвоеваны Азербайджан, Ширван, Грузия, Багдад и шиитские святыни Неджефом с Кербелой. Симметрично казни османами Селима I шиитов, при Аббасе Великом после взятия Багдада состоялись массовые казни наиболее крайних суннитов.

Изменения в контроле над пограничными территориями между двумя Империями все строже соединялись с религиозно-политическими и цивилизационными особенностями. По сути, к эпохе Аббаса I мы видим *две основные исламские цивилизации* — турецкую и персидскую.

В этот период еще больше возрастает роль шиитской религиозной иерархии, которая оказывается все более вовлечена в процессы политического управления, как некогда зороастрийские жрецы в Империи Сасанидов. Шиитская идентичность постепенно складывается в особую религиозно-политическую теорию, которая представляет собой третью версию победившего шиизма — после Карматского и Фатимидского халифатов, где правили исмаилиты, и первую версию шиизма двенадцатеричников. Для двенадцатеричного направления в шиизме, считающегося ортодоксальным и распространенным более других течений, это был *первый опыт* (не считая сербедаров) успешной реализации изначальных религиозных ожиданий и предвосхищений. Но при этом шиитские религиозные деятели, равно как сами властители, встали перед необходимостью развить или пересмотреть прежние доктрины, а также заново переосмыслить и обосновать, исходя из новых исторических условий, политическую власть шиитской династии и правящих религиозных шиитских кругов.

Уже с самого начала Сефевидской эпохи складывается теологическая и одновременно правовая традиция шиитского фикха. Одним из ярких ее представителей является шейх Мухаккик Караки (1470 — 1533), являющийся ярким комментатором и толкователем классических текстов шиизма, получившим звание шейх-уль-ислама. Его сын Тадж ад-Дин 'Абд ал-'Ал Караки (1520 — 1585) возглавил богословскую школу Казвина после него.

При Аббасе I центром шиитской мысли становится Исфахан, где собираются сборники хадисов, составляются теологические трактаты, развивается шиитское право (фикх). В Исфахане жил и умер персоязычный ученый и богослов арабского происхождения шейх Бахаи (1546 — 1621). Но особенно яркой фигурой был основатель Исфаханской школы философии Мир Дамад (? — 631), учитель самого крупного (после Сохраварди) иранского мыслителя Муллы Садры (ок. 1571 — 1641).

После кульминации иранского могущества при Аббасе I наступает период постепенного упадка. Так, внук Аббаса Сефи I (1611 – 1642) утратил часть важнейших территорий Империи, уступив часть Афганистана (Кандагар) державе Великих моголов и проиграв последнюю персидско-турецкую войну Султану Мураду IV (1612 – 1640), в ходе которой персы окончательно потеряли Ирак. Так шииты утратили возможность совершать паломничества в шиитские святыни на Юге Ирака — в Кербелу и Неджеф. Кроме того, турки взяли в 1638 году Ереван и Тебриз, хотя через год вернули их Персии.

При следующем правителе сыне Сефи Аббасе II (1632 – 1667) ситуация была отчасти исправлена, и иранцы смогли вернуть Кандагар. С Османской Империей установился довольно прочный мир, и снова наступила (правда, недолговременная) эпоха процветания.

Закат Сефевидов и тюркские династии

Последним правителем династии Сефевидов был Солтан Хусейн I (1668 – 1726). В период его правления начинают обостряться отношения между официальным шиизмом, ставшим государственной религией, и более широкой батинитской традицией Ирана, включающей в себя суфизм, Ишрак и даже отчасти зороастризм, и открытой к диалогу с христианством и иудаизмом. Происходит деление на строгую шиитскую ортодоксию и широкий спектр традиций батинийя, причем официальное духовенство начинает подвергать суфиев и тем более представителей других конфессий прямым гонениям. Кроме того, ухудшаются и отношения с суннитами, составлявшими значительную часть населения Империи, особенно на Востоке — в Афганистане.

Недовольные политикой шаха восстали афганцы, и кандагарский правитель Мир Махмуд-шах Хотаки (1697 – 1725) выступил против Солтан Хусейна, нанес ему поражение и в 1722 году взял Исфахан, основав кратковременную афганскую династию Хотаки. Афганцы казнили представителей династии Сефевидов (в том числе и самого Хусейна) и вырезали персидскую знать вместе с кызылбаши. Показательно, что на Востоке Ирана, в Афганистане, где основным населением являются кочевые иранские племена, равно как и на Севере Индии, наибольшее распространение получил суннитский ислам, хотя многие этносы (пуштуны, дарды, нуристанцы и т. д.) долгое время оставались верными доисламским зороастрийским или еще более архаичным религиозным традициям, и окончательная исламизация произошла довольно поздно (в XIV веке). Позднее в Афганистане утвердилась другая пуштунская династия,

независящая от персов, основанная Ахмад-шахом Дуррани (1773 – 1723) и просуществовавшая до 1823 года.

Во время правления последнего сефевидского правителя Солтана Хусейна на Север Ирана по просьбе бежавшего от афганцев сына Хусейна Тахмаспа II (ок. 1704 – 1740), вторглись русские войска, захватив Дагестан и Северный Азербайджан. Опираясь на туркменского военачальника Надир-шаха (1688 – 1747), Тахмасп II смог отвоевать Исфахан и изгнать афганцев, но, проиграв войну с турками, утратил престиж и был, в свою очередь, свергнут Надир-шахом, который объявил себя правителем Ирана и основателем династии Афшаридов (по названию туркменского племени, к которому он сам принадлежал).

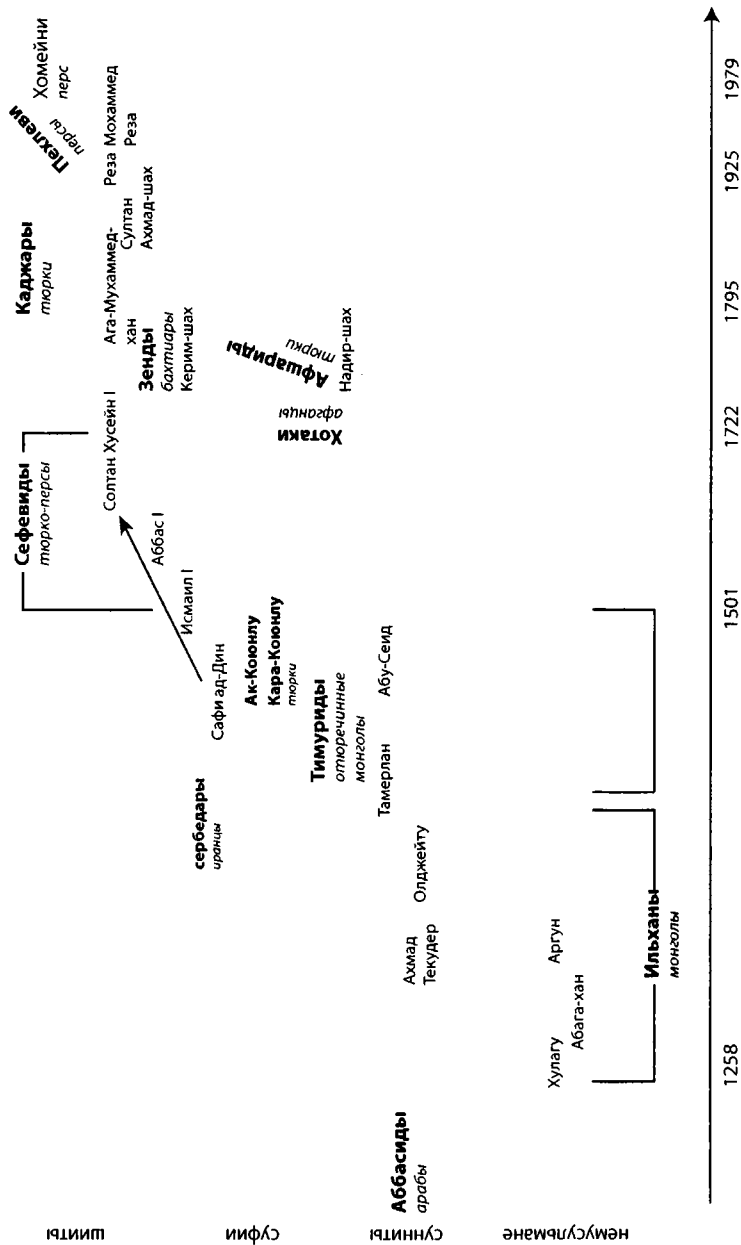
Показательно, что при Надир-шахе официальной религией Ирана был объявлен суннизм, что символически совпало со сменой этнической доминанты правящей династии. Однако суннизм Надир-шаха был довольно открытым и связанным с суфийской традицией, поэтому гонений на шиитов не последовало, они были просто уравнены в правах с другими мусульманами, и шиизм был лишен статуса официальной государственной религии.

Надир-шах оказался сильным правителем и подчинил отдельные области Индии и Средней Азии.

После смерти Надир-шаха к власти пришел его племянник Адил-шах (1719 – 1749), вырезавший всех потомков Надир-шаха по прямой линии. При нем на Севере Ирана подняло восстание тюркское племя каджаров (входившее в союз кызылбаши), с которым Адил-шаху удалось справиться. Позднее его самого сверг и казнил его брат Солтан Ибрахим-шах (1717 – 1748). Тогда же в Афганистане укрепилась суннитская власть пуштунов и была установлена династия Дуррани.

В этот период междоусобной войны Афшаридов появляется еще одна политическая сила в лице династии Зендов¹, основателем которой стал Керим-Хан Зенд Мохаммад (ок. 1705 – 1779), однако правивший не от своего имени, а от имени династии Сефевидов, потомка которой Исмаила III (ок. 1733 – 1773) он держал под надзором в крепости. Керим-хан захватил Шираз и правил в Южном Иране и других землях, кроме Хорасана, где закрепился последний представитель Афшаридов Шахрох-шах (1734 – 1796), свергнувший Солтана Ибрахим-шаха. Шахрох-шах был внуком Надир-шаха по прямой линии и стал последним правителем этой династии. Его, в свою очередь, сверг внук Ага-Мухаммед-хан (1741 – 1797), осно-

¹ Этнически он принадлежал к ираноязычному этносу бахтиаров, относительно происхождения которого у историков нет общего мнения. Он считается родственником курдам и лурам.



Постаббасидский историад Ирана

ШТИТЯ

СУФИ

СУННИТЯ

НЕМУСУЛМАНЕ

вавший тюркскую династию Каджаров, правившую Ираном с 1795 по 1925 год. Каджары были также врагами Зендов и захватили их территории после смерти Керим-хана, когда его наследники начали между собой распри, приведшие к полной утрате государственной власти. Финальная битва Каджаров с Зендами состоялась в 1794 году под Керманом, где Каджары одержали решающую победу.

Будучи этнически тюркской и традиционно шиитской (еще с эпохи Кара-Коюнлу), Каджарская династия очень быстро восприняла персидскую культуру, язык, нравы и обычаи, практически не изменив культурной идентичности иранского общества. Это произошло тем более плавно, что и ранее Каджары — как и все кызылбаши в целом — были в достаточной мере иранизированы.

В период правления ее представителей крупных успехов Иран не добивался; влияние Европы и модернизация колониального типа, хотя и сдерживались структурами традиционного общества, но все равно понемногу нарастали.

Каджары провозгласили себя наследниками Сефевидов и вернули шиизму статус доминирующей религии. Таким образом, после довольно краткой суннитской эпохи в Иране снова утвердился шиизм, который оставался основополагающей религиозной формой и при всех последующих правителях и является таковой по сегодняшний день.

Философия иранского экзистирования

Мулла Садра: четыре путешествия

Со времени Сефевидов иранский Логос окончательно структурировался в той форме, в какой он существует сегодня. Древние этапы иранской истории получили свое духовно-философское оформление в зороастризме. В исламскую эпоху иранизм привел к появлению таких грандиозных духовных явлений, как суфизм, шиизм, аль-фаласифа и, как синтез всего этого, философия Ишрак Сохраварди. После фундаментального систематизатора суфийских и шиитских тем в единой обобщающей теории Хайдара Амули финальным аккордом эксплицитного обобщения персидской ноологии стала Исфаханская школа Мир Дамада, где все основные силовые линии *Res Iranica* получили окончательное выражение.

Среди целой плеяды мистических философов Ирана Сефевидской эпохи, продолжавших и развивавших различные аспекты иранского светового Логоса, в значительной степени под прямым влиянием философии Ишрак, особое место занимает выдающийся представитель Исфаханской школы, ученик ее основателя Мир Дамада, иранский философ Мулла Садра Ширази (ок. 1571 – 1641). Его труды представляют собой кульминацию иранской духовной традиции в ее исламском издании, где нашли свое место все принципиальные силовые и смысловые линии этой традиции (суфизм, шиизм, аль-фаласифа, Ишрак). Мулла Садра создал особое интегральное направление, в котором все эти движения были сведены воедино; сам он называл это «трансцендентальной теософией» (*al-hikmat al-muta'aliyah*)¹.

В своей книге «Трансцендентальная философия в четырех путешествиях Интеллекта» (*Al-Hikma al-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a*)² Мулла Садра дает развернутую панораму, сводящую воедино все основные теологические, философские и космологические представления, определяющие фундаментальную структуру

¹ *Corbin H. En islam iranien. T. 4. P. 54 – 122. См. также: Nasr H.S., Leaman O. (eds.). History of Islamic Philosophy. London: Routledge, 1996. P. 643 – 662.*

² *Molla Sadra. Spiritual Psychology: The Fourth Intellectual Journey. London: ICAS Press, 2008.*

иранского Логоса. Путешествие автора представляет собой четыре стороны *эпистемологического квадрата*, включающего в себя две вертикальные и две горизонтальные стороны.

Первое путешествие вертикально, оно поднимает познающего *от земли на Небо*, к Богу (*от творения к Творцу* — *mina'l-khalq ilāl-Naqq*); по мере возвышения дается описание слоев космоса, его стихий, форм, материи и других философских и космологических знаний, комментируются практики суфийского и ишракистского экстаза — восхождения по ступеням световой иерархии.

Второе путешествие проходит по Небу («параллельно» земле), *от Бога к Богу, внутри Бога* (*fil-Naqq bīl-Naqq*), и в ходе него созерцателю, посвящаемому в «божественные дела» (*Ilāhīyāt*)¹, открываются теологические и метафизические истины о структуре Божества, Его атрибутах и иные теологические основы.

Третье путешествие — это спуск на землю, но уже с новым высшим знанием, которое дает возможность иначе — через *науку присутствия* (*hozūr*), ангелологически — толковать слои космоса; теперь это спуск в творение *от Бога* и вместе с Богом (*mina'l-Naqq ilāl-khalq bi'l-Naqq*). На этом этапе творение постигается как сгущение Примордиального Света, его нисхождение. Здесь описаны световые архангелические и ангелические иерархии, Умы, накладывающиеся как эйдетическая сеть на чувственные вещи.

И наконец, последнее путешествие — горизонтальное, по земле, где просветленное сознание мыслителя возводит каждую земную реальность к небесным архетипам; это путешествие *внутри творения*, но вместе с Богом и *для Бога* (*bi'l-Naqq fi'-khalq*). В четвертом путешествии Мулла Садра повествует об истинной природе «я», о батинитском тавхиде и об эсхатологии и Великом Возвращении (*ma'ād*), чьи горизонты открываются перед человеком после смерти.

Этот герменевтический квадрат может быть сведен к принципиальной паре: исхода и возвращения, спуска и подъема, что запечатлено в другой книге Муллы Садры «*al-Mabda' wal-ma'ād*» («Исход и возврат»), дословно воспроизводящей фундаментальную неоплатоническую теорию «исхода и возвращения» (*πρόδος* и *ἐπιστροφή*). В этой книге Мулла Садра излагает краткую версию второго путешествия, а также основы эсхатологии. Исход и возврат представляют собой замкнутый цикл божественной жизни, развертывающий мир в направлении *от Единого* и возвращающий (эсхатологически) снова к Единому. Вертикали, проходимые «трансцендентальным теософом» в обоих направлениях, суть эйдетические цепи, *вдоль*

¹ Корбен называет эту сферу *Divinalia*.

которых и развертываются интегрирующие потоки многообразных вещей, возводимых к своим истокам.

Мулла Садра строит свою теорию познания на трех основаниях:

- 1) откровение (al-wahy);
- 2) интеллектуальная интуиция, озарение ('irfān) и
- 3) рациональная демонстрация, рассудочное знание (al-burhān, al-ta'aqqul)¹.

Откровение сообщает знание о Боге и высших мирах через пророков. Оно стоит в центре всего, так как является изначальной матрицей мышления. Сознание человека не есть нечто отличное от структур Откровения, оно есть их частичное (но призванное стать полным) отражение, голограмма. Откровение, таким образом, уже содержится в самом тайном центре человеческой души. У шиитских теологов эта идея отражена в учении о врожденном свойстве *истинного мышления* (fetra), «естественной предрасположенности» к восприятию высшей метафизической истины. Это свойство всякой человеческой души, но его пробуждение и его культивация зависят от социальных и исторических обстоятельств.

Второй пласт мышления — это *озарение* ('irfān), на котором строится «наука присутствия» (al-'ilm al-huzūr²). Можно назвать это мышление *вертикальным*, так как в нем содержатся фундаментальные начала, относящиеся к ключевой для познания сфере, располагающейся между самим трансцендентным Богом и миром. Ирфан представляет собой практический метод оживления того примордиального знания, который заложен Богом в человеческой душе с момента ее возникновения. На этом строится теория «совершенного человека», который, следуя путем ирфана, путем концентрации на глубинах своего собственного сердца, пробуждает внутренний Свет³.

Третий пласт мышления дает «науку концептов» (al-'ilm al-husūlī) и отражает деятельность человеческого рассудка в *горизонтальном* сечении: здесь существует развитие, последовательность,

¹ Nasr S.H. Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy: Background, Life and Works. Tehran: Imperial Academy of Philosophy, 1978.

² Арабский термин hozūr Анри Корбен подчас передает как «эпифания», что придает Присутствию несколько иной оттенок, давая понять, что речь идет о присутствии чего-то другого. Это верно лишь отчасти, так как Присутствие есть на самом деле Присутствие другого, но не «чего-то», то есть такое Присутствие, которое заведомо лишено quidditas; оно есть и есть пронзительно, но никогда не есть нечто определенное, самотождественное, обладающее строгой конкретной идентичностью. С такими поправками «наука присутствия» может быть названа «наукой эпифаний».

³ Мутахари М. Совершенный человек в исламе. СПб.: Петербургское востоковедение, 2008.

накопление знаний и т.д. Концептуальное познание оперирует с ментальными категориями, тогда как озарение происходит от прямого и чистого эмпирического столкновения с тем, на что концепты указывают.

Все три уровня мышления должны быть активно задействованы при решении основных религиозных, политических и даже бытовых проблем. Откровение задает базовые рамки, нормативы мышления. Ирфан пробуждает «внутреннего человека», делает знание личным, живым, экзистенциальным опытом. Концепты помогают упорядочивать и систематизировать данные чувственного мира и построить их в когнитивные ряды. Только все вместе они образуют полноценную науку, где догмат, мистический опыт и рациональная деятельность совокупно создают предпосылки для корректного и аутентичного мышления.

Иранский экзистенциализм: ноологический анализ

Принципиальным моментом учения Муллы Садры является его «экзистенциализм»¹. За три столетия до Хайдеггера он поднял тему, полностью аналогичную глубинной интуиции Хайдеггера о первичности «экзистенции» по сравнению с «эссенцией», что и стало основой учения о *Dasein*'e. Мулла Садра поступает точно так же, вопреки всей философской традиции, включая иранскую. Это требует более внимательного рассмотрения.

В перипатетической философии, апеллирующей к Аристотелю (мы в первой книге «Ноомахии» показали, до какой степени эта апелляция оправдана и в чем ее ограниченность), принято рассматривать «эссенцию», «сущность», *οὐσία* вещи как ее главную и неизменную идентичность, делающую ее самой собой. Это — первая категория Аристотеля, отвечающая на вопрос «что это?» (*τὸ τί ἦν εἶναι*), «чтойность», *quidditas*, *māhiyyat*, по-арабски, которая утверждает вещь как равную самой себе. Это закон тождества, первый закон логики.

Существование же вещи, ее экзистенция, считается здесь вторичной и акцидентальной по отношению к ней, поскольку мыслится в контексте субстанциально-материальной эмпирической эвиденциальности; это ответ на вопрос: «есть ли (нечто)?» Хайдеггер и Мулла Садра начинают с экзистенции и с ее вопроса как, и лишь потом переходят к вопросу о том, что существует, и на этом обстраивают свои уникальные философские системы.

¹ *Jambet Ch. L'acte de l'être. P.: Fayard, 2002.*

Прежде чем описать модель Муллы Садры, следует все же соотнести проблему соотношения эссенции/экзистенции с ноологической топикой. Если мы чисто теоретически поместим эту пару в зону влияния трех Логосов, то получим следующую картину.

	Эссенция māhiyyat	Экзистенция wujūd
Логос Аполлона	солнце единое – многое	свет, свечение единое и многое
Логос Диониса	сизигийная петля это/иное	сизигийная петля это/иное
Логос Кибелы	материальная субстан- ция	материальное наличие

В этой таблице видно, что на уровне каждого Логоса семантика этих понятий качественно изменяется. В зоне Логоса Аполлона эссенция есть Интеллект, Ум, Νοῦς, а экзистенция — Душа, ψυχή. Однако в этой световой философии «чтойность» мыслится эйдетически и представляет собой максимальную степень растворенности, отдаленности и отделенности от материи. При этом для самого Ума не так важно, имеет ли он наличное экзистирование в Душе и ее вращении вокруг него, или нет, так как он в обоих случаях сохраняет изобильное световое *самотожжество*.

Логос Диониса и есть, по нашей реконструкции, матрица Аристотеля, который сам не относит «экзистенцию» к акциденциям, поскольку это противоречило бы его принципиальной мысли о том, что такое сущность. Сущность есть нерасчленимый синтез «чтойности» и «экзистирования», которые существуют как синтема, то есть как неразрывная и нерасчленимая, однако неслиянная двойца. Сущность здесь не предшествует и не последует за ее наличием, она *есть* наличие, а наличие *есть* сущность, как две стороны *одного и того же*. То есть Аристотель — феноменолог и оппонент тем «перипатетикам», которые на основании его же собственных идей пришли к выводам, далеко отстоящим от его философской интенции.

И наконец, в зоне Логоса Кибелы оба понятия приобретают характер материальности, *факт* наличия важнее, чем *идентичность* наличествующего предмета. Титаническое матриархальное (гинекократическое) восприятие вначале постулирует материальность как *таковую* и лишь затем рассматривает форму материального тела.

Если мы соотносим эти термины друг с другом в рамках одного и того же Логоса, то особых проблем не возникает. Но все меняется, если мы сопоставляем друг с другом эссенцию в контексте одного Логоса, а экзистенцию — в контексте другого. Очевидно, что это намного усложняет картину и требует всякий раз более тщательного и глубокого анализа. Мы имеем не одну пару понятий, а три пары, причем все они являются парадигмальными и могут осмысляться довольно различными способами и соотноситься с различными именами, концептами и контекстами, что еще более усложняет проблему.

Теперь попробуем осмыслить, что нам хочет сказать Мулла Садра своей постановкой экзистенции над эссенцией. Его мысль сводится к следующему (вполне феноменологическому, в духе философии Ойгена Финка¹) положению: *мир представляет собой не совокупность вещей (чтойностей/māhiyyat), но открытый и непрерывный процесс их учреждения.* При этом то, что учреждает нечто, не есть иное нечто (только высшее, причинное, первичное и т. д.). Оно не есть нечто ни в каком смысле, но представляет собой «поток», flux (faud по-арабски) бытия (wujūd²) или просто «бытие». Поток бытия (экзистенция) есть одновременно и поток, и бытие, но не нечто из вещей, не вещь, а *акт, конституирующий вещь.* Бытие (wujūd) приказывает вещам быть тем-то и тем-то, и вещи становятся (производятся, рождаются), но само бытие (экзистенция/wujūd) не есть ни одна из вещей и не имеет идентичности (оно не равно самому себе), так, оно есть одновременно все вещи, ни одна из них, и не вещь вообще. Более того, бытия (wujūd), в том смысле, в котором есть вещи, нет, поскольку нет той инстанции, чьим приказанием было бы бытие, поскольку два предбытийных приказания нарушали бы строгий монотеизм ислама. Поэтому *вещи мира сотканы из мира, но не из вещей.* В мире вещей нет причин, и этим вещам не предшествуют другие вещи. Им предшествует только универсальный и не являющийся сам по себе вещью экзистенциальный *поток бытия.*

¹ Fink E. Spiel als Weltsymbol. Freiburg; München: Alber, 2009.

² Арабское слово wujūd изначально имело смысл «находить», откуда по аналогии с русским «находиться» (где-то) развилось значение «быть» (где-то). В дальнейшем этим словом передавались различные философские понятия — бытие, существование, реальность, которые так или иначе сводились к констатации «наличия», к онтологическому аргументу — «есть», к квантору существования. В суфийском контексте термин часто сопрягался с мистическим нахождением Бога, встречи с ним в экстатическом опыте. Мулла Садра пользуется именно этим термином для построения своей экзистенциальной философии. Парой выступает термин mahayyat — от арабского «та?», «что?».

На какой Логос это похоже? Очевидно, что не на Логос Кибелы, так как материальное наличие (как здесь понимается экзистенция) даже отдаленно не напоминает вертикально ориентированный световой лучевой экзистенциальный «поток». Но нет здесь и прямой связи со строго платонической формой: *солнце предшествует свету*. Поэтому стоит внимательнее присмотреться к Логосу Диониса и, соответственно, к самому Аристотелю, против которого якобы выступает Мулла Садр. То, что конституирует вещь (сущее, *mawjūd*), чтойность (*māhiyyat*), есть *поток* (*fayd*). Но будучи принципиально первичным, он вместе с тем не есть сам по себе вещь. Поэтому он есть не через себя, а через свою радикально иную эпифанию, которая представляет собой неразделенное *единство двух*, где вторая сторона не обостряет двойственность, но делает единство вещи (ее идентичность) более выпуклой. Поток, экзистенция, *wujūd* — это сам Дионис, бытие, предшествующее сущему, не сущее само, но делающее сущее сущим (конкретно сущим) и экзистирующее сквозь это сущее как его бытие (но никак не его акциденция). Дионис — вечно единый (отсюда принципиальный тезис «о единстве бытия» Ибн Араби — *wahdat al-wujūd*, Дионис — един и единственен, неуничтожим как его сердце) и вместе с тем многий, рассеянный на бесконечные ряды вещей, на все вещи мира; поэтому растерзанный, разорванный, расчлененный, принесенный в жертву. Только в Дионисе сущность и чтойность, бытие и сущее, мир и вещи мира, учреждающий декрет и его эвиденциальная эмпирическая исполненность, не совпадая, совпадают, или, совпадая, не совпадают. Следовательно, учение Муллы Садры можно назвать недуальным и феноменологическим, относящимся к области средней демиургии. В этом смысле оно полемично в первую очередь в отношении титанического мышления, свойственно-го исламским захиритам, и под критикой «чтойности» скрывается не столько атака на аполлонические (платонические) теории Сохраварди или учителя Муллы Садры Мир Дамада, сколько на «семитский» материализм и арабийский буквализм.

Подтверждением нашего вывода о структуре «экзистенциализма» Муллы Садры является его теория движения. Здесь снова он нападает на «перипатетиков», считавших движение акциденцией сущности. Мы ранее также показывали, что для самого Аристотеля, судя по нюансам в описаниях категорий, по большому счету это было не совсем так¹. Мулла Садра смело движется в этом направлении (на самом деле, наличествовавшем у Аристотеля, но полностью

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

искаженном и перевернутом уже у его первых последователей и отчасти восстановленном лишь неоплатониками) и утверждает движение *сущностным*, а не акцидентальным началом. Сущность, конституируемая потоком экзистирования, не может не пребывать в движении, причем в движении *внутреннем*, то есть в процессе транссубстанции (точнее, трансэссенциации). Чтойность (*māhiyyat*) вещи не есть константа, вещь вообще никогда не равна себе самой, так как в любой момент она конституируется потоком жизни как новая сущность, учреждаемая на месте, вместо и в продолжение старой. При этом трансэссенциация Муллы Садры — эссенциальное движение — осуществляется вдоль строго вертикальной оси, представляя собой — взлет и возврат, эсхатологический подъем в сторону самого потока, который замыкает цикл «исхождения и возврата». Исхождение потока конституирует самим своим исхождением (актом) вещь, которая живет, *меняясь на сущностном уровне*, то есть возвращаясь в сторону, противоположную исхождению, постоянно преодолевая себя и свою идентичность, взлетая все выше и выше в сущностном интериорном полете. Экзистировать — значит энантиодромически и симультанно исходить и возвращаться.

Рывок человеческий

Вертикальная топка экзистенциального потока должна иметь иерархическую структуру (это подразумевается вертикалью). Но иерархия, по Мулле Садре, есть не иерархия чтойности, но степени (градиента) *интенсивности потока* (теория «градиентности экзистирования» — *tashkik al-wujūd*¹). Вещи как сущности *не сами по себе* хуже или лучше, выше или ниже других; они таковы в силу того, что являются *кристаллизациями потока* большей или меньшей *интенсивности, чистоты или затемненности*. Поэтому трансэссенциальный взлет возможен и вероятен через интенсификацию экстатического созерцания. Мулла Садра описывает этот процесс как восходящую интенсивную спираль, направленную пику в Небо. По ней осуществляют свое вертикальное движение мириады вещей и существ, в каждый момент меняя свою сущность. Все они стремятся только к одному — к *интенсивности*. Стать лучше, выше, ценнее для вещи или существа возможно только в случае утраты идентичности и воссоздания новой, *более интенсивной*.

¹ *Rahman F. The Philosophy of Mulla Sadr (Sadr al-Din al-Shirazi)*. Albany; N. Y.: State University of New York Press, 1975.

В иерархии существ человек есть (довольно высокая) центральная стоянка, так как снизу к этой *стоянке* стремятся мириады вещей, камней, металлов, трав, растений, цветов, зверей, влекомых волей к интенсивности, могущественной силой «возвращения» (ma'ād). Цель половины существ мира в том, чтобы *достичь человека* — способного мыслить, философствовать, созерцать, молиться, возноситься духом к Богу и Небесам. Но стоянка человека не последняя вершина, она прекрасна тем, что призывает двигаться *выше*; с позиции человека хорошо видно Небо. Человек может заниматься философией и теологией, политикой и благородным трудом, любить и приносить жертвы. Он может познакомиться с бесценными текстами иранских мистиков и эллинских философов и узнать из них о Боге, Едином, потоке, экзистировании, о единстве существе (wahdat al-wujūd), о сущности и категориях. Так, он организует структуры своего полета, своего преодоления, своего латентного *ангеломорфоза*. Человек есть срез ровно *посредине* потока (fayd): здесь его интенсивность достигает мгновенного равновесия; ниже интенсивность слабеет, выше — усиливается. Поэтому человек может двинуться по «арке нисхождения» (al-qaws al-nuzuli), в сторону менее светлого, разумного и созерцательного существования, но может по «арке восхождения» (al-qaws al-su'udi) броситься ввысь (с чего начинается книга Муллы Садры о «Четырех путешествиях»). *Человек неустойчив, его стоянка — ровно в центре экзистирования*. Однако для мириадов существ он остается надеждой в великом возвращении: их воля, их стремление к мышлению, к ясному различению, к языку и чтению, к религии и философии остановлены низкой интенсивностью экзистенциального потока; поэтому и звери и даже растения селятся мыслить, различать, упорядочивать мир, конституируя его тем самым, но у них *фатально не хватает интенсивности*¹, и они трагически замирают на недоступной для них границе, где свободно обретается человек. Можно предположить, что воля всех этих недочеловеческих слабоинтенсивных существ, которые служат человеку пищей, кровом, одеждой и т. д., является не просто «субстанциями» (которых у Муллы Садры в их материальном смысле вообще нет), но *духовной опорой*, толкающей человека вверх, в полет, к ангелам и небесным духам, ведь через него и они смогут совершить *трансэссенциальный рывок*. Насколько же трагично наблюдать людей, растрчивающих зря свое уникальное достоинство, ту огромную степень интенсивности, которую предполагает человеческая стоянка (al-hāl); это глу-

¹ Поэтому Мартин Хайдеггер называет их «бедными миром», Weltarm.

бокое разочарование и даже предательство бескрайних и страждущих, движимых волей к Небу малых под-человеческих миров.

Мулла Садра проводит эту линию последовательно. Он говорит: «душа рождается из тела при помощи Духа». Тело не есть материальный объект, это *гуша слабой интенсивности*; и оно может стать душой в большей степени, если просветится, очистится, возвысится. Это тонкое тело — *al-jism al-latif*, тело славы, тело воскресения (*al-jism al-okhḡavī*) или тело воображения (*al-jism al-khayālī*). И душа может стать духом, если сделает еще *один рывок*, еще один шаг по пути трансэссенциации, двигаясь по маршруту интенсивности, по арке возврата.

Здесь мы видим образы, близкие Оригену: с его точки зрения, души людей были сгущенными застывшими ангелами, упавшими в еще более плотные сгустки тел. И задача всех их осуществить возврат/восстановление (апокатастасис). В этом мистическая эсхатология Муллы Садры смыкается с классическими сценариями платонизма. Но теория потока, интенсивности, трансэссенциации является совершенно уникальной и оригинальной, представляя собой духовное философское и интеллектуальное чудо, сопоставимое с озарениями величайших философов самых разных цивилизаций.

Имагиналь как присутствие

Мулла Садра окончательно систематизирует тему имагиналя (*mundus imaginalis*), по-арабски *'ālam al-khayāl* или *'ālam al-mithāl*, которая играет важную роль в метафизике Ибн 'Араби, Ишраке Сохраварди и шиитском учении о «скрытом Имаме».

Имагиналь есть экзистенциальный уровень интенсивности, принципиально доступный человеку: в каком-то смысле это и есть *человеческий мир*, так как он является промежуточным, средним — между миром плотных тел *Mōlk* и высшей — предельной — интенсивностью духовного мира *Jabaḡūt*. Но в обычном состоянии человек находится *на периферии самого себя*, в «западном изгнании» (Сохраварди); в этом случае имагиналь доступен ему лишь латентно, фрагментарно и неупорядоченно. В моменты глубинных сновидений, интенсивного духовного сосредоточения, любви, риска, горя, ужаса и в иных экзистенциально критических пограничных состояниях человек может актуализировать структуры этого мира, сделать их действительными. Это акт фиксации *присутствия* (*hozūr*), который превращает констатирующее присутствие (*hozūr*) в «свидетеля» (*shāhid*). После смерти имагиналь (средний

мир — Malakūt) делается актуальным для всех, так как смерть в «трансцендентальной теософии» Муллы Садры (как и в шиизме и исламской мистике в целом) есть всецело позитивный момент, кульминация жизни, возвращение к истоку и переход на более высокий и интенсивный уровень — если, конечно, жизнь в теле изначально была ориентирована к смерти (здесь можно вспомнить базовое свойство Dasein'a у Хайдеггера — zum-Tode-sein). Мир после смерти полностью действителен и *go* смерти, но для того, чтобы свидетельствовать о его присутствии (hozūr), необходимо быть «шахидом» в смысле батинитов — то есть тем, кто способен жить с максимальной интенсивностью, открытой людям как возможность, и тем самым восстанавливать и утверждать человека как стоянку в движении вверх. Имажиналь — это то, что *есть*; в чем человек пребывает; что составляет его жизнь, цель и смысл; что определяет его самого, но к чему он повернут спиной в силу материальной завесы, специально брошенной на него для испытания его решимости к возвращению и воли к полету.

Мулла Садра интерпретирует само понятие «присутствия» (hozūr), играющее центральную роль в его «трансцендентальной теософии», как *высшую степень интенсивности экзистирования*. Это не присутствие кого-то или чего-то, кто или что могли бы обладать бытием вещи или существа, quidditas. Это *просто присутствие* как конституирующий акт в его чистом виде. Присутствие делает наличествующее наличествующим, но, став наличествующим, наличествующее перечеркивает присутствие (зерно исчезает, чтобы дать жизнь колосу). В мирах низкой интенсивности — в материальном мире (в царстве Кибелы и титанов, куда нисходит разорванный Дионис-зерно) — наличие настолько подавляет присутствие, делающее его наличествующим, что не позволяет никак его воспринять и судит о нем либо косвенно, либо вообще никак. Поэтому в материальном мире, подчеркивает Мулла Садра, присутствием наделены только *вещи земли* как нечто, максимально далекое от присутствия как такового. Земное наличие изгоняет интенсивное присутствие; это миры задержки, опоздания (ta'khkhor). Небесные миры и пейзажи имагиналя (его города — Джабалка, Джабарса, гора Хуркаля, на вершине которой пребывает Пурпурный Архангел, Красный Интеллект, тайный остров скрытого Имама и другие, вполне действительные вещи) скрыты в земном мире только потому, что они доступны качественно более высокому уровню экзистенциальной интенсивности; для земли Небо не присутствует; оно отложено, *Небо задерживается*. Лишь в момент смерти человек вбрасывается в зону присутствия, и лишь тогда он сам начи-

нает *присутствовать*, так как настигает самого себя, воскресает, пробуждается и судит сам себя за успешное или (чаще всего, увы) проваленное испытание материальной завесой, которую ему надо было разорвать еще при жизни, став «шахидом» присутствия, героем войны против стратегий земной титанической задержки. Здесь можно вспомнить то, чего суфий боится больше всего: опоздать к самому себе, то есть к своему присутствию.

Часть 7. Иран в Новое время

Шиитский Иран при династии Каджаров

Каджары: модернизация и Большая Игра

При династии Каджаров Иран входит в период модернизации, так как контакты с Европой становятся неизбежными, и иранским правителям приходится отвечать на вызовы современности под все более ясно ощущающимся колониальным давлением.

Каджары представляли древний тюркский род, поселившийся на территории Карабаха еще в эпоху монгольских завоеваний Хулагу. Они были родственны тюркам Ак-Коюнлу и Кара-Коюнлу и участвовали в их военных походах, битвах и завоеваниях. Они жили преимущественно на территории Азербайджана и Карабаха. При основателе династии Сефевидов Исмаиле I каджары входили в состав его войска, как часть шиитского союза кызылбаша. Позднее племя каджаров было искусственно разделено иранскими правителями, западная часть ассимилировалась с местным населением (армянским или иранским), а восточная — в районе Горгана (Астробада), на южном побережье Каспийского моря, превратилась в мощную силу, верно служившую Сефевидам.

Став правящей династией, потомки Ага-Мухаммед-хана Каджара (1742 — 1797) быстро восприняли иранскую культуру, окончательно и полностью сменив идентичность на персидскую. Сохранению тюркских традиций ранее способствовало их пограничное местонахождение в Горгане — между Ираном и кочевыми племенами Средней Азии. Теперь же полная интегрированность в иранское общество завершила процесс иранизации.

При Каджарах столицей Ирана становится Тегеран.

После смерти Надер-шаха от Ирана откололись грузинские православные царства Кахетия и Картли, объединившиеся при Ираклии II (1721 — 1798) в единое Государство. В 1783 году грузины, заключив Георгиевский трактат, оказались под протекторатом Российской Империи, и это стало предпосылкой позднейших русско-персидских войн. Для Каджаров восстановление иранского контроля над Грузией было столь же важно, как и над Ширазом, Исфаханом или Тебризом, поскольку Каджары считали самих себя реставраторами Империи Сефевидов — и в идеологическом, и в религиозном, и в геополитическом смыслах.

Ага-Мухаммед-хан снова восстановил иранское правление над Грузией, так как Россия не послала на помощь Ираклию II войска, на которые грузины надеялись. Но при следующем правителем Фат Али-шах Каджаре (1772 — 1834) Россия вступила в период войн с Ираном. Вначале Российская Империя в 1801 году присоединила Грузию, а за этим последовали две русско-персидские войны — Первая (1804 — 1813) и Вторая (1826 — 1828). В обеих войнах Россия нанесла Каджарам сокрушительное поражение, утвердив свое господство над территориями Грузии, Дагестана и Армении.

Первая война началась с того, что Фат Али-шах под давлением шиитского руководства попытался восстановить контроль над Грузией. Каджары обратились за помощью к Британии, но поддержки не получили. После того, как русские отбили вторжение Наполеона, они сосредоточились на южном направлении, в 1813 году взяли Ленкоран и Тебриз, после чего Фат Али-шах вынужден был подписать с Россией Гулистанский мир, фактически признающий большинство потерянных владений на Южном и Северном Кавказе русскими, включая территории современной Грузии, Азербайджана, Армении, Дагестана, Осетии и Абхазии.

В поисках альтернативной внешней силы Фат Али-шах снова обратился к помощи Великобритании и по совету английского посланника¹ предпринял в 1826 году попытку отвоевать утраченные территории. Это положило начало Второй русско-персидской войне. Вначале войска Каджаров наступали весьма успешно, но затем русские перегруппировались и перешли в контрнаступление, стремительно вернув потерянные территории и дойдя до берегов озера Урмия, что заставило главнокомандующего иранской армией кронпринца Каджаров Аббаса Мирзу (1789 — 1833) подписать новый Туркманчайский договор в 1828 году, полностью признающий все захваченные территории Южного и Северного Кавказа российскими.

Показательно, что иранские литераторы XIX века по указанию шахов описали эпопею русско-персидских войн в стилистике «Шахнаме» Фирдоуси, где русские были представлены типичными туранцами, наследниками геополитической миссии Афросиаба. Этот негативный образ России поддерживали у иранцев и англичане, разочарованные Туркманчайским договором. Вероятно, с этим была связана провокация, стоившая жизни русскому послу в Иране Александру Грибоедову (1795 — 1829), когда подначиваемые британцами толпы ворвались в русское посольство из-за того, что Грибоедов предоставил в нем убежище шахскому внуку и двум армянкам из шахского гарема, которые молили русских о спасении.

¹ Англичане в этот период вели с Россией Большую Игру за влияние в Средней Азии и Афганистане.

О самом Фат Али-шахе существует множество легенд, так как стиль его жизни, огромный гарем из тысяч наложниц и столь же необъятное потомство от них, было с трудом представимо в XIX веке, являясь ожившим воспоминанием о нравах глубокой древности. У Фат Али-шаха было официально более 1000 жен, 57 сыновей, 46 дочерей, 296 внуков и 292 внучки.

После смерти Фат Али-шаха власть переходит к его внуку Мохаммед-шаху Каджару (1808 — 1848). При Мохаммед-шахе в Иране преобладало влияние России. Вместе с тем при нем начинается процесс активной модернизации. В общество проникают новые идеи и технологии. Постепенно начинается индустриализация.

В то же время в Иране возникает мессианское движение последователей Али Мохаммеда Ширази (1819 — 1850), провозгласившего себя «Бабом», то есть «вратами» скрытого Имама, а впоследствии и самим Имамом времени. Его последователи, будучи на первых порах ортодоксальными шиитами-двенадцатеричниками и ответвлением течения шейхитов, постепенно повторили путь карматов и исмаилитов, подняли «черные знамена» и провозгласили начало эры внутреннего ислама и отказ от законов шариата (как это произошло в случае исмаилитов Аламута). Здесь мы видим уже в XIX веке новый всплеск радикальной иранской идентичности, повторяющей логику маздакитов, хуррамитов, исмаилитов и сербедаров на прежних этапах иранского историала. Бабиты организовались в сплоченную секту, объявили джихад всем тем, кто отказывался принимать их верования. При этом сам Али Мохаммед Ширази (Баб) провозгласил, что скрытый Имам уже обнаружил себя в его личности и что теперь все истинные шииты должны встать на защиту идеалов эсхатологической справедливости. Бабиты построили крепость недалеко от могилы Абу Али Фазл Табарси и объявили ее «новой Кербалой», где «новый 'Али» должен дать решительный бой «новым Омейядам», к которым они причислили иранские правительственные войска. Это эсхатологическое восстание радикальных шиитов совпало со смертью Мохаммед-шаха, что сделало ситуацию критической. В 1849 году при его сыне и наследнике Мохаммед-шаха Насреддин-шахе (1831 — 1896) крепость бабитов удалось взять, и вся верхушка, включая предводителя, была убита. Позднее остатки бабитов были вынуждены бежать в Ирак, где секта раскололась, и на ее основании сложилось еще более гетеродоксальное течение бехайтов, провозгласившее себя новой религией, но в целом доводящее до крайнего предела революционную логику крайнего батинитского шиизма. Бехайты сохранились вплоть до настоящего времени и считаются отдельной религиозной конфессией.

При Насреддин-шахе модернизация иранского общества продолжается. В период его правления внедряются западные нравы и привычки, что наталкивается на упорное сопротивление шиитских факихов.

Геополитически в это время все внимание Ирана сосредотачивается на Афганистане и попытках удержать под своей властью Герат, взбунтовавшийся против Каджара и обратившийся за поддержкой к англичанам и соседнему Кабульскому эмирату. Теперь место главного противника занимает не Россия, а Великобритания, считающая Афганистан ключевым стратегическим пространством для защиты своих колониальных владений в Индии. Это выливается в англо-персидскую войну 1856—1857 годов, которую Иран проигрывает, столкнувшись с англичанами и в Афганистане, и в Южной Месопотамии. Так, англичане вторглись с моря в портовый город Бушер и начали с него вторжение в Иран, стремясь отвлечь иранские войска от Афганистана, куда напрямую сами англичане входить опасались.

На сей раз к этому Каджаров подталкивала Россия, как ранее, напротив, англичане поддерживали иранцев в их стремлении отвоевать свои кавказские владения. Это было частью Большой Игры между Россией и Великобританией за контроль над Средней Азией и прилегающими к ней регионами. В этой Большой Игре Иран Каджаров выступал то на стороне британцев, то на стороне русских.

В конце концов, иранцы проиграли и заключили с англичанами в 1857 году Парижский мир, согласно которому они отказывались от претензий на Герат и выполняли все требования Великобритании.

Правление Насреддин-шаха было довольно долгим, и в течение его он допустил многочисленные уступки западным державам, что сделало Иран чрезвычайно зависимым от европейских стран и вызвало недовольство населения. В конце концов, Насреддин-шах был убит последователем исламского антизападного активиста аль-Афгани (1839—1897) Мирзой Реза Кермани (1854—1896).

Аль-Афгани представлял собой особое направление в модернизации Ирана, основанное на универсалистском прочтении ислама. Показательно, что, будучи шиитом и персом, аль-Афгани выдавал себя за суннита-афганца и предлагал проводить модернизацию Ирана с опорой не на шиитскую религиозную верхушку, но на общеисламские нормативы с большой долей демократии. К аль-Афгани восходит традиция исламского модернизма и отчасти панисламизма. И если, с одной стороны, аль-Афгани призывал к исламской солидарности и противостоянию с Западом, то с другой, сам относился к соблюдению исламских обычаев довольно свободно и во многом перенимал западные нравы и привычки.

При следующем правителе Ирана Мозафереддин-шахе (1853 — 1907) процессы модернизации и вестернизации иранского общества продолжались. Мозафереддин-шах сознательно берет курс на сближение с европейскими обществами, приглашает в Иран западных специалистов и техников, устанавливает нормы светского образования. Под давлением прозападной общественности Мозафереддин-шах был вынужден в 1906 году созвать Меджлис (Парламент) и принять Конституцию, ограничивающую права шаха. В процессе подготовки Конституции большую роль играли иранские масонские ложи, полностью подконтрольные английской масонерии и ориентированные на установление в Иране секулярной политической системы западноевропейского типа. Показательно, что у истоков Конституции мы видим и некоторых сохранившихся после чисток бабитов, и исламских универсалистов (в духе аль-Афгани), и шиитское духовенство, и чистых либералов-западников. Все эти различные силы были едины только в своем отрицании правления Каджаров, которые, с их точки зрения, были не способны эффективно реализовать национальные интересы Ирана в новых исторических условиях.

Преемник Мозафереддин-шаха Мохаммед Али-шах (1872 — 1925) был, как и прежние Каджары, ориентирован на Россию и стремился с ее помощью укрепить свою власть. Когда у него возникли разногласия с либеральным проевропейским Меджлисом, он разогнал его с опорой на Персидскую казачью бригаду. Сам он считал, что следует примеру русского царя Николая Второго, распустившего Первую Думу. Но в ответ на это в иранских провинциях — в частности, в Исфахане, Гиляне и т. д. — начались восстания, что привело к штурму восставшими Тегерана и низложению шаха¹. Он был вынужден передать власть малолетнему сыну Султан Ахмад-шаху (1898 — 1930), ставшему последним представителем династии Каджаров. Но при Ахмад-шахе власть Каджаров была лишь номинальной, и Государством управляли предводители поднявших восстание бахтиарских племен. Они же в 1923 году и свергли его, после чего Султан Ахмад-шах был вынужден отправиться в изгнание.

Шейхиты: «тайный шиизм»

В эпоху Каджаров, как и в период Сефевидов, в Иране шиизм был государственной религией. При этом в эти периоды можно увидеть две линии в иранском шиизме: одну экзотерическую, другую, эзоте-

¹ После этого Мохаммед Али-шах удалился в изгнание в Россию, где жил в Одессе. В 1909 году при поддержке российского отряда он попытался вернуть власть, но это завершилось неудачей. После революции 1917 года он переехал в Турцию, затем в Италию.

рическую. Шиизм как таковой относится к области батинийя, внутреннего ислама, но, становясь государственной идеологией, с необходимостью отдельные его стороны приобретают более внешнее, рационализированное, административно-юридическое оформление, а другие, напротив, продолжают оставаться «тайным знанием» или «параллельной религией», скрытой под строгой дисциплиной такой, как это было до победы шиизма в течение долгих столетий. Таким образом, шиизм в эти периоды делится на две составляющие, которые и расходятся друг с другом, и время от времени сходятся, оживляя содержание внешней религии мистическим измерением (в частности, практикой ирфана и обращением к доктринам Ишрака в версиях Сохраварди или Муллы Садр).

В Сефевидский период, как мы видели, роль «внутреннего шиизма» во многом играла Исфahanская школа, основанная Мир Дамадом и представленная в первую очередь его великим учеником Муллой Садрой. Мулла Садра воплощает в себе эзотерический шиизм эпохи Сефевидов. В эпоху Каджаров аналогичную роль играет школа *шейхитов*¹, которые продолжают эту же линию в новых условиях, соединяя внутренний шиизм традиционного Ирана с Ираном современным.

Основателем этой школы был арабский шиит из Бахрейна шейх Ахмад Ахсаи (1753—1826). С юности его посещали пророческие сны и видения, где фигурировали Имамы, и постепенно, изучая доктрины шиизма, он разработал корпус шиитских учений, собрав воедино многочисленные тексты шиитской традиции (хадисы и хабары) и обосновав методы и формы их интерпретации. Ахмад Ахсаи стал основателем инициатической школы шейхизма (*silsila shakhīya*), в которой, с одной стороны, он постарался суммировать ядро шиитской теологии, существовавшей ранее, а с другой, придать ей новую актуальность через подтверждение догматических положений прямым и непосредственным экзистенциальным опытом. Эта вторая сторона стала поводом к тому, чтобы назвать учение шейхизма «реформаторским», а первая — традиционалистская — сторона, повлекла за собой другой термин — «интегрализм». В определенном смысле шейхизм был Консервативной Революцией иранского шиизма, поскольку и утверждал фундаментал шиитской традиции прошлого, и ставил острые вопросы, требующие экзистенциальных ответов и опытных подтверждений.

Ахмад Ахсаи в течение жизни предпринял много путешествий и совершил паломничества к шиитским святыням, но наибольший след он оставил в Иране, где его иранские последователи образовали

¹ Эта тема фундаментально и глубоко разобрана Анри Корбенем, за которым мы и следуем в этом изложении. *Corbin H. En islam iranien*. P. 203—300.

школу, ставшую одной из самых известных в XIX – XX веках. Шейх Ахсаи собирал огромные толпы на свои проповеди, а Фат Али-шах Каджари, правитель Ирана, выказывал ему особые почести и упрощал поселиться в Тегеране, который шейх посещал для встречи с шахом. Это вызвало ревность шиитских законников, представлявших как раз традицию внешнего шиизма, что стало основанием для кампании по дискредитации шейхитов и даже определенных гонений на них.

После Ахсаи главами школы были такие крупные иранские философы, как Сейид Казим Решти (1798 – 1844) и родственник правящей династии Каджаров шейх Мохаммед Карим-хан Кермани (1809 – 1871). Эта школа существовала и в XX веке, одним из крупнейших теоретиков шейхизма был Саркар Ага (1896 – 1969), составивший основательный труд об учении и истории этой школы.

Учение Ахмада Ахсаи в целом было вполне ортодоксальным и строилось прежде всего на полном признании основных правил шиизма:

- единство Бога (tawhid);
- признание цикла пророчеств и того, что Мохаммед был последним из них;
- почитание Имамов.

Правда, к этим трем столпам (rukṅ) шиизма шейхиты добавляли четвертый столп, вызвавший у их противников наибольшие нарекания, — речь шла о признании «духовной иерархии», скрытой завесой тайны, и о толковании «шиитской общности», как особого объединения людей, связанных опытом личного отношения к Имамам. В этом акценте на личный опыт состоял «революционный» аспект шейхизма. Ахмад Ахсаи и его последователи считали, что эпоха сокрытия (ġaybat) не отменяет возможности контакта с Имамами, но только этот контакт не может быть явным и удостоверенным никакими внешними инстанциями. Он есть предмет внутреннего опыта, являющегося столь же тайным и сокрытым, как сами сокрытые Имамы. Чтобы иметь дело с тайной, необходимо не сделать ее явной, это возможно только Богу и в заветные времена финального Воскресения, в момент парусии (zohūr), но сделать *тайным бытие самого шиита*, перейти от обычного существования к скрытому, внутреннему. В этом можно увидеть прямую параллель с пониманием тариката суфиями, но отличие здесь в том, что суфии следуют своим явным полюсам, кутбам, а шииты — только Имамам, которые в период сокрытия являются также сущностно скрытыми, и больше никому. В этом и состояла идея «четвертого столпа» шейхизма: наряду с формальными, открытыми шиитами существуют «духовные шииты», которые принадлежат параллельной иерархии, где статус определяется

лишь чистотой и глубиной личного опыта, а не внешним признанием тех или иных заслуг или формальных знаний. Совокупность «духовных шиитов» составляет, в свою очередь, Империю Света, во главе которой стоят Имамы¹, ниже их — Врата (bāb), воспроизводящие функцию Салмана Пака, далее — князя (poqabā), аристократы (pojabā) и остальные члены этой невидимой общины. В эпоху сокрытия это Государство Света вынуждено оставаться скрытым, и речь идет о тайном, умозрительном опыте. Такова структура шиитского царства, во главе которого стоит «единый Провозвестник» (wahdat-e Nātiq), невидимый полюс человечества.

Противники шейхитов упрекали их в том, что они приписывают самим себе и своим учителям статус «единых Провозвестников», но в этом и заключалось полное непонимание внешними шиитами шиитов внутренних. Имамы и их прямые и полноценные последователи должны быть в мире, чтобы этот мир существовал. Но эпоха сокрытия является таковой как раз потому, что это не может быть явлено. «Тайная иерархия» является тайной во всех смыслах; ее не может не быть, но в то же время никто не может знать о ней ничего наверняка, достоверно, так как в этом случае тайна перестала бы быть тайной. И поэтому тайная Империя шейхитов была тайной и для них самих, представляя собой лишь высший горизонт их духовного мистического опыта.

В этой теории Империи Света шейхиты смыкались с Сохранарди и особенно с Муллой Садрой, чьи книги они охотно комментировали. Опыт встречи с Имамом проходил в сфере имагиналя, alam al-mithal, в топосе Хуркаля (Hūrgayā), над вселенской горой Каф (Qāf), в зоне между телесным миром (Molk) и миром архетипов (Jabarūt). Поэтому шиитом является тот, кто движется в вертикальном времени по иерархии шести дней творения, расположенных синхронно. Человек нисходит в свой «шестой» день, самый низший и темный, чтобы взойти по ступеням к «первому дню», к духовному Адаму, Архетипу. И весь путь целиком — спуск и подъем (mabda'и ma'ad) — составляет Седьмой День, день Воскресения (Qiyāmat).

С философской точки зрения, идеи шейха Ахсаи были довольно оригинальны. Так, он переворачивает классическое соотношение формы и материи у Аристотеля и называет материю (mādda) отцом, активным началом, а форму (sūrat) матерью, пассивным началом. При этом он отождествляет материю со Светом и бытием. Мы снова оказываемся в контексте типично иранской онтологии, продол-

¹ Для шейхитов статус Имамов не является в полном смысле слова человеческим. Они по отношению к людям занимают позицию, аналогичную той, которую сами люди занимают в отношении животных. Человечность Имамов так же акцидентальна для них, как и животность для людей.

жающей не только традицию Ишрака, но и древнюю зороастрийскую линию. Свет — это материя и бытие, но не сущность, не нечто определенное. Свет — это духовная материя, *mādda ma'nawīya*. Этот верхний Свет представляется Ахмаду Ахсаи «расплавленным».

Форма — это первая определенность Света, его первое ограничение. Поэтому до всех остальных возникают именно световые формы, фигуры промежуточного мира, *Malakūt*. И их «материальность» тождественна их световой онтологии, видимости.

Шейх Ахсаи выдвигает идею двух творений — светового и телесного, полностью повторяя маздеистскую версию мира менок и мира гетик или манихейскую космологию. Первое творение есть акт Воли (*mashīat*) апофатического Творца, которое можно уподобить вспышке Света. Второй этап придает Свету границы, то есть помещает его в формы.

Второе творение распределяет световые формы по индивидуумам и, наконец, придает этим индивидуумам телесную действительность через «низшую материю», которая мыслится шейхом как «застывший Свет», «холодный Свет». Снисхождение Света к земле есть его градуальное погашение. Но достижение дна земного существования, могилы духа, не мыслится здесь диахронически. Световое творение существует не только *до* второго конкретного творения, но и *вместе* с ним, параллельно с ним, внутри него, сквозь него. Поэтому в земной могиле тел лежат тайно все ступени воскрешения — вплоть до чистого Света, духовной материи. Но пребывают они в свернутом состоянии. Однако само творение — начиная с самого верха — есть сокрытие Творца, его «умаление», поэтому диалектика сокрытия и открытия мыслится здесь не как сущности и акциденции, но как *сплошной* и непрерывный энантиодромический процесс. Открытие и сокрытие — две стороны одного и того же, более того, это вообще одно и то же. Между Богом и творением нет отношения двух сущностей — абсолютной и относительной. Ни Бог, ни творение не имеют сущности, бытие и Бога и творения — в их *отношениях*. Поэтому при каждом переходе от уровня к уровню, как учат шейхиты, ссылаясь на Коран, Бог задает следующий вопрос: «*A-lasto bi-rabbi-kom?*»¹ («Не Я ли ваш Господин?»). Этот вопрос об отношении твари и Творца в каждом случае моменты световых потоков могут решить по-разному². Они могут продолжать удаляться — и тогда они отвечают «нет!», а могут выбрать возвращение и сказать Богу «да!». Творение — это всегда сокрытие Бога, а значит,

¹ Коран. 7: 171.

² В шиитском гнозисе (*'ifān*) этот фрагмент считается центральным и толкуется как выбор душой своей судьбы до воплощения. Можно сопоставить это с выбором фраварти Ахура-Мазды в зороастрийской традиции.

падение. Но первый сотворенный и первый павший человек — Адам был также пророком. А функция пророка в том, чтобы остановить падение и призвать все твари к возвращению.

В теории шейхитов шесть дней творения соотносятся с шестью религиями и шестью пророками. И в соответствиях мы находим чрезвычайно важную деталь: шестой день соответствует Мохаммеду и исламу, пятый день — Христу и христианству, четвертый день — Моисею и иудаизму, а третий — Аврааму и маздеизму (!). Относительно религии Ноя и Адама, пророков, соответственно, второго и первого дня, уточнений нет. Отнесение Авраама и авраамической традиции к маздеизму не является случайной погрешностью систематизации. Если учесть нашу интерпретацию иранизма как парадигмы определенной версии иудаизма, и его отношение к христианству, то это приобретает особый смысл, далеко не очевидный с самого начала.

Шейхизм является тем религиозным феноменом, который соединяет ранние эпохи исламского Ирана с настоящим временем, причем здесь мы имеем дело с прямой передачей глубинных метафизических и инициатических учений и практик в эпоху модернизации самого иранского общества. Эта линия соединяет духовный шиизм современного Ирана с Исфаханской школой и далее с философией Ишрака, и еще глубже в эпоху раннего шиизма вплоть до иранской древности. Световая война Ирана не прекращается, равно как и культура ожидания по-прежнему составляет основу иранской идентичности. И шейхиты — яркое тому доказательство.

Бабиты и бехайты: гипертрофия близости

Если при самом шейхе Ахсаи, его последователе и ученике Казиме Решти школа шейхитов оставалась строго в рамках ортодоксального шиизма, хотя и с особым акцентом, поставленным на прямое мистическое и эзотерическое измерение (ирфан), позднее от них откололось направление бабитов, о котором мы уже кратко упоминали. Сам Ахсаи и Казим Решти подчеркивали близость шиитского мистика к действительности скрытого Имама, который является не просто трансцендентной фигурой, чьего нового явления следует ожидать всем верующим, но активно действующим из-под покровы тайны духовным началом, непосредственно влияющим на внутреннюю и даже политическую жизнь всего шиитского общества. Шейхиты полагали, что день откровения близок, и что с помощью духовного созерцания (ирфан) можно стать «вратами Имама», не так, как это было во время «малого сокрытия», когда скрытый Имам имел своих полномочных представителей, то есть в самом начале эпохи сокрытия, но в обратной симметрии — теперь «врата» обнаруживали себя непосредственно накануне окончания «великого сокрытия», в самом

конце цикла. Тем самым, мы имеем дело здесь с внутренним шиизмом, хотя сам шиизм в целом уже есть внутреннее (батин) направление в исламе.

Однако Решти не делал из этого радикальных политических и реформаторских выводов, оставаясь в рамках классического учения двенадцатеричников. Это, впрочем, не уберегло его и его последователей от нападков более умеренных улемов и факихов, ставивших всем им в вину слишком дерзкое толкование религиозных основ. Впрочем, Решти открыто утверждал, что 1200 лет «внешнего шиизма» подходят к концу и наступает эпоха «внутреннего шиизма».

После смерти Казима Решти, бывшего главой шейхитов в Кербале, школа разделилась на несколько течений. Главными из них были течение Мохаммеда Карим-хан Кермани, который оставался в границах традиционной шейхитской ортодоксии и сосредоточил свое внимание на созерцательных практиках, и течение уже упоминавшегося Сейида Али Мохаммеда Ширази, который объявил себя «Бабом» вслед за Решти и Ахсан¹. Но сам Ширази почти сразу стал проповедовать приход скрытого Имама, которому суждено было состояться в самое ближайшее время, о чем Махди и извещал шиитов через свои «врата» — самого Ширази. Ширази некоторое время учился у Решти, и основные его сподвижники, по крайней мере на первом этапе, были из числа шейхитов, слушавших речи Решти в Куфе. Одним из самых горячих приверженцев Баба стал ученик Решти мулла Мохаммед-Хусейн Бошруи (1814 — 1849). В учении «Баба» он увидел революционный шиитский потенциал, эсхатологический энтузиазм и харизматическую энергию. Еще одной яркой фигурой движения бабитов стал другой ученик Решти мулла Мухаммед-Али Барфоруши (1823 — 1849). Так, Али Мохаммед Ширази сформировал ядро новой религиозной организации, которое состояло из 19 человек, являющих собой воплощение «Букв Живого» (*ḥoṭūf al-ḥayy*) и отождествляющихся с перевоплощениями самого Мохаммеда, 12 Имамов, четырех изначальных «врат» («Бабов») и дочери Мохаммеда и жены 'Али Фатимы. Функцию «новой Фатимы» у бабитов играла женщина-ученый, поэтесса Коррат аль-'Аин (1814/1817 — 1852). Ее вдохновенные проповеди и глубина знания шейхитской философии во многом обеспечили успех в распространении движения бабитов на первом этапе. Она одной из первых поставила вопрос о необходимости отмены некоторых сторон шариата и, в частности, выступала с религиозными проповедями, не закрывая лица по обычаю ортодоксальных мусульманок. Именно она начала учить о том, что

¹ *Amanat Abbas. Resurrection and Renewal: The Making of the Bábí Movement in Iran 1844 — 1850. Ithaca; N.Y.: Cornell University Press, 1989.*

время внешнего закона прошло и начинается время духовного откровения, почти дословно повторяя исмаилитское «духовное воскресение» Аламута. Подобно исмаилитам некоторые сторонники бабизма уже на раннем этапе призывали изменить направление киблы и молиться в сторону расположения жилищ предводителей этого движения и даже совершать вокруг их домов хадж. В частности, таким центром стало жилище Мухаммед-Али Барфоруши, которого бабиты называли «Каимом из Джилана» и которому воздавали почти божественные почести.

В 1844 году Баб посылает 16 членов из общины «Букв Живого» с проповедью в различные шиитские центры, в которых объявлялось, что Махди в самое ближайшее время откроет свою идентичность и начнется глобальная эсхатологическая шиитская революция. Свои идеи Баб формулирует в мессианском толковании суры Корана «Юсуф», в тексте «Ка'юм аль-асма'» (Qayūm al-asmā'). Смысл послания в том, что отныне врата возвращения Имама открыты. Текст призывал всех верных готовиться к последнему джихаду, священной войне, которая должна быть направлена не только против суннитов, но и против тех шиитов, которые откажутся принять Махди. Более всего сторонников эти идеи встречают у шейхитов, хотя далеко не у всех.

Так как «Ка'юм аль-асма'» провозглашает скорое появление Имама в Кербеле, туда начинают стягиваться бабиты, приступившие к созданию военных вооруженных отрядов. Но так как самого Ширази в это время арестовывают отряды губернатора Ширази и сажают под домашний арест, то в Ираке он появиться не может, и первая эсхатологическая волна спадает.

В это время провозгласившая себя воплощением Фатимы Коррат аль-'Аин захватывает контроль над общиной шейхитов в Кербале, их главном центре. Раньше других она начинает призывать к отказу от шариата и к признанию высшим авторитетом изречений и директив Баба. Именно она придает внутреннему шиизму шейхитов радикально-революционное измерение и требует активного выступления против мира несправедливости во имя строительства всемирного Государства Махди.

Идеи Коррат аль-'Аин становятся причиной ее изгнания из Кербалы, но в 1848 году сам Баб пишет своей общине послание, где полностью поддерживает Коррат аль-'Аин и прямо провозглашает себя самого «перевоплотившимся Имамом». К этому времени Мохаммед Карим-хан Кермани, возглавлявший другую ветвь шейхитов, однозначно отвергает учение Баба как ересь и призывает всех последователей шейха Ахсаи и Решти покинуть его ряды. В это время число шейхитов среди последователей Баба начинает сокращаться, но на смену

им приходит большое число шиитов из простонародья, увлеченных эсхатологическим порывом бабитов и их призывами к революции во имя Имама и социальной справедливости. О том, что началась эпоха воскресения (*qīāmat*), официально провозглашают ведущие фигуры бабизма, и вся деятельность движения приобретает все более насильственный характер. В своем тексте «Персидский Байян» (*Bayān-e fārsī*)¹, который он сам рассматривал как богодухновенное священное писание, не просто сопоставимое с Кораном, но и превосходящее его, Баб описывает основы новой чисто духовной религии, призывает последователей начинать эсхатологический джихад, поднимать «черные знамена» Махди и строить новое Государство, основой которого должна стать община бабитов и ее духовная элита из 19 членов группы «Буквы Живого», которые, по его представлениям, являются божественной эпифанией «ахль уль-бейт», «людей дома» Мохаммеда.

Показательно, что в «Персидском Байяне» Баб обращается к целому ряду тем, характерных для раннего шиизма (в первую очередь к работам Джахира ибн Хайяна, и особенно к науке букв (*ilm al-ḥurūf*) — например, к трем «главным» буквам (*hamza, mem* и *sin*), где первой идет именно буква *sin*, с которой начинается имя Салман Пак, а *hamza* ('Али) следует за ней, а также к идее букв *рая* и *ада* и т. д. Эта же тема буквенной мистики была характерна для Мутира бен Саида, Абу аль-Хаттаба, Хайдара Амоли и т. д.

21 июля 1848 года один из лидеров бабитов мулла Хусейн Бошруи, первый из шейхитов признавший в Али Ширази скрытого Имама, в своем походе в западные области недалеко от города Мешхеда поднимает «черные знамена Хорасана» как знак последнего эсхатологического восстания. Сам он был родом именно из Хорасана.

Так как движение бабитов направлено открыто против Каджаров, самого Баба арестовывают и помещают в тюрьму в Табризе.

В 1849 году восставшие предводители бабитов строят крепость (снова прямая аналогия с Аламут) рядом с могилой шейха Табарси и отождествляют ее защиту от правительственных войск с битвой при Кербале между сторонниками Имама Хусейна и армией омейядского халифа Язида III. Над крепостью реют «черные знамена», а ее защитники призывают своих сторонников примкнуть к армии Махди. Предводителем войска бабитов становится мулла Мухамед-Али Барфоруши.

Но бабиты проигрывают, и предводителей восстания убивают во время штурма. Среди прочих гибнет Бошруи. Мухаммед-Али Барфоруши был брошен взбешенной толпе, которая разорвала его на куски и останки сожгла.

¹ MacEoin D. Sources for Early Babi Doctrine and History. Leiden: E. J. Brill, 1992.

В 1850 году расстреливают самого Баба, после чего движение постепенно сходит на нет. Так как, по воззрениям шиитов, Махди должен быть победоносным правителем, которому покорятся все народы и страны, факт гибели Баба, провозгласившего себя скрытым Имамом, означает ложность его претензий.

Позднее бабизм превращается в чисто религиозное течение. Оно снова раскалывается на две ветви: умеренную и радикальную. Первую, истолковывающую бабизм как мистическое направление в шиитском исламе с опорой на созерцание, представляет Мирза Нури Шобхи Азал (1831 – 1912). Вторую — Мирза Хусейн-Али Нури Баха-Аллах (1817 – 1892), который полностью отвергает ислам и провозглашает бабизм «новой религией», где Баб Али Ширази является пророком, а сам Баха-Аллах — его продолжателем. Так как в текстах Баба было указание на то, что скоро придет человек, которому Бог откроет себя (*man uozheroh Allāh*), Баха-Аллах в 1863 году собирает в Багдаде своих последователей в саду Ридван (парк Наджиб Паши) и объявляет им, что таким человеком является он сам, что он есть манифестация самого Бога (*maḏḥar-e elāhī*)¹. В ссылке в Палестине Баха-Аллах составляет свое главное писание «Святейшую Книгу» (*al-Ketāb al-aqdas*), которую его последователи бахаиты почитают больше Корана и «Байяна», написанного Бабом.

Бахаизм как предельная форма развития бабизма представляет собой пример религиозного синкретического учения, чрезвычайно близкого к манихейству или к тому, что мы назвали *открытым иранизмом*. Бахаи признают цикл пророков, куда включают всех библейских пророков, Иисуса Христа, Мохаммеда, Баба и Баха-Аллаха, но также и Зороастра, а в некоторых версиях бахаизма Кришну и Будду. Каждый пророк в их представлении является «возвратом» (*raʿā*) вечных духовных сущностей, которые лишь адаптируют всякий раз общее метафизическое знание к новым историческим условиям.

Показательно, что бахаи настаивают на совершенном универсализме своих верований, отвергают ограниченность традиционных религий и национальные Государства.

В XX веке бахаизм постепенно превратился в глобалистскую гуманистическую секту, аналогичную другим течениям New Age. Но в истоках ее лежит извращенный до предела, но все же довольно характерный иранизм.

¹ *Esslemont J.E. Bahá'u'lláh and the New Era, An Introduction to the Bahá'í Faith.* Wilmette; Illinois: Bahá'í Publishing Trust, 1980.

Тьма Запада и шиитская Революция Света

Иран Резы Пехлеви: объект Большой Игры

Официально династия Каджаров была упразднена в 1925 году, когда новым правителем Ирана стал Реза Пехлеви (1878 — 1944), основавший новую династию иранских шахов. Реза Пехлеви был иранским офицером из Персидской казачьей бригады, которая штурмовала Тегеран в период смуты и разгона Меджлиса. Будучи волевым и сильным политическим и военным деятелем, он стал военным губернатором, а затем премьер-министром. Сосредоточив в своих руках значительную власть, он подготовил свержение Ахмад-шаха, что и было осуществлено на Ассамблее Меджлиса в 1925 году. Вскоре он сам был провозглашен новым шахом Ирана.

Новый правитель Ирана продолжил модернизацию и вестернизацию Ирана, следуя линии прежних шахов.

Накануне Второй мировой войны шах Реза ориентировался на страны Оси, но в военные действия не вступал. В 1941 году он отказался разместить войска Великобритании и СССР на территории Ирана, после чего был свергнут союзниками 16 сентября 1941 года, приведшими к власти его сына Мохаммеда Резу Пехлеви (1919 — 1980), занимавшего пробританскую и проамериканскую позицию. После этого новый шах под давлением Англии и СССР объявил войну Германии.

Будучи политически и геополитически зависимым от США и Западной Европы, Иран Пехлевийской династии вместе с тем восстанавливал структуры персидского историала, подчеркивая преемственность с Древним Ираном Ахеменидов и Сасанидов, а также с Сефевидским периодом, выстраивая тем самым непрерывную связь цивилизационной идентичности. Именно при последнем шахе началось интенсивное возрождение философской школы Ишрак, пробудился широкий интерес иранцев к суфизму, Исфаханской школе и шайхитам. В этот период Шахскую Академию философии возглавлял выдающийся современный философ-традиционалист Сейид Хоссейн Наср. Тогда же свои работы по иранскому исламу, шиизму, исмаилизму, Ишраку и иранскому гнозису опубликовал тесно сотрудничавший с иранскими религиозными и интеллекту-

альными кругами (Алламе Табатабаи¹, Муртаза Муттахари² и т. д.) французский мыслитель-иранист Анри Корбен, полагавший, что шахский Иран может исторически эволюционировать в общество с возрожденной духовной традицией.

Вместе с тем, с геополитической точки зрения, шах Мохаммед Реза Пехлеви был полностью зависим от Англии и США, что делало иранскую идентичность лишь фасадом, за которым скрывалась экономическая и политическая колонизация Ирана. Противоречие между суверенными национальными интересами Ирана и давлением англосаксонских держав достигло кульминации в тот период, когда политический деятель национальной ориентации Мохаммед Мосаддык (1882—1967) был назначен на пост премьер-министра. Мосаддык настаивал на национализации нефтяной отрасли и на выведении энергодобывающей промышленности из-под контроля англичан и американцев. Популярность Мосаддыка и его правительства в Иране была огромной, тогда как сам шах опирался преимущественно на западные державы. Мосаддык образовал партию Национальный фронт и с ее опорой провел в 1953 году национализацию нефтяной промышленности. Это привело к разрыву отношений с Англией и США. Сам шах был вынужден покинуть страну. Однако это спровоцировало ожесточенную реакцию Запада, и 19 августа 1953 года в ходе прямого государственного переворота Мосаддык был свергнут прозападными военными под руководством Фазлолла Захеда (1897—1963), вернувшим Мохаммеда Резу Пехлеви к власти. Национализация была отменена, и контроль над нефтью и энергоресурсами Ирана снова был передан в руки англичан и американцев.

Позднее Мохаммед Реза Пехлеви пытался уравновесить влияние Запада в Иране и для этого предпринял ряд попыток сближения с СССР, продолжая традиционную геополитическую логику Большой Игры, ставшую основополагающим контекстом иранской внешней политики с эпохи Каджаров. При этом преимущественно он опирался все же на Англию и США, в чем горько разочаровался позднее, когда — уже после своего свержения — Англия отказалась предоставить ему политическое убежище.

Вилаят-и факих: активное ожидание

Параллельно модернизации и вестернизации, которые стали особенно интенсивными после прихода к власти Резы Пехлеви

¹ Табатабаи А. Тайны исламского монотеизма. М.: Исток, 2009.

² Муттахари М. Божественное откровение и пророческая миссия. Исток, 2009; Он же. Краткий экскурс по «Нахдж ал-балага». СПб.: Петербургское востоковедение, 2008.

в ответ на новые социально-политические и исторические условия, в официальном (внешнем) шиизме также происходят существенные трансформации. К XX веку в шиитском праве (*fikh*) существовало две традиции: *akhbariyyin* (от *khabar* — сообщение) и *usuliyyin* (от *'usūl* — основа). Первая основывалась на тезисе, что основой права может быть только авторитетная и документально зафиксированная позиция Корана и шиитских Хадисов, то есть традиция. Вторая включала консенсус живых авторитетов и опору на разумность того или иного тезиса, если они не касались вопросов религии, изложенных в Коране и Хадисах.

По мере того, как социальные изменения становились все более значительными, направление *усуль аль-фикх* стало преобладать, и к XX веку почти полностью вытеснило *akhbaritov*, поскольку было более гибким и способным применяться к новым обстоятельствам. При Каджарах шиитские улемы адаптировались к политике правителей без больших проблем, пользуясь прямой поддержкой шахской власти, в целом повторяющей ситуацию с Сефевидами. С конца XIX века ситуация в Иране стала развиваться более динамично, а после принятия Конституции и прихода к власти Резы Пехлеви шиитские правоведы были поставлены перед новыми вызовами.

В начале XX века иранские шииты разделялись на три группы:

- 1) представители чистого *фикха* (преимущественно *усулиты* — внешний шиизм);
- 2) *шейхиты* и другие *батиниты* (духовный шиизм, включая *суфиев* и философов *Ишрак*);
- 3) промежуточные фигуры, следующие за классическим *джафаритским* правом, но признающие правомочность *ирфана* — шиитского гнозиса.

Чистые *батиниты*, как правило, воздерживались от прямого участия в политике. А в среде первой и третьей группы развернулись ожесточенные споры, касающиеся всех принципиальных вопросов: легитимности тех или иных форм политической власти в условиях сокрытия «последнего Имама», отношения к экономическим системам, нормативам международной политики, приемлемости или неприемлемости светской культуры и процесса секуляризации в целом и т. д. Так среди шиитов сложился широкий спектр мнений.

Одни полагали, что шиизм представляет собой чисто религиозное явление, и пока длится сокрытие, верующие должны сосредоточиться исключительно на духовном почитании *Имамов* и не торопить его приход искусственно. К модернизации, ее условиям и вызовам следует относиться спокойно и взвешенно, как и ко

всем формам исторического существования, пока «Имам времени» остается вне шиитской общины. Можно назвать таких факихов носителями «пассивного ожигания». В отношении Конституции, модернизации и шаха Резы Пехлеви они занимали, как правило, конформистскую позицию, стараясь лишь адаптироваться к новым условиям.

Другим полюсом фикха стали шиитские ученые, в том числе аламе, марджа и аятоллы (то есть занимающие высшие ступени шиитской — внешней — иерархии), которые настаивали на жестком противостоянии тем тенденциям, которые они считали несоместимыми ни с нормами ислама как такового, ни с установками классического шиизма. В этой среде и сложились теории активного противостояния современности и особого шиитского активизма, основанного на культуре «активного ожигания», что отчасти напоминало многочисленные шиитские восстания и движения прежних веков, когда иранцы и шииты вынуждены были находиться под властью чужеродных народов и династий — от арабов до монголов.

Ко второй категории аятолл относились как представители формального ислама, так и признающие ирфан и Ишрак. Среди богословов и философов этого направления следует выделить:

- великого аятоллу Сейида Хосейна Боруджерди (1875 – 1961);
- его последователя и друга, великого религиозного и политического деятеля аятоллу Сейида Рухолла Мусави Хомейни (1902 – 1989), которому суждено было позднее стать вождем Исламской Революции 1979 года;
- его преемника в качестве Духовного лидера Ирана (Рахбара) Сейида Али Хаменеи;
- крупнейшего иранского мыслителя XX века Мухаммеда Хусейна Табатабаи (1903 – 1981), комментатора классических исламских источников, а также текстов Муллы Садры, автора критических трудов, направленных против марксистской и либеральной идеологии;
- его ученика и одновременно последователя Хомейни Муртазу Мутахари (1919 – 1979);
- крупнейшего современного специалиста в шиитской теологии и теософии аятоллу Абдуллу Джавади-Амоли;
- аятоллу Хоссейна Нури Хамедани и т. д.

В этой среде иранских богословов и правоведов, а также в кругах иракских шиитов из школы в Неджефе¹, где находится величайшая

¹ Одним из первых сформулировал учение «вилаят аль-факих» иракский шиитский марджа из Неджефа Мухаммед Хасан аль-Наджафи, известный как Сахиби Джавахер (1787 – 1850). Его предки были родом из Исфахана. Он был представите-

святыня шиитов — могила Имама 'Али, сложилась своеобразная версия политического шиизма, получившая название «вилаят-и факих» (في الولاية — *vilāyt al-faḳīh*), что можно перевести как «правление ученых» или «власть знающих». Само название довольно выразительно, и с учетом того, что большинство этих религиозных деятелей были и остаются сторонниками ирфана, можно увидеть, что в их случае речь идет о власти царей-философов в платоническом смысле или о Световой Империи внутренних шиитов. При этом учение о вилайат-и факих, в свою очередь, имело умеренную и радикальную версию — так называемый «абсолютный вилайат-и факих» (*vilāyt al-faḳīh al-mutlaq*). Умеренные говорили просто о высшем авторитете исламских ученых в религиозных и ряде правовых вопросов, а радикалы распространяли понятие власти, вилайят (*vilāyt*) на все стороны жизни — от полноты политической системы до культуры, морали и экономики.

Джавади-Амоли: Добродетельный град и его практики

В фундаментальном тексте «Вилаят в Исламе», объясняющем сущность вилайат-и факих, современный исламский аятолла Джавади-Амоли, один из наиболее ярких и глубоких современных шиитских теологов, поясняет, в каком смысле надо понимать концепцию абсолютного вилайат-и факих. В самом начале он описывает сущностные свойства того, кто является факихом, то есть знатоком исламского права, но одновременно и тем, в ком это право живет духовной жизнью, кто является «каналом» (вице-регентом) божественного закона. Джавади-Амоли пишет:

Полноценный факих должен обладать тремя качествами:

- 1) абсолютным иджтихадом (способностью толковать священные тексты и предписания);
- 2) абсолютной справедливостью (*qadā'*) и
- 3) административными навыками и качествами вождя¹.

Иджтихад представляет собой аутентичное (в духовном и юридическом смысле) толкование исламских законов. Абсолютным же (*al-mutlaq*) он становится в том случае, когда охватывает всю полноту исламского понимания жизни, человека, бытия, морали. Это —

лем усулитской версии шиизма и настаивал на том, чтобы правовые аспекты ислама (фикх) были возводимы к теологическим основаниям (калам). Его идеи оказали решающее влияние на учение аятоллы Хомейни.

¹ *Āyatollāh Javadī Amolī*. *Wali'ic Islam*. Translated, annotated and introduced by Arash Darya-Bandari. Manuscript transmitted to the author by A. Daruya-Bandari. P. 46.

наиболее принципиальный момент теории «активного ожидания». Джавади-Амоли поясняет:

Ислам представляет собой интегральное целое, поэтому исламская религиозность тождественна исламской государственной и политической активности, а исламская политическая жизнь идентична религиозной жизни. (...) Тот, кто не способен на абсолютный иджтихад, то есть не является «абсолютным можтахедам» (*mojtahed-e motlaq*), но представляет собой лишь «частного можтахеда» (*mojtahed-e motejazzī*), тот не способен к правлению (вилаяту) над общиной мусульман и не должен властвовать над ней. Поэтому факих, не понимающий политического измерения ислама в его полноте, не может брать на себя такую огромную ответственность¹.

Факих не просто толкователь права, он должен быть одновременно:

- 1) мистиком (арифом, созерцателем, озаренным), обращенным к Богу;
- 2) носителем рационального начала (философом) и
- 3) квалифицированным руководителем, способным применить идеи на практике, преодолев инерцию людей и косной материи.

Факих становится не частью общества, но его антропологическим центром, холистской инстанцией, которая стремится максимально приблизиться к статусу и экзистенции самого Имама. Править может и должен только «абсолютный факих», то есть такой факих, который понимает бытие, мир и общество интегрально и целостно. Поэтому аятолла Джавади-Амоли поясняет:

Идеальное общество требует Совершенного Человека (*insān-e kāmel*), чье сердце никогда не спит и чья душа никогда не загрязнена даже малейшим грешным помыслом².

Задача «активного шиизма» — построить идеальное общество, которое должно быть рывком к абсолютному, а абсолютным является Имамат. В этом состоит сущность «активного ожидания» («радикального ожидания», «абсолютного ожидания»): отсутствие Имама возмещается присутствием того, для кого это отсутствие составляет сущность интенсивного духовного опыта, кто переживает сокрытие как глубинную метафизическую травму, трагедию и из глубин боли рвется к спрятанному тайному Свету. Тем самым совершенный шиит становится абсолютным в своей относительно-

¹ *Āyatollāh Javadī Amolī. Wallācī Islām. P. 46.*

² *Ibid. P. 27.*

сти, переполненным в своей нищете, идеальным в своем смиренно принятом несовершенстве. Совершенным Человеком для шиита является только Имам как высший горизонт антропологии. Но когда Совершенного Человека нет, тоскующий по нему несовершенный человек превращает свою тоску в источник абсолютного права и абсолютной власти и сам становится замещающим Имама, его «вали», его вице-регентом. Таким образом, он не создает закона сам индивидуально и не осуществляет власть, он «вскрывает Истину» (именно *вскрывает*¹, а не создает — подчеркивает Джавади-Амоли), позволяет истинной власти Имама, Совершенного Человека, свершиться сквозь него, через него. Так душа шиита-правителя, мистика и философа, воина и труженика становится прозрачным стеклом, завесой, за которой и в которой проявляет себя Сокрытый Имам. И таким образом, день его парусии (zohūr) не просто ожидается, но готовится, активно приближается, предвосхищается и, более того, *зачинается*.

Отсюда учение виляят-и факих приобретает революционное измерение и становится программной основой исламской шиитской Революции. Джавади-Амоли напрямую обращается к платонической концепции идеального Государства Платона в ее исламской интерпретации у аль-Фараби — к «Городу Добродетельных» (al-Madīna al-fadila').

Исламское правление ставит перед собой две цели.

Первая: вести человечество к тому, чтобы оно стало вице-регентами Бога, и закладывать фундамент для этого путешествия, возвращающего к Богу. Вторая: превратить исламское общество в Город Добродетельных, подготовив основание для подлинной цивилизации и утвердить принципы, на которых будет строиться внутренняя и внешняя политика².

Первый уровень — мистический и религиозный. Второй — практический. Но смысл абсолютного виляят-и факих в том, что оно мыслится как единое интегральное целое. Поэтому созерцание и рывок к мирам Света, играющим у Джавади-Амоли, как и у всех иранцев и шиитов, ключевую роль в их глубинной идентичности, с необходимостью обретают *политический* характер, а сама политика, наоборот, анагогически восходит к горизонту высших миров.

¹ Также в теории виляят-и факих 86 членов Совета Экспертов не избираются, а обретаются, находятся, вскрываются, обнаруживаются, на чем Джавади-Амоли особенно настаивает. Шиитский выбор не демократия, но инструмент *обнаружения* достойнейшего, избранного. Это мистерия, а не техническая процедура.

² *Ayatollāh Javadī Amolī. Waliic Islam. P. 29.*

В одном месте своего фундаментального труда аятолла Джавади-Амоли прямо говорит:

Высшей задачей правления является производство световых существ¹.

И далее он описывает того Светового Человека, которым, по его мнению, и должен быть совершенный шиитский правитель-факих:

Программа Светового человека предельно ясна: его действия и вся его жизнь управляется Божественным Светом, которого он сподобился таким образом, чтобы Бог мог сказать о нем: это «тот, для кого Мы зажгли свет, чтобы он мог видеть свой путь среди людей» (Коран 6: 122).

Это — кульминация чисто иранской антропологии, воплощенной при посредстве исламских концептов. Свет, как мы видели, является *иранской идеей* по своему происхождению и по своей теологической и философской структуре. Сам Джавади-Амоли поясняет природу этого Света, называя его «тавхидическим».

Природа этого Света состоит в том, что он показывает все вещи именно такими, какие они есть, этот тавхидический Свет настолько усиливает зрение Совершенного Человека, что он видит величие Бога постоянно, и все вещи, созданные Богом, с необходимостью выглядят мелкими в сравнении с Божьей Славой. Поэтому все, что не есть Бог, выглядит мелким в глазах мистика (арифа)².

И совсем уже удивительно, что в тексте ортодоксального шиитского аятоллы мы встречаем в этом пассаже о Свете упоминание Ахримана. Чтобы подчеркнуть «отдельный» (*tajrīd*) трансцендентный характер божественного Света, Джавади-Амоли приводит иранскую поговорку:

Таинство величайшего Имени не сияет на Ахримане³.

Тот факт, что эти идеи о световой Империи, Платонополисе и Абсолютном Человеке излагаются людьми XX и XXI веков, причем построившими на этих началах Государство, существующее до настоящего момента, а сам аятолла Джавади-Амоли — наш современник, едва укладывается в сознании. И тем не менее это так, что свидетельствует о непреходящей природе цивилизационной идентичности.

¹ *Āyatollāh Javadī Amolī. Walīc Islam. P. 29.*

² *Ibid. P. 30.*

³ *Ibid.*

Аятолла Хомейни: доказательство Революции Света

Шиитские аятоллы Ирана с самого начала считают приход к власти Резы Пехлеви и его правление нелегитимными. В отличие от Каджаров, к которым в этих кругах и в кругах их предшественников усулитов, отношение было скорее положительным или как минимум двусмысленным, Реза Пехлеви сразу вызывает стойкое отторжение, а вестернизация иранского общества и превращение его в политико-экономическую колонию Запада еще более восстанавливает против него наиболее активные круги сторонников «абсолютного вилайат-и факих».

Одним из самых последовательных борцов против режима Резы Пехлеви с ранней юности становится будущий аятолла и вождь Исламской Революции Сейид Мусави Хомейни (1902—1989), возводящий свой род к Седьмому Имаму Мусе аль-Казиму. Хомейни получил духовное образование в Куме, духовной столице иранского шиизма, и уже в 23 года был признан муджтахидом, то есть полноценным квалифицированным толкователем исламского закона. Вскоре после этого он создает в Куме свое собственное медресе, где обучаются сотни студентов.

Хомейни принадлежал к тем представителям фикха, которые сочетали право, теологию и ирфан, мистическое измерение шиитской традиции. В частности, он изучал труды Муллы Садры и Сохраварди, а также традиции суфизма. Современные аятоллы Кума рассказывают, что в ранний период пребывания в этом городе многие шииты-ортодоксы считали Хомейни «еретиком» именно за счет того, что он включал в свою систему образования и проповеди ирфан, и суфизм. Но при этом другая часть шиитов, напротив, была убеждена в его ортодоксии и полном соответствии классическим нормам шиизма.

Практически в то же время, когда он признается официально муджтахидом, он вступает в политическую борьбу с Резой Пехлеви, идентифицировав в его личности и его политике все то, что является прямой противоположностью абсолютной вилайат-и факих, учению, одним из основных разработчиков которого он и становится вместе с кругом единомышленников.

Режим шаха является светским. Хомейни выступает поборником сакральности власти. Пехлеви основывают политику на грубом материальном расчете. Хомейни настаивает на доминации чисто духовных — даже визионерских — ценностей (Свет). Шах черпает право из насилия и технологий. Хомейни искренне верит в то, что легитимность правления напрямую проистекает из святости правителя и его сконцентрированной обращенности к имагина-

лю, промежуточному миру Малакут, где скрыто пребывает «Имам времени» и вся плерома непорочных Имамов. Шах сделал Иран зависимым от неисламских атеистических держав Запада. Хомейни настаивает на абсолютном суверенитете Ирана, так как режим, основанный на вере в Бога, по определению должен быть сильнее режимов, основанных на иллюзорном могуществе материального мира и Иблиса.

Борьба против шаха Резы Пехлеви, а позднее против его сына Мохаммеда становится делом всей жизни Хомейни. Для него и его последователей это и есть световая война, победа в которой может быть для них только знаком приближения парусии Махди, 12-го Имама.

В 1930-е годы влияние аятоллы Хомейни настолько возрастает, а его критика режима становится настолько действенной, что ему запрещают преподавать. Но это его не останавливает, и Хомейни активно работает в этот период над своим революционным учением. В конце 50-х годов XX века он получает высший шиитский титул аятолла, 'ayat-Allah, дословно «знак Бога».

В это время созревают идеи Исламской Революции, и постепенно складывается круг единомышленников и сподвижников Хомейни, многие из которых были выдающимися консервативно-революционными мыслителями. Это — уже упоминавшиеся сторонники вилайат-и факих теолог Алламе Мухаммад Хусейн Табатабаи (1903 — 1981)¹, Муртаза Мутаххари (1919 — 1979), аятолла Махмуд Талегани (1911 — 1979), Али Хаменеи и другие. С «левой» модернистской позиции революцию поддержал философ и социолог Али Шариати (1933 — 1977), сочетавший идеи активного ожидания аятолл с парадигмально подобными социальными идеологиями, сложившимися на Западе.

В начале 1960-х годов аятолла Хомейни с новым напором атакует режим Мохаммеда Резы Пехлеви, сочетая в своих политических речах и проповедях глубинные метафизические и теологические мотивы с темами внешней политики, экономики, права и т. д., создавая тем самым образец *абсолютного действия*, где политика неотделима от религии, а дух от материи. В ответ на это официальные власти и созданная с опорой на англичан тайная полиция САВАК арестовывают Хомейни, а затем депортируют его в Турцию. Оттуда он переселяется в Ирак, в Неджеф, где продолжает свою проповедь, борьбу с шахом, разработку вилайат-и факих и одновременно богословские труды. В конце 1970-х годов он вынужден перебраться в Париж, но и там не

¹ Он был другом и коллегой Анри Корбена.

оставляет своей борьбы с шахским режимом, распространяя по всему Ирану революционные проповеди и послания, которые подхватывают его сторонники, исчисляемые к тому времени миллионами.

К этому времени режим шаха с его марионеточной политикой, которая привела к разорению страны и ее полной зависимости от США и Англии, полностью дискредитирует себя и под давлением оппозиции падает. В январе 1979 года Мохаммед Реза Пехлеви вынужден покинуть Иран, и в конце января в Тегеран триумфально возвращается аятолла Хомейни, чтобы возглавить страну и превратить вилайат-и факих в историческую действительность. Встав во главе нового революционного шиитского Ирана избранный духовным лидером, Рахбаром, точнее «обнаруженный» как Рахбар абсолютными факихами, экспертами, аятолла Хомейни получает уникальную возможность *воплотить принципы идеального шиитского Государства в жизнь*. И он делает это. Такое Государство создано. Оно прошло испытания войной с баасистским секулярным Ираком Саддама Хуссейна, выдержало давление капиталистических и социалистических стран, пытавшихся изолировать Иран, чуждый классическим политическим идеологиям Модерна (как первой — либеральной, так и второй — коммунистической), и свергнуть режим факихов. Оно смогло одержать победу в борьбе и с левыми — коммунистическими — силами и с правыми — сторонниками реставрации. Построило эффективную промышленность и систему социальной поддержки.

Новое Государство представляло собой уникальное политико-социальное и цивилизационное явление, где Консервативная Революция, утверждающая принципы священной традиции, победила в обществе с довольно глубоким уровнем проникновения модернизации (в последние века, и особенно при династии Пехлеви).

В ходе Иранской Революции в иранском обществе вновь пробудились темы, связанные со «скрытым Имамом», Воскрешением, парусией Махди и последней битвой. Осознание световой войны вновь обострилось. Теперь долг каждого иранца состоял в том, чтобы оставаться до конца верным идеалам и принципам политического, религиозного и метафизического шиизма перед лицом современного модернистского и постмодернистского Запада, отождествляемого с Даджалом, исламским аналогом христианского Антихриста. Именно в этом эсхатологическом ключе, фактически положенным в основу иранской Конституции, придавшей учению вилайат-и факих официальный правовой статус, иранцы трактуют религиозные, политические, экономические и геополитические процессы в мире и в исламском регионе, возрождая принципы сакральной географии и историчности, понятного

в духе мистического шиизма. Так методы «та'авиля», духовного толкования, сопряженного с герменевтической традицией «валайята», приобрели новую актуальность и стали частью политической культуры в масштабе мощного суверенного иранского Государства и за его пределами, особенно в шиитском мире (Ирак, Йемен, ливанские шииты, Сирия, Бахрейн и т.д.), где опыт Иранской Революции стал духовно-политическим ориентиром.

Многие духовные деятели современного Ирана и даже простые иранцы убеждены, что религиозное возрождение современного шиитского Ирана и сама Иранская Революция 1979 года напрямую связаны с финальным этапом мировой истории и явлением Махди. И учение вилаят-и факих обосновывает теологически связь абсолютного факиха со скрытым Имамом. В определенном смысле чудо Иранской Революции и феномен аятоллы Хомейни, как завесы, вуали, скрывающей и открывающей одновременно мир активного воображения, и было доказательством (худжат) онтологии светового царства, кульминацией иранской и шиитской истории в ее предпоследней точке, непосредственно предшествующей эсхатологическому открытию — *zohūr*.

Ирфан в XX веке: актуальность Муллы Садры от Пехлеви до Хомейни

«Трансцендентальная теософия» Муллы Садры стала основной осью иранской философии начиная с Сефевидского периода. Ничто не определяет лучше термина *'irfān*, с которым мы уже сталкивались, и который можно расширенно передать сочетанием «наука присутствия» (*al-'ilm al-huẓūrī*). На этом строится шиитская теология и политическая философия, а также интеллектуальная культура Ирана в течение последних пяти столетий. В идеях Муллы Садры собрано в едином синтезе все духовное наследие иранского Логоса, как доисламской эпохи, так и периода распространения ислама в Персии. Важно, что эта «наука присутствия», будучи преимущественно теологичной и религиозной, еще у Сохраварди, как и у представителей аль-фаласифа, подошла к тому, чтобы стать *метафизическим синтезом*, теоретически выходящим за границы конкретной конфессии и представляющим собой парадигму иранского метафизического универсализма. Это можно назвать «иранской философией Света», «философией Озарения», что в окончательном виде и дает нам «науку присутствия» как универсальный (хотя сутубо иранский по своей структуре) философский ноологический код, подобный тому, который создали поздние неоплатоники, способные благодаря этому легко и почти

незаметно переходит от «платоновской теологии» к рассмотрению самых незначительных деталей физического космоса, не отступая при этом ни на шаг от главной оси своего просветленного эйдетического и созерцательного существования. Этот иранский универсализм, «иранская философия Света» вдохновляла иранское общество в эпоху Сефевидов, стала метафизической основой политического шиизма и базой учения о вилайат-и факих, легитимности правления шиитских духовных деятелей, основывающих свой авторитет и свою власть на интерпретации шиитского религиозно-правового наследия (джафаритский мазхаб), но при этом в наиболее острых случаях обращаясь в мистическом опыте к имагиналу и самому «скрытому Иمامу» как к достоверной и «абсолютной» инстанции, инстанции присутствия. Мы видим здесь еще одну версию Платонополиса или Добродетельного града аль-Фараби, а также далекие отголоски священной Персидской Империи, чьи сила и процветание напрямую проистекали из светового могущества хварено, «царского счастья». Тот, кто обращен в сторону присутствия, к световой онтологии интенсивного экзистирования, тот и имеет онтологическое сакральное право на власть. Поэтому иранская политика была неразрывно связана с мистикой и философией Света.

Этот принцип отчасти соблюдался при Сефевидах, которые основывали свою власть на шиизме, а он, в свою очередь, включал «науку присутствия» как свою интегральную часть. Позднее, при Каджарской династии, несмотря на модернизацию и вестернизацию Ирана, мы видели, что шейхиты, в частности Ахмад Ахсаи, комментировали книги Муллы Садры, а их самих, в свою очередь, с большим вниманием воспринимали сами Каджарские правители.

Даже в эпоху правления отца и сына Пехлеви в культуре и философии предпринимались усилия для воссоздания духовной иранской культурной идентичности как раз с опорой на иранский Логос — от зороастризма, Ахеменидов и Сасанидов до философии Ишрак, суфизма и духовного шиизма. Поэтому при последнем шахе была создана Шахская Академия философии, которую возглавлял уникальный современный мыслитель Сейид Хоссейн Наср, последователь Рене Генона и близкий друг Анри Корбена. Хоссейн Наср и круг его единомышленников приложили огромные усилия для возрождения иранской идентичности в ее ноологических глубинных основаниях. Однако политически, будучи связанным с семьей последнего шаха Мохаммеда Резы Пехлеви, в эпоху Иранской Революции 1979 года Наср оказался в противоположном от Хомейни лагере и был вынужден эмигрировать. Но и Революция, которую осуществило иранское шиитское духовенство под предводительством Имама Хомейни,

построившее новое Государство, на сей раз политически и геополитически независимое и открыто отвергшее модернизацию и вестернизацию колониального типа, также основывалась на тех же самых идеях — на шиитском гнозисе, ожидании Махди, абсолютном авторитете «скрытого Имама», революционной шиитской эсхатологии, философии Ишрак, суфийском наследии Ибн Араби и на идеях Муллы Садры, ставшего после победы Хомейни одной из самых главных фигур, тщательно и досконально изучаемых во всех духовных центрах иранского шиизма — и в первую очередь в Куме.

Ирфан уходит корнями в глубокую древность Ирана, и даже в доисламский период. И тем более поразительно, что «наука присутствия», основанная на живом опыте Света, сохранила свое значение и даже свое *институциональное место* в иранском обществе вплоть до XXI века.

Карен Армстронг в своей книге «Битва за Бога: История фундаментализма»¹ так описывает выступление Имама Хомейни против шаха в открытой проповеди в 1963 году в Куме и его причины:

Всю свою жизнь он занимался мистическими практиками ирфана, как учил Мулла Садра. Для Хомейни, как и для Садры, мистицизм был неотделим от политики. О социальном реформировании общества не могло быть и речи без реформирования духовного. В последнем своем выступлении перед иранским народом незадолго до смерти Хомейни умолял людей по-прежнему изучать и практиковать ирфан, который улемы совершенно забросили. Для Хомейни мистические поиски, связанные с мифом, всегда были неразрывны с практической деятельностью логоса. Знакомые с Хомейни лично неизменно поражались его полному погружению в духовные сферы. Его отрешенность, обращенный внутрь себя взгляд, заученная монотонность речей (отталкивающая человека западного) служили для шиитов очевидными признаками «трезвого» мистика. В отличие от «пьяных» мистиков, не способных справиться с эмоциональными крайностями, которые часто возникали в ходе путешествия в глубь души, «трезвый» мистик тренировал в себе железную выдержку как средство держать над собой постоянный контроль. Мулла Садра описал духовный путь лидера (имама) уммы. Прежде чем приступить к политической миссии, он должен сперва совершить путь от человека

¹ Армстронг К. Битва за Бога: История фундаментализма. М.: Альпина нон-фикшн, 2013.

к Аллаху, предстать перед преобразующим оком божества и избавиться от себялюбия, мешающего самореализации. И только в конце этого долгого дисциплинирующего пути он сможет вернуться к земным делам, нести слово Аллаха и проводить в жизнь божественный закон. Американский ученый Хамид Алгар полагает, что открытые выступления Хомейни против шаха в 1963 году означали завершение его подготовительного необходимого «путешествия к Аллаху» и переход к активному участию в политике¹.

По этой версии, для самого Хомейни активное участие в Исламской Революции стало замыканием гносеологического квадрата в личной истории созерцания, достигшего эсхатологического момента как последнего горизонта четвертого путешествия, о котором говорит Мулла Садра. Как философ Платона возвращается к людям в пещере после созерцания чистой философской истины, чтобы обратить их взгляды, в свою очередь, к источнику Света, так и аятолла Хомейни обратился к политике не для того, чтобы перейти от высшего к низшему, но чтобы возвысить низшее до высшего, обратить земной современный Иран к его небесной парадигме, к интенсивно экзистирующей небесной Родине. Это и стало осью Иранской Революции, в которой махдистские эсхатологические моменты (хотя они чаще всего не назывались прямо) сыграли определяющую роль. Тот факт, что эта Консервативная Революция оказалась успешной, вполне можно рассматривать как одно из доказательств (*hudjāt*) того, что имагиналь, являющийся приоритетной зоной внимания для иранского мистика, является чем-то совершенно иным, нежели его представляют материалистически ангажированные общества и культуры, не пустой индивидуальной фантазией, но зоной истинного и *могущественного приказания*, бытия высокой интенсивности, которое, будучи корректно воспринятым и осознанным, выражается в форме прямого и неотражимого экзистенциального действия, «акта бытия», применительно (в данном случае) к сфере Политического.

Письмо к Горбачеву: последний призыв имагиналя

Имам Хомейни в своем знаменитом письме² 1989 года к Президенту СССР Горбачеву, призывая его обратить внимание на духовное возрождение, которое должно сменить уходящий материа-

¹ Армстронг К. Битва за Бога: История фундаментализма. С. 294.

² Основные идеи письма разработал аятолла Джевади-Амоли.

листический марксизм, цитирует в качестве духовных ориентиров аль-Фараби, Ибн Сину, Сохраварди, Ибн Араби и Муллу Садру.

Приведем выдержки из этого письма аятоллы Хомейни:

Господин Горбачев!

Вам следует обратиться к истине. Основная проблема Вашей страны лежит не в вопросах собственности, экономики и свободы. Ваши трудности заключаются в отсутствии истинной веры в Бога, и это ведет и будет вести Запад в трясину пошлости, в тупик. Ваша основная трудность заключается в тщетной длительной борьбе против Бога, основного источника бытия и всего сущего.

(...)

Господин Горбачев!

Возможно, Вы еще не отвернулись от марксизма, доказывая его правоту, и впредь будете говорить о своей вере в него. Однако Вы и сами понимаете, что это недоказуемо. Первым нанес удар по коммунизму вождь Китая, второй, и видимо, последний удар нанесли Вы. Ныне уже не существует в мире того, что называется коммунизмом. Однако я настоятельно призываю Вас к тому, чтобы, разрушая здание марксистских иллюзий, Вы не оказались в плену Запада и Большого Дьявола.

(...)

Если Ваше Превосходительство пожелает исследовать эти проблемы, Вы можете дать указание специалистам обратиться не только к западным источникам, но и к трудам Фараби и Абу Али ибн Сины (да успокоит Бог их души!) в качестве последователей Аристотеля, чтобы уяснить, что закон причинно-следственной связи, составляющий основу познания, постижим разумом, а не ощущением, а также пониманием общего смысла и общих закономерностей, на которые опирается любое рассуждение. Они могут обратиться также к книгам Сохраварди (да благословит его Бог!), последователя мудрого учения Платона, чтобы прояснить, что «материя и любой другой материальный объект нуждаются в истинном Свете, не достигаемом для ощущения, а эмпирическое знание человека о самом себе не нуждается в материальных проявлениях». Вы можете попросить их обратиться к возвышенному учению Муллы Садры, дабы понять, что «истинное знание есть сущность, не зависящая от материи, и любое размышление нематериально и не подчиняется правилам материи».

Не буду больше утомлять Вас выдержками из философских трактатов и не стану говорить, в частности, о Мухи'идин ибн Араби, ибо если Вы пожелаете изучить труды этого великого человека, направьте к нам в Кум несколько компетентных и сведущих в этой области лиц, чтобы они смогли за несколько лет познать всю тонкость и глубину этих наук, ибо истинное познание без такой поездки не представляется возможным¹.

В диалоге цивилизаций (термин активно продвигал президент Ирана в 1997 — 2005 годах Мухаммед Хатами) пробудившийся к «науке присутствия» Иран предлагал России, оказавшейся в 1980-е годы в историческом и духовном тупике, выход через открытие для себя метафизических сокровищ иранского Логоса, способного помочь восстанавиться собственно русскому Логосу. Хомейни привлекал внимание советского руководства к «науке присутствия», которая выходит далеко за пределы и Ирана, и ислама, но обладает солнечной универсальностью предельно интенсивного экзистирования. Жест Хомейни, выглядевший довольно наивно в условиях режима земли, в титанических лабиринтах духовно больного и не просто «запаздывающего» общества, но ставшего на сторону «задержки» (материализм, а затем либерализм, вестернизация, приватизация, модернизация и т.д.), что характеризовало состояние последнего периода советской истории и предопределило последующий этап, обладал и обладает огромным метафизическим значением. В *mundus imaginalis* он обретает не только смысл и уместность, но теургическую мощь: это призыв к присутствию, к подлинному «ускорению», к вскрытию и в самом русском обществе глубинной солярной парадигмы — Святой Софии; а на геополитическом уровне — это предложение альянса двух континентальных держав со все еще сильными (эксплицитными в Иране и имплицитными в России) и до конца не искорененными структурами традиционного общества. Предлагая России обратиться в поисках новой идентичности не на Запад (к США и Европе), но к аль-Фараби (и его «Добродетельному граду»), к Ибн Сине (и его Десятому Интеллекту и Душам-Ангелам), к Сохраварди (и его двойному братству воинов-философов), к Ибн Араби (и его интуиции о структуре Божественных Имен) и Мулле Садре (и его глубинной трансцендентальной теософии потока), имам Хомейни не имел в виду собственно только ислам или Иран. Он старался привлечь внимание к «науке присутствия» как таковой,

¹ Полный текст письма на сайте Иранского посольства в Москве. <http://www.iranembassy.ru/includes/imam.html>

к измерению более высокой интенсивности, к проблеме аутентичного экзистирования и финальной кульминации «культуры ожидания», где в исламской эсхатологии заложен альянс между христианами и мусульманами в общей битве против Дадджала/Антихриста. Письмо Хомейни, таким образом, излагало в какой-то степени декрет «скрытого Имама» о союзе эсхатологически пробужденных мусульман и христиан, приглашение к альянсу в ходе финального аккорда титаномании и, соответственно, Ноомахии.

Ахмад Фардид: отравление Западом

В иранской философии XX века чрезвычайно выразительно и символично такое явление, как мыслитель Ахмад Фардид (1909–1994). Он был сторонником Иранской Революции и активно поддержал ее эсхатологическое и антизападное измерение. Еще задолго до нее, в 1940-е годы, Ахмад Фардид вводит в обращение в Иране особую концепцию «Gharbzadegi»¹, Westoxication или Occidentosis, дословно «заражение Западом», объединяя в понятии «Запад» одновременно три смысловых узла:

- материализм, индивидуализм Модерна²;
- колониальную политику США и Западной Европы по отношению к Ирану (атлантизм и геополитика цивилизации Моря, Карфаген) и
- метафизическое место в онтологической географии, где находятся «колодцы изгнания», топос неаутентичного экзистирования, как антитеза Ишраку, Востоку вещей и духовным зонам высокой интенсивности (Присутствия).

Все это Ахмад Фардид предлагал радикально и решительно отбросить, превратить политическую (и религиозную) революцию Хомейни в метафизическую и онтологическую. Чтобы избавиться от «заражения Западом», следовало поставить в центре внимания:

- духовную философию, иранский (аполлоно-дионисийский) Логос, традиционное общество, законы справедливости (Добродетельный град аль-Фараби) и шиитское мировоззрение;
- национально-освободительную борьбу Ирана и других исламских народов против западного империализма;
- обращение к Ишраку и духовному Востоку вещей.

¹ Позднее этот термин стал чрезвычайно популярным в Иране после публикации в 1962 году книги Джалал Аль-Ахмада: *Al-Ahmad J. Occidentosis: A Plague from the West (Gharbzadegi)*. Berkeley; CA: Mizan Press, 1983.

² С ноологической точки зрения это тождественно черной философии Кибелы.

Таким образом, Ахмад Фардид ясно осознавал фундаментальный вызов Запада как цивилизационного явления и его титаническую природу, что в исламской эсхатологии соответствует фигуре Даджала/Антихриста. И противопоставлял он этому глубинную иранскую идентичность, столь же фундаментально развернутую, но строящуюся по совершенно иным законам и соответствиям, по моделям иной ноологической парадигмы. В целом эта программа и стала идеологическим ядром нового Ирана.

Показательно, что Ахмад Фардид был прекрасно знаком с западной философией и лично посещал лекции и семинары Мартина Хайдеггера в Германии. Он распознал в философии Хайдеггера много сюжетов, чрезвычайно близких иранскому Логосу. Так, он обнаружил сходство философии Муллы Садры и хайдеггеровского *Dasein'a*. *Seynsgeschichte* (онтоисторию) Хайдеггера он соотнес с шиитской версией «окультации» и финальной «парусии» как основы иранского историала, параллельного хайдеггеровскому циклу удаления бытия и его возвращению. Ключевое понятие Хайдеггера *Er-Eignis*, «событие», Ахмад Фардид интерпретировал в духе шиитского историала как приход «скрытого Имама», явление Махди. Обращение Хайдеггера к двум режимам экзистирования — аутентичного и неаутентичного — он соотнес с доминацией внешнего (*zāhir*) и внутреннего (*bātin*). Фундаментальным началом была идея перевода основных текстов Хайдеггера на персидский — не на основании прямых словарных соответствий, часто упускающих из виду смысл философской лексики, но с опорой на глубинные концептуальные (можно сказать, ноологические), тщательно продуманные соответствия в иранской культуре. Так, Ахмад Фардид предлагал основываться при переводах «*Sein und Zeit*» на фарси на поэтико-философских суфийских формулах из газелей великого иранского поэта Хафиза (1325 — 1390). *Dasein* Ахмад Фардид предлагал переводить сочетанием из стихов Хафиза «*havalat-e tārkhi*», что весьма приблизительно можно перевести как «бросок (посыл) в ходе семантически нагруженной временной цепи (истории)». Это соответствует хайдеггеровским терминам *Entwurf* и *Seynsgeschichte*, но точное значение этого выражения понятно только персу.

Хотя Ахмад Фардид не оставил после себя значительных трудов, он повлиял на целое поколение иранцев, чьим духовным воспитателем он стал. Одним из таких последователей иранского эсхатологического универсализма в сочетании с творчески осмысленным в иранском контексте наследием Хайдеггера был Президент Исламской Республики Иран Махмуд Ахмадинежад (2005 — 2013).

Таким образом, «культура ожидания» Махди и в наше время присутствует как в религиозных, так и в философских и политических сечениях иранского общества.

Али Шариати: ислам снова красного цвета

Если Ахмад Фардид представлял собой правый вектор иранской философии, то другой выдающийся иранский интеллектуал Али Шариати (1933—1977), также поддержавший Исламскую Революцию, был выходцем из левой среды. Факихи, выступившие против Запада, и в первую очередь аятолла Мухаммад Хусейн Табатабаи, сам Хомейни и Джевади-Амоли, разбирали западные идеологии (либерализм, марксизм и национализм), показывая их принципиальную неадекватность исламскому мировоззренческому контексту, и на этом основании их отвергали. Таким образом, Традиция выражала свое мнение о Модерне, хотя на самом Западе привилегия выносить конечное суждение о Традиции и о Модерне принадлежала исключительно Модерну. Али Шариати, получивший светское образование, напротив, был увлечен левой идеей, но с самого начала его социалистические взгляды сочетались с национальным самосознанием и даже в определенной мере с иранским национализмом.

В период свержения правительства Мосаддыка, осуществленного по инициативе Запада и снова поставившего Иран в прямую зависимость от англосаксонских держав, Али Шариати вступает в ряды радикальной оппозиции шаху — в Национальное движение сопротивления. За это он подвергается преследованиям со стороны САВАК, оказавшись в одном лагере со сторонниками Хомейни и приверженцами вилайат-и факих. В конце 1950-х он вынужден эмигрировать во Францию, где принимает активное участие в антиимпериалистических группах и основывает антиамериканское Свободное движение иранцев. Именно Шариати публикует книгу Джалал Аль-Ахмад «Gharbzadegi»¹.

После возвращения в Иран Шариати становится чрезвычайно популярным среди иранского студенчества, и на его лекции стекаются сотни и даже тысячи слушателей. Так как он продолжает последовательно критиковать шахский режим, то снова оказывается в тюрьме. Вскоре после освобождения и новой эмиграции — на сей раз в Англию, он скончался от сердечного приступа, а возможно, был убит агентами САВАК.

¹ *Al-Ahmad J. Occidentosis: A Plague from the West (Gharbzadegi).*

Случай Али Шариати интересен тем, что здесь мы видим сочетание второй политической теории (марксизма или социализма) с шиитскими идеями, вполне созвучными Хомейни и его сподвижникам по Исламской Революции. Али Шариати, так же как Джалал Аль-Ахмад и Ахмад Фардид, считает, что иранцы должны противопоставить Западу шиитскую идентичность, а вполне в духе сторонников абсолютного вилайат-и факих (таких как Хомейни) убежден, что пассивного ожидания появления скрытого Имама недостаточно и что необходимо сделать это ожидание активным, придав шиизму экзистенциальное измерение и проживая священные и драматические события истории Имамов в личной судьбе. В отличие от традиционалистов, он отвергает не Запад целиком, но лишь его либеральную составляющую, воплощенную в капитализме и англосаксонском империализме, тогда как социалистическую идею борьбы народов за свободу и независимость, а также за социальную справедливость, он, напротив, поддерживает, хотя и трактует в особом чисто шиитском ключе. Поэтому идеи Али Шариати, вслед за ним самим, подчас называют «красным шиизмом», сочетающим левые идеи с шиитским фундаментализмом. Здесь вполне уместно вспомнить и его исторических предшественников — радикальных иранских шиитов, неоднократно поднимавших восстания против иноземного господства во имя высших идеалов духовного ислама и социальной справедливости. И символический цвет хуррамитов и кызылбаши, а также идеология сербедаров в полной мере относятся к этой «красной» версии шиизма. Сам Али Шариати считает, что «красный шиизм» (*surkh shiyat*) — это бескомпромиссная традиция мученичества, тогда как «черный шиизм» представляет собой компромисс и лицемерную симуляцию. Государство сербедаров для него самого служило высшим идеалом шиитской Революции, тогда как Сефевиды представляли остывание шиитского огня и переход к «черному шиизму».

Это деление на «красный шиизм» и «черный шиизм» у Али Шариати строится на применении принципа отчуждения, поставленного в центре внимания французскими экзистенциалистами (Сартр, Камю — с которыми Шариати был лично знаком), а до них Гегелем. В книге «Религия против религии»¹ Али Шариати подробно развивает эту тему, противопоставляя религию, которая легитимизирует статус-кво (ее он называет «мультиитеизмом» или идолопоклонничеством, ширком, независимо от того, является ли она формально политеистической или монотеистической), религии, которая обращает

¹ *Shariati Ali. Religion vs Religion. Albuquerque: Abjad, 1989.*

волю и действия верующего к реализации лучшего мира, справедливости и духовного возвышения.

В статье «Красный шиизм: религия мученичества. Черный шиизм: религия скорби» Али Шариати излагает свою версию основных принципов Исламской Революции, имеющую много параллелей с учением о вилайат-и факих Хомейни и особенно с версией Джавади-Амоли. Али Шариати о «красном шиизме» пишет:

Шииты находят свои лозунги в воплощении метаний и надежд угнетаемых масс. Зная об эксплуататорах и против них, шииты выкрикивают:

Ищите предводительства 'Али и бегите от предводителей жестокости.

Выбирайте Имамат и опечатайте надписями «упразднено», «неверие» и «узурпация» на лбу халифата.

Выбирайте справедливость и опрокидывайте системы парадоксов и дискриминации в собственности.

Выбирайте принципы ожидания, восстания и протеста против существующих условий, когда правящее правительство, религиозные лидеры и аристократия стараются всячески показаться действующими в согласии с Божьей Волей, Божественным Законом и во имя удовлетворения Бога и его творений. Все в них ложь — включая завоевания, грабительское строительство мечетей, ассоциации, школы, подачки, тресты, благотворительность и соблюдение религиозных церемоний и практик.

Выбирайте религиозных лидеров (*marja*) для централизации вашего движения.

Следуйте образцу для подражания (*taqlid*) для организации энергий и установления порядка, дисциплины и ориентации.

Выбирайте вице-регентство Имама, чтобы иметь ответственного вождя.

Отдавайте часть средств для продолжения социально-политической борьбы, образовательных фондов и программ в системе, где все религиозные фонды собираются правительством силой, настаивая на том, что только вы правительство Закона.

Выбирайте скорбь для продолжения постоянной исторической борьбы шиитов против узурпации, предательства, жестокости и всех источников обмана, лжи и вырождения, и особенно старайтесь оживлять память мучеников.

Помните Ашуру¹, чтобы унижать правящую группу, которая называет себя наследниками традиции Пророка, так как память об этом будет свидетельствовать, что они на самом деле наследники убийцы и мучителей семьи Пророка².

И далее Али Шариати переходит к риторике, прямо воспроизводящей зороастрийское учение о двух человечествах, манихейство или революционные идеи Маздака.

Это покажет, что такое дорога действий и ответ на постоянно повторяющийся вопрос: «Что делать?» Это поможет в решении о выборе формы борьбы против тирании. Это заставит вас отказаться от поддержки жестокости. Это обеспечит непрерывную связь истории. Это станет объявлением войны между потомками Адама и потомками дьявола. Ашура станет напоминанием, что сегодняшний ислам — это криминальный ислам под видом «традиции», а единственный настоящий ислам — это тайный ислам, скрытый под красным плащом мученичества³.

Ссылка Али Шариати на «потомков Адама» и «потомков дьявола» ярко свидетельствует, что принципы световой войны остаются доминантой иранского самосознания вплоть до XX века, до настоящего времени, и антропологический дуализм зороастрианцев и гайомартианцев в доисламской версии, «сынов Света» и «сынов Тьмы» у манихеев переносится на шиитов и их противников (прежде всего радикальных суннитов, захиритов), а через эту оптику «красного шиизма» интерпретируется и марксистский принцип борьбы угнетенных против угнетателей.

Конституция Света

После победы Исламской Революции в Иране все принципы вилайат-и факих были воплощены в жизнь и положены в основание Исламской Республики Иран. Они определили характер Конституции, в которой отражено то интегральное представление о *единстве религии, политики и общества*, которое вытекает из учения об абсолютном муджтахеде, толкователе Закона и носителе прямого светового опыта. Поэтому во главе шиитского Государства стоит Рахбар, духовный лидер как прямой местоблюститель скрытого Имама, как

¹ День поминовения гибели Имама Хусейна, павшего в Кербеле в 680 году.

² *Ali Shariati. Red Shi'ism: The Religion of Martyrdom. Black Shi'ism: The Religion of Mourning.* — www.shariati.com. URL: <http://www.shariati.com/english/redblack.html>

³ *Ali Shariati. Red Shi'ism: The Religion of Martyrdom. Black Shi'ism: The Religion of Mourning.*

его вице-регент. Именно световая антропология учения о вилайет-и факих является в этой политической системе главной и единственной *легитимацией* власти. «Вся власть божественному Свету»: этот принцип конституционно закреплен в современном Иране, и на нем основана вся административно-правовая система. Но этот световой рывок великого аятоллы, мистика и философа к миру Малакут, который превращает его самого в хуждат, «доказательство» Бога, в завесу скрытого Имама, возможен лишь в структуре особого иранского и шиитского историала, где наше время рассматривается как самая черная точка ночи, как момент Мировой Полночи. И именно в этот момент совершается таинство поворота к утреннему рассвету, который и есть парусия Махди, день открытия, *zohūr*. Поэтому политическая система Ирана после Хомейни есть последний аккорд предэсхатологического ожидания, вплотную примыкающий к финальной битве, чьи контуры уже намечены в первом абсолютном и абсолютно шиитском Государстве.

Сама Иранская Конституция как явление XX века представляет собой нечто удивительное, не только для истории шиизма, но и для истории политических учений в целом. Это редчайший случай победы политической идеологии, основанной на принципах чистого платонизма, где высший накал религиозно-визионерского идеализма становится фундаментом эффективно действующей политической системы, причем в ситуации, когда большинство народов и обществ, напротив, стремительно утрачивают связи с Традицией и сакральностью, подвергаясь модернизации и последовательно отделяя политическую сферу от религиозной.

В Иранской Конституции (глава 1, статья 2) провозглашаются основы политического строя:

Исламская республика — это система правления, основанная на вере в:

1. Единого бога (Ла иллахи илла-ллах), в то, что Он устанавливает законы шариата и что человек должен покоряться его воле.
2. Божественные откровения и их основополагающую роль в толковании законов.
3. Страшный суд и его конструктивную роль в человеческом совершенствовании на пути к Богу.
4. Божественную справедливость в создании и установлении законов шариата.
5. Преимущество имамов (имамат) и их опеку над обществом и основополагающую роль этого принципа в продолжении исламской революции.

6. Благородство и высшую ценность человека и свободы и его ответственность перед Богом, что обеспечивает равенство, справедливость и политическую, экономическую, социальную и культурную независимость, а также национальное единство и солидарность путем:

- а) непрерывного исполнения законов шариата, отвечающих всем требованиям факихов на основе Писания и сунны 14 непорочных (Пророк Мухаммад, его дочь Фатима и 12 Имамов);
- б) использования передового человеческого знания и опыта и усилий, направленных на их развитие;
- с) отрицания угнетения других и со стороны других, а также гегемонии в отношении себя и других¹.

Важно не только обращение к Богу в пункте 1, но и подчеркивание принципа Откровения в пункте 2, что придает Откровению политическое измерение. Поэтому Иранская Конституция — это Конституция Откровения.

Следующий — 3-й — пункт еще более удивителен. В нем конституционно закрепляется вера в Страшный Суд. Следовательно, это еще и Конституция Страшного Суда, из чего вытекает, что эсхатология имеет в Иране законодательный статус.

4-й пункт подчеркивает, что речь идет об установлении шариатского правления, прояснение а) к пункту 6 уточняет, что шариат основан на «сунне 14 непорочных», то есть на наследии шиитского джафаритского мазхаба и сборниках хадисов, принятых шиитами. Это также отражено в 5-м пункте, где напрямую утверждается тезис о преемственности Имамов и, главное, об их опеке над обществом. Здесь речь идет о связи первых 12 Имамов, включая 12-го Скрытого (Махди) с Сейидами факихами, исполняющими функции Рахбара, духовного лидера. Эта преемственность — самый тонкий момент во всей структуре шиитской политики и имеет несколько аспектов:

- 1) опека Имамов означает соучастие 12 Имамов в покровительстве шиитской общине из мира Малакут (alam al-mithal), то есть вера в имманентно-трансцендентное присутствие Махди;
- 2) преемственность толкуется как прямая родственная связь легитимного правителя Исламской Республики с Алидами, иными словами, главой Ирана может быть только Сейид (каким был имам Хомейни, первый духовный лидер, и каким является его преемник аятолла Хаменеи);

¹ Конституция Исламской Республики Иран. — constitutions.ru [Электронный ресурс] URL = <http://constitutions.ru/?p=140>.

3) *продолжение* Исламской Революции означает необходимую внутреннюю мобилизацию духовного лидера, Рахбара, который, будучи Сейидом и шиитом (необходимое условие), стремится к максимальной близости к световой плероме Имамов, и особенно персонально к 12-му Иمامу Махди, что конституционно закрепляет необходимость активного приближения его открытия.

Связь актуального руководства со Скрытым Иمامом прямо отражена в статье 5.

Во время отсутствия Вали-е-Аср (да приблизит Аллах его явление!) в Исламской Республике Иран управление делами правоверных и имамат в исламской умме возлагается на справедливого и набожного, обладающего широким кругозором, смелого и имеющего организаторские способности факиха, который принимает эти обязанности согласно статье 107¹.

Вали-Аср (Wali al-'Asr) — это Имам Времени. Это имя тесно связано со 130-й сурой Корана, в которой говорится:

Клянись предвечерним временем,
воистину человек в убытке,
кроме тех, кто уверовали, и совершили добрые дела, и соединились друг с другом в истине, и сплотились друг с другом в терпении.

«Предвечернее время» шииты истолковывают как «эпоху сокрытия». Природа и условия этого периода таковы, что человек оказывается в *наджре* своего исторического бытия. Это — момент торжества доминации потомков дьявола, по Али Шариати, восхождение титанического гайомартианского человечества. Но есть и исключение: это истинные верующие, община духовных шиитов, «потомки Адама» (по Шариати), которые пребывают в «терпении» (*sabr*), что можно толковать и как модус «ожидания» (*intizōr*).

Истинным властителем эпохи сокрытия является Имам Времени. Поэтому, согласно Иранской Конституции, в конечном счете *правит именно он*. Но до финального момента его парусии — и по сути, от его имени и под его духовным водительством — правит абсолютный факих. О природе такого абсолютного факиха мы говорили, рассматривая толкование виляят-и факих аятоллой Джавади-Амоли.

В статье 13 мы находим довольно непривычное для исламского контекста определение того, кто, кроме самих мусульман, признается истинно верующими. И здесь наряду с ахль-аль-китаб, «людьми

¹ Конституция Исламской Республики Иран.

книги», христианами и иудеями — и более того, на первом месте! — мы встречаем упоминание зороастрийцев.

Иранские зороастрийцы, иудеи и христиане являются единственными религиозными меньшинствами, которые могут свободно осуществлять свои религиозные обряды в рамках закона и поступать в гражданских делах и в сфере религиозного воспитания согласно своему учению¹.

Этот важнейший пункт показывает всю глубину иранской преемственности, проходящей сквозь все пласты истории к Ишраку, Фирдоуси и далее к Сасанидам, и еще глубже к парфянам, Ахеменидам и напрямую в атемпоральные структуры мифа. Вера Ахура-Мазды, древнеиранская религия Света, световой войны и последнего Спасителя конституционно признаются строго исламским режимом наряду с традиционными «людьми книги».

Все эти удивительные детали и дают нам право говорить об уникальности Иранской Конституции, Конституции иранского Света.

¹ Конституция Исламской Республики Иран.

Заключение: всемирный Иран

Иранская самобытность: минимальная версия

По ходу нашего обзора иранской цивилизации мы сделали основные ноологические выводы относительно как структуры ее Логоса, так и природы Dasein'a, находящегося в экзистенциальном основании персидской культуры. Естественно, мы затрагивали лишь немногие аспекты, фигуры и явления среди целого моря смыслов, учений, теорий, исторических событий, эпох, движений и фигур, сквозь которые проступали черты этого Логоса и выстраивался особый иранский историал. Мы старались следовать за самыми главными силовыми линиями, которые могли быть многократно детализированы и проиллюстрированы, оставляя в стороне то, что нам представлялось в нашем геософском подходе менее значимым и важным. Нашей целью было лишь наметить главные точки структуры иранского Логоса, на основании которых можно было бы составить себе (пусть самое приблизительное) представление о том, с какой ноологической фигурой мы имеем дело, даже если этот обобщающий набросок еще чрезвычайно далек от полноценной и насыщенной живыми красками картины. Так мы поступали с иными цивилизациями в других томах «Ноомахии», намечая лишь основные узловые моменты и оставляя возможность детализации в будущем.

Самое важное, что вытекает из знакомства с Ираном и его ноологией, состоит в следующем.

1. Иран представляет собой *полноценную цивилизацию с уникальным и совершенно самобытно и оригинально организованным Логосом*, фундаментальные черты которого мы можем различить в истории от первых периодов Мидии и Ахеменидского Ирана вплоть до современной Исламской Республики Иран. Следовательно, эта живая и полноценная во всех отношениях цивилизация сохраняет определенные параметры своей идентичности на всех этапах истории, хотя всякий раз меняет свои формы и выражения. Однако саморефлексия конституирует эту идентичность весьма своеобразно — Иран в своем высшем выражении есть страна, населенная «сынами Света», особым

- солярным сообществом, отмеченным духовной миссией и обращенным к мессианской цели.
2. Мессианизм и эсхатологическая направленность являются фундаментальными свойствами иранской культуры как в исламском, так и в доисламском варианте. Поэтому мы имеем дело с эсхатологической цивилизацией, глубинно, духовно, культурно, философски и политически ангажированной в проблематику «конца времен».
 3. Иранский Логос, как мы многократно подчеркивали, носит преимущественно солнечно-аполлонический характер и структурирован вокруг воинственного дуализма — титаномахии и Ноомахии. Это Логос созерцательной (ноэтической), прежде всего, но также и светлый Логос вполне конкретной войны, обращенной против лагеря черного Логоса и всех зон, которые оказываются под его цивилизационным контролем. Иногда эта война вполне успешна во всех смыслах (внутреннем и внешнем), иногда нет, но смысл бытия иранца и в эпохи побед, и в периоды (подчас длительные) поражений, упадка и подчинения инородным захватчикам состоит в том, чтобы *быть не на стороне силы, но на стороне Истины*, на стороне хварено, в рядах небесной армии световых дев фраварти.
 4. Иран определяет свою идентичность перед лицом целого ряда «значимых других», меняющихся в истории. Вначале это, безусловно, были греки, которые, однако, даже несмотря на завоевание Персии Александром Великим и неотразимое изящество эллинской культуры и философии, непосредственно в античную эпоху влияния на персов не оказали (усиленное проникновение эллинского Логоса в персидскую духовную культуру мы отчетливо видим только начиная с Аббасидской эпохи; эпифания «Диониса персидского»¹). Персы воевали с греками, но интенсивного ноологического обмена до определенного времени не было. Поэтому-то мы и рассматриваем иранскую цивилизацию отдельно. Однако на Средиземноморскую цивилизацию в период эллинизма Иран, напротив, оказал огромное влияние: *иранизм стал второй по значимости составляющей всего комплекса эллинизма*. В исламскую эпоху «значимым другим» стали *арабские завоеватели*, после чего начался долгий период иранско-исламского синтеза и парал-

¹ Это важнейшее для ноологии «событие» привнесло в структуру иранского Логоса новый элемент, ставший чрезвычайно значимым впоследствии и сблизившийся с эсхатологической частью иранской культуры — как исламского («скрытый Имам»), так и доисламского (Саошьянт) периодов.

тельно — персидско-аравийского диалога. Это чрезвычайно важный и тонкий момент в структуре иранской идентичности, так как на этот раз взаимоотношения, слияния, трансформации и оппозиции Логосов (иранского и южно-семитского) были значительны и глубоки, затрагивая обе идентичности. Позднее, «значимым другим» для Сефевидов и последующих династий стала суннитская *Османская Империя, турки*. И в последние века (XIX — XXI) в этом качестве «значимого другого» выступила, наконец, *западная цивилизация Модерна* — в ее колониальной, военно-экономической, империалистической форме (и до некоторой степени Россия).

Эти выводы вытекают из нашего анализа иранской цивилизации в том случае, если — как это было в первой версии пятитомной «Ноомахии» — нашей целью было доказать самобытность Ирана и фундаментальную самостоятельность и удивительную устойчивость иранского Логоса. Но если мы учтем все выявленные нами структуры иранского Логоса и масштабность его влияния на другие культуры и религии, и особенно если мы встанем на ираноцентричную точку зрения, не просто доказывая право Ирана на самостоятельность, но свободно утверждая иранский взгляд на историю и окружающий мир, то выводы будут намного более грандиозными. Здесь мы можем говорить не просто о самобытности, но *о фундаментальном и подчас решающем влиянии Ирана на цивилизацию Средиземноморья*, а значит, на Европу, на семитский мир, на Северную Африку, на общества Турана, а также Северной Индии и даже Тибета, где, судя по всему, религия бон, основанная Шенрабом Миво¹, была проекцией все той же иранской религиозной модели. Таким образом, вслед за доказанной самобытностью мы можем говорить *о вселенской миссии Ирана*.

Тайный Иран и герменевтика любви

Вселенский масштаб Ирана становится очевиден тогда, когда мы учтем глубинное сходство маздеизма в его наиболее архаических формах, дошедших до нас через поздно записанные, но явно уходящие в глубокую индоевропейскую древность, тексты «Авесты», с тем, что принято называть «авраамической традицией» (иудаизм, христианство, ислам), с одной стороны, а с другой, с некоторыми направлениями греческой философии (платонизм, пифагорейство,

¹ Этой версии придерживаются русские ученые этнолог Л. Н. Гумилев (1912–1992) и тибетолог Б. И. Кузнецов (1931–1985). См.: Кузнецов Б. И. Древний Иран и Тибет (История религии бон). СПб.: Евразия, 1998; Он же. Бон и маздаизм. СПб.: Евразия, 2001.

Гераклит), ставшими наиболее яркими и характерными ее проявлениями.

Практически никто не подвергает сомнению, что эллинская культура и авраамическая религия почти целиком и исчерпывающе предопределили все основные семантические узлы европейской цивилизации — как минимум в период последних двух тысячелетий. В наших книгах «Ноомахии», посвященных различным народам Европы и их Логосам, и особенно в двухтомнике «Эллинский Логос. Долина Истины»¹ и «Византийский Логос. Эллинизм и Империя»², мы также проследили структуру эллинской идентичности, особенно выделив эллинизм как явление выхода эллинского ядра за свои классические пределы. Внимательное рассмотрение эллинизма чрезвычайно важно для средиземноморского культурного круга в целом и, соответственно, для культуры Римской Империи и всей последующей за возвышением Рима европейской истории — вплоть до настоящего времени. Если смотреть на Европу глазами самих европейцев, то, двигаясь к истоку самого этого взгляда, мы дойдем до Греции, а с учетом распространения христианства в последние два тысячелетия, с необходимостью к греческому началу добавится иудейское (западно-семитское). Все остальные народы и культуры так или иначе будут принципиально аффектированы Грецией и иудаизмом, а объединение этих двух начал — иудейства и эллинизма — в контексте христианства будет происходить в контексте эллинистической культуры, где к собственно греческому (в узком смысле) фактору добавятся восточные влияния.

Таким образом, европейская идентичность, европейский *Dasein* почти целиком определяются сочетанием греков и эллинов, встретившихся в пространстве эллинизма. Все последующее было уже заведомо предопределено и предвосхищено в диалоге этих двух источников европейской цивилизации.

При таком видении Иран представляет собой, на первый взгляд, цивилизационное явление, существенно отстоящее от Европы и внешнее для структурной морфологии ее генезиса. Иран не часть эллинского мира, а его религия исторически совершенно отделена не только от иудаизма, но и от семитских культов и мифов. Да, Иран играл определенную роль в греческой истории (особенно при Ахеменидах и в эпоху походов Александра Великого), и в истории древних евреев эпизод с освобождением от Вавилонского плена и дальнейший период существования Израиля внутри персидской

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

Империи имел некоторое значение. Но средиземноморский этноцентризм чаще всего помещает Иран на периферию. Для греков — иранцы прежде всего варвары, а для евреев зороастрийцы прежде всего идолопоклонники и гои наряду с другими народами-политеистами. И далее на этом этноцентричном основании складываются классические теории ориенталистов и иранистов, свысока разбирающие жестокий восточный деспотизм и наивный мифологический политеистический натурализм, а также перманентную «стагнацию» и «коррупцию».

Программа-минимум «Ноомахии», реализованная в общих чертах уже в первой пятитомной версии, состояла в том, чтобы отбросить европейский и «авраамический» этноцентризм и показать наличие в иранской цивилизации и иранской культуре самостоятельной и полноценной структуры, наличие самобытного иранского Логоса, совершенно равнозначного по значению и масштабу Средиземноморской Цивилизации, но организованного по иным законам и в иных пропорциях. Таким образом, мы вывели своего рода *ноологический код* Ирана, заключающийся в радикальном и бескомпромиссном аполлонизме. А так как эллинская цивилизация была изначально структурирована несколько иначе (с большей долей Логоса Диониса), а европейская цивилизация, на ней основанная, в последние века качественно сдвинулась к Логосу Кибелы, то оценивать одну ноологическую модель (иранскую) вместе с ее уникальными пропорциями с позиции другой (европейской) было бы просто некорректно и не представляло бы собой ничего иного, как прямой (или обратной) проекции на фигуру «другого» самой европейской идентичности. Причем определенный антииранизм, который можно проследить от эпохи греко-персидских войн до европейского Модерна, остается удивительно постоянным в течение долгих эпох. Иран и для греков, и для современных европейцев — это типично «закрытое общество», вечно стагнирующее и неразвивающееся, косное и неповоротливое, то есть образец того пейоративного комплекса, который для европейца скрывается под именем «Азия». Это смягчается до определенной степени ориенталистской экзотикой, что принципиально картины не меняет. Если мы учтем внутреннюю структуру иранской цивилизации, то это пейоративное (равно как и экзотическое) клише будет немедленно разбито, поскольку мы обнаружим утонченную изысканную культуру, основанную на фундаментальных и глубоко отрефлектированных основаниях, с собственными досконально развитыми и продуманными философскими особенностями, теологическими конструкциями и художественным стилем. Ни один из европейских критериев, призванных определить

Иран и его сущность, даже отдаленно не подойдет к тому явлению, на описание которого он претендует. Внутри иранской цивилизации все понятия, образы, фигуры и символы, теории и практики полностью изменят свое значение, поскольку их семантика строится на основании совершенно иных предпосылок и базовых ноологических аксиом. Это будет очевидным, как только мы отбросим европейские клише и применим к исследованию иранской культуры принципы культурной антропологии и интеллектуальной эмпатии.

Однако если мы сумеем сделать второй шаг и углубиться внутрь иранской идентичности, проделав до конца ассимилятивную процедуру погружения в идентичность (по аналогии с правилом французского протестанта Анри Корбена, настаивавшего на том, что понимание иранской культуры невозможно без принятия — пускай на время проведения исследования — принципа «мы — шииты»), которую можно определить как «мы — иранцы», то мы через некоторое время обнаружим и другие измерения и слои Ирана. Двигаясь в этом направлении, мы вскрыли *универсалистский* потенциал уже самых архаичных и древних пластов зороастризма, что и сделало понятным и структурно обоснованным то явление, которое мы называли — по аналогии с эллинизмом — *иранизмом*. Иран — и эксклюзивно, и инклюзивно — мыслит себя как мировой феномен, как планету-Иран, как центр мира, как Вселенское царство. Приняв это как данность, мы сможем постепенно освоить собственно *иранский взгляд*, а не только взвешенный и дружелюбный *взгляд на Иран*, освобожденный от евроцентризма и средиземноморской исключительности. Важно перестать презирать и унижать Иран, и одно это уже качественно изменит наше к нему отношение. Но следующий шаг — *полюбить его*. Только в этом случае нам откроется его внутреннее измерение, *внутренний Иран*, Иран озарения и трансцендентного Света.

Квадратное время

Окончательно освободившись от европейского этноцентризма, в иранской традиции нетрудно выделить ряд фундаментальных тем, с которыми мы постоянно сталкивались в этой книге. Два концепта мы вынесли в название: *световые войны* и *культура ожидания*. Именно вдоль этих двух семантических осей и строилось наше следование по эпизодам иранского историала. Начав с мифологического измерения древнейших иранских преданий о происхождении мира, Ахура-Мазде, его битве с Ангро-Манью, первых людях и пророке Заратуштре, мы дошли через Мидию, Империю Ахеменидов,

завоевания Александра, Селевкидов, парфян, Сасанидов, Омейядов и Аббасидов, монголов Ильханов и Тимуридов до шиитской династии и Сефевидов, красного шиизма сербедаров, смутных времен, до Каджаров, а в XX веке до двух поколений Пехлеви и наконец, до Исламской Революции имама Хомейни и современного Ирана с его шиитской Конституцией Света. На всех этапах ядро иранской идентичности было сущностно *одним и тем же*. И хотя дионисийская тема под влиянием греков вначале в культуре иранизма, а позднее в период Аббасидского халифата, прочно вошла в структуры иранского Логоса, все же его отличительной и наиболее характерной чертой был и остается бескомпромиссный *радикальный аполлонизм*, культ великого небесного Света, во имя которого и от имени которого иранцы ведут нескончаемую войну в «сыновьями Тьмы».

Тема Света как метафизического понятия, теология Света является, как мы показали, сутубо иранским явлением, достигающим своей кульминации у Сохраварди, однозначно и эксплицитно *отождествляющим Свет и бытие*. То, что *есть*, есть Свет. И все, что есть Свет, *есть* в высшем и последнем смысле.

Вторая тема — культура ожидания. Она тесно связана со Светом. Свет может заходить, померкнуть. Это не значит, что его больше нет. Это значит, что он снова воссияет, точнее, он должен воссиять, нужно сделать так, чтобы он воссиял. *Время есть форма ожидания Света*. Ожидание первично, оно и конституирует время.

Мартин Хайдеггер в книге «Основные понятия метафизики»¹, разбирая онтику времени, его первичный опыт в «жизненном мире», описывает человека, ожидающего на заброшенной железнодорожной станции поезд. Не зная, чем себя занять, он сталкивается с пустым временем, единственным содержанием которого становится само ожидание. В этом и есть суть времени. Ожидание — не один из модусов времени, само *время есть один из модусов ожидания*. История первичнее времени, так как время как концепт объективного условия проявления рождается из истории, как результат истории, как одно из многочисленных возможных применений истории. Поэтому Хайдеггер, ставя простой ментальный эксперимент, проникает в самый центр онтологии времени. Позднее он развивает эту тему в серии других книг и лекционных курсов, посвященных «истории бытия» (*Geschichte des Seins*)².

Иранцы, чья сущность есть ожидание, открыли само время, историю. И это стало возможным только в силу концептуализации Све-

¹ Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit (Wintersemester 1929/30). Fr./M.: Vittorio Klostermann, 1983.

² Heidegger M. Die Geschichte des Seyns. Fr./M.: Vittorio Klostermann, 1998.

та. Ни в одной другой традиции и религии Свет не играет такой абсолютной роли, как у иранцев. И следовательно, нигде его сокрытие и ожидание его возвращения не приобретает того драматического напряжения как в духовной культуре Ирана.

Здесь можно сделать небольшой экскурс в структуру иранского времени, заглянуть в глубь культуры ожидания, в ее ядро.

Обычно друг другу противопоставляют два типа времени: линейное и цикличное. Есть, правда, ряд культур, вообще не знающих никакого времени — например, цивилизация австралийских аборигенов¹, но пара «линейное и циклическое» наиболее часто встречается. Следует обратить внимание, что в обоих случаях мы имеем дело с геометрическим визуальным изображением, во многом предопределяющим толкование обоих типов времени. Линейное время мы представляем как линию (чаще всего стрелу, заведомо содержащую в себе односторонность, обратимую лишь в операциях памяти), а циклическое — как замкнутую окружность. Если мы хотим совместить оба образа, то получаем разомкнутую окружность или спираль. И поступая так, мы не задаемся вопросом о том, чем обусловлен такой геометрический выбор. Однако в календарной традиции и в обычае выделения сезонов мы часто оперируем с числом 4, с символизмом креста, хотя по какой-то причине мы не выпускаем эту визуализацию в наш привычный строй толкования времени. Наверное, у этого есть свои причины, но стоит попробовать нарушить запрет и дать свободу — пусть самую простую — воображения времени в более разнообразных геометрических образах. Так, можно говорить о треугольном времени, о многогранном времени, об эллипсоидном времени и т. д. Все эти интуиции и схематизации могут быть чрезвычайно продуктивными для понимания возможных структур времени. Мы же предлагаем остановиться на квадрате и попробовать построить *квадратуру времени*.

Так как квадрат представляет собой классический символ пространства, причем сакрализованного и размеченного, что выражалось в квадратной структуре храмов, отведенных мужским богам по контрасту с круглыми храмами богинь, то квадратура времени будет подобна переводу времени в пространство и, следовательно, диахронической структуры в синхроническую. Отчасти мы уже сталкивались с этим у неоплатоников, например, у Прокла и Плотина, с их онтологией вечности и вытекающей из нее вертикальной структурой времени². Но в случае Ирана можно взять за точку отсчета в очеред-

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. По ту сторону Запада-II.

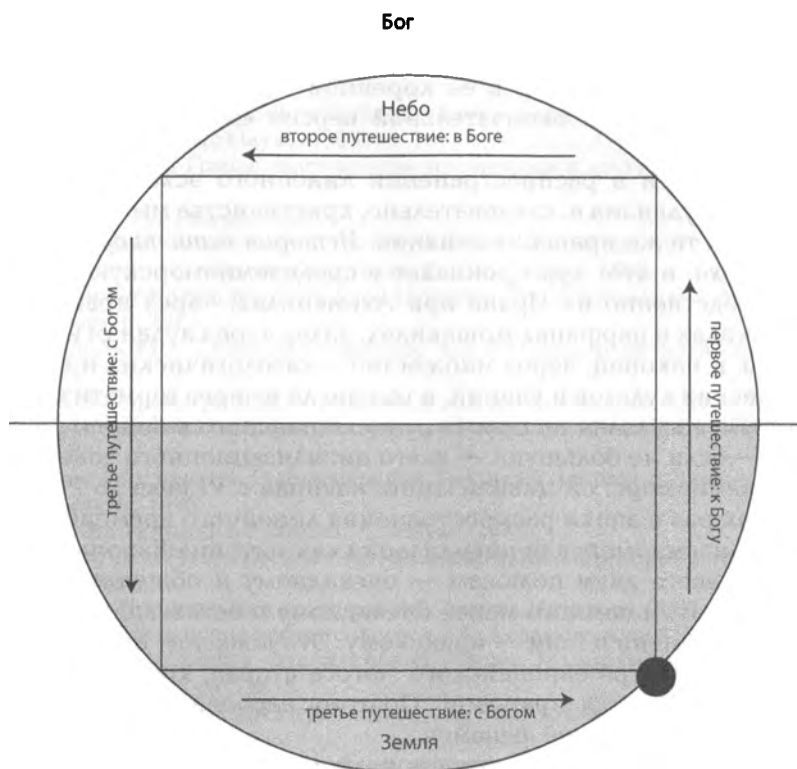
² Дугин А. Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

ной раз метафизику Муллы Садры и его «Книгу четырех путешествий в трансцендентальную теософию», о которой мы уже говорили.

Квадратура времени важна потому, что привносит в сам процесс времени вертикаль, угол, перпендикуляр, то есть трансцендентное измерение взлета оказывается не чем-то выходящим за рамки времени, но *частью* его структуры. В таком случае время становится угловатым, в самом себе содержащим фундаментальные качественные отклонения. Квадратное время не просто земное явление, но имеет свои сегменты и в небесном мире, где разворачивается в структуре небесного путешествия. Это вполне созвучно платоновской долине Истины, в которой Божественный Ум путешествует в бесконечном поле своего собственного изобилия. С вертикальным временем мы встречались у Плотина, но в иранском варианте квадратное время сочетает в себе и эту вертикальность, и линейность, и циклическую замкнутость (круглое время Прокла). Здесь нет строгого деления на имманентную длительность и вертикаль вечности, но трансцендентное включено в структуру времени как такового — единого времени, времени как световой войны.

Иранское время есть ожидание. И если есть ожидание, то есть и Тот, Кого ожидают. Полос времени. У зороастрийцев это — Саошьянт или третий Заратустра. У шиитов — Имам времени, Махди. Но тут важнее не конкретная форма, а сама структура — время обретает смысл все целиком: ожидание — те, кто ожидает — Тот, Кого ожидают. Это не три самостоятельные вещи, но три аспекта, три сечения *одного и того же*. Ожидание первично, оно само и конституирует ожидающих и Ожидаемого. И именно в иранской структуре идентичности это представлено полнее, глубже и совершеннее, чем где бы то ни было. Более того, в Иране эта идея времени, эта культура ожидания встречается раньше, чем в других цивилизациях, религиях и традициях.

Если обратиться теперь к средиземноморской культуре, то мы увидим, что у греков нет даже отдаленного сходства с иранской метафизикой времени. Греки вообще не знают времени, не уделяют ему принципиального внимания. Оно не имеет для них значения, так как эллинская идентичность имеет дело с формами и с вечностью, тогда как временные изменения рассматривает как незначительные погрешности, как своего рода обременения вечности. Если это так, то все, что связано с историей в самой греческой культуре, *должно иметь иранские корни*. Значение этого вывода трудно переоценить. Если мы возьмем эллинизм, то в нем эсхатологические и сотериологические мотивы играют огромную роль. А это значит, что часть эллинизма, сопряженная с тематикой истории и времени, также явля-



Квадратура времени у Муллы Садры

ется плодом *иранских* воздействий. Если греки привносят в культуру вечность эйдосов, то иранцы — структуру квадратного времени как наиболее полную версию *онтологии истории*.

Как правило, линейное время принято связывать с иудаизмом и через него с христианством. И действительно, когда христианство распространяется в эллинистическом культурном круге, его носители активно наступают на эллинскую вечность. В самом христианстве эту линию приоритетно развивает Антиохийская школа, в целом Церковь Востока. Но мы видели, что в сам иудаизм эсхатология, мессианство и идея Конца Времен проникает лишь после Вавилонского пленения и под прямым воздействием Ирана. До встречи с иранской культурой эти темы в иудаизме либо маргинальны, либо вообще отсутствуют. Во время плена и после него, напротив,

они становятся доминирующими. У иранцев же эсхатология имеет настолько архаическую структуру и настолько связана с общей иранской метафизикой в ее коренной маздеистской парадигме, что, безусловно, в окончательной версии сложилась задолго до Ахеменидов.

Поэтому и в распространении линейного эсхатологического времени иудаизма и, следовательно, христианства мы видим не что иное, как те же иранские влияния. *История есть творение иранского духа*, и этот дух проникает в средиземноморскую культуру непосредственно из Ирана при Ахеменидах, через иранизм при Селевкидах и парфиях Аршакидах, далее через иудаизм и христианство, и наконец, через множество эсхатологических и сотериологических культов и учений, в том числе и через герметизм и гностицизм, составляя не просто ручеек иранского влияния, но *половину* — если не *большую!* — всего цивилизационного содержания средиземноморской цивилизации, начиная с VI века до Р.Х. — то есть как раз с эпохи распространения линейного времени. Поэтому средиземноморская цивилизация как матрица Европы обязана прежде всего двум полюсам — очевидному и общепризнанному эллинскому, и намного менее очевидному и остававшемуся до какого-то времени в тени — иранскому. Это подводит нас к заключению: в структуре европейского Логоса вторая, кроме эллинской, половина является иранской. Поэтому *европейская цивилизация есть эллино-иранский феномен*.

Так как время (квадратное в полной версии и линейное в усеченной) является иранским по своей природе, то все, что связано с историческим мышлением в Европе, по происхождению является иранским. Это касается структурирования историала — от древнего до средневекового. И большинство исторических версий христианской истории — от Иоахима де Флора до Шеллинга, Гегеля, Ницше и Хайдеггера — также должны быть признанными структурно иранскими. Поэтому встреча сторонника «красного шиизма» иранца Али Шариати с марксизмом и обнаружение общей парадигматики у глубинного иранского мировоззрения с левой версией гегельянской философии истории у Маркса не случайное совпадение, но слияние двух потоков, имеющих общее происхождение и общий (иранский) исток. Равно как и встреча правого шиита Ахмада Фардида с фундаменталь-онтологией Хайдеггера.

Литература

- Абу Хамид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере («Ихйа улум ад-Дин»). Избранные главы. М.: Наука, 1980.
- Абу Хамид аль-Газали*. Наставление правителям и другие сочинения. М.: Ансар, 2004.
- Авеста. СПб.: Наука, 2005.
- Аль-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата: Наука, 1972.
- Аристотель*. Сочинения в 4 томах. Т. 4. М.: Наука, 1983.
- Армстронг Карен*. Битва за Бога: История фундаментализма. М.: Альпина нон-фикшн, 2013.
- Байат Можде, Джамния Мохаммад Али*. Услышь флейтиста // Суфий. 08.12. 2000.
- Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи. М.: Наука, 1987.
- Вольф М.Н.* Ранняя греческая философия и Древний Иран. СПб.: Алетейя, 2006.
- Гермес Трисмегист*. Герметическая Традиция Востока и Запада. К.; М.: Ирис; Алетейя, 1998.
- Геродот*. История в 9 книгах. Л.: Наука, 1971.
- Джал ад-Дин Руми*. Маснави-йи Ма'нави. СПб.: Петербургское востоковедение, 2009.
- Джемаль Г.* Революция пророков. М.: Ультра-Культура, 2003.
- Дугин А.Г.* В поисках темного Логоса. М.: Академический Проект, 2013.
- Дугин А.Г.* Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г.* Радикальный субъект и его дубль. М.: Евразийское движение, 2009.
- Дугин А.* Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. М.: Академический проект, 2011.
- Дугин А.Г.* Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г.* Воображение. Философия, социология, структуры. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г.* Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г.* Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г.* Ноомахия. По ту сторону Запада-I. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г.* Ноомахия. По ту сторону Запада-II. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г.* Ноомахия. Три Логоса. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г.* Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина. М.: Академический проект, 2014
- Дугин А.Г.* Ноомахия. Цивилизации границ. М.: Академический проект, 2014.

Дугин А. Г. Этносоциология. М.: Академический проект, 2014.

Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997.

Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980.

Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX – XIV вв. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1961.

Иосиф Флавий. Иудейские древности (Книги 1 – 20). Т. 1. М.: Ладомир, 2002.

Иосиф Флавий. О древности еврейского народа (Против Апиона). М.; Иерусалим: Гешарим — Еврейский университет в Москве, 1994.

Корбен А. История исламской философии. М.: Академический Проект; ООО «Сандра», 2013.

Корбен А. Свет Славы и Святой Грааль. М.: Волшебная Гора, 2006.

Кузнецов Б. И. Бон и маздаизм. СПб.: Евразия, 2001.

Кузнецов Б. И. Древний Иран и Тибет (История религии бон). СПб.: Евразия, 1998.

Мутаххари М. Божественное откровение и пророческая миссия. Исток, 2009.

Мутаххари М. Краткий экскурс по «Нахдж ал-балага». СПб.: Петербургское востоковедение, 2008.

Мутаххари М. Совершенный человек в исламе. СПб.: Петербургское востоковедение, 2008.

Плутарх Херонейский. Исида и Осирис. Киев: УЦИММ-Пресс, 1996.

Плутарх. Исида и Осирис. Киев: УЦИММ-Пресс, 1996.

Рак И. В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб.; М.: Журнал «Нева», Летний Сад, 1998.

Руми Джалал ад-Дин Мухаммад. Маснави-йи ма'нави (Поэма о скрытом смысле): В шести дафтарях. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007 – 2012.

Табатабаи А. Тайны исламского монотеизма. М.: Исток, 2009.

Тураев Б. История Древнего Востока. Т. 2. Л.: ОГИЗ; СОЦЭГИЗ, 1935.

Фиргоуси. Шахнаме в 6 томах. М.: Наука, 1957 – 1987.

Al-Ahmad J. Occidentosis: A Plague from the West (Gharbzadegi). Berkeley, CA: Mizan Press, 1983.

al-Farabi. al-Madīna al-fadila' (The Virtuous City). Al-Farabi on the Perfect State: Abu Nasr al-Farabi's Mabadi' Ara Ahl al-Madīna al-Fadila'. Oxford: Clarendon Press, 1985.

Amanat A., Bernhardsson M. (ed.). Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America. London; New York: IB Tauris & Co Ltd, 2002.

Amanat Abbas. Resurrection and Renewal: The Making of the Bábí Movement in Iran 1844 – 1850. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989.

Aouad Maroun (ed.). Averroès (ibn Rušd): Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote. 3 v. P.: Vrin, 2002.

Āyatollāh Javadī Amolī. Wallīc Islam. Translated, annotated and introduced by Arash Darya-Bandari. Manuscript transmitted to the author by A. Daruya-Bandari.

Blaga L. Trilogie de la culture. P.: Librairie du savoir, 1995.

Buckley J.J. The Mandaeans: Ancient Texts and Modern People. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Corbin H. Cyclical Time and Ismaili Gnosis. London: Kegan Paul International and Islamic Publications, 1983.

Corbin H. En islam iranien. 4 v. P.: Gallimard, 1971 – 1972.

Corbin H. Face de Dieu, face de l'homme. P.: Entrelacs, 1983.

Corbin H. Le livre du Glorieux de Jabir ibn Hayyan//Eranos Jahrbuch XIX, 1950.

Corbin H. Trilogie ismaélienne. P.: Verdier, 1994.

Couliano Ioan P. The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism. San Francisco: Harper, 1990.

Cumont F. Recherches sur le Manichéisme. I. La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khôni. Brussels: Lamertin, 1908.

Dante Alighierri. La Divina Commedia. Paradiso. XXXIII, 145. Roma: Cremonese, 1955.

Doniger Wendy. The Origins of Evil in Hindu Mythology. Berkeley: University of California, 1976.

Dumézil G. Mythe et Épopée. 3 v. P.: Gallimard, 1968 – 1973.

Dumézil G. Apollon sonore et autres essais. P.: Gallimard, 1982.

Dumézil G. Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens. P.: Presses Universitaires de France, 1956.

Dumézil G. L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. P.: Gallimard, 1968.

Dumézil G. Le Livre des héros, légendes ossètes sur les Nartes. P.: Gallimard, 1965.

Dumézil G. Mythe et Épopée. 3 v. P.: Gallimard, 1968 – 1973.

Eisler R. Weltenmantel und Himmelszelt. Religions-geschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes. 2 vols. Munich: C. H. Beck, 1910.

Esslemont J.E. Bahá'u'lláh and the New Era, An Introduction to the Bahá'í Faith. Wilmette, Illinois: Bahá'í Publishing Trust, 1980.

Farrukh U. Al-Farabiyyan (The Two Farabis). Beirut, 1944.

Fink E. Spiel als Weltsymbol. Freiburg; München: Alber, 2009.

Friedman Y. The Nuṣayrī-'Alawīs: an introduction to the religion, history, and identity of the leading minority in Syria. Leiden: Brill, 2010.

Gagé J. La montée des Sassanides, «Histoire de Babak de Sasan et d'Ar-dachir» par Tha'alibi. P.: Albin Michel, 1964.

Gardner I. (Hrsg.) The Kephalaia of the Teacher. The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary. Leiden: Brill, 1995.

Gignoux Ph. Dēnkard. Encyclopedia Iranica 7. Costa Mesa: Mazda Publications, 1996.

Gnoli G. Dualism/Encyclopedia Iranica. VII. Fac. 6. New York: Columbia University Press, 1996.

Grasset d'Orcey C-S. Matériaux cryptographiques. Le Mesnil Saint-Denis: Éditions les Trois R, 1976 – 1979.

Halm H. The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids. Leiden: E. J. BRILL, 1996.

Heidegger M. Die Geschichte des Seyns. Fr./M.: Vittorio Klostermann, 1998.

Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit (Wintersemester 1929/30) Fr./M.: Vittorio Klostermann, 1983.

- Ivanow W.* Ismailis and Qarmatians. Bombay: JBBRAS, 1940.
- Jambet C.* La grande réssurrection de Alamüt. P.: Verdier, 1990.
- Jambet C.* La Grande Résurrection d'Alamut. P.: Lagrasse, 1990.
- Jambet C.* L'acte de l'être. P.: Fayard, 2002.
- Karamustafa Ahmet T.* Sufism: The Formative Period. Edinburgh. U.K.: Edinburgh University Press, 2007.
- Kerényi K., Jung C. G.* The science of mythology. London; N.Y.: Routledge, 2002.
- MacEoin D.* Sources for Early Babi Doctrine and History. Leiden: E.J. Brill, 1992.
- Mamour P.H.* Polemics on the origin of the Fatimi caliphs. London: Luzac & Co., 1934.
- Massignon L.* La Passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj. T. I–IV. P.: Gallimard, 1975.
- Mimouni Simon C.* Les Chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité. P.: Albin Michel, 2004.
- Molla Sadra.* Spiritual Psychology: The Fourth Intellectual Journey. London: ICAS Press, 2008.
- Nasr S.H.* Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy: Background, Life and Works. Tehran: Imperial Academy of Philosophy, 1978.
- Nasr. H. S., Leaman O.* (eds.). History of Islamic Philosophy, London: Routledge, 1996.
- Nawbakhti.* Kitab Firaq al-Shia. Istanbul: Ritter, 1931.
- Potts Daniel T.* The Archaeology of Elam: Formation and Transformation of an Ancient Iranian State. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Proclus.* On Plato's Cratylus. Transl. B. DuVick. N.Y.: Cornell University Press, 2007.
- Rahman F.* The Philosophy of Mulla Sadr (Sadr al-Din al-Shirazi). Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1975.
- Reitzenstein R.* Das Iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Bonn: Marcus & Weber, 1921.
- Rougemont Denis de.* L'amour et L'Occident. P.: Plon, 1972.
- Sakaoglu N.* Bu Mülkün Sultanları. İstanbul: Oğlak Yayınları, 1999.
- Schmidt Carl* (Hrsgb.): Koptisch-gnostische Schriften. Bd. I. Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeü. Unbekanntes altgnostisches Werk. Leipzig: Hinrich, 1905.
- Shariati Ali.* Religion vs Religion. Albuquerque: Abjad, 1989.
- Sohravardī.* L'Archange Empourpré. P.: Fayard, 1976.
- Sponberg A., Hardacre H.* Maitreya the Future Buddha. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- The Dinkard. Vols. I–IX, Bombay: D. Ardeshir & Co., 1874–1900.
- Welburn A.* Mani, the Angel and the Column of Glory: An Anthology of Manichaean Texts. Edinburgh: Floris Books, 1998.
- Widengren G.* Mani and Manichaeism. N.Y.: Holt, Rinehart and Winsto, 1961.
- Wiesehöfer J.* (Hrsg.): Das Partherreich und seine Zeugnisse. Stuttgart: Steiner, 1998.
- Zotz V.* Der Buddha im Reinen Land. München: Diederichs, 1991.

Содержание

Иран в ожидании (конца) Света: предисловие	3
Иранская цивилизация: пути исследования	3
Световая война: границы и тактики	5
Свет и Иран	8
Ожидание: структура иранского времени	10
Часть 1. Древний Иран: солнечные истоки мировой Империи.....	13
Индоевропейцы	15
Арийские этносы Евразии.....	15
Великая Мидия: начало Империи	21
Индоевропейское начало	27
Три функции	27
Праиранская религия: вертикаль миропорядка.....	28
Маздеизм: солярный дуализм Заратуштры	32
Онтология и антропология Света и Тьмы	40
Древнеперсидская ноология	45
Аполлоническая эквиполентность: против Зервана	45
Радикальная титаномахия и исчезновение Диониса	47
Битва за материю: свет небесных богинь и ересь манихейства	50
Митра: эквиполентный Аполлон.....	51
Зороастрийский историал: три мировые эпохи	53
Бундахишн (творение): первая фаза	53
Гумезишн (смещение): вторая фаза	56
Атака Врага.....	58
Катастрофа: бытие-в-войне	61
Фраварти и выбор нисхождения	63
Визаришн (разделение): подготовка конца.....	66
Фрашокарт: воскресение	68
Человек арийский	72
Два человечества	72
Три Спасителя	73
Фраварти: дева, которая «над»	77
Схватка за хварено.....	83
Солярная ценность	83

Пишдадида: хварено и его растроение	84
Хварено и Кейяниды	93
Часть 2. Второе царство и его отголоски	99
Идея Империи	101
Идея Империи: родина хварено	101
Пророк Даниил: идол Навуходоносора и четыре зверя	102
Ассирийская миссия: Первое царство	108
Ахемениды: творение Империи	114
Кир II Великий	114
Камбис II: битва за Египет	120
Дарий I: масштабирование Империи и контестация легитимности	122
Греко-персидские войны: битва за Логос	126
Ксеркс I и горькое поражение	129
Иран и иудаизм	133
Иран и иудеи: версии	133
Арии vs семиты	134
Иудаизм как персидская вера: 7 иранских идей	137
Иран и эллинизм	143
Иранско-эллинический дуализм: полярность внутри индоевропейской парадигмы	143
Иранское влияние на греков: от Ферекида до Платона	150
Трансформации Александра Великого: передача Империи	154
«Проклятый Искандар»	157
Селевкиды и иранские зоны	158
Парфия — альтернативная Империя	160
Элино-иранская ересь: проблема Диониса	167
Митраизм: солнце-Посредник	170
Иран и христианство: поклонение волхвов	173
Иранская сущность иудео-христианства	178
Иран и герметизм	182
Иранизм и эллинизм: семантический ключ к Логосу Европы	186
Сасанидский Иран	191
Зороастрийская Империя: световая победа	191
Первые Сасаниды: отражение Рима	194
Манихейство: альтернативная имперская идентичность	195
Среднесасанидский период: укрепление зороастризма	211

Хосров I Ануширван: Империя и «Большая Авеста»	216
Последний взлет Империи и конец Сасанидов.....	218
Эксплицитный Логос Ирана.....	223
Культурный круг Хванираты.....	223
Иранская идентичность: эксплицитная и имплицитная.....	224
Часть 3. Исламский Иран	227
Первый этап исламизации и иранское толкование	229
Арабские завоевания	229
Иран внутри ислама.....	230
Иранская герменевтика ислама: шиизм.....	235
Салман Пак: иранский ключ к интерпретации ислама.....	236
Иранский фактор в Аббасидском халифате.....	240
От праведных халифов к Омейядам: арабы и арабизм.....	240
Миссия Абу Муслима.....	242
Мухаммад аль-Махди и персидские традиции.....	245
Абу Ханифа: персидский суннизм	246
Хуррамиты и закат Аббасидов: дальнейший рост иранского фактора... ..	248
От Буидов до сельджуков	250
Аль-фаласифа: встреча персов и греков	253
Фирдоуси: поэтическая прелюдия к иранской философии	253
Иранцы как создатели арабской философии.....	256
Платонополис и 10 Умов аль-Фараби	258
Ибн Сина: эпифания иранского Диониса	264
Десятый Ангел: плоть глупа.....	271
Конец исламской философии как преувеличение	274
Часть 4. Персы и ат-гасавуф	277
Внутренний ислам и персы.....	279
Zāhir и bātin: две метафизики	279
Иранское vs аравийское	281
Суфийский апофеоз Любви.....	283
Абу Язид Бастами: метафизика дистанции	283
Световое творение.....	284
Абу'ль Касим Джунейд: тавхид внутренних	285
Метафизика завесы.....	286

Хаким Термизи: «валайят» и антропологический дуализм	289
Мансур аль-Халладж: Ана-ль-Хакк.....	290
Расчлененный во имя Любви.....	292
Любовь и дьявол	294
Аль-Газали: чтобы сгореть в Его пламени.....	304
Рузбехан Бакли: Красота ангелов	306
Недualьность Любви: амфиболия.....	308
Джалаледдин Руми: Царь-Мысль	312
Антропомохия Руми: война двух человечеств	314
Ausdruck-стадия в истории суфизма	319
Суфизм после Аббасидов	319
Нуклеарная бездна светового человека.....	321
Суфийский Dasein	324
Часть 5. Иран и ши'а	327
Основы шиизма	329
Истоки шиизма и иранцы.....	329
Периоды шиизма.....	332
Живые Имамы, великое сокрытие и приход Махди.....	334
Двухуровневая топика шиизма: «нубувват» и «валайят»	340
Онтологический статус толкования в шиизме	340
Отличия от суфизма: роль Имама	342
Скрытый Имам: диалектика эпифании	344
Семеричники: явные и тайные Империи.....	349
Люди буквы Син.....	349
Фатимиды: первая шиитская Империя.....	351
Карматы: похищение Черного Камня.....	356
Фатимидские дворцы знаний	357
Аламут: воскресение сильных	359
Упавший Логос исмаилизма	365
Апофатическое Первое.....	365
Восстание Третьего Интеллекта.....	367
Драма творения: эсхатология зла.....	370
Ишрак: Шихабоддин Яхья Сохраварди.....	373
Кульминация иранской традиции	373
Географическая онтология и Пурпурный Архангел.....	374

Инклюзивный гнозис Ишрака	377
Зороастрийская литургия Света	378
Шейх убиенный.....	380
Часть 6. После Аббасидов	381
Постаббасидский историа́л Ирана.....	383
Иран Ильханов.....	383
Сербедары: Государство шиитов и суфиев.....	386
Тамерлан: новый Афросиаб и его царство	388
Противостояние белобаранных и чернобаранных тюрок.....	390
Шиитская Империя Сефевидов	392
Иранская Империя vs Османская Империя.....	396
Сефевидский Ренессанс	399
Закат Сефевидов и турецкие династии	401
Философия иранского экзистирования.....	405
Мулла Са́дра: четыре путешествия.....	405
Иранский экзистенциализм: ноологический анализ	408
Рывок человеческий	412
Имагиналь как присутствие	414
Часть 7. Иран в Новое время	417
Шиитский Иран при династии Каджаров	419
Каджары: модернизация и Большая Игра	419
Шейхиты: «тайный шиизм»	423
Бабиты и бехаиты: гипертрофия близости	428
Тьма Запада и шиитская Революция Света	433
Иран Резы Пехлеви: объект Большой Игры	433
Вилаят-и факих: активное ожидание	434
Джавади-Амоли: Добродетельный град и его практики	437
Аятолла Хомейни: доказательство Революции Света.....	441
Ирфан в XX веке: актуальность Муллы Са́дры от Пехлеви до Хомейни.....	444
Письмо к Горбачеву: последний призыв имагиналя.....	447
Ахма́д Фа́рдид: отравление Западом.....	450
Али Ша́риати: ислам снова красного цвета.....	452
Конституция Света	455
Заключение: всемирный Иран.....	460
Иранская самобытность: минимальная версия.....	460
Тайный Иран и герменевтика любви	462
Квадратное время	465
Литература	471

Научное издание

Дугин Александр Гельевич

**НООМАХИЯ: войны ума
Иранский Логос.
Световая Война и Культура Ожидания**

Корректор: Башлай И.М.,
группа допечатной подготовки изданий:
Зеленцов П.О.,
Исакова Т.В.,
Коновалова Т.Ю.,
Крылов К.А.,
Пияева М.В.

Подписано в печать 25.07.2016. Формат 60×90/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 30,0. Тираж 700 экз. Заказ №

Издательство «Академический проект»
(общество с ограниченной ответственностью),
адрес: 111399, г. Москва, ул. Мартеновская, 3;
сертификат соответствия
№ РОСС RU. АЕ51. Н 16070 от 13.03.2012;
орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51
ООО «Профи-сертификат».

Отпечатано: Публичное акционерное общество
«Т8 Издательские Технологии»,
адрес: 109316, г. Москва, Волгоградский просп., 42, корп. 5,
телефон: +7 495 221 8980

**По вопросам приобретения книги
просим обращаться в издательство:**

телефоны: + 7 495 305 3702, + 7 495 305 6092,
факс: + 7 495 305 6088,
e-mail: info@aproject.ru, zakaz@aproject.ru,
интернет-магазин: www.academ-pro.ru.

ISBN: 978-5-8291-1933-1



9 785829 119331



Александр Дугин. Ноомахия: войны ума

Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела

Логос Европы: средиземноморская цивилизация во времени и пространстве

- Германский Логос: Человек апофатический
- Французский Логос: Орфей и Мелюзина
- Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект
- Латинский Логос: Солнце Империи
- Эллинский Логос: Долина истины
- Византийский Логос: Эллинизм и Империя
- Иранский Логос: Световая Война и Культура Ожидания

Цивилизации границ: Россия, американская цивилизация, семиты и их цивилизация, арабский Логос, туранский Логос. По ту сторону Запада.

Индоевропейские цивилизации: Иран, Индия. По ту сторону Запада.

Китай, Япония, Африка, Океания

Ноомахия — сражение в сфере идеального. Автор представляет человечество как ансамбль цивилизационных парадигм, ведущих между собой непрерывный диалог (борьба, понимание, солидарность, оппозиционность, война) на протяжении всей мировой истории. Панорама современного человечества предстает во всем многообразии философских Логосов, типов рациональностей и мифологических матриц.

В книге «Иранский Логос» Александр Дугин рассматривает смысловые узлы иранской цивилизации, связанной с двумя принципиальными моментами: 1) метафизикой Света и световых войн, непрерывно ведущихся против сил тьмы, и 2) эсхатологией, учением о линейном времени и его конце. Именно там, где мы встречаемся с эпизодами световой войны и ожиданием Спасителя, предводителя армий света в финальной битве против армий тьмы, именно там, где рождается мысль о времени и линейной истории, где существует «культура ожидания» Спасителя, мы имеем дело с Иранским культурным кругом, с «*res iranica*», «иранской вещью» — структурной и неизменной основой иранской идентичности, мощное присутствие которой автор обнаруживает во всех религиозных и философских комплексах Средиземноморского культурного ареала (в частности, в эллинизме и иудаизме).

