ЛУИ МАССИНЬОН

Страсти аль-Халладжа,

мистика-мученика ислама,
казнённого в Багдаде 26 марта 922 года

Исследование по истории религии

ТОМ II

Раздел второй. Учение аль-Халладжа

От переводчика

Настоящий перевод охватывает второй раздел второго тома монографии Луи Массиньона о Хусайне ибн Мансуре аль-Халладже (858–922) — систематическое изложение учения аль-Халладжа: его мистическое богословие (гл. XI), догматическое богословие (гл. XII), правовые следствия этого учения и возражения против него (гл. XIII), а также исследование его сочинений с переводом «Китаб ат-Тавасин» и «Ривайат» (гл. XIV).

Номера страниц французского издания 1922 года указаны в тексте серыми цифрами в квадратных скобках, например [612]; это позволяет сверять перевод с оригиналом и находить места, на которые ссылается сам автор («здесь, с. …», «выше, с. …»). Номера страниц в авторских оглавлениях глав также относятся к оригиналу. Примечания Массиньона даны постраничными сносками в сквозной нумерации.

Арабские и персидские термины, названия сочинений и имена переданы русской практической транскрипцией; термины и названия выделены курсивом. Латинские, греческие и французские выражения автора сохранены. Пояснения, добавленные самим Массиньоном в цитаты, стоят в круглых скобках; восполнения текста — в квадратных. Номера параграфов «Тавасин» и «Ривайат» даны курсивом в круглых скобках, как у автора. Иллюстративные вклейки оригинала (табл. XX–XXVII) в издание не включены.

Условные сокращения

Taw.	— «Китаб ат-Тавасин» аль-Халладжа (изд. Массиньона, 1913)
Ахбар	— «Ахбар аль-Халладж»
Рив.	— «Ривайат» аль-Халладжа
QT	— «Quatre textes inédits» (Массиньон, 1914)
Essai	— «Опыт о происхождении технической лексики мусульманской мистики» Массиньона
Сул[ами]	— Абу 'Абд ар-Рахман ас-Сулами
Кош[айри]	— аль-Кушайри, «Рисаля»
Кал[абази]	— аль-Калабази, «Та'арруф»
Sh.	— аль-Ша'рани
Shath.	— «Шатхийат» Бакли
(B), Комм. Бакли	— комментарий Рузбихана Бакли
Шахр[астани]	— аш-Шахрастани, «аль-Миляль ва-н-нихаль»
Хазм	— Ибн Хазм, «аль-Фисаль»
Фарк	— аль-Багдади, «аль-Фарк байна-ль-фирак»
Макд.	— Ибн Тахир аль-Макдиси, «Сафват ат-тасаввуф»
А. Г.	— Ахмад аль-Газали
AN	— «Диван» Абу Нуваса

Содержание

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ. УЧЕНИЕ АЛЬ-ХАЛЛАДЖА....4
Предварительное замечание 4

Глава XI. Мистическое богословие....6
I. Введение. Истоки у аль-Халладжа.... 6
II. Психология.... 14
III. «Наука о сердцах».... 20
IV. Выводы: степени божественного присутствия в душе и преображающее единение 26

Глава XII. Догматическое богословие....47
Предварительное замечание 47
I. Рассмотрение использованных метафизических данных 48
II. Космогония (*кадар, 'адль*) 84
III. Теодицея (*таухид, сифат*).... 105
IV. Эсхатология (*ва'д, ва'ид*) 122
V. Юрисдикция (*байн*; *асма ва ахкам*).... 142
VI. Политика (*амр ва нахй*) 153

Глава XIII. Правовые следствия и возражения против этого учения....184
I. Следствия в каноническом праве (*фуру' аль-фикх*).... 184
II. Критика, направленная против этого учения 195

Глава XIV. Сочинения аль-Халладжа 203
I. Критика текстов.... 203
II. История сохранившихся текстов 215
III. Перевод «Тавасин» 220
IV. Перевод «Ривайат» 258
V. Литературное своеобразие аль-Халладжа 264

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ. УЧЕНИЕ АЛЬ-ХАЛЛАДЖА

Предварительное замечание

[461] Десять глав первого раздела дали силуэт жизни аль-Халладжа: черты в нём проведены настолько резко, насколько позволяет отрывочность изученных источников. По крайней мере, мы попытались его набросать вместе со всем посмертным расцветом его исторического влияния. Мы убеждены, что подлинная биография человека не может заканчиваться его смертью. Если оторвать человеческое существование от его отдалённых действий и отзвуков, от посмертных плодов его примера, оно оказывается неуловимым, непонятным и бесплодным.

Мы думаем, что истинную, бессмертную личность человека во всей её несравненной самобытности можно увидеть именно в постепенном излучении его влияния, в нарастающем сиянии его примеров *a parte post* («в последующем»). Но мы не отрицаем от этого пользы рассмотрения его традиционных истоков и его интеллектуальных методов. Поэтому мы попытаемся изложить условия *a parte ante* («в предшествующем»), при которых он сложился и [462] вырос среди людей своей страны и своего времени. Главы второго раздела последовательно разбирают элементы, общие у аль-Халладжа с теми или иными его современниками и предшественниками. Этот анализ представляет собой макет его метода построения учения. Он не раскладывает отдельные части по пронумерованным кускам, как на стройплощадке, рассматривая каждую в её собственном применении[1]. Он показывает их органическую структуру: это сборка, которая должна объяснить функциональное равновесие целого.

Изложение идёт в следующем порядке: I (гл. XI) — мистическое богословие, *тасаввуф*; II (гл. XII) — догматическое богословие, *калам*, *усуль аль-фикх* (основы права); III (гл. XIII) — каноническое право и практические следствия, *фуру'* (частные нормы права).

В нём будут прямые отсылки к другим богословским и философским системам того времени. Так легче будет определить место аль-Халладжа в развитии мусульманской мысли.

В этом исследовании соблюдена самая строгая честность мысли. Я отказался от всякого описательного понятия, которое не входит явно в тот мыслительный опыт, который я хотел усвоить, воспроизвести в себе самом[2] и переложить на французский.

---

[1] См. наш «Опыт» (*Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 1922).

[2] Ср. об этом: *Revue du monde musulman*, XXXVI, с. 50–51, 33.

Должен уточнить, что я, конечно, не стал бы упорствовать в этом предприятии, если бы по пути не убедился в истинности нескольких постулатов. Их приходится здесь перечислить.

a. Есть нечто общее между словами, которые сводят факты воедино для нашей памяти: объективная подлинность большинства ощущений, которые они в ней закрепляют. Это опытная основа всякой документации[3].

[463] *b.* Есть нечто общее между способами передачи знаков, между символами, которые позволяют людям обмениваться мыслями: параллелизм индивидуальных логических процессов, историческая и географическая неизменность[4] рассудочного разума. Отсюда научная возможность последовательных классификаций, над которыми можно работать сообща.

c. Есть нечто общее между главными намерениями, которые побуждают человеческие воли объединяться или противостоять друг другу: их неизменная способность выбирать, их свобода по отношению к мотивам, которые хранит память и сравнивает разум. Отсюда историческая реальность каждой личности[5].

Наконец, я бы добавил следующее. «Сравнительная наука о религиях», чтобы сделать сравнение возможным, должна выделять из каждого изученного случая собственно социологический элемент. По-моему, это не декоративный словарь событий: фольклорные темы, перипетии, неизбежные для каждого, такие как рождение, страдание, смерть[6]. Это и не теоретическая схематизация проблем, философские общие места, которые неизбежно вытекают из них для всех, такие как творение, искупление, суд[7]. Это[8] тот особый порядок действительного старшинства, в котором эти вопросы ставятся и решаются *hic et nunc* («здесь и сейчас»). У каждого этот порядок свой. Именно так можно сквозь притчи ощутить главное намерение учения, его замысел, его цель. А только это в конечном счёте для нас и важно: то, к чему мы идём.

[3]Ср. скептицизм: фидеистический или нигилистический.
[4]Ср. Ланг и Гобино.
[5]Ср. так называемый социологический монизм.
[6]Это дело филологов в строгом смысле слова.
[7]Это дело логиков и эстетиков.
[8]После того как эти два предварительных исследования завершены.

ГЛАВА XI.

Мистическое богословие

Содержание главы

I. Введение: истоки у аль-Халладжа — 464

II. Психология: a) Человек согласно Корану: сердце — 477; b) Современные ему теории о теле и душе — 480; c) Учение аль-Халладжа — 484

III. «Наука о сердцах»: a) Внутренние события души согласно Корану — 488; b) Современные ему теории — 490; c) Учение аль-Халладжа: *шахид* — 494

IV. Выводы: степени божественного присутствия в душе и преображающее единение: a) Использованные коранические данные: проблема согласия языка и сердца — 498; b) Минималистские решения проблемы — 504; c) Теории преображающего единения — 505; d) Формирование учения аль-Халладжа — 514

I. Введение. Истоки у аль-Халладжа

[464] Во всех проявлениях своей жизни и учения аль-Халладж неизменно оставался — по темпераменту, по воспитанию и по призванию — человеком твёрдого и решительного намерения. [465] Ему было мало констатировать наличие или отсутствие фактов, связывать или классифицировать свои идеи: он был человеком желания, жаждущим вкусить то, что пребывает в преходящих вещах. Его метод мышления — опытный. Это умственная интроспекция, которая пользуется коранический словарём, чтобы дать отчёт о состояниях души Мухаммада, взятого как образец чистого верующего[9], и о намерениях, необходимых для совершенства богослужения.

В какой мере такая установка ума допустима в исламе — вопрос спорный. Для нас прежде всего важно то, что аль-Халладж был именно, в собственном смысле слова, *мусульманином*. Не только самобытные термины его словаря и рамки его системы, но и весь порыв его мысли рождается из одинокого, исключительного, медленного, глубокого, пламенного и деятельного размышления над Кораном[10]. Он начал с того, что слушал, как слова Бога звучат в его сердце, — как, должно быть, делал и сам Мухаммад. Он начал с того, что заново пережил мыслительный опыт Пророка.

Многие европейцы, недостаточно освоившись с Кораном, изучали мусульманских мыслителей «извне», не входя в сердце самого ислама. Они не сумели стать подлинными гостями этой Общины, живой и поныне: вот уже тринадцать веков её члены «пожелали

[9] *Хува хува* («он - он»); а не святого.

[10] Это арабское издание Библии, предназначенное для плотских потомков Авраама через Измаила. «*Фи-ль-Кур'ан 'ильм кулль шай'*» («В Коране - знание обо всём»), провозглашает аль-Халладж (к Корану VII, 1; XLVII, 21): «В Коране - знание обо всех *сотворённых* вещах», ибо все они показаны в нём преходящими; и Коран *via remotionis* («путём отрицания») свидетельствует о сущностной тайне Бога: *аль-Гайб* (Сокровенное).

жить вместе». Поэтому они не смогли уловить ни лучистой структуры, ни центральной взаимозависимости тех жизней, которые рассекала их терпеливая учёность.

В самом деле, этот религиозный кодекс — единственный словарь, предложенный [466] верующему в земле ислама, основной «учебник» (*text-book*) его наук, ключ к его «мировоззрению» (*Weltanschauung*)[11]. В социологической биографии невозможно переоценить главенствующее значение Корана для выработки любого мусульманского учения, даже самого с виду неортодоксального. Выученный наизусть с детства[12], Коран — это положительная и откровенная «система мира», которая направляет опыт, объяснение и оценку всякого события. Для всех верующих это памятная книжка, готовая память на каждый день, словесный справочник, «словарь бедняка». Для многих это также *энхиридион*, руководство с определениями — надёжными, всегда применимыми и дающими пищу размышлению. А для некоторых, наконец, это *vade mecum* воли, собрание правил практического действия, над которыми размышляют наедине с собой, сосредоточивая внимание на непрестанных доказательствах божественной славы.

Итак, Коран упрощает для верующего проблему метода: этот откровенный кодекс питает память и побуждает к действию, так что размышлению в промежутке не приходится долго колебаться. Проблема научного поиска здесь решена скоропалительно: всякий посторонний опыт отброшен ради проверки однородного словаря, который подчиняет всё прямому и верховному божественному действию. Именно это сделало возможным в исламе развитие богословия, столь же самобытное, сколь и плодотворное, — подобно тому как в Греции расцвет философии вырос из материалистической физики ионийцев.

Мы хотели бы здесь кратко[13] указать, [467] какое место занимает учение аль-Халладжа среди богословских систем, построенных в первые века хиджры. «Знание, — говорит известный хадис, — есть обязанность, *фарида*, для каждого мусульманина»[14]. Для аль-Халладжа цель «знания» не только в том, чтобы передать верующему через слушание (*сама'*) преданий правильное чтение Корана и букву установленных в нём правил общественной жизни: обрядовые действия[15], раздел наследства, договоры и т. д. Она и не в том, чтобы дать понять смыслы Закона, причинную связь его предписаний, упражняя рассудок (*и'тибар*)[16]. Его конечная цель — найти саму Реальность и навсегда

---

[11]Раз и навсегда: каждую отсылку к Корану следует проверять по *Concordantiae Corani arabicae* Флюгеля.

[12]За двенадцать веков мактаб, кораническая школа, начал слабеть лишь в последние двадцать лет, и только в Египте.

[13]Ср. «Опыт» (*Essai*).

[14]Макки, *Кут*, I, 129–130.

[15]Смягчённая хариджитская теория, теория Суфйана ас-Саури, Ибн аль-Мубарака и Малика: фикх - это обычное толкование, правильно соблюдаемое.

[16]Поиск «рациональных причин» предписаний, *'иляль*, столь заметный у Абу Ханифы, Тирмизи (мистика), Ибн Бабуйе (имамита). Это основная идея калама: чисто

приобщиться к ней, отделив её от преходящего, то есть от вещей чувственных, возможных и мыслимых, и изнутри сообразуя наши намерения с божественным Повелением (*амр*) здесь и сейчас. Поэтому его метод — не просто эмпирическая и буквальная фиксация (*асма'*) установившихся обычаев и признанных преданий и не чисто рациональное сопоставление чётко определённых понятий (*ма'ани*). Это также и прежде всего нравственное самоисследование. Впрочем, оно не исключает ни рациональной диалектики для ведения спора, ни обращения к авторитету предания для постановки его условий. Но оно подчиняет и то и другое критерию внутреннего опыта, чтобы проверить их данные и доказательства по результатам.

Через своих учителей Сахля и Джунайда аль-Халладж — прямой [468] наследник главной мысли, задуманной Хасаном аль-Басри, когда тот заложил основы «науки о сердцах и движениях души», *'ильм аль-кулуб ва-ль-хаватир*[17].

Поэтому было в высшей степени уместно начать изложение его учения с его мистического богословия: оно согласует и направляет все его положения. Если аль-Халладж старательно описывает внешний облик вещей, отмечает очертания явлений, неукоснительно соблюдает обряды культа[18], то лишь для того, чтобы удостовериться: божественное могущество (*кудра*) есть простая деятельность, коренным образом отличная от чувственных следов (*русум*, *айат*), которые оно оставляет запечатлёнными в нашей памяти[19]. Если он высказывает и сталкивает между собой понятия, логические определения и диалектические доводы, то для того, чтобы заключить: божественное слово есть положительно трансцендентная истина, скрытая самой абстракцией (*таджрид*) и тем рассудочным понятием о Боге, которое она внушает нашему разуму[20]. Если он излияниями любви обращает к Богу все свои желания, то для того, чтобы засвидетельствовать: лишь Божественный Дух может «осуществить» эти желания, оживить их тем сверхъестественным даром Себя, той действенной жертвой, без которой

интеллектуальное согласие с теоретической истиной (догматом) и есть вся религия. Это идея мутазилитов и Аш'ари; Абу Саура, Дауда и Карабиси.

[17]*Нийа* (намерение) прежде *'амаль* (действия); сунна выше фариды. Ср. Тирмизи, *'Иляль*, л. 196 и сл. - *фасик* = *мунафик*. - Армави называет её «наукой об *ихласе*» (искренности).

[18]*Ахбар* 11; ср. выше, с. 70. Бог хочет, чтобы святой продолжал исполнять закон, «чтобы он мог сиять своими делами» (Сул[ами], 198).

[19]*Танзих* (утверждение божественной непохожести).

[20]«Он по ту сторону душ (*нафс* = собственный дух), ибо Дух (*рух*) превосходит их всем Своим первенством! Душа не включает в себя Дух. О вы, кого ослепляет ваша душа, - если бы вы смотрели! О вы, кого ослепляет ваше зрение, - если бы вы знали! О вы, кого ослепляет ваше знание, - если бы вы понимали! О вы, кого ослепляет ваша мудрость (= *ма'рифа*), - если бы вы достигли! О вы, кого ослепляет само ваше достижение, - если бы вы нашли Его там! Вы навсегда ослепляете себя к Тому, Кто пребывает вовеки» (Shath., л. 131).

наши заверения в поклонении (*да'ва*) и отречении, наше полное [469] предание себя божественному выбору не имеют силы[21], чтобы соединить нас с Богом.

Аль-Халладж сознательно пользуется очень богатым словарём. Он черпает его не только из традиционных источников первоначальной «науки о сердцах», но и из самых разных богословских школ своего времени: от куллабитов и каррамитов до мутазилитов, от умеренных имамитов до карматов и приверженцев эллинистической философии. Это у него не попытка синкретизма, *а апологетический дух*[22]: он принимает и испытывает все слова, пущенные в оборот, комбинирует их, чтобы переработать определения, но в итоге — чтобы сделать выбор среди наметившихся намерений и осуществлённых применений. Примеры:

a) *Цитирование и использование отдельных терминов.* ФИКХ: тауба, да'ва, кийам (*хариджиты*)[23]; КАЛАМ: нур аль-'айн, хамр, хилаль (*нусайриты*)[24]; сайхур (= бикар), афак, гайат аль-гайат, духовный кийама, джами' аль-милал (*карматы*)[25].

b) *Заимствование методов, определений и доктринальных различений.* НАХВ (грамматика)[26]: аф'аль, а'маль — шакк, йакин — халь, на't — таджанус, таджавуз, таджалли — ма'рифа, накира — маджаз (макаль), хакика — муфассаль, муджмаль — макрун, манут — идмар — мухмаль — ла'алль — мисаль, шахид — иктиран — исм манкус[27] — ма'туф — 'авамиль — [470] БАЙАН (риторика): ин культа, ман каля — хуруф аль-факих[28]: *вав, иля, ин*; *факад*; *ка-аннаху*; *ли-анна*; *фа-ма?*; *ма (ля)... илля (сива).*

КАЛАМ: (*изречения*): исм биля заман[29] — хатт (нукат муджтами'а)[30] — ля шаджара илля мин бизра[31] — ля йатаба"ад ва ля йатаджазза (*Бак.* 47 = Taw. XI, 12). — (*традиционные слова*)[32]: сирадж — дурра байда — кибрит ахмар — ширк хафи —

---

[21]Искренние заверения Сатаны в чистом единобожии, *да'ва сахиха*, на деле имели обратный смысл (*'акс аль-ма'ани*) для Бога, Который обнаружил в них гордыню (Taw. VI, 7).

[22]Ср. выше, с. 72, 77, 113.

[23]Древние элементы, заимствованные учениками Хасана из хариджизма.

[24]Три образа божественного *зухура* (явления): ср. Taw., с. 130, 133, 135, - с ритуалом келязийи.

[25]Теория циклов, позволяющая сравнивать религии. Ср. теорию гороскопа религий у Пьетро д'Абано. Ср. Taw. X, 2.

[26]Ср. Howell, *Grammar*, s. v.; Taw. XI, 1, 14; Shath., л. 127, 131.

[27]Taw. IX, 4.

[28]Карафи, *Танких*, изд. Касими (в *Мутун усулийа*, с. 44). Ср. Taw. VIII, 7–10, X, 7–15, XI, 3–13.

[29]Taw. IX; ср. аристотелевское определение (*Ихван ас-сафа*, II, 407).

[30]Там же (I, 31, 43); и *Ахбар* 9.

[31]Ибн аль-Мар'а, *Шарх аль-Иршад*, III, s. v. «мукаддам». Ср. Taw. III, 6.

[32]Хадисы, обсуждавшиеся уже в III веке хиджры.

(*диалектические приёмы*)[33]: му'арада, муталаба, тахкик; скорее, чем ташкик (3-я ступень карматов) или такафу' аль-адилла.

(*Мутазилиты*)[34]: кидам, хадас — 'адль ва таухид — истива = истиля — хальк ва и'тибар — зат. — Аллах Нур = хади. хайкаль — нафй аль-истисна — тауба фард — сиххат иман аль-мукаллид — нубуввa абадийа.

(*Куллабиты*)[35]: сифат азалийа — сифат зат (напр.: калам, ирада) — сифат фи'ль кадима — зат маусуф би-сифат — нафй аль-макадир — таджвиз — Калам нафси ли-Муса — таклиф ма ля йутак (= макр) — рида, ирада — исм, мусамма — мувафа'а — Хакк, хакика — та'а мувафакат аль-амр.

(*Каррамиты*)[36]: шахадат аз-зарр (= мисак) — тахсис [471] аль-кудра — Джаухар раббани — таблиг (иблаг) — заллат аль-анбийа — ихтирам.

(*Ханбалиты*)[37]: вуджуд = исбат — худур = 'ильм (в Боге).

(*Имамиты*)[38]: исм ахир — Мим — ашхас — лахут, насут — бурхан — зухур — хиджаб — XII бурудж — махалль Мухаммад (= макан) — нубуввa азалийа — нур ша'ша'ани — та'йид ар-Рух — 'икха (приношение освящённого хлеба за умерших) — тамлих — гамид аль-'ильм — сана аль-лахут — заллат лаху аль-'умур — в начале письма (*Ахбар* 52 = письмо у Макризи, *Итти'аз*, 120).

(*Хариджиты*)[39]: искат васа'иль аль-хаджж — фасик мунафик — мазхаб аль-ас'аб (тутиоризм).

(*Философы и врачи эллинистического толка*)[40]: a) *символы*: круги (*дава'ир*) — формулы в виде знаков на нотном стане — разложение имён на отдельные буквы (*сурйанийа*) — b) *логика и науки*: категории и универсалии (джавахир, кайф, лима, айн, мата — джинс, нау') — тахйиль — анни (= аннийа) — хуви (= хувийа) — хува хува — дахр, микдар — итмам — 'адад накис[41] — хисбан — хатт аль-истива[42] — халя, маля —

---

[33]Ср. Гольдциер, введение к *Мустазхири* Газали, с. 62; и Шрейнер, ZDMG, XLII, 657–659.

[34]Ср. ниже, гл. XII-ii, iii, v.

[35]Ср. ниже, гл. XII-ii, iv. Халладж говорит «*азалийа*», как Ибн Куллаб. Впрочем, его упрекали за употребление слова «*азаль*» (Бакли, *Шатхийат*, л. 160a; 155b, 162b). Ибн Салим, Аш'ари и Матуриди будут говорить «*кадима*».

[36]Ср. ниже, гл. XII-ii и XII-v.

[37]Ср. ханбалитскую *'акиду* 432/1040 г. (здесь, ниже, гл. XII).

[38]Технические термины нусайритов и друзов.

[39]Ср. выше, с. 281, с *Фарк*, 86. - *Ахбар* 10, 11.

[40]Taw. IV, 1; X, 1, 16; ср. Asín, *Abenmasarra*, 63, 69. Taw. IX, 1, X, 21. Taw. I, 15, VI, 26: вероятно, под влиянием школы карматов (ср. выше, с. 71).

[41]*Numerus imminutus* («уменьшенное число»). Ср. *Ихван ас-сафа*, I, 39.

[42]*Ахбар* 34, 35.

хадма руханийа — кийам: би-нафсихи, би-хаккихи — исти'дад ли-н-нубувва — таляши — тасариф, 'иляль — джаулан.

c) *Схождение главных намерений: мысли, подхваченные и усиленные.*

— *Хасан аль-Басри*[43]: различения: амр, ирада — сунан, фард — 'ирзикни, ср. *Ахбар* 1 (туризкани) — таклиф, тафвид.

[472] — *Джа'фар*[44]: 'акида фи-т-танзих — Бог = аль-Хакк — толкование «ихдина» (Коран I, 5) как «уршудна иля махаббатика» («направь нас к любви Твоей») — тилава (чтение Корана) святого, сравниваемое с голосом Неопалимой Купины — гамд аль-'айн (Taw. II, 7, VI, 2).

— *Суфйан ас-Саури*[45]: «функция *тахлиля* в верующем — та же, что функция *воды* в мире» (т. е. оживлять) — ср.: «функция *басмалы* в святом — та же, что *fiat* („да будет“)» (т. е. творить) (у Сул[ами], к Корану I, 1).

— *Ибн Адхам*[46]: Илах аль-илахат, Рабб аль-арбаб: ср. *QT*, с. 59 — *аль-'ариф фариг мин ад-дунйа ва-ль-ахира: ср.* QT, *с. 54*; — акт сокрушения: ср. здесь с. 251.

— *Ибн 'Ийад*[47]: ман ата'а Аллах, ата'аху кулль шай' («кто повинуется Богу, тому повинуется всякая вещь») — ср. теорию *Мута'* («Повинуемого»).

— *Дарани* и *Мансур ибн 'Аммар*[48]: кашф аль-Ваджх аль-Карим (откровение Благородного Лика) — ср. *Ахбар* 1.

— *Ахмад ибн 'Асим Антаки*[49]: «Аллах... аллази йатавадад иля ман йу'зихи, фа-кайфа би-ман йу'за фихи» («Бог... Который выказывает любовь тому, кто Его оскорбляет, — каков же Он к тому, кто терпит оскорбления ради Него?») — ср. здесь с. 305 и прим. 5.

— *Бистами*[50]: сирадж мин аль-гайб: ср. Taw. I, 1 — мухатабат Аллах.

— *Абу Хамза*[51]: курб.

---

[43]Ср. *Мунйа* Ибн аль-Муртады, 13.

[44]Кашиф аль-Гита, *Да'ва исламийа*, с. 70 и сл. (ср. *'акиды*, приписываемые Али, у Табарси, *Ихтиджадж*, 99 и сл.); Табарси, там же, 189; Макки, *Кут*, I, 47 (ср. *Фарк*, 288); Бакли, *Тафсир*, XVII, 1. Халладж, как и Ибн 'Ата, пользовался фрагментарным тафсиром, приписываемым Джа'фару, который Сулами приводит в начале своего (сочинение Ибн Хаййана, Ибн Ганима или Йамана б. 'Ади).

[45]Тустари, *Тафсир*, 39.

[46]*Ихйа*, I, 223; Мухасиби, *Махабба* (в *Хилье*, s. v. Мухасиби). И ещё *Ихйа*, I, 223.

[47]Макки, *Кут*, II, 41. Теорию *Мута'* подхватил Газали в *Мишкат*.

[48]Кош[айри], 18. Саррадж, *Масари'*, 113–114.

[49]*Хилья*, рук. Лейден, 311, л. 175b.

[50]Бакли, *Тафс.*, т. I, с. 14.

[51]Кош[айри], 50.

[473] — *Харраз*[52]: Бог познаётся *'аля хаддайн* («в двух пределах»): ср. 'акиду, здесь ниже — 'айн аль-джам': ср. здесь с. 260. — фана, бака.

— *Сахль ат-Тустари*[53]: лисан зат (и фи'ль). Ср. лисан худжжа (или ишара) (*QT*, 70*) — асль, фар' — таджалли — да'и аль-Хакк — кивам — аль-Мас'муд иляйхи — раббани.

— *Тирмизи*[54]: алфавитные этимологии (*сурйанийа*). — тайаран — исм а'зам — мухикк — фадль аль-кальб — вилайа.

— *Джунайд*[55]: шабах (ср. Халладж у Сул[ами], к Корану LVI, 23). вахданийа, тасариф.

— *Ибн 'Ата*[56]: *призвание святых* к страданию, *баля*, которое есть испытание.

— Аль-Халладж, по-моему, лично первым определил следующие шесть положений: искат аль-васа'ит[57] — тул, 'ард[58] — Рух натика гайр махлука (говорящий несотворённый Дух) — кийами би-хакк ар-Рабб — шахид ани — махабба, зат аз-зат (любовь — сущность сущности). — Знаменитая аллегория «мотылька и светильника», по-видимому, тоже принадлежит ему. — Он считал себя вправе практиковать в фикхе не только *тальфик* (сочетание мнений разных школ), но и [474] *иджтихад* (самостоятельное суждение)[59]. — Он воспользовался этим, чтобы опровергнуть различные учения:

d) *Полемика; опровергнутые положения*.

В ФИКХЕ[60]: шубухат ар-ризк, хуруж (*хариджиты*) — буквальный культ зикра, шахады, таслии (*хашвийа* и Бухари) — кулль муджтахид мусиб, «всякий муджтахид прав» (*мутазилиты*) — фана ат-таклиф, «упразднение обязанностей» (*карматы*).

---

[52]Бакли, *Тафс*. к Корану LVIII, 22.

[53]Рук. Кёпр. 727 (в частности, «Баб ат-таджалли»). Йафи'и, *Нашр*, 42a. Тустари: *Тафсир*, 49; 69, 80, 125; 40. Наджди, с. 256.

[54]Ср. *'Иляль аш-шари'а*, л. 197.

[55]*Дава аль-арвах*.

[56]Ср. здесь, с. 46. Набулуси (*Радд матин*) хорошо передал эту мысль.

[57]Исчезновение средств (обрядов), когда цели осуществлены (*тахкик аль-хака'ик*) (ср. Бакли, *Тафс*. к Корану XLVIII, 10, и Сулами, там же, к Корану VII, 158; и здесь, с. 277; и *Рив*. XI, XIV).

[58]«Длина и ширина» разумения. Это различение выведено из анализа обрядового действия (Taw. XI, 16) и играет у аль-Халладжа отчасти роль аристотелевского различения *материи* и *формы*. Ибн Саб'ин выведет из гилеморфизма, что Бог есть *форма*, а мир - *материя* (Алуси, *Джаля*, s. v.). Подобно этому Ибн 'Араби выведет из дихотомии аль-Халладжа, что духовный и материальный миры - два измерения Явления, в котором Единственный созерцает Себя. Это не мысль аль-Халладжа (Taw., с. 142, прим. 5).

[59]*Ахбар* 11.

[60]Ср. выше, с. 128; и ниже, XII-v.

В КАЛАМЕ[61]: танзиль (*хашвийа*), та'виль (*мутаз.*), та'лиль, таджрид (*карм.*) в таухиде — ограничение числа вечных атрибутов, *сифат азалийа* (*куллабиты*) — джихат аль-'улувв, «направление вверх» (*хашв.*) — сведение иджада к таквину, вуджуда к ваджибу (и мумкину) (*философы*)[62] — приписываемое Богу удовольствие от рассуждения[63] (*они же*) — невечность Духа (*куллабиты* и др.) — дробление и традуцианизм Духа (таксим аль-'Акль аль-акбар у Тирмизи; хулуль джуз'и, ташаххус у *сабиев* и *карматов*)[64] — материализация и традуцианизм «света Мухаммада» (*имамиты-мухаммадийа*)[65].

Словом, аль-Халладж, тутиорист в фикхе, пользуется словарём обычаев и форм обрядов в том виде, в каком их выработали хариджиты и сунниты. Но он делает это согласно своему правилу *искат аль-васа'ит*[66]: чтобы их обрядовый аппарат на наших глазах сгорал в самом осуществлении божественного намерения (*шахада*[67] — *азан*[68] — *хаджж*[69] — *бай'а*)[70].

[475] Он соединяет с метафизическими схемами калама различные данные эллинистической философии — но для того, чтобы теснее приникнуть к божественной трансцендентности и всемогуществу. Он подхватывает и сочетает чужие мысли — но для того, чтобы советовать выбирать и отвергать, чтобы проповедовать правило жизни, ведущее к Богу.

В пространных развёртываниях его мысли, как в некоторых главах «Тавасин», главное намерение — это обдуманный призыв к сознательному и упорному действию: обнажённое приношение трёх сил души, памяти, разума и воли, прямо обращённых сквозь тёмную ночь к одному лишь Богу. Примеры:

Проблема мистического *пути*: где искать Бога? Минуя вещи[71], знаки[72], собственную волю[73] (гл. II).

---

[61]Ниже, XII-ii.
[62]Теория «*Кун!*» («Будь!»). Ср. здесь, ниже.
[63]*Ладдза 'аклийа* (умственное наслаждение), отрицаемое в его толковании Корана XXXVI, 55.
[64]Ср. ниже, XII-ii.
[65]Ср. Taw. I.
[66]Ср. выше, с. 277.
[67]Ср. гл. XIII.
[68]«Alhadta!» (Коран III, 16). Ср. гл. XIII.
[69]Ср. здесь, с. 275–279.
[70]Ср. гл. XII-v.
[71]Taw. III, 1–6.
[72]Taw. IV, V.
[73]Taw. III, 8–10.

Проблема мистического *созерцания*: как познать Бога? Признавая, что Он действительно трансцендентен: и побуквенному разбору Его Имён[74], и понятийному очищению Его атрибутов[75], и даже нашему чистому намерению утвердить Его Сущность[76] (гл. VI–X).

Проблема мистического *единения*: как соединиться с Богом? Поскольку это Он творит и поддерживает множественность Вселенной, смотреть нужно через Него, а не в неё[77]. Поскольку это для Него она объяснима, погружать разум нужно в Него, а не в неё[78]. [476] Поскольку это Он, а не она, её сосредоточивает и движет, только Ему нужно позволить желать в глубине нашего сердца[79], где Он не может утвердиться[80], не преобразив его[81] (гл. XI).

Что же до кратких определений, в которых сгущена его мысль, то они показывают нам в сжатом виде, как приводится в действие доказательство. Это движение резкое и убеждающее: он придаёт фразам динамичный ритм, цепкое сочленение, боевой строй. Это видно из сравнения с более статичными определениями Сахля и более теоретическими определениями Джунайда.

Пример: определение слова *хубб*, *махабба*, «любовь»:

> «Любовь — это обнять послушание и отстраниться от гордыни» (Сахль)[82].
>
> «Любовь — это проникновение качеств Возлюбленного путём замены ими качеств любящего» (Джунайд)[83].
>
> «Любовь — это когда ты стоишь подле своего Возлюбленного, лишённый своих качеств, и определение тебе приходит (тогда) от Его определения» (Халладж)[84].

Его определения — больше чем мнемонические афоризмы или теоретические формулы: это призывы к действию.

---

[74]Против Ибн Ханбаля и Сахля; даже к *Ху*, которым упиваются дервиши на собраниях зикра (Taw. IX, 2).
[75]Taw. IX и X.
[76]Taw. VI, 6–9.
[77]Taw. II, 7; XI, 10–12.
[78]Taw. V, 8–10, 21. Учение об *искат аль-васа'ит*.
[79]Taw. III, 11; V, 34–39; XI, 8.
[80]Taw. XI, 15.
[81]Taw. XI, 19–24.
[82]*Тафсир*, с. 36; цит. у Кош[айри], 171.
[83]Саррадж, *Лума'*, 59.
[84]У Сул[ами] к Корану III, 29. «*Кийам*» - стоять, для молитвы или для борьбы (противоп. *ку'уд*, сидение). «*Иттисаф*» - наделение качеством.

«Следи[85] за своими дыханиями, минутами, часами — за тем, что тебе причитается, и за тем, чем ты занят. Кто знает, откуда пришёл, тот знает, куда пойдёт; кто знает, что он делает, знает, что будет сделано с ним; кто знает, что будет сделано с [477] ним, знает, что от него требуется; кто знает, что от него требуется, знает, на что он имеет право; кто знает, на что он имеет право, знает, что он должен; а кто знает, что он должен, знает, что принадлежит ему (и останется его). Но тот, кто не знает ни откуда пришёл, ни где он, ни каков он, ни чей он, ни из чего он (создан), ни что он, ни для чего он (создан), — тот из тех, чьи мгновения жизни проходят без пользы, из тех, кто пренебрёг настойчивым призывом Бога, „Который по милости Своей установил для вас ночь (не вечную, а чередующуюся) с днём, чтобы вы (ночью) отдыхали (от дневного труда), с желанием просили Его милости и благодарили Его“ (Коран XXVIII, 73)».

II. Психология

а) Человек согласно Корану: сердце

[477] Вот перечень коранических данных.

Инсан, человек. Снаружи, *захир*, — тело (*джисм*), хрупкий глиняный сосуд (Коран LV, 13), непрочная материальная оболочка, к тому же порабощённая плотским нуждам, *башар*[86]. Внутри, *батин*, — центральная внутренняя пустота (*джауф*)[87].

Кальб, сердце[88]. Существенное в человеке — это находящееся внутри куска плоти[89], помещённого в эту центральную полость, [478] движение: регулирующее колебание, постоянная и несообщаемая пульсация, скрытая пружина жестов. Это сердце, *кальб*, *таджвиф*, *фуад*. Это тайное и сокрытое место, *сирр*[90], сознания, чьи сокровенные признания (*наджва*)[91] будут обнажены на суде.

Нафс, душа[92]. В этой внутренней и тайной полости, благодаря происходящему в ней перевариванию ощущений и поступков, скапливаются различные остатки: бессвязная и тёмная груда зыбких иллюзий, мыслей и желаний. Общее у них лишь одно: постоянное

---

[85]У Сул[ами], *Тафс.* к Корану XXVIII, 73, и Сулами, *Джавами'*, рук. Лалели, 1516, л. 167а.

[86]Различие между *инсан* и *башар*, между идеальным Адамом, показанным Ангелам и осуществлённым в Святом, - человеком в чистом виде, способным к преображению, - и человеком грешным и плотским развито у Халладжа.

[87]*Батн*, чрево: у человека оно заключает семена потомков.

[88]Коран XXXIII, 4 и др. - ср. Псалмы; св. Антоний (*Apophthegmata Verba Seniorum*); и в XVII веке словарь мистиков, таких как Паскаль, блаж. Ж. Эд, св. Маргарита-Мария.

[89]*Мудга*.

[90]VI, 3; XX, 6; XXVI, 7; LXXI, 8.

[91]IX, 79; XLIII, 80; LXXXVI, 9.

[92]Тесно связана с кровью, с жизнью. Ср. ниже, с. 518, прим. 2.

непостоянство, то особое колебание, которое сообщает им индивидуальное биение сердца, *таклиб*. Эта непрочная жизнь и есть душа, «я».

Шарх ас-садр, расширение груди. Душа, искусственный зародыш бессмертной личности, может обрести устойчивость лишь благодаря божественному вмешательству, мгновенному и возобновляемому, — повторению того первоначального творческого толчка, который привёл сердце в движение. Этим вмешательством, совершающимся благодаря «помощи духа», «вдуванию Духа»[93], Бог обнажает стенку сердца, раздвигает его покровы[94], обрезает его[95] и, словно искрой, зажигает веру. Вера, пока она светит, преображает *нафс*. Она скрепляет и объединяет её, делает из неё память, в которой человек [479] вновь находит своё предвечное призвание верующего. В этой памяти вера даёт ему прочесть это призвание, чтобы высказать его упорядоченным и построенным языком. В ней она даёт ему осознать здесь и сейчас своё изначальное призвание (*мисак*)[96] и божественное предопределение своих действий и жестов и понять их как знамения, *айат*, несравненные, неопровержимые и прямые, божественного всемогущества. Сердце создано для того, чтобы человек мог «нести бремя» сверхъестественного «залога веры» (*хамль аль-амана*), «от которого отказались земля и горы»[97]; чтобы быть местом[98] неизбежного предстояния человека перед Богом.

Коран схватывает человека в самом единстве его движения, в незавершённом наброске его жеста, в самом ходе его действия — в точке, где дух входит в материю. Эта точка и есть сердце, *кальб*, откуда движение бьёт, как из источника, чтобы придать перемещениям членов их тональность, свой у каждого «способ перехода».

Коран принимает как решённые, не объясняя их, основные загадки жизни: рождение[99], страдание, сон (и сновидение), смерть[100], загробное существование,

---

[93]Краткость Корана допускает оба толкования одновременно, хотя суннитская традиция (кроме ханбалитов) с IV века отдавала предпочтение исключительно первому.

[94]См. ниже, с. 486, прим. 4. Он закрывает их над непокорным сердцем: *таб'* (Коран IV, 154).

[95]До того - *гульф*, «необрезанное» (Коран II, 82; IV, 154). Сердце обнажено, но это ещё не сверхъестественное вливание внутрь сердца, *ифтидад ас-сирр = хулуль ад-дамир джауфа-ль-фуад* (ср. Taw. 133; и здесь, с. 518).

[96]Ср. ниже, XII-ii.

[97]Коран XXXIII, 72; ср. толкование аль-Халладжа (у Сулами). Этот стих очень рано подвергся критике *занадика* (Табарси, 121). Ср. Хузайфа (Ханбал, V, 363) и Бистами (у Ша'рани, I, 75).

[98]Коран не говорит этого явно, но такое толкование, по-видимому, утверждается уже с Джунайда (Бакли, *Тафс.*, л. 300a) (Газали, *Ихйа*, III, 4).

[99]Описанное как зародышевое развитие в несколько стадий (XXIII, 12–14; XL, 69).

[100]Двусмысленность смерти святых (III, 163), особенно Иисуса (IV, 156): они взяты к Богу (ср. Сахль, здесь с. 487; и Халладж к Корану XL, 67).

воскресение. Его цель — заключить человеческую деятельность в законные пределы. Он не рассматривает ни одного из следующих теоретических вопросов:

[480] a) Как согласовать желание, которое растёт изнутри, и жест, который хватает снаружи: язык и сердце, плотское и нематериальное, тленное и бессмертное. Решение через дуализм души и тела, которое так отчётливо вытекает в христианстве из рассказа о воскресении Иисуса, войдёт в ислам через рассмотрение у имамитов божественного смысла, *ма'на*, который следует придавать событиям.

b) Как примирить правовую квалификацию прямых последствий человеческого действия (вменяемость, Страшный суд) с бесповоротностью его изначального запуска божественным предвижением (божественная справедливость, предвечное решение). Хасан аль-Басри найдёт решение — *тафвид*, божественное «облечение» человека полномочиями свободного деятеля[101]. Это решение урежут мутазилиты своим тезисом о психологической свободе, привилегии безразличия, праве не выбирать.

c) Как согласовать в нас самих возникновение наших поступков: восприятие (память) с размышлением (разумом) и с действием (волей). Это проблема «правила жизни», как её сформулирует Мухасиби.

Однако вопреки фарисейскому мнению многих *факихов*, которое уже шестьдесят лет принимают многие арабисты, я вынужден был признать вместе с Марголиусом[102], что в Коране есть подлинные зародыши мистики, способные к самостоятельному развитию без чужого оплодотворения.

b) Современные ему теории о теле и душе

1° *Атомистическая теория* (Джахм, 'Аллаф, Джахиз, Аш'ари и большинство *мутакаллимов*)[103].

[481] Человек — лишь поверхностная материальная оболочка[104], *бадан*, недвижный труп, *джасад*. Это протяжение, это скопление атомов не имеет изнутри никакой прочной реальности. Единственный принцип его связности в том, что божественная воля снаружи создаёт ему вылепленный контур, месит ему[105] изменчивую форму внешнего

---

[101]То есть его свобода превосходит его, и он может хорошо ею пользоваться, только если предаёт её Богу. Ср. «Опыт».

[102]*Early development of Mohammedanism*, 199.

[103]*Шамиль*, рук. Лейден, 1945, л. 13a; Хазм, V, 65, 66, 74.

[104]Для них ничего не существует (кроме Бога), кроме материального, протяжённого, *кам*. Нематериальных субстанций нет.

[105]Либо сотворённой раз и навсегда на всю жизнь (*таркиб*... у Джахма); либо сотворяемой заново при каждом дыхании, в каждое мгновение, *'ада*: Наззам (*Фарк*, 126); Аш'ари - Бакиллани - Ибн 'Араби, *Футухат*, I, 2..; IV, 23.

равновесия, *хайкаль махсус ва махсус*. Это призрак души[106], нереальное сочетание простых акциденций[107] (*'арад*), которые Бог якобы умерщвляет и воскрешает, разделяя и соединяя эти атомы. *Хайкаль = нафс = рух = 'акль = кальб*.

2° *Эманационная теория* (имамиты).

Человек — это искусственная система концентрических материальных оболочек, *гуляф*[108]. У них нет иного общего единства, кроме воли Бога, Который вкладывает их одну в другую, вырезав их из вещества Своих последовательных световых эманаций, и располагает их в порядке убывающей «тонкости» от центра к периферии: (a) центральное влагалище, *аль-гиляф аль-аввал*, прозрачная оболочка творящего действия, частица первой божественной эманации, которая механически направляет целое: «смысл», *ма'на*[109]; (b) второе влагалище — сознательное «я», *нафс = шахс*; [482] (c) третье — жизненное функционирование: *рух = 'акль = кальб*; (d) внешнее влагалище, «тело», бледное, загрязнённое, затемнённое свечение: *джисм = санам = хайкаль*[110] — *барзах* — *нур зульмани*.

Этой теорией пользовались первые мусульманские врачи. Как и имамиты, они признают превосходство *нафс* над *рух*[111]: говорящей души (*нафс натика*)[112], которая «делает личностью», над материальным жизненным духом, который течёт по телу вместе с кровью как исполнительное орудие[113].

3° *Теория Хасана, Бакра и некоторых мутазилитов.*

---

[106]*Хайкаль* - не субстанция, это простая акциденция или сочетание акциденций. Ибн Кайсан отрицает даже его существование.

[107]В умеренной форме это теория большинства ортодоксов вплоть до Газали: аш'ариты, захириты и ханбалиты считают *нафс* и *рух* тонкими телами, которые умирают и воскресают вместе с телом (Ибн аль-Фарра, *Му'тамад*). Бакиллани отождествляет *нафс* с *танаффус* (дыханием), а *рух* с жизнью (*хайат*; её средоточие в сердце).

[108]Это, по-видимому, толкование Корана XXIV, 35.

[109]Первые имамиты, вплоть до Хишама включительно, - джабриты (Ибн Кутайба, *Мухталиф*, 59).

[110]*Хайкаль*, букв. «храм, обиталище», - термин астрологии, возможно харранской: он обозначает астрономическую массу светила в центре его неба (*фалак*), то есть сферической оболочки его орбиты (теория Птолемея; ср. Шахраст[ани], II, 123).

[111]Лишь некоторые имамиты и мистики, *рухании*, такие как Джабир и Рабах, утверждали первенство нематериального *рух*; за ними последовали Тустари и салимиты, вместе с Харразом.

[112]Аль-Халладж, напротив, скажет: *Рух натика* («говорящий Дух»).

[113]Джибра'иль Бухтйишу', рук. Париж 3028, л. 40a, 40b; 'Али ибн Раббан, *Фирдаус аль-хикма*, II, 2; Табарси, *Ихтиджадж*, 181; Насир-и Хосров, *Зад аль-мусафирин*, Supp. pers. Paris 2318. Такой же спор о первенстве *сура* - между имамитами (для которых *сура* = материальная видимость, а *ма'на* - божественное действие) и философами (*сура* = духовная форма, а *хайула* = материя). См. здесь, с. 297, прим. 4, любопытную поправку «*ас-сура хийа* (вместо *фиха*) *ар-Рух*» («образ - это и есть Дух») у одного ханбалита-философа (вероятно, Ибн 'Акиля).

Человек, конечно, есть материальная оболочка, *калиб*, форма для отливки. Но эта форма получает от Бога изнутри некое личное единство тем, что в ней поселяется одно или несколько начал деятельности, *лата'иф*, тонких тел. При жизни они — средоточие её субъективной самостоятельности; они пребывают в этом теле, как светило в сфере своего действия (*хайкаль*); они переживают его и соединяются с ним вновь, чтобы преобразить его при воскресении. Здесь есть расхождения.

a) Асвари, Фути, Ибн Хаит, Ибн ар-Раванди[114] [483] признают лишь одно внутреннее начало деятельности и помещают его, как тонкий атом, в сердце: *кальб — 'акль*.

b) Растущий спиритуализм, подражающий платоникам, склоняет некоторых[115] — Наззама, 'Аттара, Му'аммара, Джувайни, Газали, Музаффара, Рагиба, Фахр ад-Дина Рази, 'Изза Макдиси, Джильдаки — учить, что сущность человека есть исключительно нематериальный разум, частица духовной и бесстрастной субстанции, *'акль = рух = кальб*. Он независим от страдательного, жалкого и призрачного тела (*шабах, мисаль*), которое есть его одеяние (*сауб*) временного унижения, его случайная темница, из которой смерть освобождает его навсегда. Видимое единство тела в здешней жизни происходит не от *'акль*, а от вещественного равновесия, от смешения четырёх соков, *ахлат — арвах*, которые циркулируют по тканям и подчинены влиянию светил, *афляк*. Кроме того, у друзов, *ишракийун* и философов есть склонность из синкретизма считать *'акль* частицей второй божественной эманации[116], чем-то вроде безличной, озаряющей мысли, ангельской идеи: *'акль = рух*[117] *= нур кахир*.

c) Мистические ученики Хасана под влиянием многочисленных преданий, принятых также имамитами и [484] захиритами, признали множественность внутренних начал, *лата'иф*[118]. Они считали их отдельными влагалищами разного происхождения[119],

---

[114]Ср. Таханави, *Кашшаф*, s. v. *рух*. - Ср. шишковидную железу Декарта.

[115]Эта мысль намечается уже у Хишама ибн аль-Хакама (против 'Аллафа); *Фарк*, 117, 119, 256, 261; Хакки, *Рух аль-байан*, II, 300. Имамиты, каррамиты и салимиты утверждают против 'Аллафа и Аш'ари, что душа (*нафс* у имамитов; *рух* у салимитов) остаётся бессмертно живой после смерти тела (Хазм, IV, 215; *Табсира*, 391). Ср. Куста ибн Лука (*Фарк байна-н-нафс ва-р-рух*, изд. Шейхо), которого смущает конфликт между Платоном и Аристотелем в определениях.

[116]Даже Газали (*Ладуннийа*, извлеч. в *Табсире*, 399).

[117]Харраз очень решительно выступил против этого отождествления: «Именно *рух* сообщает телу слово жизни, через него в теле прорастает действие, он даёт доказывать; без *рух 'акль* остался бы бездейственным (*му'атталь*), не собирая и не приводя доказательств» (Бакли, *Тафсир*, л. 210a).

[118]Худжвири, *Кашф*, 197.

[119]'Амр Макки признаёт для них развитие, напоминающее космогонию нусайритов (Худжвири, там же, 309). Халладж поправляет (у Сул[ами] к Корану XXIV, 35): действие *ильхийа* (*сирр*), *рубубийа* (*рух*), *нуранийа* (*кальб*: *нур ат-тадбир*) и *харака* (*нафс*). Ср. Тустари, рук. Кёпр. 727: человек сотворён из четырёх вещей: *хайат*, *рух*, *нур*, *тин*.

вложенными одно в другое (как у имамитов): *нафс* < *кальб* < *рух* < *сирр*[120]. Они видели в них «покровы»[121], отделяющие их от божественного средоточия и предназначенные к тому, чтобы благодать поднимала их один за другим. Бистами путём напряжённой внутренней аскезы попытался даже снять последний покров, *сирр*, но пришёл лишь к ослепляющему блеску, уничтожающему всякое видение.

c) Учение аль-Халладжа

Психология аль-Халладжа, как и Мухасиби, по-видимому, испытала сильное влияние спиритуализма Наззама. Она признаёт в человеке направляющее господство и основное единство нематериального начала: *кальб*, сердце, или *рух*, дух[122]. «Бог сотворил эти тела (*хайакиль*) по образцу причинности; подверженными искажениям (*афат*) и с реальностью, которая гибнет. Он взрастил в них духи (*арвах*) до установленного срока (*аджаль ма'дуд*). Он подчинил Себе духи [485] смертью и связал их бессилием (*'аджз*) в то самое мгновение, когда завершал их[123]»[124].

Итак, у человека двойной облик, двойное сродство (*насаб*)[125]. Соединённый с протяжённым телом, он должен стать плотским; он обречён впасть в рабство материи (*ракк аль-каун*) и в божественное презрение[126] — и он впал в него. Но зато форма его тела, предназначенная к соединению с духом, была заранее отделена от животных[127],

---

[120]Это список 'Амра Макки (там же) и Ибн 'Ата (Бакли, *Тафсир*, т. I, с. 347). Тустари предпочитает: *кальб*, *'акль*, *сам'*.

[121]В противоположность философам, для которых отделённые Разумы, *'укуль*, - концентрические сферы влияния, достоинство которых возрастает, как у светил, по мере расширения от центра системы к периферии. У них человеческий *рух* = *'акль би-ль-малака* погружён в высший *'акль*, который его озаряет.

[122]Вложенный внутрь: *кальб*. Отделённый вовне: *рух*. В согласии с Мухасиби, Харразом и их последователями аль-Халладж отказывается смешивать его с *'акль*, как Наззам и Джахиз.

[123]*Итмам*; букв.: когда Он делал их «энтелехиями» их тел; это аристотелевское слово.

[124]Халладж у Сулами, *Галатат*, л. 79a. Терминология этого отрывка взята у Наззама: «человек (его дух), живой сам по себе и самостоятельный, *йу'джиз ли-афати*, подчинён искажением бессилию» (Багдади, *Фарк*, 119). Бессилие у Наззама, как и у Халладжа, обозначает тело; искажение - срок, установленный для здешней жизни.

[125]Развито Васити и Насрабади. Васити очень определённо высказывается о нематериальности *рух* (Бакли, *Тафсир*, рук. Берлин, л. 198a, 210a).

[126]Творение есть добровольное самоуничижение божественной мысли, особенно сотворение материи. Поэтому Хасан аль-Басри презирает материальное творение, «потому что Бог его презирает» (*Рисала* в *Хилье*), пока Дух его не преобразит. Тайна творения в том, что Бог смирен. В этой связи между материальным и плотским обнаруживается идея первородного греха Адама; но первым ясно её сформулировал Бистами (*лукма*).

[127]Сул[ами], 25.

облагорожена[128], освобождена от рабства[129], обречена свободе ещё до его сотворения. Ибо идеальное одеяние божественной славы, которое Бог, замыслив образ Адама, представил для поклонения Ангелам как божественный образ, *сура*, есть прообраз того действительного сродства[130], которое Бог уготовал людям с Собой, если они станут чистыми[131]: сродства в Духе святости.

[486] Как совершается очищение человека в его сердце? Аль-Халладж сохраняет словарь предшествующих мистиков. Поглощённые своим аскетическим усилием, они подразделяли[132] и дробили сердце на последовательные «вложения», рискуя спутать и разрушить его вместе с его «покровами» в желании достичь Бога по ту сторону. Аль-Халладж удерживает и развивает кораническое положение, что сердце — орган, приготовленный Богом для созерцания[133]. Функция не может осуществляться без органа. Поэтому если он и упоминает последовательные оболочки сердца[134], то не задерживается на этих вехах, которыми измеряется[135] продвижение внутреннего очищения. И в конце он провозглашает, что мистическое единение реально. Оно вовсе не есть то полное исчезновение сердца, которого тщетно просил у Бога Бистами, а его освящающее воскресение: полное самоотречение сердца приводит к его обессмерчиванию Богом.

Аль-Халладж попытался описать эту последнюю операцию. Последняя оболочка сердца внутри *нафс*, вожделеющего влечения, — это *сирр*: скрытая личность, неявное сознание, глубокое подсознание, тайная келья, замурованная от всякой твари[136], «нетронутая дева»[137]. [487] Пока Бог не посетил *сирр*, скрытая личность человека остаётся

---

[128]Сул[ами], 99–100.

[129]Сул[ами], 181. Теория, искажённая Васити: «духи, освобождённые от унижения *fiat*» (Бакли, *Тафсир*, рук. Берлин, л. 210b).

[130]*Интиба' аль-Хакк*, замечает Ибн Бабуйе.

[131]Облечение, симметричное принятию Адамом бремени *аманы* (ср. здесь, с. 479). Не божественная эманация (Ибн аль-Карих): Халладж, как и Нибаджи, ясно отличает сотворённый *рух* от божественного *Рух* (Саррадж, *Лума'*, 222).

[132]'Ала ад-Даула будет различать семь последовательных оболочек, цвета которых видны экстатику (Fleischer, ZDMG, XVI, 235).

[133]Выше, с. 477.

[134]*Кальб*, *джанна*, *лубб*, *латифа*, *сирр*... (Бакли, Shath., 162b). *Сирр*, средоточие *таухида* (*ишара*), вложен в *кальб*, средоточие *ма'рифы* (*'ибара*); от одного к другому Дух течёт через *анфас* (ср. *Ахбар* 34–35; Бакли, там же, л. 151b).

[135]*Нафс* соответствует *агтийа* (покрывалам), *кальб* - *акинна* (покровам), которые открывают *анвар* (светы), *рух* - *худжуб* (завесам), которые открывают *азкар* (поминания), *сирр* - *акфаль* (замкам), которые открывает *курб* (близость) (у Сул[ами], XXIV, 37).

[136]Чтобы сообщить друг другу наши мысли, нужно сначала действовать.

[137]«*Асраруна бикр, ля йафтаддуха вахм вахим*» («Наши тайны - девственны, их не касается ни одно предположение», у Сарраджа, *Лума'*, 231; ср., напротив, циничный образ 'Аллафа, WZKM, IV, 221). «*Асрар хафийа*, *абкар ма ифтаддаха хатир ли-Хакк катт*» (у Сулами к Корану LXXIV, 52).

бесформенной. Это *сарира*[138], своего рода неопределённое «личное местоимение», временное «я»: *анни*, *аннийа*; *хуви*, *хувийа*[139] — некая «этость», «онность». Когда человек соглашается отречься от этой последней оболочки сердца, Бог оплодотворяет её, вводит в неё *дамир*[140] — его явную окончательную личность, его законное «личное местоимение», право говорить «Я»: право, которое соединяет святого с самим источником божественного слова, с Его *fiat* («да будет»).

Лишь мимоходом укажу на его теорию трёх *тавaффи*[141]: сна, смерти и духовного восхождения. Заимствованная у его учителя Сахля, она устанавливает, во-первых, вопреки эволюционизму Рази, что нет *танасух*, переселения душ, между животными и людьми[142]. Во-вторых, что отделённая душа может предстать перед Богом непосредственно[143]. Это первым в исламе утверждал Наззам своей [488] теорией «скачка», *тафра*[144]. Отделённые души не обязаны проходить через B, C, D..., чтобы прийти от A к Z: они восхищаются пред Бога непосредственно[145].

> «Пространственный (*хайкали*) по мякоти, светоносный по ядру,
> Вечный по жизненному соку, наделённый суждением и знанием, —
> Человек (умирающий) Духом соединяется с теми (= избранными), в ком Он пребывает,
> Тогда как тело лежит в земле, гниение»[146].

---

[138]Ср. у Сулами, *Табакат* (около *Мавадждж аль-Хакк*).

[139]Ср. Taw. 162, 204; испр. Taw. 165.

[140]Бог есть *Сирр ас-сирр*, *Дамир ад-дамир*. Ср. Taw. III, 11, IX, 2; и здесь, с. 526.

[141]К Корану XL, 67; XXV, 22; LXXIV, 31. Ср. Тустари, *Тафсир*, 123–124: на деле это три степени растущей власти светоносного *рух*, который живёт только *зикром* (хвалой Богу), над *нафс* плотской материи, которая хотела бы лишь есть и пить. Тустари утверждает действительное первенство *рух* над *нафс* против Мубаррада, который полагает, что оба умирают вместе с телом (ср. выше, с. 483, прим. 1).

[142]Их души забирает не один и тот же ангел (Сул[ами], 103): против Малика (Хайтами, *Фатава хадисийа*, 3) и Бакиллани (Хазм, IV, 216).

[143]Это *нукла*, перенос (Тустари, там же; Джунайд у Ша'рани, *Лата'иф*, I, 126). Не в карматском и друзском смысле, где этот перенос - переход души от одного человека к другому (Му'изз, *Мунаджат*): они не знают, куда поместить отделённые души (ср. здесь, с. 488, прим. 1).

[144]*Фарк*, 124, стр. 3 и сл. - Шахраст[ани], I, 71. Классическая схоластическая теория для Ангелов.

[145]Мысль уже перескакивает от одного предмета к другому без перехода. Это спиритуалистическое решение апории элеатов: «летящая стрела».

[146]Халладж, у Сухраварди Алеппского (в Даввани, *Ибн 'Акила*).

III. «Наука о сердцах»

а) Внутренние события души согласно Корану

Бог — непосредственный творец (*халик*) всех событий, которые составляют особое существование индивида, автор всех его действий (*а'маль*) — как внешних (материальные блага), так и внутренних (добродетели, пороки). Он же и их *промысел* (*разик*). Он заранее сотворил их для каждого как целое и распределяет их ему по порядку, как приготовленные доли. Это *арзак*, «припасы в дорогу», *аксаб*, ресурсы, «приобретения» каждого человека, которые поддерживают его способность к действию (*кудра*).

Наконец, Бог — Тот, Кто оживляет и умерщвляет (*мухйи, мумит*). Он устанавливает начало и конец этим *арзак*, точный срок: *аджаль мусамма*, предусмотренное число, на котором смерть останавливает и подытоживает действия, — так, как их взвесит на своих весах по закону Страшный суд[147].

Поэтому важно уметь оценить правовую квалификацию [489] тех *арзак*, которые даны в наше распоряжение в этой жизни, полезных или вредных, дозволенных или запретных. Для этого человек должен заранее получить и хранить в себе, в своём сердце, некоторые предварительные *арзак*. Прежде всего это *вера*[148], без которой он неспособен произвести такую оценку, *фикх*; затем память об этих *арзак*, знание, *'ильм*, откровенных понятий. Он должен отбросить из сердца другие, вредные *арзак*: себялюбивую склонность, *хамм*, *занн*, *шакк*, сатанинское внушение, *васваса*[149]. Они затемняют видение его сердца, держат его в невежестве, *джахль*, мешают ему слушать божественное предостережение, *'ибра*[150], *ильхам*[151], которое сообщает верующему правовую квалификацию получаемых им *арзак* и различает «доброе» и «дурное».

Эти внутренние «ресурсы» человека так же мгновенны[152], привходящи и неусвояемы, как и внешние. Они принадлежат его сердцу лишь по произвольному приписыванию, самое большее как привычное пользование; естественного права на них у него нет.

Итак, Коран делает сердце началом знания и сознания[153]. Поскольку ничто в человеке не «удерживает» необратимого и непоправимого рассеяния его ресурсов

---

[147]Коран VI, 2.

[148]Через воздействие извне, *вахй* (Коран LXVIII, 1–2).

[149]Которое «течёт» в нас, как кровь (известный хадис; Рагиб-паша, *Сафина*, 272). О *фикх* - Коран XVII, 46–47.

[150]Коран III, 11; XII, 111; LXXIX, 26.

[151]Голос доброго ангела, по Хафаджи (*Шарх аш-Шифа*, IV, 584).

[152]Бог меняет их по Своему усмотрению: хадис «*Йа Мукаллиб аль-кулуб!*» («О Переворачивающий сердца!»).

[153]Место таинственного союза тела и души, точка, где духовное входит во временное.

(жестов, ощущений), он может собраться лишь внутри себя, в своём *таклиб*, в своём сердце[154]. [490] Это непрерывное возвращение «на месте», этот непрестанный возврат к мгновению первому даёт ему неподвижную точку отсчёта для построения своего умственного единства. Это вечно совершающееся обращение направления отбивает ему ритм, которым вместе с дыханием мерится его время; оно развёртывает перед ним историческую основу, на которой он ткёт свой личный замысел, ткань своей сознательной жизни.

Сердце, по коранским данным, удерживает (*йазкур*), познаёт (*йа'киль*) и принимает (*'урф*) непосредственно сообщаемые ему понятия, причём никакого чёткого различия между «способностями» не видно[155]. Есть лишь набросок такого различия в связи с последствиями «болезней», которые повреждают акт веры: недостаток памяти (*гафля*, противоп. *зикр*), ошибка разума (*ширк*, противоп. *таухид*), двуличие воли (*рийа*, противоп. *ихлас*)[156]. Можно сказать, что Коран ставит основную проблему «науки о сердцах» — очищение акта веры[157].

b) Современные ему теории

Хариджиты, а вслед за ними, с одной стороны, Джахм, а с другой — захириты и многие *мухаддисы*, считают «науку о сердцах» недостоверной и бесполезной. Правовые квалификации применяются только к внешним жестам тела, к общественным последствиям наших действий. Поэтому достаточно изучать наши внешние *арзак* по свидетельству наших чувств (молитва вслух, пост, нарушения или публичные признания). Ведь внутренним *арзак* (сердца: [491] знаниям, добродетелям) Бог, Который даёт и отнимает их по Своему усмотрению, как и прочие, не преображая нас ими, не придаёт в Коране точных правовых квалификаций.

Эту упрощённую и удобную теорию с самого начала опровергли опытные исследования грамматиков[158]. Регистрируя словоупотребление, они установили существование двух разных рядов глаголов: глаголов *чувства*, *аф'аль аль-хисс*, таких как «видеть, слышать», и глаголов *сердца*, *аф'аль аль-кулуб*. Последние сами делятся на глаголы мнения или уверенности (*шакк ва йакин*), которые оценивают степень реальности наших действий, и глаголы превращения или побуждения (*тахвиль ва*

---

[154]В противоположность плотским волнениям, отголосок которых все романы мусульманских авторов помещают в печень и желчь (ср. здесь, с. 178, прим. 2). - Коран XXIV, 37.

[155]Действия постоянно обозначаются глаголами в личной форме, а не отглагольными существительными.

[156]Болезни *зикра*: *хава*, *фитна*; *фикра*: *макр*, *вахм*; *нийи*: *шакк*, *ра'й*.

[157]Рассмотрено Хасаном аль-Басри (у Тирмизи, *'Иляль*, 162a; ср. главы о материальном «сомнении в чистоте» у имамитов, например Табатаба'и, *'Урват аль-вуска*, Багдад, 1328, 331–363). И Ибн 'Ийад (у Таханави, s. v. ХЛС).

[158]См. Howell, там же; Ибн Малик, *Альфийа* и др.

тасйир)[159], которые устанавливают для наших действий изменения квалификации «изнутри», вне времени и пространства.

Следовательно, поскольку без «ресурсов» сердца человек неспособен оценить (или определить) и квалифицировать (или выбрать) свои внешние «ресурсы», он должен, если хочет повиноваться Закону, прежде всего изучать то, что происходит в его сердце. Такова теория Хузайфы (ум. 36/656)[160], которую Хасан аль-Басри подхватил и уточнил.

Среди учеников Хасана аль-Басри господствовали два течения. Одни, *мутазилиты*, признают «науку о сердцах», но интеллектуализируют её. Основы религии, *усуль ад-дин*, — это «действия сердец»[161], изучаемые как решения разума, который Бог оставил совершенно свободным и не стеснённым «изнутри». Тогда как внешние формы культа, жесты членов [492] (молитва, пост и т. д.), — лишь их спорные[162] и второстепенные применения, *фуру'*. Итак, мутазилиты сводят все «действия сердец» к одной лишь работе мысли. Её цель — пустое восприятие божественного Единства, *таухид*; её исток — свобода, оставленная разуму божественной Справедливостью, *'адль*; её место — состояние колебания (*байн*), в котором мысль оказывается перед выбором между двумя предлагаемыми мотивами, *хаватир*. Изучение двух *хатир*[163], или мгновенных внушений, зашло очень далеко. Наззам, исследуя дилемму обдумывания, подвешивает мысль в равновесии между внушением, которое толкает к действию, *хатир икдам*, и тем, которое отговаривает и удерживает, *хатир кафф*[164]. Впрочем, для него мысль господствует над обоими и владеет ими. Бишр, менее убеждённый в полной самостоятельности мысли, приписывает оба *хатир* демону.

Другая группа учеников Хасана аль-Басри, мистики (*суфии*)[165], следуя за божественным действием до самой глубины своей мыслительной работы, пересмотрели мутазилитский словарь. Дилемма обдумывания встаёт у них как нравственный выбор между «первым движением» и «вторым». Которому из них следовать[166]? Джунайд, думая о предвижении благодати, говорит, что нужно всегда следовать первому движению. Ибн

---

[159]Такие как «делать, устанавливать, звать, называть».

[160]Изучение несовершенств в действиях культа.

[161]*А'маль аль-кулуб* (противоп. *а'маль аль-джаварих*, действиям членов) по 'Амру ибн 'Убайду (Goldziher, изд. *Мустазхири*, 109) и 'Аллафу (*Фарк*, 110). Ср. список их *усуль* (Мас'уди, *Мурудж*, VI, 20) со списками суфиев (Саррадж, *Лума'*, 387).

[162]Ибо они не свободны и зависят извне - от Бога и от других.

[163]Мн. ч. *хаватир*, син. *хаджис*, *кадих*, *ламма*. Исходящее от Бога или от доброго ангела - *ильхам*; от демона - *васваса*; или от себялюбия самой души - *хадис ан-нафс*; от разума (ср. Сухраварди, *'Авариф*, IV, 184 и сл.; Килани, *Гунья*, I, 89–90; Макки, *Кут*, I, 129). Мутазилиты отрицали действенность *васвасы* и одержимость (Насафи, *Бахр аль-калам*, 63). Ср. Асвари у Шахр[астани], I, 74.

[164]У Аш'ари, рук. Париж, 1453, л. 145a; ср. *Ахбар* 34–35. Sh. I, 68.

[165]См. «Опыт».

[166]Это ясно доказывает, что они не достигли мистического единения.

'Ата из смирения и недоверия к плоти говорит: второму, ибо божественная благодать [493] не разрушает сама себя, а напротив, усилилась, когда предлагает нам «второе движение» после «первого». Ибн Хафиф, по окказионализму, скажет, что оба противоположных *хатир*, исходя от Бога, одинаково приемлемы. Аль-Халладж первым отвергает мутазилитскую постановку дилеммы. Он говорит, что благодать, когда она нас освятила, больше не ставит нас перед выбором, и что *хатир аль-Хакк*, «истинное внушение», является мысли без противовеса: «это то, перед которым не возникает никакого сомнения». «Бог хранит совесть мудреца, чтобы в ней зарождалось (*йасна' фихи*) лишь истинное внушение»[167].

Впрочем, мистики установили, что, вопреки основному тезису *мутакаллимов*, по которому все *арзак*, будучи «акциденциями», мгновенны и не длятся[168], некоторые внушения сохраняются и длятся. Они назвали сохраняющийся *хатир* — *касд*, *хамм*; *фа'ида*, полезное указание[169]; *латифа*, благодать. Так они пришли к определению некоторых постоянных психологических «состояний», *ахваль* (ед. ч. *халь*), — ступеней, *карат*, стоянок, *макамат*, — периодов, иногда довольно долгих, когда повторяющееся действие одних и тех же внушений временно или окончательно преображает сердце верующего. Это вопрос о «познаниях», «добродетелях», «дарах», свойственных тому или иному: *рида*, *таслим* (или *таваккуль*), *сабр*[170]; *хауф*, *хайа'*; *вара'*, *факр*, *хузн*, *гурба*, *баля*, *хубб*[171].

[494] В противовес мутазилитскому влиянию, из-за которого суфии вначале считали *ахваль* простыми привходящими «ресурсами», добавленными к сердцу извне[172], суфии вместе с Мухасиби установили, что они вкладываются в сердце изнутри божественным вдохновением[173], чтобы действительно преобразить сердце (*тасарруф*), преобразуя каждое его действие и направляя самое его зарождение[174]. Отсюда следовало, что раз эти

---

[167]У Сул[ами], *Табакат*; Кош[айри], 167; и к Корану L, 36.

[168]Ср. ниже.

[169]Мн. ч. *фава'ид*; син. *варидат*.

[170]Таковы три первых основания Сунны по Ибн 'Уйайне, Вакиди и Ибн 'Уккаше и по Ибн Ханбалю (у Малати, *Танбих*, л. 28, 29, 368, 374). Гулям Халиль говорит: *ихлас*, *рида*, *сабр* (в *Шарх ас-сунна*, рук. маджм. Захир., 13); Мухасиби предпочитал: *сабр*, *рида*, *шукр* (*Васайа*, л. 2b).

[171]Ср. «Опыт». Джунайд признаёт их восемь: *саха'*, *рида*, *сабр*, *ишара*, *гурба*, *лябс ас-суф*, *сийаха*, *факр* (Худжвири, *Кашф*, 39).

[172]Завоёванными силой аскезы.

[173]Метод причинности, *'илль*, применявшийся в ту же эпоху, как в медицине, алхимии, логике (ср. Худжвири, *Кашф*, рук. Париж, Supp. pers. 1086, л. 99a).

[174]Зарождение действия по Тустари: *хаджис* (= *нийа*), *хамм*, *'азм*, *ирада*, *касд* (Ибн 'Араби, *Футухат*, I, 238); «*Аллах киблат ан-нийа*, *ан-нийа киблат аль-кальб*, *аль-кальб киблат аль-бадан*» («Бог - кибла намерения, намерение - кибла сердца, сердце - кибла тела») (Sh. I, 76); по Макки (*Кут*, I, 127): *химма*, *хатра*, *васваса*, *нийа*, *'акд* (*исрар*), *'азм*, *са'й*; по Газали (*Ихйа*, III, 31): *хатир*, *майль ат-таб'*, *'акд* (*и'тикад*), *касд*.

«*ахваль*» — божественные средства, которыми благодать в свой час пользуется, чтобы действовать на сердца, то конечной целью мистического правила жизни не может быть особое обладание тем или иным состоянием. Цель — общее расположение сердца постоянно оставаться податливым на протяжении смены этих состояний[175]. Не следует задерживаться на сравнении их достоинств и привязываться как к цели к тому или иному из этих средств благодати.

c) Учение аль-Халладжа: шахид

Именно это настойчиво утверждает и развивает аль-Халладж. Верный кораническим данным, он резко отделяет само божественное действие от различных воздействий, которые оно оказывает на сердце. Он не отказывает *a priori*, как Джунайд и *мутакаллимы*, мистическим «состояниям» во всякой реальности[176]. Он допускает, что новичку может быть полезно их рассматривать, [495] но запрещает ему упиваться их красотой, ибо они ему не принадлежат. Это преходящие этапы, средства благодати, а не самый источник благодати. Из этих состояний он предпочитает удерживать лишь возобновляемые действующие благодати, которые продлевают их, — божественные прикосновения, *лава'их*, *бавади'*. Он называет их *дава'и*, «призывы» (Бога), *шавахид*[177], непрестанные «свидетельства», которые побуждают сердце идти дальше, стремиться к Богу устремлениями, *арвах*, *анфас*, совлекаясь самих этих состояний, обнажаясь всё больше, чтобы соединиться с Богом, Который здесь и зовёт его.

Поэтому для него важно не задерживаться на мистических состояниях и на ощутимых преображениях, которые они в нас производят, а войти в их ритм, чтобы идти сквозь них без остановки, «не уклоняясь»[178], к одному лишь Богу.

Отрешаться от дел, которые совершаешь, чтобы прилепиться к Тому, ради Кого их совершаешь[179]; идти от получаемых добродетелей к Тому, Кто их даёт. Он применяет это учение с большой твёрдостью, особенно к экстазу, *ваджд*, явлению сложному. Он отказывается вкушать тайное наслаждение души, одинокую мечту, досуг любви к Богу вне действительной жизни. Он считает, что восхищение, *истилам*, есть очищение, а не разрушение памяти[180]; что озарение, *таджалли*, есть преображение[181], а не ослепляющее оцепенение разума; что связанность, *идтирар*, есть исполнение просьбы, а не

---

[175]Мухасиби, *Васайа*, рук. Лондон Or. 7900, л. 2b.

[176]Ср. здесь, с. 60.

[177]Ср. *шухуд*; ед. ч. *шахид*. Слово коранические (XII, 26; XLVI, 9); один раз оно обозначает Гавриила и три раза Мухаммада. В грамматике *шахид* - это категорический пример, который удостоверяет правило (противоп. *мисаль*).

[178]*Ля та'радж* («Не уклоняйся»).

[179]Сул[ами], *Табакат*: *аль-Ма'муль лаху*.

[180]Против Фариса (ср. здесь, с. 337, прим. 7), который преуменьшает это положение.

[181]Чередуясь с моментами темноты, *иститтар*; путём постепенного воспитания (*тарбийа*) (ср. здесь, с. 123).

дезориентация[182] воли. [496] Но в глубине всякого экстаза, как и всякого действия, он хочет видеть лишь Того, ради Кого он связан[183], Того, Кто приводит в экстаз, *ман фи-ль-ваджд Мауджуд*[184], — Бога, Который от экстаза к экстазу не перестаёт приближать его к Себе.

Вот что он говорит о *дава'и*, божественных призывах[185]:

> «Призыв веры (*иман*) зовёт идти прямо. Призыв покорности закону (*ислам*) зовёт отдать себя. Призыв безвозмездного благодеяния (*ихсан*) зовёт к созерцанию.
>
> Призыв понимания (*фахм*) зовёт смотреть дальше[186]. Призыв разума (*'акль*) зовёт вкусить. Призыв знания (*'ильм*) зовёт слушать. Призыв мудрости (*ма'рифа*) зовёт к расслаблению и миру. Призыв души (*нафс*) зовёт служить Богу. Призыв упования на Бога (*таваккуль*) зовёт доверять. Призыв страха (*хауф*) зовёт трепетать. Призыв надежды (*раджа'*) зовёт умиротвориться (*тума'нина*).
>
> Призыв любви (*махабба*) зовёт к желанию (*шаук*), призыв желания — к восхищению (*валах*), а призыв восхищения зовёт в Бога (*Аллах*)![187] Что же до тех, кто не чувствует внутреннего побуждения в ответ на этот призыв, — их ожидание будет обмануто; они теряют время в пустынях заблуждения: это те, кого Бог не принимает в расчёт».

[497] Учение аль-Халладжа о *шавахид*, божественных доказательствах, и об *арвах*, божественных устремлениях, вызвало споры, которые нужно рассмотреть.

В самом деле, речь идёт о том, чтобы уловить под мистическим «состоянием», под всякой дарованной благодатью то тайное божественное движение, которое его одушевляет, — вечное биение любви, которое есть его сущность и источник. Это движение в два такта: *шахид*, доказательство любви, идущее от Бога к сердцу, и *рух*, устремление, возвращающееся от сердца к Богу. Сотворены ли эти вещи?

---

[182]Как подозрительная *ибаха* (вседозволенность), которую проповедовали другие (ср. Малати, *Танбих ва радд...*: извлеч. из Хашиша ан-Наса'и (ум. 253/867), *Истикама ва радд...*, s. v. *Бухамийун*).

[183]Бакли к Корану XXVII, 63. Ср. Сул[ами] к Корану X, 33.

[184]Рук. Лондон 888, л. 327a.

[185]У Сулами, *Джавами'*, рук. Лалели, л. 167a–b.

[186]*Зийада* («прибавка») - это блаженное видение (ср. ниже, гл. XII-iv).

[187]Это динамичное уточнение и перегруппировка символа, приписываемого имаму Джа'фару (Бакли, *Тафсир*, рук. Берлин, л. 272a) и подхваченного Ибн 'Ата, - двенадцати зодиакальных стоянок, через которые проходит сердце, вращаясь вокруг видения Бога, которое остаётся недоступным: *иман*, *ма'рифа*, *'акль*, *нафс*, *ислам*, *ихсан*, *таваккуль*, *хауф*, *раджа'*, *махабба*, *шаук*, *валах* (*фиха салах ан-нафс*) (ср. Ибн 'Ата у Бакли, там же, л. 265a).

Абу 'Амр ад-Димишки (ум. 320/932)[188] обличил перед *факихами* мнение некоторых современников, сторонников этой халладжевской терминологии[189], которые учили, что *шавахид* и *арвах* предвечны (*такаддум*), а значит, несотворены.

В самом деле, эти термины подводят нас к порогу завершения преображающего единения в учении аль-Халладжа. И его прозаические[190], и особенно стихотворные[191] произведения соединяют, часто до полного отождествления, слабеющую [498] и сотворённую личность святого[192] с этим «Доказательством любви» и этим «Устремлением любви», которые вечный Возлюбленный предуготовал для него и осуществил в нём.

IV. Выводы: степени божественного присутствия в душе и преображающее единение

а) Использованные коранические данные

Коран очень резко отмечает несоизмеримый разрыв, который отделяет человеческую тварь от божественной сущности. Он обличает, в частности, нечестивую иллюзию некоторых иудеев и некоторых христиан[193], которые полагают, что Бог обязан спасти определённые человеческие роды целиком. Он отвергает их слишком успокоительную теорию *плотского усыновления*[194], по которой Бог якобы заранее обязан лелеять, как Своих собственных сыновей, детей — обрезанных или крещёных — тех

---

[188]У Ибн Фадлаллаха, *Масалик*, т. VII, s. v. - Сулами следует ему в своих *Галатат*, л. 77a: не смешивать божественное всемогущество с его проявлениями.

[189]Их называют *ка'илун би-ш-шахид* («говорящие о свидетеле») (Кушайри, *Рисала*, 217, предпоследняя строка).

[190]Ср. выше, с. 258, 298. Я переводил то как «свидетельства», то как «свидетели» или «благодати» (тексты Ибн Галиба, Хамда). Смягчённая редакция молитвы последнего бдения намеренно ослабляет слово «*шахид*» - *лябс шавахид аль-Хакк* (у Сул[ами], *Тафс*. LXIV, 3; ср. XIX, 57, XXXVI, 82 (*нутк* с Богом); LXVIII, 4; XXXIII, 72; LXXXIV, 52; LXXXII, 8; Taw. III, 11). Taw. 192, стр. 2; Shath., л. 127.

[191]Ср. *Лям йатка* (*нунийа*, 3-й стих), *На'мал и'анати* (*ха'ийа*, 4-й стих). И здесь, с. 524: *А-анта ам ана*... Напомним обе редакции первого стиха, произнесённого в последнее бдение (ср. выше, с. 298): *вара'а ль-хаваши авфа шахида ль-кидами*, «за пределами поколений, как верный Свидетель Вечности (соединённый с Вечным)», и *фи-ма вара'а ль-хайси йулка шахида ль-кидами* (Саррадж, *Лума'*, 341): «по ту сторону „доколе“ он встречает „Свидетеля Вечности“» (второе полустишие).

[192]Он становится вечным Свидетелем Бога, *шахид ани* (ср. выше, с. 297). Фарис - единственный, кто следует ему в этом. Васити отрицает, что Бог действительно может быть засвидетельствован, *машхуд*, отдельной тварью (Бакли к Корану II, 26, LXXXV, 3). Ср. Ибн Йаздаййар (у Кош[айри], 167, внизу).

[193]Коран IX, 30, XIX, 90–93 и др. Ср. XXXIII, 40.

[194]*Иттихаз аль-ибн*, плотское усыновление (сын), в противоположность *иттихаз аль-халиль*, усыновлению в Духе (друг); ср. Коран II, 132 (*сибга*).

родителей, которые в Него уверовали[195]. Избрание на деле есть особое предвечное намерение, личная привилегия, которая не передаётся[196]. Но что бы ни говорили, идея мистического единения [499] между человеческой душой и её Творцом не совсем отсутствует в Коране.

Бог непрестанно присутствует в материальных вещах Своим сущностным действием верховного Творца (*халик*), Своим судебным всемогуществом (*хаким*) и Своим исчерпывающим знанием (*'алим*) (Коран XXXIX, 47). Но Ему было угодно являть Себя и в человеке иным образом[197]: сообщая ему Своё повеление (*амр*) через Своё слово (*калима*), высказанное в членораздельной форме. Это особое внимание Его промысла (*разик*).

Этот высший образ божественного присутствия, который выделяет человека среди прочих тварей, — сообщение *слова*[198]. Это первое возобновление[199], на сей раз понятное, творческого толчка *«Кун!»* («Будь!»): внушение веры, которое пронзает сердце, как молния. Бог высекает его там внезапно, сильно, неопровержимо и кратко — как искру из ударенного кремня.

Для большинства человеческих сердец Посещение божественного слова, это победоносное озарение, которое пробуждает веру, остаётся явлением без продолжения, мгновенным чудом, действующей благодатью, которая лишь на миг прерывает непостоянство колебаний сердца, бессвязность его желаний[200]. У большинства людей, склонных ко лжи, обычно есть противоречие, разрыв между языком и сердцем — между внешними словами, которые Бог позволяет произносить их языку, и внутренними словами, которые Бог через веру диктует их сердцу. Но Коран [500] позволяет различить за пределами естественной религии, которую он кодифицирует, в таинственной светотени, истинных верующих, бессмертно живых избранников[201] — тех, кто выслушал и принял слово внимательным и спокойным, добрым и совершенным сердцем.

---

[195]Нечестиво называть Иисуса сыном Божьим *потому, что* он «сын Марии» (верующей и девы) по плоти. Бог не может «взять» уже существующую человеческую личность в сыновья, но может взять её в друзья (*иттихаз*: Коран IV, 124), и притом от вечности. Коран рассматривает в Иисусе не тайну ипостасного единства, а лишь осуществление мистического единения; и он отрицает, что это единение зависит от божественного усыновления *по плоти* (ср. Коран XLIII, 81 с LXXII, 3); ср. Быт. XVII, 21; XXI, 10.

[196]Как душа.

[197]Который подготавливает последний, самый сокровенный образ: Его присутствие в человеке через благодать.

[198]Постоянное в случае Иисуса.

[199]Вторым будет воскресение.

[200]Учение Хузайфы (Ханбал, V, 395): «сердце - открытая рука» (у Субки, IV, 171).

[201]III, 163.

«Блаженны (*туба лахум*) те, кто уверовал и творит дела милосердия»[202]. Их вера — не мёртвая память о прошлой благодати, не холодное умственное понимание уже угасшего озарения. Их сердце, оставшееся верным и согласным, готово вновь принять божественное Посещение. Оно решилось охотно отвечать на всякое новое побуждение и постоянно послушно возможному божественному повелению. Они постоянно «приближены» к Богу (*мукаррабун*)[203], и потому могут передавать другим Слово, как сам Ангел, во имя Бога, «*бисмиллах*».

Бог, Которому «они угодны»[204], доверительно (*инба'*) приобщает их к Своей сущностной тайне (*аль-Гайб*)[205] — тайне, неведомой Ангелам и Мухаммаду, который настоятельно призывает верующих веровать в неё и питать к ней благоговейный страх, *хашйа*, от глубины сердца[206].

Этот полный расцвет божественного присутствия в человеке через постоянную благодать называется в Коране *тума'нина*[207], умиротворение души, или *рида*, удовлетворение (взаимное — Бога и души). [501] Её не следует смешивать[208] с верой, *иман*, которая есть её корень[209]: ведь не у всех верующих есть эта полнота рвения, не все удерживают в себе это постоянство благодати.

Коран даже даёт понять[210], что к вкушению этого расцвета веры верующего располагает не только верность памяти тексту и не только согласие разума с идеей. Ему нужно целиком подчинить себя определённой дисциплине жизни: пройти упражнение, тренировать и смягчать свою волю, держать её в напряжении, чтобы тотчас повиноваться повелению, как только он его услышит, — воздавать Богу ревностное поклонение.

Внимательный читатель Корана находит здесь как бы зачаток принципа еврейской и христианской аскезы. Чтобы божественная мудрость, понятно прозвучавшая в сердце, сделала человека своим истолкователем, поселилась в нём и могла быть высказана его языком без искажения, этот человек должен поститься, бодрствовать и молиться. Прежде

---

[202]XIII, 28: «*аллазина аману ва 'амилю-с-салихат*» (оборот, повторяющийся в Коране пятьдесят раз). «*Туба*» - слово евангельских Заповедей блаженства (Ибн Кутайба, *Мухталиф*, 262; Asín, *Logia D. Jesu*, 20, 56, 57, 92).

[203]Коран III, 40, IV, 170 и др. И знаменитое «*ля хауфун 'алайхим ва ля хум йахзанун*» («нет над ними страха, и не будут они печальны») (II, 36 и ещё десять стихов) = *ахль аль-А'раф*.

[204]LXXII, 26, 27; ср. V, 119, LVII, 27 и др.

[205]XXVII, 66; VI, 59; и выражение *'алим аль-Гайб ва-ш-шахада* («Знающий сокровенное и явное»).

[206]XXXIV, 13; VI, 50, VII, 188 (ср. XI, 33); XI, 51; XXI, 50; XXXVI, 10; L, 32.

[207]См. Коран, под корнем «ТМН».

[208]Ма'руф Кархи хорошо отметил это различие: «Поминание святых даёт *рахму*, поминание Господа даёт *тума'нину*» (в *Хильье*, s. v.).

[209]И с *сакиной*, которая есть нечто вроде внешней защиты, гарантированной безопасности.

[210]IX, 72, XXII, 38 и др., стихи о «*муттакин*» (богобоязненных).

всего — поститься[211]: чтобы впредь говорить не от избытка чрева[212], а от избытка сердца. Наши [502] уста, через которые входит пища и выходят слова, искренни лишь тогда, когда мы обуздали их вожделения постом. Тождество между тем, что Бог даёт услышать сердцу, и тем, что произносит человеческий язык, возможно, только если плотское вожделение совершенно укрощено. Чтобы говорить правду, точно выражать божественное слово, нужна не только точная память на слова и здравое суждение об их значениях, но и серьёзный и действенный контроль воли над членами. Нужна дисциплина аскезы, которая, выучивая тело[213], в конце концов сдерживает сердце и его порывы.

Таков окончательный смысл некоторых обрядовых предписаний раннего ислама, обязательных или добровольных: ежегодный пост в месяц Рамадан[214], запрет опьяняющих напитков (*хамр*), ночные молитвы (*тахаджжуд*).

Ни гигиена, ни гимнастика, ни табу, на которые ссылаются остроумные толкователи, не объясняют до конца этих правил жизни, предписанных уже Мухаммадом. Конечно, главной целью их установления было сохранить ради общего блага внешнюю дисциплину культа. Но они могут также расположить некоторых верующих к желанию жить в состоянии мира, благодати с Богом: *тума'нина*[215], *рида*[216], — если они к этому призваны.

Как же на деле достичь этого состояния? Коран [503] не ставит себе целью учить путям к нему. Он устанавливает, что к нему приводит лишь *помощь Духа (Святого), та'йид ар-Рух (аль-Кудус)*[217]. И он вкладывает в уста Мухаммада лаконичный ответ: эта

---

[211]Что снимает с сердца четыре покрова (Хасан, у Тирмизи, *'Иляль*, 207–209).

[212]Ср. критику Хасаном аль-Басри *такийи* имама Бакира: «Те, кто делает из знания тайну для посвящённых, - ветер их чрева отравит ад для тех, кто туда войдёт!» (Табарси, *Ихтиджадж*, 170; ср. Лк VI, 45, Мф XV, 18). Этот образ подхватывает Халладж: «Высказывание подобно рвоте: *аль-'ибара кай'*; как после еды, возвращается то, что нехорошо для природы (или превосходит её силы)» (у Калабази, *Та'арруф*). Ср. Asín, *Logia D. Jesu*, n. 8; и биографию Мариси в *Тагриб*.

[213]Убить то, чем больше всего дорожишь: своих родителей-идолопоклонников, самого себя (Коран II, 51).

[214]Установлен прямо в память об откровении Корана. Все мусульманские мистики, древние и новые, практикуют, кроме того, полный пост «сорока дней уединения», *халват аль-арба'ин* (Тустари, у Сухраварди, *'Авариф*, II, 165), чтобы обрести Мудрость (ср. Иисуса в пустыне Сорокадневной. И Моисея: ср. Килани у *Бахджа*, 83). Ср. Taw. III, 1.

[215]Коран II, 262; III, 122; IV, 104; V, 113; VIII, 10; XIII, 28; XVI, 108; XVII, 97; XXII, 11.

[216]Коран X, 7; LXXXIX, 27.

[217]Коран II, 81, 254, V, 109; и IX, 40, LVIII, 22, где эпитет *кудс* отсутствует.

миссия Духа к некоторым — сверхъестественный факт, божественная тайна. «Скажи: Дух исходит от Повеления Божия»[218].

Этот знаменитый коранический ответ — не способ уклониться от вопроса[219]. Он устанавливает, что у этих избранников есть тесная связь между исполнением Заповедей и помощью Духа и что лишь Дух может передать божественное слово невредимым от их сердца к их устам.

Рассказы Корана дают несколько примеров этой «помощи Духа». Иногда она внешняя и ограничена правильной передачей пророческих предостережений, иногда внутренняя и распространяется на все действия языка и сердца. Первый тип представлен *Адамом*, которому Бог сообщает «знание имён», *Моисеем* и *Мухаммадом*, которым Бог диктует закон послушания[220] в ряду параллельных событий: два видения[221], их чудесное подтверждение[222] и «расширение груди»[223].

Второй тип представлен *Авраамом*, которого Бог делает Своим другом[224], *Иовом*, *аль-Хидром* (спутником Моисея) [504] и *Иисусом* — единственным, кто в Коране открыто беседует с Богом о Его намерениях и говорит от первого лица о своём призвании[225]. Ниже[226] мы увидим, как мусульманские толкователи пытались сгруппировать эти разные примеры в связную теорию.

Итак, запомним из Корана следующее. Раз Бог дал человеку язык и воспользовался им, чтобы сообщить ему некоторые из Своих повелений, и раз Коран существует и свидетельствует каждому мусульманину о реальности этого сообщения, — в исламе есть зачаток культа, способного соединить человека с Богом: псалмодия, чтение Корана.

b) Минималистские решения проблемы

Мы обязаны здесь признать, что очень многие учёные, как сунниты, так и шииты, особенно среди правоведов и богословов, ограничились отрицательными решениями проблемы согласия языка и сердца. Они довольствовались тем, что учили мусульманские

---

[218]Коран XVII, 87. Часто переводят: «Дух? Это дело Божие». Такой перевод недостаточен.

[219]Как с насмешкой сказано в послании 'Убайдаллаха (Багдади, *Фарк*, 281) о «Трёх обманщиках».

[220]Коран XLII, 52.

[221]Коран XX, 37 = LIII, 13.

[222]Коран XX, 24 = LIII, 18; XVII, 1 (ср. LXXIX, 20). Ср. выше.

[223]Коран XX, 26 = XCIV, 1.

[224]Бог, потребовав от Авраама принести в жертву сына, «перенёс его из плотского состояния в иное состояние этим требованием изгладить из совести всякую любовь, кроме любви к Нему» (Васити, у Бакли, *Тафс.*, т. II, с. 178).

[225]Бакли, *Тафсир* к XIX, 34 - V, 116; Хазм, III, 64–77; Ибн 'Араби, *Фусус*, 236–257; и *Футухат*, IV, 215; III, 299, 311.

[226]Здесь, гл. XII-v.

сердца культу мёртвой веры. Правоведы (*фукаха*) насыщали память буквальным почитанием текста правовых предписаний; богословы (*мутакаллимы*) питали разум идеальными очевидностями, чисто потенциальными догматическими определениями.

Богословы-мутазилиты с известным упрощенчеством считают, что для того, чтобы *ipso facto* согласовать своё [505] сердце с языком, достаточно свободно пользоваться разумом, без особой божественной помощи[227].

Прочие богословы, как и правоведы, допускают, что это согласие возможно лишь при вмешательстве благодати. Но они делают из него непостижимое чудо, которое Бог не позволяет исследовать. Пусть есть святые, послушные заповедям, совершенно проницаемые для божественного Слова, которое их уста возвращают таким, каким его зачали их сердца; но это случаи отклоняющиеся, случайные чудеса, сверхъестественные совпадения, игра божественного благоволения. Они настойчиво напоминают: поскольку между вторичными причинами нет необходимой связи, не может быть и нормального, естественного соответствия между языком и сердцем. Человек обычно лжив[228]; сердце, колеблющееся между перстами Бога, может верить одному, тогда как язык выражает другое. Поскольку лишь Бог прямо и раздельно приводит в действие слышание в сердце (*тасдик*), произнесение на языке (*икрар*) и жест в членах (*'амаль*), то лишь для Него может существовать соответствие между этими тремя различными рядами действий, прерывистое или постоянное[229]. Поэтому верующим незачем мучиться поисками согласия между сердцем и языком. *'Акд аль-кальб*, или *сакина*, покорность сердца, сосуществовала у Пророка[230] с сатанинскими внушениями, *васваса*, от которых у него заплетался язык. И наоборот, внешние исповедания веры лицемера не снимают непроницаемого покрова[231], который [506] покрывает его сердце. Поэтому захириты и ханбалиты согласно[232] осуждают знаменитый стих христианского поэта Гияса аль-Ахталя (ум. 92/710) из племени таглиб:

Инна-ль-калама ляфи-ль-фуади, ва-иннама
Джу'иля-ль-лисану 'аля-ль-фуади далиля
«Слово, поистине, в сердце, — и язык

---

[227]Отсюда: *ри'айат аль-аслах ли-ль-'акль*, «соблюдение наилучшего для разума»; *кулль муджтахид мусиб*.

[228]Он творит лишь одно: ложь, *ифк* (Коран XXIX, 16).

[229]И которые перечисляют как независимые частицы (*хисаль*), когда определяют акт веры.

[230]'Ийад, *Шифа*, II, 88.

[231]*Таб'* (Аш'ари, рук. Париж, 1453, л. 96а) (ср. выше, с. 478). Тот, чьё сердце Бог «вновь покрыл», не может быть *мухлис* (искренним), по 'Абд аль-Вахиду ибн Зайду и Бакру.

[232]Ибн Хазм, III, 218–219; и ханбалит Ибн Мунаджжа (у Sauvaire, JA, нояб. 1894, с. 480). Для них желать логически согласовать наши жесты с внушаемыми нам мыслями - значит попасть в ловушку божественной хитрости (*макр*). А желать согласовать мысли с внешним поведением - значит обманывать самого себя (*рийа' ан-нафс*).

лишь поставлен указывать на то, что в сердце»[233].

Это отрицательное решение проблемы оказалось бездейственным. Во время великого общественного кризиса, который пережил зарождающийся ислам между смертью 'Усмана и смертью 'Али, разногласия и междоусобные войны происходили не от забвения коранического текста и не от непонимания его предписаний. Мусульманское общественное тело страдало более глубоким недугом: под видимым единством языков было тайное разъединение сердец[234]. Недобросовестная бессознательность некоторых верующих толкала их лицемерно злоупотреблять[235] кораническими правилами жизни. И это коллективное страдание можно было исцелить, лишь призвав вдохновлённого вождя[236] или искренних верующих, которые толковали бы божественное Слово с тем самым намерением, которое Бог хочет в него вложить, *hic et nunc*.

c) Теории преображающего единения

Первая положительная теория «обожения» — теория [507] *имамитов*. Они были убеждены, что четвёртый халиф 'Али во всех изменениях своей политики по отношению к отступникам постоянно руководствовался сверхъестественной помощью — той самой, которой требовала мусульманская община, чтобы отличать лицемеров от искренних. Поэтому имамиты учат, что помощь Святого Духа (вместе с правом её сообщать) предоставлена наследственной линии вождей, не только непогрешимых в учении (*'ильм*), но и безгрешных (*'исма*). Об этом будто бы предупредил Мухаммада Гавриил: «Никто не может „доставить Дух“[237], кроме тебя или кого-либо из твоих». После этого Мухаммад отказался взять в преемники Абу Бакра и выбрал 'Али[238]. Это знаменитое избрание[239] рассказано в *хадис аль-гадир*[240], где 'Али торжественно облекается Мухаммадом в «*та'дийат Рух аль-Кудус*». И каждый имам так же облекает ею избранного им преемника.

Обладая этой привилегией, имам может сообщать *та'йид ар-Рух* кому пожелает из простых верующих посредством особой формулы благословения. Так Салман, простой

---

[233]Ср. Мф XV, 18.

[234]Крушение *та'лиф аль-кулуб* («соединения сердец»).

[235]*Нифак* (лицемерие), с которым пришлось бороться 'Али (Шахраст[ани], II, 25), «тогда как Мухаммад боролся лишь с открытым нечестием, *ширк*».

[236]Толкование Корана XLIII, 27.

[237]*Та'дийат ар-Рух*.

[238]Ибн ан-Надим, *Фихрист*, у Houtsma, WZKM, IV, 226.

[239]Его историчность, весьма спорная, не опровергнута окончательно (ср. ниже, гл. XII-v).

[240]Принят суннитами Табари (ум. 310/923: *Радд 'аля-ль-Харкусийа*: 75 источников) и Мас'удом ибн Насиром Сиджистани (*Дирайат хадис аль-вилайа*: 120 источников) (Кашиф аль-Гита, *'Айн аль-мизан*, Сайда, 1330, с. 8).

вольноотпущенник, был призван Мухаммадом войти в «его семью»[241]; так Хишам, первый богослов-имамит, был «утверждён» благословением шестого имама Джа'фара[242].

В зависимости от секты богословская схематизация [508] этого догмата *та'дийа* (и *та'йид*) менялась. Первое построение — сторонников превосходства 'Али[243], ныне представленных нусайритами, — можно резюмировать так. От божества (*лахут*), которое есть невыразимый смысл (*ма'на*) всех вещей[244], исходит светоносный Дух, Имя (*исм*)[245]. В определённые эпохи истории[246] Он нисходит и пребывает, как скрытый зародыш[247], под покровом[248] человеческой личности — Предтечи[249]. Этот Предтеча сообщает некоторым видным посвящённым, называемым «Вратами» (*абваб*)[250], дар не только распознавать, но и проповедовать этот Дух. Затем, перед смертью, он даёт им признать Избранника Божия, Имама, в котором будет пребывать Смысл (*ма'на*), полнота Духа[251], в торжественной церемонии облечения.

Второе построение — сторонников превосходства Мухаммада[252], ныне представленных *друзами*, — исходит из тех же этапов, но с помощью более отвлечённых символов. Предтеча, отождествлённый со второй эманацией, Мировым Разумом[253], превосходит достоинством Имама, отождествлённого с третьей эманацией, Мировой Душой[254]. Ведь [509] облечение[255], которое Имам пассивно получает от Предтечи, сравнивается с тем «вторым творением», которое посвятитель запечатлевает в тёмной душе посвящаемого[256].

В обоих случаях заметны странные практические следствия этой произвольной привилегии. Имаму, каково бы ни было его поведение, следует повиноваться: он

---

[241]«*Сальман минна, ахль аль-Байт*» («Салман - из нас, из людей Дома») (Ибн 'Араби, *Футухат*, I, 219).

[242]Houtsma, там же. - Ср. Муттаки, *Канз*, V, 165; Fasy's list, с. 233.

[243]*'Ульйа'ийа*, *исхакийа*.

[244]То есть который один правомочен устанавливать смысл, который мы должны придавать каждому событию.

[245]Син.: *рух кудс*, *нур ша'ша'ани*, *нур кахир*, *насут*.

[246]Циклы *зухур* (Азани, *Бакура*, 8) = *аквар* (Малати, л. 41).

[247]*Тагйиб*.

[248]*Хиджаб*.

[249]*Мим*, син.: *нур зульмани*, *нур макхура*: Мухаммад.

[250]Например, Салман.

[251]*Тамсилан ва ташкилан*, в образе и в лице (Хасиби, у Dussaud, *Noseïris*, 102).

[252]*Файйадийа*, *исма'илийа*.

[253]*Натик*, *ка'им*, син. *'акль кулли*, *нур ша'ша'ани*, *куни* (тот, кто говорит: «Кун!», *fiat*!). Ср. Sacy, *Druzes*, II, 43, 54, 86; Arendonk, *Zaidietische Imamaat...*, 305.

[254]*Асас* - син.: *нафс*, *насут*, *сура*.

[255]*Тафвид*, *нукла*.

[256]*Рисала дамига* (друзское сочинение, опровергающее нусайритов).

обожествлён *a priori*. Ему не нужно испытывать собственное сердце, и никто не должен исследовать его намерения. Всё, что произносит его язык, священно. Когда Имаму угодно говорить иначе, чем он верит, приверженец должен говорить так, как сказал Имам, продолжая верить в сердце так, как верит Имам[257]. Итак, имамитское учение вовсе не решает проблему согласия языка и сердца. Вдохновлённый даже в своих капризах остаётся почитаемым[258] как личная маска, сквозь которую просвечивает[259] непостижимый произвол Творца.

В то самое время, когда первые имамиты вырабатывали своё богословско-политическое учение, некоторые благочестивые сунниты, удручённые спорами между верующими, честно искали в себе решения проблемы (добиться согласия языка и сердца). Они искали его через более глубокое размышление над единственным знаком единства, который оставался у мусульман, — Кораном. Они нашли в нём перечисленные выше[260] элементы предварительного правила жизни, которое располагает всякого верующего доброй воли[261] принять в сердце божественное вдохновение.

[510] Привыкли видеть в первоначальной Сунне лишь совокупность обрядовых предписаний, удержанных и соблюдаемых ради буквального следования примеру Мухаммада. Забывают, что, по единодушному признанию столь разных свидетелей, как Саури, Ибн 'Уйайна, Вакиди, Надр ибн Шумайль, Йахйа Каттан, Исхак ибн Рахавайх, Ибн 'Уккаша и Ибн Ханбаль[262], Сунна прежде всякого правового предписания есть упражнение в минимуме нравственных добродетелей. Это *рида*[263], *би-када'ихи* — полагать своё удовлетворение в (предвечном) божественном решении; *таслим*, *ли-амр Аллах* — подчиняться божественному повелению (*hic et nunc*); и *сабр*[264], *'аля хукм Аллах* — смиренно склоняться перед божественным приговором.

А у самых ревностных это упражнение в нравственных добродетелях, понятое как подготовка к состоянию благодати с Богом, развивается и принимает связный, уравновешенный, методичный и практический вид общего Правила жизни, которое делает внутреннюю покорность закону самим путём внешней святости. В другом месте[265] мы изучили пример дисциплинированной жизни Хасана аль-Басри (ум. 110/728)

---

[257]Дозволенность сокрытия убеждений, *такийа*.

[258]Пример: Хаким.

[259]Как футляр из тонкой материи, вложенный в другой футляр (нусайритский катехизис Вольфа, вопр. 6).

[260]Выше, с. 490, 493.

[261]А не одного лишь привилегированного имама или его друзей (Хасан аль-Басри к Корану XLII, 22, у Бакли).

[262]Ср. Абу-ль-Хусайн Малати (ум. 377/987), *Танбих ва радд*, рук. перс., с. 28, 368, 372, 384.

[263]Или *тафвид*.

[264]Или *таваккуль*.

[265]Ср. «Опыт».

и Ибрахима ибн Адхама (ум. 170/786), а также кодификацию, намеченную Мухасиби (ум. 243/857) в его «*Ри'айа ли-хукук Аллах*», «Правиле обязанностей перед Богом»[266].

В этот первый период суннитского мистицизма не ставится вопрос о догматическом определении процесса вдохновения. Но уже тогда упоминаются его неопровержимые примеры: в форме *хадис кудси*, «священного предания» [511] — то есть предания, восходящего к пророку[267], где Бог говорит от первого лица. Два из них знамениты: «*ман 'ашикани 'ашиктуху*»[268], переданное Хасаном аль-Басри, и «*кунту сам'аху ва басараху*»[269] Ибн Адхама. Нужно было исследовать, как эти слова Бога запечатлелись в сердце этих верующих, чтобы их уста произнесли их с тем же благоговением, что и стихи Корана. Постоянное чтение Корана давало им образцовую «Псалтирь», норму языка, которым Бог обращается к сердцу.

До III века хиджры запечатление стихов в сердце считалось[270] явлением автоматической и материальной прививки, неизбежной и непосредственной, — *сама'*, «слушанием»: привилегией, которая устно передаётся от верующего к верующему. Наззам первым стал учить мутазилитов[271], что *сама'* есть результат постепенной умственной разработки, *истидлаль*. Эта работа рассуждения, основанная на свидетельстве ощущений, подверженных ошибке, доступна всем, верующим [512] и неверующим, и в лучшем случае даёт разуму лишь идеальную достоверность. В частности, *тилава*, чтение Корана, есть лишь *хикайа*, цитата в косвенной речи, историческая, без действительной силы.

Тогда *Ибн Ханбаль*, верный коранический данным, стал утверждать, что во всяком чтении Корана есть божественное несотворённое предостережение, на устах ли верующих или на устах нечестивых[272]. Но это божественное высказывание слышат

---

[266]Рук. Оксф. Hunt. 611. Это основная книга в исламе для упорядочения жизни; книга, над которой много размышляли и которая имела глубокий отклик.

[267]Изданы в апокрифических *Сухуф*, приписываемых пророкам Идрису, Йахье, Дауду; большинство из них - настоящие сборники «псалмов», диалогов кающейся души с Богом, увещаний к бедности и целомудрию.

[268]«Кто желает Меня, того Я желаю»: засвидетельствовано 'Абд аль-Вахидом ибн Зайдом (в *Хилье*). Это стало обычным хадисом, и Ибн Сина его комментировал.

[269]«Я стану его слухом и его зрением» (цит. у Мухасиби, *Махабба*, в *Хилье*, s. v.). В сильно смягчённой форме это стало знаменитым *хадис ат-такарруб би-н-навафиль* классических *Сахихов*.

[270]Даже мутазилитами, как 'Аллаф, и *гулат*.

[271]Хишам ибн аль-Хакам это предвосхитил: «*аль-Кур'ан ма'на*» - Коран в своей реальности есть нематериальное понятие, которое материальный текст неспособен привить неподготовленному читателю (Малати, *Танбих*, 44). Понятие Предания (*иджма'*), коллективной благодати, которым Хишам и Наззам здесь пренебрегают и которое Ибн ар-Раванди отрицал, рассматривается в гл. XIII.

[272]Ср. ниже, XII-ii. Taw. 136, прим. 2.

(*сама'*) и вкушают лишь сердца верующих — как милость; сердца нечестивых воспринимают его как наказание[273].

Между этими двумя крайними позициями, глубже их, *Мухасиби* в превосходном толковании притчи о «Сеятеле»[274] учил, что божественные слова плодотворно запечатлеваются лишь в сердце, которое отреклось от себя и готово действительно их слушать. Итак, *сама'* — не чистая пассивность памяти и не простой автоматизм разума: оно зависит и от дисциплины воли. Бывший мутазилит *Абу Йазид Бистами* поставил себе целью приобрести то, что Ибн Ханбаль считал достоянием всех верующих: добиться того, чтобы само творческое всемогущество прямо диктовало его устам стихи, которые они произнесут. Для этого он тридцать пять лет практиковал полное внутреннее самоотречение, беспощадное уничтожение своей личности. Он совлёк, «как змея кожу»[275], все свои действия, чтобы от них осталось лишь божественное действие, которое ими движет. Уничтожив своё сердце, он услышал в нём, как Бог [513] Сам Себя хвалит: «Хвала Мне! Сколь велика Моя слава!»[276]. Но эти бесплодные слоги, которые его уста не могли даже повторить без богохульства, разрушали его, не соединяя. Он умер, не достигнув цели, замечает Джунайд[277]: смирившись с тем, что он «одержим Богом», «обманут»[278] Богом в этом мире и в ином, достигая Его лишь в призрачных, преходящих и бесплодных образах, даже в Раю.

Сахль ат-Тустари, повторив тот же жизненный опыт с равной решимостью и более самозабвенным смирением, заметил[279]: в тот миг, когда Бог диктует языку экстатика некоторые вдохновенные слова, Он даёт его сердцу вкусить невыразимую «достоверность», несотворённый «*йакин*»[280]. Тогда нужно уже не упорствовать в уничтожении своего сердца, как Бистами, а отвлечь внимание от этих слов и от этого сердца, перенести намерение извне внутрь — забыть саму хвалу, которую Бог внушает

---

[273]Каждый стих тем самым рассматривается как освящённая частица, вправленная, как «жемчужина», в ожерелье, в сочинениях ханбалитов, как аль-Килани (ср. здесь, с. 411–413).

[274]*Ри'айа*, рук. Оксф., л. 4b, 11b. Ср. Халладж у Сул[ами], Коран X, 43.

[275]Бируни, *Хинд*, s. v.; Килани, *Гунья*, II, 159.

[276]«*Субхани, ма а'зама шани!*» (см. «Опыт»; и Taw., с. 176).

[277]*Мата 'аля-т-тавааххум*. Ср. у Сарраджа, *Лума'*, 397.

[278]*Худ'а*, даже в Раю (*сук*, «рынок»). Ср. Ибн аль-Джаузи, *Намус*, X.

[279]Вслед за Йахьей ибн Му'азом ар-Рази, которому принадлежит превосходное изречение: «Кто познал свою душу, тот познал своего Господа»: *ман 'арафа нафсаху, фа-кад 'арафа Раббаху* (фраза, ставшая хадисом: Суйути, *Дурар*, s. v.; Балабани посвятил ей монографию). Ср. Taw., с. 165.

[280]*Тафсир*, с. 18–19 (ср. с. 94, стр. 12). Бог в Своей сущности «содержится в реальностях веры без ограничения, заключения и вселения» (*хулуль*) (Кош[айри], изд. 1318, с. 189). «Бог есть *иман*», по салимитам (Килани, *Гунья*, I, 71; ср. Фарис у Калабази, *Та'арруф*, s. v.).

языку, чтобы поклоняться по эту сторону сердца Тому, Кого она восхваляет[281]. Так Сахль первым указал на возможность постоянного состояния[282] действительного единения с Богом.

[514] Один из его учеников, Ибн Салим, свёл его учение к следующим богословским положениям[283], направленным против ханбалитов. Всякое чтение Корана, даже на ревностных устах, может быть лишь *хикайа*, сотворённым, нереальным пересказом божественных слов. Но зато при всяком чтении Корана сердце приглашается вкусить особое творческое действие, *таф'иль*, — один из тех достопоклоняемых образов несотворённой воли, ту многообразную божественную реализацию[284], которую оно должно научиться почитать под всяким действием любой твари.

d) Формирование учения аль-Халладжа

Аль-Халладжу, другому ученику Сахля, суждено было довести до конца[285] это опытное исследование преображающего единения и объяснить, как оно [515] осуществляется: путём своего рода внезапной перемены ролей между Богом и человеком, *обмена* между языком и сердцем мистика. В нём то Бог ещё вдохновляет сердце, а человек свидетельствует языком, то человек устремляется сердцем, а Бог свидетельствует его языком[286], и согласие между ними, «мной и Тобой», остаётся

---

[281]*Гайба фи-ль-Мазкур 'ан аз-зикр* («отсутствие в Поминаемом от поминания») (Саррадж, *Лума'*, 394; и Суси у Кош[айри], IV, 90).

[282]Определённого тогда Абу Са'идом аль-Харразом: *бака'* (противоп. *фана'*), *'айн аль-джам'*.

[283]Ибн аль-Фарра, *Му'тамад фи усуль ад-дин*, рук. Дамаск (*тавхид* 45): ханбалитское опровержение XVI положений (из них XI переписаны Килани, *Гунья*, I, 83).

[284]Заменяя «духовным причастием» со всеми тварями, живыми и мёртвыми, то «таинственное причастие», которого Ибн Ханбаль и Бистами искали в одном лишь чтении Корана. Ибн Таймийа превосходно показал опасность этой позиции и возвёл к салимитам монизм Ибн 'Араби. «Каждое Его излучение имеет форму, каждый верующий, которому Он является, получает атрибут (*сифа*), и в каждом Его взгляде - Его слово» (Макки, *Кут*, II, 86). Это своего рода мгновенное идолопоклонство, без длительности: «Бог не излучается дважды в одной и той же форме, ни в одной форме для двух верующих» (Макки у Ибн 'Араби, *Рисала кудсийа*, рук. Каир, VII, № 31, л. 63b). Ханбалит аль-Килани пытается смягчить это, поправляя: «Бог не излучается для одного и того же верующего в двух разных атрибутах, ни в одном атрибуте для двух верующих» (Шаттануфи, *Бахджа*, 82). Это теория единения с божественными атрибутами и именами, которую поддерживал Гургани (Газали, *Максад асна*, 73–74; ср. выше, с. 357, прим. 2).

[285]Он первый мусульманский мистик, пожелавший умереть из чистой любви.

[286]Как при осуществлении свободного выбора, где разум и воля соединяются (перед памятью), потому что становятся взаимно причинами влечения, которое испытывают. Иисус, образец мистического единения в Коране (это не ипостасное единство, но и не противоречит ему), есть «*сахиб ар-рух ва-ль-калима*», замечает Хасан аль-Басри: не «Дух

полным и постоянным. Его отправная точка — правило жизни, близкое к правилам Хасана аль-Басри и Ибн Адхама, которое подхватывает и уточняет их. Вот его разбор, сделанный враждебным богословом того времени[287]:

> «[Аль-Халладж утверждал, что] тот, кто выучивает своё тело послушанием обрядам, занимает своё сердце благими делами, переносит лишение удовольствий и владеет своей душой, запрещая себе желания, — восходит тем самым до стоянки „приближённых“ (к Богу). Затем он постепенно нисходит по ступеням удалений, пока его природа не очистится от плотского. А затем, если в нём не осталось никакой плотской привязанности, — в него нисходит тот Дух Божий, от которого родился Иисус, сын Марии. Тогда он становится „тем, кому повинуется всякая вещь“; он хочет лишь того, что исполняет Повеление Бога; всякое его действие отныне — действие Бога, и всякое его повеление — Повеление Бога».

[516] Это изложение, явно тенденциозное, особенно в конце, довольно точно соответствует тому, что аль-Халладж говорит о преображающем единении в сохранившихся от него фрагментах[288]. Оно различает в мистической жизни гораздо точнее, чем формулы Хасана или Ибн Адхама, три фазы: I. Фазу общей аскезы, покаяния и сокрушения; II. Фазу пассивного очищения; III. *Жизнь* в единении в собственном смысле. Именно это аль-Халладж резюмирует, говоря о трёх аскезах: «Отречься от этого мира — аскеза чувства; отречься от иной жизни[289] — аскеза сердца; отречься от самого себя — аскеза Духа».

Вот таблица терминов, которые аль-Халладж выбрал для описания этих трёх фаз, со ссылками.

I. Аскеза: *тахзиб — такриб — тафрид — макамат* (стоянки) сорока дней поста[290]. Аскет — это *мурид*, тот, кто желает Бога.

и Слово», а «сердце, которое устремляется к Богу, тогда как Бог свидетельствует о Себе его языком».

[287]Вероятно, мутазилит Абу-ль-Касим Ка'би (ум. 319/931): переписано Абу Зайдом ибн Сахлем Балхи (*Сувар аль-акалим*) и Багдади (*Фарк*, 248); текст принят 'Али Кари.

[288]Баварди: см. ниже, с. 523.

[289]От её сотворённых радостей, а не от блаженного видения (это будут утверждать гораздо позже). 'Аттар, II, 140.

[290]Ср. Taw. III, 1. Халладж вслед за Сахлем (у *'Авариф*, IV, 252) видит в них лишь преходящие ступени, о сравнительном старшинстве которых спорить напрасно и из которых нужно выйти, а не противопоставлять их симметричными парами, как будет делать Кушайри (*сахв*, *сукр*; *курб*, *бу'д* и т. д.). Ср. здесь, с. 60. «*Муридун* остаются в стоянках, переходят от стоянки к стоянке; *мурадун* превосходят стоянки, чтобы достичь Господа стоянок» (у Бакли, *Тафсир*, Коран XXXVII, 164). Уже Йахья ибн Му'аз говорил: «Какая разница между тем, кто хочет пойти на пир ради пира, и тем, кто хочет пойти на пиршество, чтобы встретить на пиру своего Друга!» (Ша'рани, I, 81). Ср. Сул[ами], 35, 76, 79, 128, 197; *Джавами'*, 1.

II. Пассивное очищение: *идтирар — баля — истихляк ан-насутийа — халя, фана 'ан аусаф аль-башарийа*[291]. [517] Очищенный — это *мурад*, тот, кого желает Бог; *ваxдани аз-зат*, тот, чью сущность Бог объединяет[292]: *сиддик*.

III. Жизнь в единении: *'айн аль-джам' — раф' аль-аннийа — ка'им би-ль-Хакк* и два взаимных *кийам*: *кийами би-хаккика* и *кийамука би-хакки*[293]: *мута'*.

Вот наиболее яркие тексты:

> «Один из знаков Его всемогущества в том, что Он посылает ветерки Своей жалости к сердцам Своих любящих, неся им благую весть, что покровы сдержанности раздвинутся, чтобы они без страха прошли всё пространство любви, и щедро поит их напитком радости. И дуновения Его щедрости проходят над ними: они изгоняют их из их качеств и воскрешают в Его качествах и в самих Его атрибутах. Ибо никто не может ступить на разостланный ковёр Истины, пока он остаётся на пороге разделения, пока он не видит во всех сущностях одну Сущность, пока не видит преходящее гибнущим, а Пребывающего — Пребывающим»[294].

«*Мудзиджат рухука...*»:

> Твой Дух смешался с моим духом, так же
> Как смешивается вино с чистой водой.
> И если что-то коснётся Тебя, оно касается меня.
> Вот «Ты» — это «я» во всём![295]

«*Анта байна-ш-шагаф...*»:

> Ты здесь, между оболочками сердца и сердцем; Ты струишься оттуда,
> (Скользя), как слёзы из-под век.
> [518] И Ты вливаешь сознание (личное)[296] внутрь моего сердца[297],

---

[291]Слово, которое критикует Сулами, *Галатат*, л. 77. Ср. его *Тафсир* к Корану III, 34.

[292]Это не совсем «*хува хува*», вопреки тому, что я написал (Taw., с. 129). «*Хува хува*» - просто тот, через кого Бог выражает идею, голос «законной проповеди»; Адам, как и Сатана, ещё не находится в состоянии мистического единения, а лишь умственного озарения (Taw. VI, 1 и с. 130) *ab effectu externo*, а не *ab effectu interno*. Ср. Сул[ами], 90.

[293]Ср. указатель, s. v.

[294]У Сул[ами] к Корану XXX, 45.

[295]Ср. Taw., с. 134.

[296]Буквально: Ты устанавливаешь «я», местоимение-подлежащее: здесь с. 487.

[297]*Джауфа фуади*, вместо *би-таджвиф аль-кальб*, - животворящим действием Духа на сердце (ср. Тустари у Макки, *Кут*, I, 121; Ибн 'Араби, *Футухат*, I, 187–188). Теория двух *таджвиф* (полостей) сердца медицинского происхождения. Хирурги, говорит Куста ибн Лука (*Фарк байна-н-нафс ва-р-рух*, изд. Шейхо, в «Машрик», XIV, 68, стр. 12 и сл.), заметили, что в сердце две полости. В обеих - смесь крови и *рух* (жизненного дыхания), но в правой больше крови, а в левой больше *рух* (мы бы сказали: левый желудочек полон красной, очищенной крови). Она «вдыхает» жизнь через лёгочную артерию (*шарйан вариди*) и разносит её по телу через аорту (*абхар*). Видно, какую пользу мистики могли

Как духи вливаются в тела.
Ах! ничто неподвижное не движется,
Если Ты не приведёшь его в движение тайной пружиной.
Полумесяц, который являешься (одинаково) в четырнадцатый (день месяца),
И в восьмой, и в четвёртый, и во второй![298]

«*Ана ман ахва...*»:

Я стал Тем, Кого люблю, и Тот, Кого люблю, стал мной!
Мы — два духа, влитые в одно (единое) тело.
Поэтому видеть меня — значит видеть Его,
А видеть Его — значит видеть нас[299].

«*Лаббайка, лаббайка!*»[300]:

[519][301] «Вот я, вот я, о моя тайна, о мой сокровенный собеседник!
Вот я, вот я, о моя цель, о мой смысл!

>[302] Я зову Тебя... нет, это Ты зовёшь меня к Себе!

Как мог бы я говорить с Тобой, если бы Ты не говорил со мной?

>[303] О сущность сущности моего бытия, о предел моего замысла,

Ты, заставляющий меня говорить, о Ты — мои высказывания,
Ты — мои мгновения ока!

>[304] Всё моего всего, о мой слух, о моё зрение,

извлечь из этого учения о двух *таджвиф*: Тустари сравнивает полость левого сердца (главную) с *рух*, а полость правого - с *'акль*: божественный вдох, человеческий выдох.

[298]Ср. Taw., с. 133.

[299]Ср. Taw., с. 134. Саррадж (*Лума'*, 361, 384) осторожно переделывает, чтобы убрать слово *хулуль*: «Мы - два духа вместе в одном трупе; и Бог облёк нас телом...» Ибн 'Араби сурово критикует второе полустишие: это приобщение к Богу других (Джами, *Нафахат*, 568). Джалал Руми перевёл его на персидский (*Диван Шамс-и Табризи*), Ибн ад-Дубайси развёл его на пять стихов.

[300]Буквально «к Твоим услугам!» - древний доисламский клич арабов, сохранённый для прихода паломников к границе священной территории. Это *тальбийа*. (Текст у Ибн аль-Джаузи, *Наргис*.)

[301]Вряд ли он заимствовал его у христиан, как я думал сначала (Taw., с. 131): у него, как и у *гулат*, *насут*, *нур ша'ша'ани* и *амр* - синонимы, в чём нет ничего христианского (ср. четверостишие *Субхана ман*, ниже, гл. XII-ii, и Малати, л. 86 (*карматы*)).

[302]*Тафсир фи муташабих аль-Кур'ан* (вставлен в Малати, *Танбих ва радд*, рук. перс., л. 95–138), л. 123: «*Кулль шай'* [Коран XXXVI, 82] *фи амр 'Иса ва-ль-кийама*». Мукатиль (ум. 150/767), первый великий толкователь Корана, был руководителем, которого Шафи'и избрал в тафсире.

[303]Коран II, 111; III, 42, 52; VI, 72; XVI, 42; XIX, 36; XXXVI, 82; XL, 70; ср. Бухари, франц. пер., II, 510.

[304]Ср. здесь, с. 515, и ниже, гл. XII-iv.

Моё собрание, мой состав и мои части!
(5) Всё моего всего, — всё всех вещей, двусмысленная загадка.
Это всё Твоего всего я затемняю, желая Тебя выразить!
(6) Ты, к Кому прильнул мой дух, уже умирающий от экстаза,
Ах! оставайся его залогом в моём бедствии!...
(16) О высший предмет моей просьбы и надежды, о мой Гость,
Пища моего духа, о моя жизнь в этом мире и в ином!
(17) Пусть сердце моё будет Тебе выкупом! о мой слух, о моё зрение!
Зачем столько промедления в моём удалении, так далеко?
(18) Ах, хоть Ты и скрываешься в незримом от моих глаз,
Моё сердце уже созерцает Тебя из моего удаления, да, из моего изгнания!»

Чтобы дать этим опытным данным приемлемую богословскую формулу, аль-Халладж обращается ко всем техническим средствам современного ему словаря. В частности, он заимствует из словаря крайних богословов-имамитов ряд их выражений, обозначающих божественное действие: *лахут*, *насут*[305], *рух*, — впрочем, глубоко изменяя их значение. *Лахут* — это творческое всемогущество; *насут* — божественное повеление (*амр*), сущностное слово, которое приводит в действие *fiat! кун!* божественных творений, несотворённое слово, сотворённым образом которого является человеческий язык; *рух* — божественный дух, который развёртывает, видоизменяет и согласует между собой божественные творения. Речь идёт уже не о ряде эманаций, а об откровении некой особой внутренней структуры творческого действия, [520] моменты которого Коран перечисляет так: *ирада*, *таквин*, *ихда'*: «Когда Бог решил о какой-либо вещи, Он *повелевает*, говоря ей: „*Fiat!*“ („Будь!“) — и она становится (единой, реальной)» (Коран XXXVI, 82)[306].

Мукатиль ибн Сулайман заметил[307], что это описание творческого действия встречается в Коране (восемь раз)[308] исключительно «по поводу Иисуса и Воскресения». Аль-Халладж, по-видимому, также отметил эту связь[309]. Во всяком случае, он кладёт в основу принцип: единственная сторона божественного действия, которая поддаётся преображающему единению с человеком, — это не *лахут*, творческое всемогущество, то верховное предопределение, решения которого все недоступны и одинаково страшны, величие которого сразило Бистами и знание которого заворожило Сатану; и не *рух*, вселенская деятельность которого, повсюду явная и повсюду достопоклоняемая, постижима лишь тогда, когда её объясняет Сам Бог. Это то сущностное понятное слово,

[305]*Ирада*, *амр*, *ихда'*.
[306]Коран XVII, 87.
[307]У Сул[ами] к Корану XXVII, 21. Знаменитое изречение, ставшее эпиграфом первого трактата 'Абд аль-Карима Джили, *Кахф ва ракым* (рук. Каир, VII, 229, с. 277: л. 219a и сл.). Ср. его *Шарх ишкалят аль-Футухат*, л. 81b (о *Футухат*, II, 139).
[308]Этот очень важный текст целиком переведён Бакли, *Шатхийат*, л. 156b; имамит Ибн ад-Да'и (*Табсира*, 402) даёт независимый персидский перевод начала.
[309]*Ана ана, ва ля на't; ана ана, ва ля васф*.

которое лежит в глубине всякого повеления божественного закона, — то постижимое и избираемое *fiat*, которое лежит в начале всякой сотворённой вещи. Итак, мистическое единение аль-Халладжа совершается по образцу того, которое Коран приписывает Иисусу: через единение с божественным *кун!*, «*fiat*». Оно достигается всё более тесным и ревностным согласием разума с повелениями Бога, которые воля любит прежде всего. А результат этого постоянного принятия божественного «*fiat*» — пришествие в душу мистика божественного Духа, который исходит «от [521] повеления Господа моего»[310]. Он делает отныне каждое действие этого человека действительно божественным и, в частности, придаёт словам его сердца ту членораздельность, высказанность и применение, каких хочет Бог.

«Слово „Во имя Бога“, — говорит аль-Халладж, — должно быть для тебя как *Fiat!* И если ты хорошо веришь, вещи будут осуществляться твоим словом „Во имя Бога“, как они осуществляются Его словом „*Fiat!*“»[311].

Вот два весьма замечательных фрагмента, где он пытается подойти ещё ближе.

I. *Танзих 'ан ан-на't ва-ль-васф* («Отрешение от определения и описания»):

>[312] «Моё знание слишком велико, чтобы его охватило зрение (*назар*); оно слишком мелкого и плотного зерна, чтобы его усвоило понимание плотской твари (*башар*). Я есть „я“, и нет больше атрибута; я есть „я“, и нет больше определения[313]. Ибо мои атрибуты (отделённые от моей личности) стали чистой человеческой природой (*насутийа*); эта моя человечность есть уничтожение всех духовных определений (*руханийа*), а моё определение теперь — чистая божественная природа (*лахутийа*).

> Мой нынешний статус (*хукм*) таков, что покров отделяет меня от моего собственного „я“. Этот покров для меня предшествует видению [522] (*кашф*); ибо когда мгновение видения приближается, атрибуты определения уничтожаются. „Я“ тогда отлучён от своего „я“; „я“ — чистое подлежащее глагола[314], а не моё „я“; моё нынешнее „я“ — уже не я сам. Я — метафора (*таджавуз*) [Бога, перенесённая в человека], а не родовое сродство (*таджанус*) [Бога с человеком]; явление (*зухур*) [Бога], а не вселение (*хулуль*) в материальное вместилище (*хайкаль джусмани*). Моё (нынешнее) возникновение — не (простое)

[310] *Ка-анни*; см. здесь, с. 470. И Taw. II, 5, XI, 23.

[311] *Ана муназзах 'ан нафси*; [*ка-анни ана ля нафси; ва ля нафс ана*] [по персидскому переводу].

[312] Против нусайритской теории (катехизис Вольфа, вопр. 4): *ат-таджанус иттифак фи-ль-хакика* (Таханави, s. v.), *иттихад фи-ль-джинс*.

[313] Против толкования в духе *хулуль*.

[314] *Ахбар* 52: свидетельство Абу-ль-Касима аль-Баварди (или Маварди); другая рукопись даёт: Абу Наср аль-Байдави.

возвращение к предвечности[315]: это реальность, недоступная чувствам и недосягаемая для аналогий.

Ангелы и люди знают об этом — не потому, что знают, какова реальность этого определения[316], а по наставлениям, которые они о нём получили, каждый по своей способности. „Каждый знает источник, из которого ему пить“ (Коран II, 57).

Один пьёт снадобье, другой вдыхает чистоту воды[317]; один видит лишь человеческий облик (*шахс*) [какой угодно], другой видит лишь Единственного, и его взор затемнён определением[318]; один блуждает по руслам потоков [523] высохшими поисками, другой тонет в океанах размышления; все они вне реальности, все ставят себе цель — и сбиваются с пути.

Близкие Богу — это те, кто просит у Него дороги. Они уничтожаются, и это Он устраивает их славу. Они обращаются в ничто, и это Он осуществляет их славу. Они смиряются, и Он показывает их (другим) как вехи. Они отправляются на поиски заблудших, принижают собственную славу, — и это в них влюбляются благодати Самого Бога, это их Он похищает из их атрибута Своими собственными определениями!

О чудо! Ты говоришь, что они „достигли“? Они разлучены. Ты говоришь, что они „видят“? Они отсутствуют (похищены у своих чувств). Их внешние черты (*ашкаль*) остаются в них (и для них) явными, а их сокровенные состояния (*ахваль*) остаются в них (и для них) скрытыми».

II. *Раф' аль-аннийа* («Снятие „я“»):

>[319] «Я читал в автографе аль-Хусайна ибн Мансура аль-Халладжа, у одного из его учеников, следующее место:

---

[315]Против тезиса, выведенного из Джунайда: «*ан-нихайа руджу' иля-ль-бидайа*» («конец - возвращение к началу»). Ср. что он говорит об этом у Бакли, *Шатхийат*, л. 156a: *нихайа = тахкик*.

[316]Тайну этого действия.

[317]Они не различают в святом Бога как первого и единственного двигателя (ср. Ибн 'Араби, *Фусус*, 237).

[318]Видимостью немощной человечности, которая сохраняется и которую он по ошибке отождествляет с Богом. В немощную марионетку Адама, заранее показанную Ангелам как образ Его сущностной любви, Бог постепенно входит, чтобы играть роль и должным образом говорить. Он поддерживает жесты, затем пересматривает их механизм; затем, если человек согласен умалиться, чтобы Бог возрос, Дух приходит оживить в его сердце божественное «Я», которое в нём произносится. Другие, видя, как сияет божественное одеяние полученных благодатей (*тальбис*), думают, что святой владеет царством, силой и славой сам; но святой, который совлёкся всего, чья сущность стала чистым послушанием, бедным и нагим, хорошо знает, что всё в нём делает Бог, что сам он больше ничто и существует лишь своим Возлюбленным, Который поистине его Всё (*такдис*).

[319]Читать: «*а'лям анна йасиль аль-мар'а...*»

„Что до меня, я хвалю Бога, — этого „Он“, кроме Которого нет бога, Того, Кто выходит за пределы воображений, и [524] представлений мыслей, и понятийной силы нашего разумения, и способности нашей личности определять; Того, на Кого ничто не похоже, Слышащего, Видящего! — Знай, что человек следует[320], держась полного и совершенного соблюдения Закона, путём, который его не вводит в заблуждение[321], до ступеней *таухида*. Тогда, когда он их достиг, рассмотрение[322] Закона спадает (как чешуя) с его глаз, и его тревожат проблески, бьющие из бездны искренности. Тогда, когда эти проблески стали для него синонимичны[323] и эти лучи сплотились перед ним, *таухид*[324] становится для него нечестием (*зандака*), а Закон — сумасбродством. И он остаётся там без субстанции и без следа (своей личности). И если он действует по Закону, то следует ему, чтобы соблюсти форму; а если произносит *таухид*[325], то произносит его через силу“. И он читал:

Ты ли это? Я ли это? Это была бы Сущность внутри Сущности[326]...
Далеко от Тебя, далеко от Тебя [намерение] утверждать «двоих»!
Есть Твоя самость, (живущая) в моём небытии[327] отныне навсегда,
Это Всё, (что сияет) впереди всякой вещи, двусмысленное, с двойным лицом...
Ах! где Твоя сущность вне меня, чтобы мне в ней ясно видеть...
[525] Но уже моя сущность выпита[328], поглощена[329], так что не осталось больше места...
Где найти то (божественное) прикосновение, которое свидетельствовало о Тебе, о моя Надежда,
В глубине сердца или в глубине глаза?
Между[330] мной и Тобой (тянется) «это я», которое меня мучит...

---

[320]Читать: *фалкиха* (вместо *фаликад*).

[321]Огласовать: «*ма лям йудилль*».

[322]*Мулахаза*.

[323]Скорее сказали бы: «синдромировались»: *ташабакат*.

[324]Исповедание веры, *шахада*.

[325]То же.

[326]Читать: «*А-анта, ам ана? хаза-ль-'айну фи-ль-'айни*» [вар.: *иляхайни фи-ль-хайни*]. Это полустишие иногда из осторожности выпускали и заменяли вторым, дополненным тогда заполнителем: «Ты недоступен лишению и бедствию». Двое богов не могут сосуществовать, не уничтожая друг друга, *a priori*; ср. Бакли, *Шатх.*, л. 136.

[327]*Фи ля'ийати абадан*. Вар.: *насути биха абадан*: «в котором моя человечность пребывает...»

[328]*Ин и'тизари*: ср. Коран VI, 25: *ин хаза...* и т. д.

[329]*Табира* засвидетельствовано цитатой у Сухраварди Алеппского (*Калимат ат-тасаввуф*).

[330]«*Байни ва байнака анни йунази'уни...*» Этот стих - один из самых знаменитых благодаря своей красоте. Сухраварди Алеппский говорил, что, прося Бога этим стихом снять с него последний плотский остаток (*бакийа*), аль-Халладж «давал другим полное разрешение (пролить) его кровь». Насир ад-Дин Туси говорил, что эта молитва была исполнена и что тогда он сказал: «Я есмь Истина», что означало, что его «этость»

Ах! сними, молю[331], это «это я» между нами двоими!»

Эта последняя пьеса помогает истолковать знаменитый возглас, приписываемый аль-Халладжу: «*Ана-ль-Хакк!*» — «Я есмь Истина!». Это ответ, который он будто бы дал до своего окончательного призвания, около 283/896, в момент разрыва с суфиями, — Джунайду, своему духовному наставнику, который властно его допрашивал[332]. Это слово, которое для потомства [526] резюмирует, несколько слишком сжато, учение аль-Халладжа о мистическом единении, кажется нам своего рода уточнением формул Бистами. Рассказ одного противника-мутазилита, который заставляет его произнести его перед аш-Шибли, показывает нам затем аль-Халладжа, «наполовину пряча лицо в рукаве», читающим, в пояснение и оправдание своего возгласа:

Йа Сирра сирри:

Сознание моего сознания, Ты становишься столь тонким,
Что ускользаешь от воображения всякой живой твари!
И в то же время, и явный, и скрытый, Ты преображаешь
Всякую вещь пред всякой вещью...
Если бы я стал оправдываться[333] перед Тобой, это было бы (ссылкой) на моё неведение (Твоего присутствия),
На огромность моего сомнения (в нашем единении), на чрезмерность моего косноязычия (как Твоих уст)[334].
Ты, Собрание всего, Ты больше не «другой» для меня, а «я сам»![335]

(*аннийа*) была у него похищена, но (радость) быть вдвоём с Богом у него не отнята. Текст различных толкований этого стиха см. в *Quatre Textes...*, с. 81*; ср. с. 28. Наджм ад-Дин Рази (*Мирсад, *III, § 19) видит здесь преображающее проявление божественного атрибута - пребывания (*таджалли би-сифат бака'*). Ибн Таймийа в очень длинном и любопытном толковании пытается придать этому стиху три последовательных смысла: нечестивый, чистого монизма (*фана 'ан вуджуд ас-сива*); затем смысл преувеличения, извинительного у экстатика (*фана 'ан шухуд ас-сива*); наконец, он завершает рассмотрением третьего, которым, по его словам, восхищается (*фана 'ан 'ибадат ас-сива*), как выражением состояния совершенного послушания, совершенной любви, совершенной преданности одному Богу, что есть «*тахкик ат-таухид*» (ср. там же, с. 81*). «Дай мне умереть для себя, чтобы я жил лишь Твоим „это Ты“!»

[331]*Би-лутфика*, вар. *би-аннака*: Твоим «это Ты!», которое меня обессмертит.

[332]Как заклинатель; ср. здесь, с. 61. *Тавасин*, с. 179. «Моё „Я“ - это Бог!» Ср. «*Ego sum qui sum*» Орсолы Бенинказы (ум. 1648), подвергнутой экзорцизму. Ср. другой вопрос Шибли, здесь с. 303, заданный так же (Коран XV, 70).

[333]Джунайд считал, что затем Бог может воскресить этого человека, воссоздать его целиком (ср. выше, с. 36). Но неопределённость, с которой он излагает эту гипотезу, ясно показывает, что у него это лишь идеальная, неосуществлённая цель.

[334]Единственный мой способ исключить себя из Тебя - отречься от нашего единения: перестать искать Тебя в себе, укрыться в своём неведении, сомнении и косноязычии. Макдиси, Ибн аль-Карих и Ма'арри (*Гуфран*, 150) обличают эту пьесу как монистическую: на наш взгляд, напрасно.

[335]*Йа джумлат аль-кулли, ласта гайри*.

Но какое же оправдание тогда я обращу к себе?[336]

Заметим, что в этих попытках психологического анализа[337] состояния преображающего единения аль-Халладж показывает [527] косвенно, что возражения, которые обычно выдвигают различные мусульманские богословы, неприемлемы.

Во-первых, мнимая *онтологическая* невозможность, на которую ссылались Джунайд и Ибрахим аль-Хаввас, укрепляемые отрицательным опытом Бистами: Творец не может действительно явить Своё Бытие сотворённым знаком; если бы человек был предназначен служить Ему посредником, он тотчас был бы целиком поглощён, испарён[338]. На это аль-Халладж отвечает, что между человеческой тварью и Творцом нет коренной противоположности (есть даже потенциальное сродство)[339], как нет её между человеческим телом и духом и божеством; противоречие есть лишь между плотской немощью человека[340], *башарийа*, и божественной бесстрастностью, *самадийа*.

Во-вторых, *логическая* немыслимость[341], которую утверждали Джахм, мутазилиты и большинство *мутакаллимов*, какой бы то ни было прямой связи между божественной и человеческой природой иначе как через *хулуль*[342], включение, через смешение, *иттисаль*, или смесь, *имтизадж*[343], несотворённых частиц с сотворёнными, что было бы нелепо. Этот довод, который, впрочем, ведёт к отрицанию возможности [528] блаженного видения в Раю (на котором настаивали Хасан и Ибн Ханбаль), аль-Халладж рассмотрел во всей его силе. Он с иронией подчёркивает априорную неправдоподобность мистического единения; он обличает, как Бистами, «хитрость» Бога, Который заставляет нас надеяться, что мы можем достичь Его собственными силами. «Нет хитрости очевиднее той, которую Бог применяет к Своим поклонникам.

---

[336]*И'тизари иляййа?* - т. е.: у меня больше нет предлога, чтобы отказаться признать: «*Ана-ль-Хакк*». Ср. Кайса, охваченного любовью, который поёт: «Я - Лейла, а она - Кайс! - Подивитесь после этого, как от меня моя мольба обращается ко мне» (Шуштари, *Диван*).

[337]Которую после него пытался произвести лишь 'Абдаллах Кураши в своём *Шарх ат-таухид* (гл. *фи сифат аль-мутахаккик би-ллах фи ваджди-хи бихи*, извлеч. в *Хилье*, s. v.), где речь идёт лишь о непреображающем видении, *тахсиль*, *ру'йа*.

[338]Ибн аль-Джаузи, приводящий эту фразу (*Намус*, X), добавляет довольно опрометчиво: «Всякий, кто размыслит над смыслом этой фразы, заметит в ней чистое нечестие, ибо она внушает, что (Бог действует) насмешкой и игрой».

[339]По *сура* Адама; ср. *Ахбар* 32, 34 с Сул[ами] III, 34, XXIII, 93, LXIV, 3, LXXXII, 8.

[340]Которая, естественная для тела, перешла через грех на душу.

[341]Для них всякое сотворённое существо протяжённо, и есть лишь четыре типа изменений, все - изменения местоположения: *харака*, *сукун*, *иджтима'*, *ифтирак*.

[342]Халладж пользуется этим словом как поэтическим приближением, но явно отвергает его в своих определениях (к Корану LVII, 3 и др.). Я недостаточно отметил этот оттенок в Taw. (см. с. 195, прим. 2).

[343]Это единственные два возможных типа *иджтима'*. Философы рассматривали и другие; и доводы относятся к ним, а не к Халладжу. Ср. здесь, с. 530.

Он заставляет их воображать, что они найдут какое-то состояние, которое приведёт их к Нему, — что случайное могло бы иметь связь (*иктиран*) с необходимым Бытием[344]! Но Бог и Его атрибуты остаются недоступны. Если они произносят Его имя — это в них; если они благодарят Его — это ради них; если они повинуются Ему — это чтобы спастись им самим! Ничто от них не принадлежит Богу, и Он обходится без этого!»[345]

Но он понимает, что эта хитрость — достопоклоняемая «двусмысленность», *тальбис*[346], переодевание божественного милосердия, чтобы понемногу привлечь нас к Себе сквозь покровы, которые будут подняты. Если бы Творец удалился от Своего творения, оно перестало бы существовать. «Он не отделился от него и не присоединился к нему»[347]. «Он не отделился от тварей и не присоединился к ним. Как мог бы Он от них отделиться, Он, Который даёт им существовать и длиться? Как случайное присоединило бы к себе Абсолютное? В Нём причина бытия (*кивам*) всего; Он отличен от всего»[348].

[529] С ещё большей силой, *a posteriori*, он удостоверяет в себе самом, что есть высшая степень божественного присутствия в Его тварях, которая может осуществиться и завершиться в человеке без разделения и без смешения. Он заявляет, что образ действия этого мистического единения трансцендентен[349], выше сотворённого и всего, чего достоин человек: безвозмездный дар несотворённого, *ихсан*[350], выше всякого сотворённого воздаяния. Он ограничивается попыткой дать различить это единение посредством символов, которые он знает неадекватными[351], но [530] которые он старается

---

[344]Он сказал это в стихах - *Маваджид Хакк*: «Душевные состояния, из которых рождается божественный экстаз, - все их вызывает Бог, / Хотя проницательность величайших бессильна это понять! / Экстаз - это побуждение, затем взгляд (Бога), который растёт, разгораясь в сознаниях. / Когда Бог так поселяется в сознании (*сарира*), оно, удвоив остроту, / Позволяет тогда видящим наблюдать три различные фазы: / Ту, когда сознание, ещё внешнее сущности экстаза, остаётся изумлённым зрителем; / Ту, когда совершается связывание вершины сознания; / И (ту), когда оно обращается к Тому, Кто созерцает его уничтожения, недосягаемое для наблюдателя».

[345]К Корану XIII, 42. Ср. *Ахбар* 32, 34.

[346]А не бесплодный обман, *худ'а*, как говорил Бистами после Ибн Аби-ль-'Ауджи (ср. с. 479, прим. 2). - Ср. Быт. III, 5.

[347]К Корану LXXXV, 3, что точнее аш'аритской формулы: «Бог ни в мире, ни вне мира».

[348]К Корану LVII, 3.

[349]Это излучение поглощает тело, ускоряет его разрушение, ибо оно стало плотским и должно умереть; но оно, как свидетельствует Халладж, - залог его славного воскресения (здесь, выше, с. 298). Это излучение, видимое для экстатика, принимает пять местных образов, *анвар*: «на лбу - свет откровения (*вахй*); в глазах - свет псалма (*мунаджат*); на устах - свет красноречия (*байан*); на груди - свет веры; в четырёх соках тела - свет четырёх молитв (*тасбих*, *тахлиль*, *тахмид*, *такбир*)» (Сул[ами] к Корану XXIV, 35). Тот же список см. у Тустари, рук. Кёпр. 727, и у Ибн 'Ата у Ша'рани, *Табакат*, I, 95.

[350]«*Ихсануху иля 'ибадихи би-д-дийа' гайр махлук*» («Его благодеяние Его рабам - несотворённым светом») (к Корану LVI, 23).

[351]Поэтому не следует смешивать его учение с учением философов-эманатистов эллинистического толка, таких как Ибн Масарра, Фараби, Ибн Сина, Маймонид. Эти

сделать связными. Он настаивает на предварительном преображении очищенной твари не только в её душе через влитые добродетели, но и в её теле, пронизанном и обновлённом излучением, *таджалли*, деятельной и ощутимой благодати. Плотская *нафс* человека, рабыня, склонённая над своим телом, преображается в *рух*, который господствует над телом, поднимает и преображает его. И он постоянно напоминает, что это безвозмездное действие божественной любви, обязанное сверхъестественному почину, превосходящее естественный порядок. Оно осуществляет предвечное призвание, более того — участие в изначальной Любви Бога к Богу, непрерывный обмен невыразимо зачатым доказательством любви между «Тобой и мной».

«Я и Ты»[352] — голос самой любви, где взаимно зачинается действительная близость любящего и любимого через сущностный обмен словом в совершенном равенстве, — [531] таков отличительный знак мистических стихов аль-Халладжа. Это доверительный обмен чистыми, нематериальными, жгучими нежностями. Бог сказал; человек Ему отвечает. И вот в самой глубине этой немощной и разделённой человечности, в сердце, которое, услышав и узнав Его, падает ниц, рождается новая божественная интонация. Она поднимается к устам, более «моя», чем я сам, и отвечает Ему: луч, принятый зеркалом, зажёг в нём пламя.

В долгой и порой трагической истории мистических призваний в исламе ни после, ни до не встретишь столь сверхчеловеческих звуков, где вся страсть любви падает ниц перед лично присутствующим Богом с благоговением и сыновней преданностью. У аль-Халладжа они плоды жизни, освобождённой от всего отречениями и страданиями, постоянно обновляемой в Боге молитвой о душах других и увенчанной страстью к единству исламской Общины, доведённой до желания (исполненного) умереть отверженным ради её спасения. Другие после него уже не найдут этого равновесия.

философы, в отличие от *мутакаллимов*, признают существование нематериальных субстанций и различают четыре вида возможных изменений: a) возникновение и уничтожение - по категории субстанции; b) превращение (*истихала*) - по качеству; c) рост и убывание - по количеству; d) перемещение (*нукла*) - по протяжению (*айн*): лишь последнее касается протяжённой материи. И они относят преображающее мистическое единение к двум из предусмотренных случаев. Либо a), *каун ва фасад*: субстанциальная причина, актуализирующая материю; тип: соединение духа с телом (*хулуль ар-рух*). Либо c), *нумувв ва идмихляль*: акцидентальная причина, актуализирующая существо в одной из его способностей; тип: соединение Деятельного Разума и разума страдательного (*хулуль аль-'акль аль-фа''аль фи-ль-'акль аль-мунфа'иль*) в механизме умственного постижения умопостигаемой формы. Обычно они принимали тип a), отождествляя мистическое единение с пророчеством, которое «перегоняется в душу» Деятельным Разумом, божественной эманацией... Тип c) предпочёл Абу Йа'куб Мазабили, философ-мистик, современник аль-Халладжа (ср. выше, с. 134 и прим. 2): Бог действует в Своей твари как внутренняя формальная причина, через некое сообщение Себя, актуализируя её в самом её существовании (ср. Халладж, здесь с. 524, стр. 16); исправить в этом смысле Taw., с. 137, стр. 15 и сл.

[352] *Ман у ту*, говорят персидские поэты.

Слишком часто после своего обращения они будут довольствоваться обособленным и бесплодным упражнением одной лишь силы души: то «коротким путём», чтобы оживить начальные решения, то «имманентным знаком», который вызывает сосредоточение мысли, то материальным «образом для размышления», который вызывает воспоминание об экстазе. У Сухраварди Алеппского, 'Аттара и даже Ибн 'Араби господствует всё более кристаллизованное и отвлечённое представление о совершенной и чистой Идее — Боге философов-окказионалистов, таких как Декарт и Мальбранш. У Газали это скорее всё более категорический императив верховного повеления — Бог детерминистов-моралистов, таких как Аш'ари или Кант. У большинства других мистиков, как Ибн аль-Фарид, Джалал Руми, Шабистари и Набулуси, это всё более достопоклоняемое явление [532] лика Красоты, в котором отражается Бог, очарованный, — Бог эстетов, таких как Леонардо да Винчи. И они уже не находят Его сквозь этот лик.

Любовные диалоги поздних поэтов-мистиков — лишь эхо в сравнении с возгласами халладжевского экстаза[353]. Так даже у самого трогательного из них, единственного, кто остался народным, — Абу-ль-Хасана 'Али аш-Шуштари, смиренного андалусского шазилита[354], когда он воспевает в *мувашшахах* своё обращение:

I. «Друг, который есть Сам Друг...
Он, моё украшение, сделал меня Своим украшением!»

II. «Когда, о зеница моего ока,
Обретём мы единение вне пространства?...»

III. «Шейх из страны Мекнеса идёт по базарам и поёт[355]:
„Чего требуют от меня люди? И чего я требую от них?
Что я должен, друг, всем тварям,
Когда Тот, Кого мы любим, — Творец и Промыслитель...“
Ты видишь, как лавочники трясут его, теребят
Суму на его шее, его костыли и спутанные пряди...
Но это шейх, построенный на скале, как всякое здание, которое строит Бог.
„Чего требуют от меня люди? И чего я требую от них?“[356]»

[353]Как знаменитая притча Джалала Руми: «Однажды любящий постучал в дверь Возлюбленного... и сказал Ему: это Ты!...» (*Маснави*, изд. Каир, I, 121); ср. Сакати: «Любящий должен дойти до того, чтобы воскликнуть: „(Ты -) Я!“» (Кош[айри], IV, 97).

[354]Ученик Ибн Саб'ина (ср. Алуси, *Джаля*, 51); умер в 666/1268.

[355]Ср. аль-Халладжа на багдадских базарах, выше, с. 123–125.

[356]Ср., напротив, аль-Халладжа, молящегося за других, выше, с. 130, 298, 303, и ниже, гл. XII-vi.

ГЛАВА XII.

Догматическое богословие

Содержание главы

Предварительное замечание — 535

I. Рассмотрение использованных метафизических данных: a) Цель: познание Бога; его пути: 1. Два естественных пути и третий путь — 536; 2. Таблица обсуждаемых вопросов — 542; 3. Тексты аль-Халладжа — 547. b) Различные виды именуемых вещей: 1. Постулаты исламской схоластики — 549; 2. Образы существования вещей *ad extra* — 559; 3. Степени реальности вещей *ab intra* — 565. c) Средства арабского языка: 1. Материал грамматики — 571; 2. Упорядочение мыслей — 577; 3. Синтетические начертания: философский алфавит (*джафр*) — 588.

II. Космогония (*кадар*, *'адль*): a) Образ Бога (*сура*): 1. Учения; любовь — «сущность божественной сущности» по аль-Халладжу — 599; 2. День Завета (*мисак*) — 607. b) Сотворение человеческих действий: 1. Их приписывание Богу — 610; 2. Их приписывание человеку: *fiat* — 612; 3. Отношение Бога к людям: мистическое учение о страдании; его истоки; поднятые вопросы — 616. c) Начало творения (*бад' аль-хальк*) — 629.

[534] III. Теодицея (*таухид*, *сифат*): a) Отрицательное исповедание божественной трансцендентности: 1. *'Акида* аль-Халладжа — 635; b) Его учение о божественных атрибутах — 645; c) Знание и могущество; слово; дух — 652.

IV. Эсхатология (*ва'д*, *ва'ид*): a) Божественное обещание и угроза: 1. Понятие покаяния: *тауба* — 664; 2. Роль веры; условие божественной угрозы — 668. b) Последние судьбы: 1. Что остаётся от человека после смерти — 678; 2. Заседание Суда: Судья, его заседатели — 682; 3. Две награды в Раю — 689.

V. Юрисдикция (*байн асма ва ахкам*): a) «Покров имени»: 1. Определение слова как имени — 698; 2. Значение имени как правового статуса — 706; 3. Законное сказуемое имени как практическое суждение — 710. b) Таблица доказательств, рекомендуемых в III/IX веке — 714.

VI. Политика (*амр*, *нахй*): a) Закон (*шари'а*): 1. Божественное происхождение власти: *бай'а* — 719; 2. Имамат — 725. b) Политические связи аль-Халладжа с карматами — 730. c) Пророческая миссия: 1. Роль посланника — 736; 2. Цепь миссий — 740; 3. *Салат 'аля-н-Наби*; *шафа'а* — 744. d) Святость: 1. Её определение; *гибта*; поставленные вопросы — 747; 2. Учение аль-Халладжа о самоотдаче Общине — 755; 3. Его соответствия кораническому образу Иисуса — 768.

Предварительное замечание

[535] Изложение догматического богословия аль-Халладжа[357], после рассмотрения использованного метафизического материала (I), обращается здесь к пяти основам,

[357]То, что Калабази и Кушайри должны были поместить *'акиду* аль-Халладжа в начале своих сочинений (ср. здесь, с. 405), доказывает, что он был тогда признанным теоретиком суфизма в вопросах догмы (*фи калям лаху*, говорит первый, ссылаясь на место из его сочинений). Аль-Халладж из апологетического желания стал *мутакаллимом*, догматическим богословом. Как Мухасиби и Тустари до него, как позже Газали, он пытается поставить изложение своего мистического опыта на твёрдые диалектические основания. Эту смелость порицал Джунайд, который, как Сакати и Ибн Ханбаль, осуждал критические работы Мухасиби о мутазилизме (ср. Макки, *Кут*, I, 158) и говорил: «Наименьшая опасность умозрения о догме в том, что оно лишает сердце

«*усуль хамса*», в том самом порядке, который назначает им основное и ставшее классическим сочинение[358] мутазилита Абу-ль-Хузайля аль-'Аллафа (ум. 235/849):

(II) *Кадар ва 'адль*. Предопределение и справедливость (Космогония).

(III) *Таухид ва сифат*. Божественное единство и атрибуты (Теодицея).

(IV) *Ва'д ва ва'ид*. Обещание и угроза (Эсхатология).

(V) *Байн*; *асма ва ахкам*. Промежуточное: от имён к суждениям (Юрисдикция).

(VI) *Амр ва нахй*. Повеление и запрещение[359] (Политика).

Под каждой из этих рубрик впервые сгруппированы[360], на своём месте и под своим исходным названием, классические «вопросы» мусульманской схоластики, *маса'иль*.

I. Рассмотрение использованных метафизических данных

а) Цель: познание Бога; его пути

1. Два естественных пути и третий путь

[536] Коран прежде всего устанавливает существование Бога фактом откровения. Этот факт он воплощает в виде неожиданного и несравненного «чтения». Он настаивает на рассмотрении изменения: напоминает, что всё на миг оживает, а затем всё гибнет[361]; как светила восходят и заходят (*айат аль-ляйль ва-н-нахар*), почему были разрушены могущественные города. Он взывает к свидетельству сердца[362], в котором запечатлевается откровение: то через внутреннее овладение, прямое, слепое и глухое (*вахй*); то через знак, который можно распознать, загадочную весть «из-за покрова»; то через подлинную передачу, служение ангела или посланника (*расул*)[363].

Он настаивает на этом последнем пути, ссылается на единогласие так полученных откровенных данных, которые передавались из поколения в поколение устным преданием, *хабар*. Это путь слушания, *сама'*, памятования, *зикр*.

Он ведёт Мухаммада и вторым путём — путём рассуждения, которое разрешает загадки и возражения и объясняет знаки. Он побуждает его призывать людей, как и он

страха Божия; а когда сердце отлучено от страха Божия, оно теряет веру» (Харави, *Замм аль-калям*, л. 112b; *Тагр.* II, 178). Ср. выше, с. 60. Газали, *Мункыз*, 21–22.

[358]*Китаб аль-худжжа* (Малати, 66).

[359]Другое название: *рисала ва имама*: пророчество и имамат (Власть).

[360]Западные справочники, как у Хортена (ср. *Der Islam*, 1912, с. 405), разделяют их по собственному плану. Ср. Мас'уди, *Мурудж*, VI, 20 и сл., и Насафи, *Бахр аль-калям*, изд. Багдад, с. 75.

[361]Коран XXXI, 9.

[362]Коран L, 36: *ли-ман кана лаху кальб*.

[363]Там же, XLII, 50.

сам, принимать к сведению[364] данные откровения, касающиеся их, *асар*, и отдавать себе отчёт, *назар*, в их логических последствиях, в их [537] ближайших применениях к ним — спасении или погибели, — чтобы они судили себя по своим обязанностям перед Богом и исполняли их до смерти и Суда.

Наконец, рассказ о встрече Моисея с безымянным лицом (аль-Хидром), поверенным самых тайных замыслов Бога[365], предполагает существование третьего пути — чисто и постоянно сверхъестественного, который даёт доступ к самой божественной тайне (*гайб*): «знание от Нас», *'ильм мин ладунна*[366].

Первый путь с исключительным и формалистическим пиетизмом почитали традиционалисты, *хашвийа*. Второй с интеллектуализмом философов предпочитала богословская школа *мутазилитов*. Ключ к третьему разными методами искали крайние *имамиты* и суннитские мистики (*суфийа*).

Вот как перед ними вставала проблема знания.

'Ильм: кораническое знание, совокупность откровенных данных, то, что верующий должен знать, в частности о Боге. У него два аспекта.

1° *'Ильм зарури*, врождённое знание, первый отпечаток (*фитра*) естественного закона (*шар'*), запечатлённый во всякой новосотворённой душе (*бадихи*) и оживляемый чтением и исполнением Корана. Оно диктуется слуху (*сама'*, *хабар*, *истима'*) и другим чувствам (*ихсас*, *таваджжух*) проникающим действием извне (*хатир*). Оно учит (*та'лим*) нашу память (страдательный разум) готовым ассоциациям, доставляет верующему сырые представления, рамки для разума (*тасаввур*; *ens dictum simpliciter*), намечает ему вехи, цели [538] для его воли (*насс*, *расм*) = *ма'рифа уля* (Гайлан) = *'ильм аль-аджсам ва-ль-алван* (Наззам) = *'ильм идтирар би-хатир* (Джахиз)[367].

2° *'Ильм назари*, второе знание[368], приобретённое (*муктасаб*) и даже порождённое (*таулид*) внутренней работой (*асар*, *назар*) размышления[369] над данными, доставленными первым знанием; исследованием (*бахс*). Мутазилиты (и другие) считают его результатом деятельности внутреннего деятеля, *'акль*, разума, деятельного интеллекта. Он способен вырабатывать сравнения между тем, из чего выбирать (*ens secundum quid*), причинные связи, суждения не только теоретические, но и практические (*тасдик = ма кайд тамм*)[370], утверждения возможного или будущего-условного, которое

---

[364]«*ли-каум йа'кылун*» («для людей разумеющих»).

[365]См. разбор стихов XVIII, 78, 80, 81 у Халладжа (у Сулами).

[366]Коран XVIII, 64; ср. Халладж к Корану XXV, 60 (у Сулами) и Фарис к XVIII, 63 (у Бакли).

[367]Шахраст[ани], I, 194; Джурджани, 86; *Фарк*, 125.

[368]Ср. «четыре знания» (Газали, *Михакк ан-назар*, 103).

[369]Его этапы по Халладжу: *истинбат*, *дарак*, *фахм*, *'акль* (Сул[ами] к Корану I, 1).

[370]Противоп. *тасаввур*. Ср. Шахраст[ани], III, 94. *Хадд* = *кайфийа* ибадитов.

нужно проверить. Это знание средств приводит доказательства; оно идёт от общего к частному, от неявного к явному, от безличного к индивидуальному (или обратно), чтобы достичь сущностей вещей (*идрак хака'ик аль-ашйа'*). Поэтому его называют также *ма'рифа*[371], понимание, мудрость = *ма'рифа санийа* (Гайлан) = *'ильм аль-Кадим ва-ль-а'рад* (Наззам) = *'ильм ихтийар, ма'рифа би-далиль* (Джахиз).

Позволяют ли нам эти два знания, эти два естественных пути к познанию Бога, познать Его действительно? Нет, ибо они ничего не сообщают нам ни о Его самости, ни даже о Его замыслах о нас. Поэтому крайние имамиты приберегают имя *ма'рифа*[372], мудрость, для [539] произвольного посвятительного озарения, которым их Имам наделяет своих приверженцев. С другой стороны, различные сунниты-мурджииты заметили, что наше адекватное понимание вещей следует не только за искренностью (*сидк*)[373], которую сознание соблюдает на протяжении всей работы размышления, но прежде всего за ревностным и деятельным постоянством веры[374]. Оно добавляется к ней не как неизбежное следствие, а как соответствующая благодать. Это интеграция, дар привычной согласованности результатов второго знания. Это не тот или иной искусственный синтез, *ad hoc*, а их гармоничное, организованное распределение, наконец найденное по отношению к центральному началу жизни, которое сохраняет их нашими и в нужный случай напоминает нам их точную ценность употребления: их полное определение, в составном смысле, в виду Бога. Так преображённое, наше рациональное знание перестаёт быть восприятием призраков (*идрак аш-шабах, аль-мисаль*)[375] и становится преображённым восприятием божественных свидетельств (*идрак аш-шахид*)[376]. Таков вывод Мухасиби и его школы. Как и мутазилиты и ханбалиты[377] (и против Джахма и до-аш'аритов), он признаёт одновременное существование двух знаний. Но против обеих этих школ он утверждает, что ни пассивно принятое предание (*сама'*, *накль*), ни механизм рассуждающего разума не достаточны, чтобы дать нам действительное и сокровенное понимание того Бога, которого они дают нам познать лишь косвенно и *ad extra*. И что может существовать, помимо [540] них, третий, сверхъестественный способ высшего познания Бога: чистая благодать с Его

[371]Газали, *Михакк ан-назар*, 82, 92, 110.

[372]Гайлан, Гассан, Абу Ханифа и Мариси, отделяя *ма'рифа* от *'ильм*, сначала полагают *ма'рифа = иман* (ср. *Фарк*, 190–192). Ибн Каррам первым различает: *аль-ма'рифа лайсат мин аль-иман* («познание не есть часть веры») (Захаби, рук. Лейден Or. 1721, л. 75a).

[373]Мухасиби у Сарраджа, *Лума'*, 217: *машуб 'аля джами' аль-ахваль*.

[374]Ср. нусайритов (рук. Париж, 1450, л. 3a).

[375]Ср. Джунайд.

[376]Ср. выше, с. 497.

[377]И Фахр ад-Дин Рази (Джурджани, *Шарх аль-Мавакиф*, 16), после Джувайни и Газали.

стороны, чистое согласие с нашей: «Он не обязан нам ею, и мы не обязаны ею Ему»[378]. И что открытие этой мудрости, *ма'рифа*, желанное превыше всего, есть первая «обязанность»[379] суфия.

Халладж исходит в точности из предпосылок Мухасиби. Он многократно утверждает:

a) что есть два пути, *тарикатан*[380], одинаково нормальных, ведущих к познанию Бога: путь чувств и путь идей, авторитет предания (*сайр*) и свободная игра размышления (*лахв*), — сад *зикра* и плавание *фикра*, след[381] и аналогия[382], факт божественного чуда и очевидность человеческого доказательства;

b) что эти два пути сходятся[383] лишь в том, чтобы указать нам изначальную Точку (*нукта азалийа*), факт творения, через отрицание всякой посредствующей твари: понимание начала, первоначальную мудрость (*ма'рифа азалийа*), всё содержание которой сводится к признанию, что «нет божества, кроме Бога».

[541] c) что не следует смешивать эти два пути с их целью[384] и останавливаться на полдороге. Это отрицательное и голое познание Бога, какое даёт нам *шахада*, показывает Его лишь по отношению к нам, а не по отношению к Нему. Мы не достигаем Его сокровенной реальности ни произнося «Он», которое указывает на Него нашему вниманию, ни очищая путём устранения чистое понятие *Единого*, которое представляет Его нашему уму. Он остаётся недоступным и трансцендентным;

d) что вера и надежда всё же сохраняются, питаемые желанием, обманутые этой видимой «хитростью» Бога, Который через откровение побуждает нас воображать, что мог бы быть нормальный путь доступа от нас к Нему. Таково наше свободное желание: «Кто говорит, что познаёт Бога (достаточно) по Его творению, тот довольствуется

---

[378]«Это ни долг твари Творцу - тогда Он был бы обязан открыть его своему заимодавцу; ни долг Творца твари - Он слишком справедлив, чтобы дурно с ней обойтись» (у Ша'рани, I, 74). Ср. два *кийама* (здесь, с. 302).

[379]По обету. Нури (у Сарраджа, *Лума'*, 40–41). Ибн Адхам первым говорит об этом (*'ариф*, у 'Аттара, *Тазкира*, I, 93). Затем Кархи (там же, I, 272), Мисри (Sh., *Таб.* I, 70) и Дарани ('Аттар, там же, I, 235).

[380]*Ахбар* 34, 15; ср. здесь, с. 124, испр. прим. 4: чтение «*лахв*» подтверждается двумя стихотворениями об «игре разума» (*ман рамаху...* и *ласту би-т-таухид альху...*). Taw. V, 18. Ср. *авхам* и *афхам* (Taw. X, 23; ср. 22).

[381]Куда он относит чудесные видения, *кавашиф* (Taw. X, 20; ср. Васити: *ма'рифа... хиссийа*, у Таханави, с. 996).

[382]Куда он относит умственные экстазы, *ма'ариф* (там же; ср. Васити: *'ильм... хабарийа*).

[383]Ср. выше, с. 56, и Taw. XI, 11. Не смотреть в «промежуток» (*Ахбар* 34). Ср. *Кут*, II, 79.

[384]«Очисти свой язык от Его *зикра*, а сердце от Его *фикра*» (*Ахбар* 19): «(любопытное) размышление о Его атрибутах, исследование Его сущности, (тщеславное) произнесение утверждения, что Он существует, - великий грех...». Это чистое суннитское и ханбалитское учение (Гулям Халиль, *Шарх ас-сунна*: *аль-фикра фи Аллах бид'а*, «размышление о Боге - нововведение»).

творением без Мастера творений»[385]. — «Кто ищет Бога при свете веры, подобен тому, кто ищет солнце при свете звёзд»[386]. — «Кто говорит: „Как Он меня знает, так и я Его знаю“, — намекает на знание (которое Бог имеет о тварях) и отсылает к Его первому замыслу (Творца); но этот первый замысел выходит за пределы сущности; а как то, что покидает сущность, достигло бы сущности?»[387];

e) что человек не может достичь её одной своей волей[388], даже отрекаясь от себя, упорно смиряя себя[389], [542] разрушая себя[390]. «Как могло бы быть смешение Бога с Его творением?» — «Нет логической связи между трансцендентным и случайным»[391];

f) что это сверхъестественное сообщение, действительная и невыразимая благодать, освящающая, опытная и любящая мудрость. Её первое действие — то, что в нас образуется божественное «*fiat*», через самопроизвольное перемещение, свободную перемену ролей (а не логическую перестановку отношений)[392];

g) что эта благодать, эта «мудрость» не противоречит двум естественным путям: она подтверждает их *hic et nunc*. Она даёт нам не только истолкование, но и дар чудес; не только понимание, но и применение решающих доводов (*ишара*, *худжжа*, *султан*). Это окончательное знание: в самый миг их осуществления оно даёт нам простое понимание действительных отношений между преходящими вещами, их божественного соответствия. Оно постоянно связывает нас сквозь ткань событий с последовательным замыслом Бога через участие в Его сущностной жизни. Оно единственно, оно исходит от самого божественного Единства, это простое начало всякого определения[393].

2. Таблица обсуждаемых вопросов

'Акль: разум, деятельный интеллект. 1° В словоупотреблении и предании: здравый смысл, *хильм*, в зачатке у малых детей, отсутствующий у невменяемых, сумасшедших и слабоумных (противоп. *джунун*, *хумк*)[394]. — 2° Отсюда в праве: то, что делает способным исполнять правовые обязанности (*манат ат-таклиф*), что делает общительным (*ахлийа*)[395]. — 3° *Аш'ариты = ба'д 'улюм дарурийа*: некоторые [543] врождённые в

---

[385]Taw. XI, 8.
[386]Сул[ами], *Табакат*.
[387]Taw. XI, 10.
[388]Против того, что говорят гностики, исмаилиты, философы-плотиники, иллюминаты (*ишракийун*), теософы, сторонники «естественного» экстаза (*кашф*, *таджалли*): *идрак би-т-тасфийа*.
[389]Taw. VI.
[390]Против *фана'* Бистами; критиковано Харразом.
[391]Ср. ниже его две *'акиды*.
[392]Taw. XI, 13 и сл.
[393]Taw. XI, 19 и сл.
[394]Мухасиби, там же, ниже; Хазм, IV, 191.
[395]Чалаби, ханафит; у Касими, *Усуль*, 22.

человеке знания = привходящий и недлительный атрибут (*'арад*), без естественных предпосылок и следствий[396]. — 4° *Ханбалиты* = некоторые врождённые знания; ни атрибут, ни субстанция: постоянная благодать (*фадль*, *маулуд*), неприобретённая, распределённая в разном количестве между людьми; дела их будут судимы Богом с учётом этой доли[397]. — 5° *Дауд ибн Мухаббир*: инстинкт достоверности (*гариза йакин*), позволяющий покаяться и спастись[398]. Мухасиби уточняет: «инстинкт, вложенный Богом в Его тварей, подвергнутых испытанию служения Ему; через него Он даёт найти доказательство достигшим возраста разумения, давая им в их разуме (незримого) предостерегателя, который обещает и угрожает, повелевает и запрещает, отговаривает и советует». «Это орудие, ведущее к пониманию»[399]. Это орудие послушания Закону, оно не может достичь божества (Ибн 'Ата)[400]. Без духа (*рух*) *'акль* бездейственен (Харраз)[401]. — 6° (*Хишам*): естественный свет, помещённый Богом в сердце, как инстинкт зрения. — 7° (*Имамиты*): понимание (*ма'рифа*), даруемое Богом, меняющееся в зависимости от приобретённого знания, показывающее, что полезно и что вредно[402]. — 8° *Захириты*: результат, приобретаемый исполнением дозволенных действий и бегством от грехов[403]. — 9° *Мутазилиты*: единственный внутренний руководитель [544] (*далиль*, по Василю); постоянное и самостоятельное действие, деятельность духа в теле, духовная сущность человека, которая так сама себя строит: *лубб*, *сафват ар-рух*, *ма'на ар-рух фи-ль-бадан*[404]. Он различает добро и зло (*такбих ва тахсин*). Он выбирает и следует тому, что лучше всего подходит. — 10° *Карматы*: 1-я божественная эманация (между *нур 'аляви* и *нафс*). — 11° *Философы*: деятельный интеллект, *'акль фа''аль*: отделённая, нематериальная субстанция (*джаухар*); 1-я божественная эманация, которая изливает в человека 2-ю эманацию, *'акль мустафад*, действующую на 3-ю, страдательную, *'акль би-ль-малака* (память), чтобы порождать идеи. Есть десять *'укуль*, своего рода ангелов, которые приводят в движение девять небес[405]. — 12° *Ишракийун*: та же теория под другими

---

[396]Ибн аль-Фарра, там же, ниже.

[397]Гулям Халиль, там же; переписано Барбахари, *'Акида*. Ср. Ибн аль-Фарра, *Му'тамад*.

[398]В *Китаб аль-'акль*, кратком изложении Майсары, переизданном Ибн Раджа и Синджари (Захаби, *И'тидаль*, I, 324; III, 222).

[399]Мухасиби, *Ма'ийат аль-'акль ва ма'наху* (рук. Файдийа, 1101, VIII). Знаменитый тезис, плохо изложенный у Малини, *Арба'ин*; Захаби, *'Ибар*, s. a. 243; Ибн аль-Джаузи, *Замм аль-хава*; Субки, s. v.

[400]Ср. Taw., c. 195; Тирмизи, *'Иляль*, 200a; Мисри (Sh., *Таб.* I, 70).

[401]Здесь, с. 483, прим. 3.

[402]Оба эти тезиса приводит Мухасиби, там же.

[403]Хазм, там же.

[404]Мухасиби, там же; Джахиз, *Мухтарат*, II, 240; I, 43 (*истибана*).

[405]Таханави, s. v.

именами, заимствованными у карматов[406]: 1-я эманация — *нур кахир*, 2-я — *нур макхур*[407].

Обсуждение следующих первенств:

'Акль > шар' (*сама'*, *'ильм*). Первенство разума над Законом (= преданием и откровением): *имамиты*, *ибадиты*, *мутазилиты* — против *хашвийа*, ханафитов и мистиков[408].

Вуджуб аль-фикр (*фахс*, *истидлаль*, *и'тибар*) *кабль ас-сама'*. Обязанность размышлять, прежде чем подчиниться авторитету предания: *байхасийа*, *имамиты*, *мутазилиты*, *наджжарийа*, *каррамиты*[409], Табари — против Дирара, Ибн ар-Раванди и большинства суннитов[410]. [545] *'Ильм назари > 'ильм зарури*. Превосходство приобретённого знания над данными (естественного закона): *мутазилиты*, захириты, Джувайни, Газали — против ханбалитов и аш'аритов (для которых всё врождённо). Для Халладжа они равноценны.

Фикр > зикр. Первенство умственного размышления над мнемоническим произнесением: *мутазилиты*, *имамиты*, *фарисийа*, *иттихадийа*. — В противоположность *хашвийа* и большинству мистиков. — Халладж не решает этого вопроса[411].

Такбих ва тахсин би-ль-'акль. Разум способен отделять (*хукм*) добро (= то, что подобает) от зла: *мутазилиты*, *каррамиты*, ханбалиты, Мухасиби, Матуриди — против аш'аритов (у разума есть лишь восприятие, *идрак*)[412].

Ри'айат аль-аслах ли-ль-'акль. Одного разума достаточно, чтобы выбрать и исполнять то, что он счёл наилучшим (= наиболее выгодным): *мутазилиты* — против *каррамитов* и большинства суннитов[413].

'Ильм > ма'рифа. Первенство рассудочного знания над пониманием (мудростью): Джунайд, Касим Саййари — против Зу-н-Нуна, Мухасиби, Халладжа[414].

---

[406]Ср. Малати, там же, л. 34.

[407]Таханави, s. v.

[408]Насафи, *Бахр аль-калям*, 5. Ср. Алуси, *Джаля*, 234 и сл., и ниже, § V; исправить в этом смысле Taw., с. 187, внизу.

[409]Которые утверждают, что верить данным разума обязательно (Шахр[астани], I, 153). Джахм и Абу Хашим (*Фарк*, 312) даже рекомендуют начальное методическое сомнение, как Декарт.

[410]Хазм, IV, 35; Шахр[астани], I, 68, 114–115; Джурджани, 629.

[411]Ответ Фарису (у Калабази, *Та'арруф*). Испр. Taw., с. 156. - Если *зикр* прекращается до воскресения, *фикр* сохраняется тогда лишь для осуждённых (Taw. VI, 15; и Сул[ами] к Корану III, 188). Ср. гл. XIII.

[412]Хазм, III, 164; Шахр[астани], I, 153.

[413]Те же ссылки; и здесь, с. 505.

[414]Taw., с. 194–195; Бакли к Корану XLVII, 21; Васити отрекается.

Ма'рифа: понимание, интуиция, знание, мудрость. В грамматике: определённость (с артиклем; противоп. *накира*); имя, которое обозначает вещь как собственную (ср. в праве: принятый обычай, неписаный закон; *'урф*, *маслаха мурсала*). — Что такое *ма'рифат Аллах*, интуиция Бога[415]? 1° *Мурджииты*: акт веры, *иман*, основанный на исполнении [546] культа, ревностном произнесении коранических имён Бога. — 2° *Имамиты*: исповедание веры, основанное на размышлении и доказательствах. — 3° *Аш'ариты*: явное знание божественных атрибутов, одного за другим[416]. — 4° *Джахм*, *мутазилиты*, *наджжарийа*: результат «*via remotionis*» (*танзих*): отвлечённое представление чистой идеи божественной сущности. — Отсюда 5° *Бистами*, *Джунайд*, *Хаввас*, *Саййари*: поскольку *ма'рифа*, понимание, есть *'ильм аль-'ильм* (знание знания, состояние того, кто знает себя знающим)[417], и поскольку *ма'рифа* бывает лишь об определённом и очерченном предмете[418], это отвлечённое представление сущности есть чисто отрицательная и обманчивая интуиция, низшая рассудочного знания, из которого она происходит. — 6° Положительная интуиция Бога всё же существует. — Она исходит из божественной сущности; её достигают посвятительным озарением (*нусайриты*, *друзы*) или аскетическим упражнением (Ибн Масарра, философы). — 7° *Тустари*: верующий может непосредственно получить в себе благодать сверхвысокой положительной достоверности, которая сообщает ему о Боге: *мукашафа би-мубашарат аль-йакин*[419]. — 8° *Халладж*: Мудрость есть духовная преображающая реальность, божественная субстанция, *джаухар раббани*; зачатая в нас сверхъестественным путём, это очищенная субстанция нашей культовой жизни: «*аль-'убудийа джаухара*, *татаххаруха ар-Рубубийа*» («служение — субстанция, очищаемая Господством») (Васити)[420].

Ма'рифа касбийа ау дарурийа? Эта интуиция приобретённая или врождённая? Врождённая, то есть инстинктивная и неизбежная в этом мире и в ином (Джахиз[421], Асвари, Ка'би). Приобретённая в этом мире (врождённая лишь у имамов, говорит [547] Абу-ль-Джаруд) и врождённая в ином (*имамиты*). По Мухасиби и Халладжу — это общий порыв любви[422].

Ма'рифа ваджиба? Какая необходимость для верующего искать эту интуицию Бога? Обязанность разума (*'аклан*: ханафиты, *мутазилиты*). Правовой долг (*шар'ан*:

---

[415]Ср. здесь, XII-iv (*ру'йа*).

[416]*Фарк*, 190–192. Ср. уже Ибн 'Аббас (у Кош[айри], 4).

[417]Акциденция акциденции, *халь* (Хазм, IV, 208).

[418]Саррадж, *Лума'*, 224, 362.

[419]Там же, 70.

[420]Бакли к Корану XXXVI, 61.

[421]Для него то, что не осуществилось, не было осуществимо.

[422]Где Бог и душа узнают друг друга. Ср. здесь ниже.

аш'ариты). Профессиональное обязательство по личному обету (*фард*: Нури, мистики)[423]. Обязанности нет (Сумама, Ибн ар-Раванди)[424].

3. Тексты аль-Халладжа

I. *Ман рамаху...*:

Кто, жаждая Бога, берёт себе в проводники разум,
Того он ведёт пастись в растерянности, где оставляет его резвиться.
Он стареет в двусмысленности своих состояний сознания
И в конце концов спрашивает себя, растерянный: «Существует ли Он?»[425]

II. *Ласту би-т-таухиди альху...*[426]:

Нет, я не играю *таухидом*; и всё же моё «я» им пренебрегает.
Как может оно им пренебрегать, играть им? Ах! должно быть, моё «я» — это Он?

III. Фрагмент у Калабази (*Та'арруф*)[427]:

«Никто не понимает Его, кроме того, для кого Он делает Себя понятным; никто по-настоящему не утверждает, что Бог единственен, если Он не объединяет его для Себя; никто не верует в Него, если Он не дарует ему этой благодати; никто не описывает Его, если Он не сияет в его сокровенном сознании».

[548] IV. *Лям йабка...*[428]:

«— Если бы Мухаммад не был послан, доказательство не было бы полным для всех тварей, и неверные надеялись бы избежать ада», — говорил он; и читал:
[Отныне] между мной и Богом больше нет объяснения (посредника),
Ни доказательство, ни чудеса больше не нужны, чтобы меня убедить!
Вот преображающее раскрытие божественных огней, пылающих (во мне),
Сияющих, как блеск жемчужины, неопровержимых!
Доказательство — Его, от Него, к Нему, в Нём,
Это само свидетельство Истинного, что я говорю — знание, которое само себя объясняет.
Доказательство — Его, от Него, в Нём и для Него,
Поистине, мы нашли Его через откровение Его отделённости от нас!
Нельзя вывести Творца из Его творения;

---

[423]Субки, II, 266; Саррадж, *Лума'*, 40–41. Ибн ад-Да'и; Рувайм (у Кош[айри], 4).

[424]По его мнению, обязанность слушать (*сама'*) божественное слово есть лишь тогда, когда Бог нам его говорит; это принцип мистиков (*сама'*, оратория): подстерегать указание благодати.

[425]Taw., с. 196.

[426]Калабази, *Та'арруф*; рук. Лондон 888, л. 342a; ср. здесь с. 524.

[427]Taw., с. 191.

[428]Калабази, *Та'арруф*; Ибн Джахдам, *Бахджа* (извлеч. у Ибн Хамиса, *Манакиб*).

Вы, случайные существа, отклонились от этого[429] на всю ширину времён.
Таково моё существование, моя очевидность и моё убеждение,
Таково (божественное) объединение моего *таухида* и моей веры!
Так выражаются те, кого Он уединяет в Себе (*ахль аль-инфирад бихи*),
Кого Он наделяет дарами мудрости, втайне и явно.
Таково завершение[430] существования тех, кого Он приводит в экстаз,
Сынов сродства, моих спутников, моих друзей!»

V. *Ваххадани Вахиди...*[431]:

Вот, мой Единственный объединил меня, (внушив мне) истинный *таухид*;
Чтобы идти к Нему, ни одна из проложенных дорог не есть Путь[432]!
[549] Он есть Истина, Бог для Бога — Истина,
Которая облекает (творение) одеянием (славы), и это (славное) одеяние реальностей — тоже Истина!
Уже сияют Его ослепительные излучения,
И из их пламени, мерцая, вырывается молния!

b) Различные виды именуемых вещей

1. Постулаты исламской схоластики

Коран говорит лишь о «вещах» единичных, частных, конкретных, в действии: *ашйа'* (ед. ч. *шай'*). В нём нет речи об отвлечённых сущностях, родах и возможностях, и даже божественные атрибуты появляются в нём лишь в виде действенных имён: *асма'* (ед. ч. *исм*). Пример: Могущественный, Умерщвляющий...

Первая склонность богословов была объединять под именем «тел», *аджсам* (ед. ч. *джисм*), измеримых количеств, все определимые предметы, которые выделяет Коран. Бог — «вещь» по преимуществу[433], а значит, «тело», для старых имамитов, от Хишама[434] до Наши; и для старых суннитов тоже, от Мукатиля до Ибн Ханбаля: потому что Он совершенно плотен (*самад = ля джауфа лаху*, «не имеющий полости»); «един по Своей субстанции (*ахади аль-джаухар*)», говорит Ибн Каррам.

---

[429]Как стрелы.

[430]*Хаза вуджуду вуджуди-ль-ваджидина лаху*: буквально «экзистенциализация». Калабази толкует: «сожжение».

[431]Taw., с. 138, испр. в 1-м стихе: *би-таухиди*. Второй стих: «*хува Хакк, ва-ль-Хакк ли-ль-Хакк хакк* мульбис, ва-лябс аль-хака'ик Хакк*».

[432]*Тарк* (ср. стихи Насрабади у Бакли к Корану LIII, 43; Ибн Джахдам, *Бахджа*, гл. VI, где переводится Ин XI, 25: *тарк аль-хакк*).

[433]Наши (у Таханави, s. v. *шай'*).

[434]«Тело», не подчинённое никакой относительной величине, но устанавливающее пропорции всех вещей (Кут[айба], *Мухт.*, 60) = *ма кама би-нафсихи* («то, что существует само собой») (Мукаддаси, *Бад'*, изд. Huart, I, 39). Плотный слиток без полостей и пор (там же, I, 85).

Джахм первым поставил Бога совершенно отдельно от всех вещей[435]: не столько как трансцендентное Бытие, сколько просто как понятие — идею Творца, вселенскую деятельность, общую причину изменений, [550] непосредственного автора акциденций, Который распоряжается субстанциями по Своему усмотрению, не давая уловить Себя ни в одной из них = Абсолютное, *аль-Кадим*, в противоположность случайному, *хадас*, буквально «событию», «тому, что проходит».

Коран отметил в этом непрестанно обновляемом случайном некоторые постоянные «приобретения», сообщаемые человеку самим употреблением и изнашиванием преходящих вещей: *арзак*. Таковы ощущения (цвет, запах, вкус, звук, фигура), испытываемые нашей кожей; таковы данные знания, добродетели, вдохновения (даже души), запечатлённые в нашем сердце. Рядом с *асма'*, именами, грамматики определили *сифат*, прилагательные, атрибуты. И богословы поставили рядом с телами, определёнными как субстанции (*джавахир*), эти общие качества, определённые как акциденции (*а'рад*). Первые воспринимаются чувствами мгновенно, но положительно, как имеющие фигуру (*сура*); вторые регистрируются в сердце постоянно, но мысленно, как простое значение, идея (*ма'на*).

Вот их основные постулаты, которые господствуют над всеми системами *мутакаллимов* со II по V век хиджры[436].

а) Всякая сотворённая вещь в силу самого этого количественно определена (*вад'*, *та'йин*, *ракк аль-каун*), а значит[437] необходимо (*талазум*) протяжённа (*каун*, *тахаййуз*). Она — тело, прерывное соединение конечного числа единиц, элементарных субстанций: *джаухар фард* = *зарра* (атом) = *нукта* (точка). Атом — последний элемент и единственная реальность всякой [551] сотворённой вещи: вне его — лишь пустота (*халя'*). Два атома не могут сосуществовать в одном месте; не может быть ни взаимопроникновения, ни действительного соединения[438] двух субстанций (нематериальных субстанций нет).

---

[435]Бог ни вещь, ни не-вещь (Хазм, IV, 205); мутазилиты смягчают: «Бог - вещь, но не как вещи» (*'акида* у Аш'ари, там же).

[436]Это резюме - переработка резюме С. Мунка (пер. Маймонида, *Путеводитель растерянных*, I, 375 и сл.), который пользовался весьма косвенными источниками: *Тахафут* Газали и *Хилафийат* Ибн Камаль-паши. По Бакиллани, эти постулаты единосущны откровенной догме (Ибн Халдун, *Мукаддима*, изд. 1322, с. 253).

[437]Так в оригинале. Это постулат 'Аллафа и Аш'ари.

[438]Против теории ощущения, воспринимаемого через *имтизадж*, *хулуль* (Джахм, Хишам, Ибн Кайсан).

b) Бог, Который творит и вновь творит атомы в каждое мгновение[439], соединяет их по Своему усмотрению, *таджвиз*[440], чтобы образовать тела, *аджсам*, — прерывные, мгновенные соединения.

c) Эти соединения не имеют никакого собственного существования (существует лишь атом)[441]: *нафй аль-макадир*. Не существуют ни воспринимаемые отношения положения — геометрические линия, плоскость, объём, пространство; ни числовые совокупности, целые или дробные (дискретные количества); ни аналитические отношения (единство, множественность, перпендикулярность, наклонность, свойства вписанных многоугольников); ни естественные состояния (восприятие, здоровье, болезнь); ни циклические периоды (времена года, обращения светил); ни личности. Это небытия (*'адамийат*, *ну'ут*), субъективные акциденции без длительности, наложенные на тот атом, которым является наше сердце, в случайной одновременности с некоторыми объективными акциденциями (*вуджудийат*, *сифат*).

d) Физическая наука есть потенциальная сумма двадцати одной объективной акциденции (*мауджудат*, и их двадцати одного отрицания), которые мы воспринимаем как относящиеся к внешним атомам: протяжение, цвет, звук, вкус, запах, равновесие; тепло, холод, влажное, сухое; сложение (*та'лиф*); жизнь, боль, могущество, [552] воля, отказ, желание, отвращение, верование, сомнение, размышление (*назар — калям ан-нафс*). Впрочем, объективность ощущений столь же подозрительна, сколь и непроверяема, ибо они показывают нам тела непрерывными.

e) Каждая акциденция длится лишь мгновение (свойственное ей); значит, длительностей не существует. Время — лишь произвольные собрания разнородных мгновений, *анат* (ед. ч. *ан*) = *аукат* (ед. ч. *вакт*). То, что представляется нам однонаправленной и необратимой последовательностью мгновений, есть лишь первый из шести видов первенства (*такаддум*), которые Бог по случаю дарует одному по отношению к другому: первенство по дате, причинность, соответствие (*таб'* = простая привычка, на время запечатлённая), старшинство (достоинство), ранг (должность), сущность. Нет ни природ[442], ни личностей самих по себе, а лишь привычки, *'адат*.

f) Акциденция не может быть наложена на акциденцию, а только на атом; из одного может выйти лишь одно. Иначе Бог не был бы непосредственным творцом каждой вещи,

---

[439]*Хальк фи кулль вакт* (салимиты, Аш'ари, Ибн 'Араби).

[440]Всё, что можно вообразить, допустимо для разума; и возможностям не нужно казаться осуществимыми, чтобы быть.

[441]Шестигранная точка с шестью сторонами (перед, зад, право, лево, верх, низ), а значит, способная к шести сочетаниям (*та'лифат*) с шестью другими атомами, попарно (*муджавара*). Отсюда аль-Халладж выводит «шесть сторон» первоначальной точки (здесь, гл. XII, ii).

[442]Возражения: огонь скрыт (*кумун*) в кремне: Наззам против Дирара, Бакиллани (Хазм, V, 60). Белое расширяет (*фарк*), чёрное сужает (*джам'*) зрение (Хазм, V, 137, 60).

и цепь вторичных причин продолжалась бы до бесконечности (*тасальсуль*), что нелепо. Нет бесконечного ни в потенции[443], ни в акте, ни одновременного, ни последовательного.

g) Вместо пяти универсалий (*муфрадат*) есть лишь одна: акциденция. Вместо десяти категорий (*макулят*) есть лишь две: субстанция (= атом) и местонахождение[444] (*ка'инийа*), или место (*каун = айн = макан*).

h) Когда атом в два разных мгновения, 1′ и 2′, [553] занимает одно и то же место A, о нём говорят, что он в покое (*сукун*); если в два разных мгновения, 1′ и 2′, он занимает два разных места, A и B, о нём говорят, что он в движении (*харака*)[445]. Это сведение движения к отрезку AB местного перемещения, видимого извне, без учёта силы, которая его вызывает[446], приводит *мутакаллимов* к некоторым утверждениям крайнего релятивизма[447]. Примеры: между двумя вертикальными движениями камня, брошенного вверх и падающего обратно, «нет промежуточного мгновения покоя». — Пусть два атома, A и B, стоят друг против друга (*мухазат*): если B сдвинется, A, хотя и неподвижен, «должен был сдвинуться, раз взаимное противостояние изменилось». Наоборот, человек, сидящий в движущейся лодке, «не перемещается». — Когда тело перемещается, «в движении лишь поверхностные атомы» и т. д.

Эти постулаты, резко позитивистские и неявно материалистические, вели, таким образом, к полному отказу в существовании общим идеям, нематериальным определениям (Ангелы определялись как тонкие тела, а души считались простыми акциденциями без длительности, неспособными, следовательно, воскреснуть тождественными). Решающее возражение, которое предвидели Хишам и Бишр, выдвинул Му'аммар (*ма'ани*)[448]. Знания о таком-то событии нет [554] вне события — пусть так. Но знание, которое хранит об этом событии Зейд, всё же не совсем то знание, которое хранит о нём 'Амр. Что же тогда это формальное различие, которое возникает между двумя чистыми и тождественными ничто? После Хишама, Мариси, Ибн Куллаба и Ибн Каррама Абу Хашим, а за ним Аш'ари и Джувайни, решили вопрос[449] как

---

[443]Ибн Сина победоносно установил, что существует потенциальное бесконечное, возможность всегда прибавить 1, своими тремя доказательствами, так называемыми доказательствами «параллелизма», «лестницы» (*суллями*) и «щита» (Джурджани, там же, 450–455).

[444]У которого два вида (выше, с. 527, прим. 6).

[445]Факт его «прибытия» в A в мгновение 1′ и в B в 2′ - ни покой, ни движение; он сотворён (*ка'инийа*) в A, сотворён вновь в B ('Аллаф, Джубба'и, Абу Хашим, Аш'ари). Для Му'аммара место меняется, а движения не существует.

[446]Которая заставляет перескочить из A в B (Наззам, Бишр, Ибн ар-Раванди, Каланиси).

[447]Исфара'ини у Таханави, с. 1275; Хазм, V, 46.

[448]Как болезнь происходит от причины (*'илла*), так знание вызывает состояние индивидуального усвоения, свойственное уму, который его зачинает: *'ильм аль-'ильм*, акциденция акциденции (отрицалось 'Аллафом); *Фарк*, 181. Уже ставился вопрос, чем вера Зейда может отличаться от веры 'Амра (*Фарк*, 191, 192, 196).

[449]Шахраст[ани], I, 101; *Фарк*, 180–182.

греческие философы. Они признали за идеями зачаточный образ нематериального существования, понятийную модализацию: идеи существуют не сами по себе (*in se*, *'аля-ль-итляк*)[450], а поскольку взяты в некотором значении (*ваджх*; *secundum quid*; *фи кадийа*). Это значение приводит наш ум в некоторое состояние (*халь*, мн. ч. *ахваль*)[451]: потому что наш ум мыслит их такими[452].

Сходящимся путём, но в обратном направлении, Мухасиби, уточняя свой психологический опыт, свой столь тонкий анализ волевого акта в сердце[453], находил его первоначальный исток не в пустом произволе одной нашей воли и не в коренной косности чистой мысли, а в некотором состоянии, *халь*, души. Это состояние вызвано определённой направленностью (*джиха*)[454] замеченной идеи: она предложена, представлена нашей воле в желанном убранстве, облечённая обольстительной и всецело божественной благодатью, которая делает законным (не навязывая его)[455] принятие этой идеи нашей волей. И [555] школа Мухасиби полагала в этом состоянии — принятии, а значит, закреплении в нас некоторого значения идеи, — в терпеливом взращивании этого плодотворного зародыша, намерения, вложенного[456] Богом в душу, когда она размышляет, сущностное призвание человека, наделённого словом. Эти состояния (*ахваль*), божественные милости (*фава'ид*), действующие благодати (*лата'иф*), по их мнению, — точка, где в нас прививаются освящающие реальности (*хака'ик*), более высокие, чем тленные тела: божественные действия (*аф'аль*).

Абу Хашим заимствовал это слово *халь* у грамматиков, а Мухасиби — у врачей. В грамматике *халь* обозначает состояние глагола по отношению к деятелю. Известно, что в семитских языках, в отличие от наших современных, наклонения и времена глагола относятся к действию. *Халь* — это та исключительная окраска глагола, тот личный оттенок действия, который выдаёт намерение деятеля (ср. *тахвиль*).

ХАЛЬ: 1° в медицине — особое физиологическое состояние, нынешнее функциональное равновесие отдельного живого существа, *кайфийа мухтасса би-зи нафс*. 2° в грамматике — время, в которое ты условно себя помещаешь (историческое

---

[450]Как платоники и *ишракийун*.

[451]Хазм, IV, 208, V, 49.

[452]*Ихтисас аль-'ильм би-Зайд ли-халь*. Аш'ари из детерминизма говорит: *ли-'айнихи*, сводя все возможности экзистенциализации идеи к тому определённому представлению, которое нам о ней на время навязано.

[453]Здесь, с. 494, 512. Здесь он следует данным Шакика, как и Мисри.

[454]Халладж, Taw. X, 17.

[455]По поводу «душ, пустых от истины,... сознаний пустых, девственных (бесплодных), куда не проникло никакое божественное внушение», Халладж добавляет: причина этого в том, что «божественное могущество не насилует плотскую природу» (к Корану LXXIV, 52).

[456]*Хулуль аль-фава'ид* (Мухасиби, *Махабба*, в конце); *хулуль* в грамматике - это *падение* акциденции словоизменения на слово (*фи махалль*).

настоящее, будущее). 3° в праве — *сухбат аль-халь*, сохранение в будущем особого режима, который я применил к правовому действию в прошлом (принцип постоянства, *истисхаб*, установленный Шафи'и). 4° Мухасиби: понятие мистического состояния. 5° Абу Хашим и Насир ад-Дин Туси: роль (*ваджх*), которую я мыслю и назначаю этой идее в устройстве моих действий. 6° Аш'ари, Бакиллани, Джувайни из детерминизма сводят к этой роли (в нас) всю реальность понятия. 7° Авторы, названные в п. 5 и 6, сравнивают [556] способы присущности божественных атрибутов в Боге со способами вхождения понятий в наш ум. 8° Общее учение поздних богословов, с Фахр ад-Дином Рази и Джурджани, отвергает понятие *халь*[457]; но «малый катехизис» Сануси его восстановит[458].

Понятие *точки*, *нукта*, у аль-Халладжа[459]:

> «Точка — начало всякой линии, и вся линия есть лишь соединённые точки. Точка не может обойтись без точек, а точки — без линии. И всякая проводимая линия, прямая или наклонная, выходит движением из этой самой точки. И всё, на что падает чей-либо взгляд, есть точка между двумя другими точками. Это ясно указывает, что Бог раскрывается через всё, что воспринимается и рассматривается; всё, что видишь лицом к лицу, означает Его[460]. Потому я и сказал: я не видел ничего, в чём не видел бы Бога».

Понятие *мгновения*, *вакт*, у аль-Халладжа.

Мгновение в поле умственного видения есть то же, что точка возврата на геометрической плоскости: единица психической меры, сбой ритма, который пробуждает, диссонанс, который поражает, укол, от которого приходишь в сознание, — та перемена ритма сердца, то божественное прикосновение, лишь физическим следом, ощутимой стороной которого, когда она есть, является экстаз (*ваджд*). Как оно происходит? «Экстаз, — говорил Джунайд, — это приостановка качеств [557] (человеческих) при прикосновении (*сима*) божественной сущности, от избытка радости». «Это, — поправляет Ибн 'Ата, — приостановка качеств (человеческих) при прикосновении, означающем божественную сущность, от избытка страдания»[461]. Халладж, выходя из этой дилеммы[462], устанавливает, что мгновение, как и экстаз, есть вещь преходящая — средство, а не цель благодати. Абу-с-Сауда спросил его[463]: «Есть ли ещё для Мудреца „мгновение“?» Он ответил: «Нет». — «Почему?» — «Потому что мгновение — ветерок радости, который вдруг поднимается из печали, а мудрость —

---

[457]Таханави, s. v. Шахр[астани], I, 101. Ибн ад-Да'и, 419. Horten, ZDMG, LXIII, 303–324.
[458]*'Акида сугра*, изд. J. D. Luciani, 1896.
[459]*Ахбар* 9.
[460]Ср. карматский пантеизм Му'изза: «Ты - место, ибо место указывает на божественное излияние (*файд*) и очищает мысль, Осуществитель места! А место - центр, оно показывает, где Ты» (фрагм. IV изд. Guyard).
[461]Таханави, c. 1454.
[462]Которую он решает, как Ибн 'Ата (ср. здесь, XII-ii-b-3).
[463]У Калабази, *Та'арруф*.

океан, волны которого опускаются и поднимаются. Поэтому для мудреца мгновение — тёмная ночь (*вактуху асвад ва музлим*)». И он прочёл:

> «Дары мудрости требуют исчезновения всего, что есть связь,
> И новичок выдаёт себя непроницательным взглядом».

«Экстатик присутствует при отрицании числа и утверждении экстаза по ту сторону вечности-после». «Вечность-после указывает на прекращение дробления по числу и на исчезновение мгновений в божественном *aevum* (*сармад*)». «Мгновение (в сердце человека) — как раковина в лоне моря; завтра (в прилив Воскресения) раковины будут выброшены на песок (где они раскроются и умрут, открыв свою жемчужину)»[464].

[558] **Таблица соответствия между принципами калама и философскими заимствованиями у имамитов и эллинистов до IV века хиджры**[465]

Принципы	**Калам**	**Философы**
бытие	*кадим, хадас*	ваджиб, мумкин
тела	Σ *джаухар фард*	та'йин (мадда + сура)
субстанции	ма лайса фи махалль	*ма лайса фи мауду'* (*хулуль аль-муджаррадат*)
ощущения	субъективны	*мизадж аль-аджсам*[466] (*харакат*)
идеи	субъективное соприкосновение (*мубашара*)	*таулид*, *хусуль ас-сура* (*тул* + *'ард*)
бесконечное	прерывное — нет акциденции акциденции	танасух, тасальсуль[467], ишрак — непрерывное[468]
совокупности	*нафй аль-макадир*, аквар, афляк, таба'и', макулят, ашхас	исбат аль-макадир...
человеческая личность	искусственный *хайкаль* (*нафй аль-хайат*)[469]	*рух*
внутреннее чувство	*'акль* = (шестое чувство) только	*'акль и пять внутренних чувств* (*вахима* и др.)
космогония	*таджвиз*, *махабба*	*'адль*, *'инайат азалийа*
правовая обязанность	*фард*, *харам*	ваджиб, махзур (ли-ль-'акль)
пророчество	*та'диб*, *та'ниб аль-анбийа*	тасфийа, исти'дад ли-ль-му'джиза
имам	*действительный верующий*	афдаль, ма'сум
воскресение	*хашр джисмани*	*ма'ад рухани*

[464]Бакли, *Шатх.*, л. 173; *Тафсир* к Корану XCVIII, 3. - 'Аттар, *Тазкира*, II, 140.

[465]Принципы, принятые аль-Халладжем, выделены курсивом. - (2) Принято Джахмом, ибадитами, Хишамом, Наззамом, Ибн Кайсаном, захиритами (*Фарк*, 114). - (3) Ибн Сина признаёт потенциальное бесконечное (см. его доводы против атомизма у Джурджани, там же, выше). - (4) Признано Хишамом и Наззамом. - (5) *Исбат аль-хайат*, по ибадитам.

[466]Джахм, Зухайр Асари (Аш'ари, рук. Париж, 1453, л. 100a).

[467]Либо потому, что Его могущество считалось неполным, либо Его знание - неявным (ср. здесь, XII-iii-c); сотворённые (Джахм).

[468]Ибн Каррам: *хальк би-ль-кудра*.

[469]Халладж (ср. здесь, XII-ii-c), Аш'ари.

2. Образы существования вещей ad extra[470]

[559] 1° Вещь называется *мухдас* — случайно-сотворённой, изобретённой, — поскольку она зависит от Бога акцидентально, вне божественной сущности; например, знание, которое Бог имеет о Своём творении (Джахм), свободные действия человека (мутазилиты). *Мухдас*, сначала отличаемое[471] от *махлук*, сотворённого (т. е. осуществлённого *hic et nunc*, явно)[472], постепенно с ним отождествилось, когда признали, что всякое *мухдас*, случайное, тем самым есть *макдур*, «замышлено» и взвешено в уравновешивании (*такдир*) божественного замысла[473], а значит, *ма'лум*, заранее известно и исчислено Богом[474].

2° Вещь называется *мауджуд*, существующей, как только Бог её помыслил: как только она подверглась «*fiat*» (*кун!*, *иджад*), получила покров имени (*хиджаб аль-исм*), печать (*таб'*) случайности (*худус*), которая определяет ей потенциальное «место» (*'урф аль-макан*)[475] перед Богом и полагает ей идеальную «этость» возможного, *кана*. Для Халладжа, как и для исмаилитов[476], *кана* — качественное, а *макан* — количественное определение, чисто нематериальные, всякого возможного понятия перед Богом. «Всякая вещь, которой не было, а затем она есть, может возникнуть лишь на (приготовленном) „месте“»[477]. Когда творческое решение, «*fiat*» (*таквин*), утверждается нововведением (*ибда'*) такого-то божественного дела (*сун'*) в мире, — это его «экзистенциализация» как вещи, его *каун* (мн. ч. *акван*), [560] собственная локализация, индивидуализация *hic et nunc*. Она сама по себе — субстанциальная тварь, *халика*; по отношению к другим сотворённым вещам — «замкнутость», природа, *таби'а* (или *'ада*, простая привычка). И тогда Бог дарует ей в полноте её отдельное существование, *вуджуд*, давая ей возникнуть *hic et nunc*, нововведённой, *мубда'*.

'Аллаф и Аш'ари придали слову *каун* материалистическую окраску, опространствование, связав его[478] с атомом, который в нём возникает. Но для Халладжа и исмаилитов *каун* обозначает все образы экзистенциализации, материальные

---

[470]Представленных в нашем уме как обособленные, вынесенные вне Бога.

[471]Taw. XI, 2; ср. *кумун* Наззама.

[472]Син.: *субут* (мутазилиты), *таквин азали* (Матуриди).

[473]*Мауджуд зихни* философов: возможное и необходимое.

[474]Мутазилитский принцип, напомненный Ибн ар-Раванди: «*ля шай' илля мауджуд*» («нет вещи, кроме существующей»). Хаййат, Ка'би и Аш'ари, отказавшись от него, полагают *'адам* = *субут* и говорят о «существовании небытия» (ср. Ибн Каррам).

[475]Халладж к Корану LVII, 3 (Сулами).

[476]Taw. I, 8, XI, 2, 13, и с. 203 (A–li). Му'изз.

[477]Taw. XI, 2.

[478]Для них *каун* = *хусуль аль-джаухар фи-ль-хайз*. А *макан* - чистое ничто (пустота). Для *ишракийун*, напротив, *макан* (= *хайкаль*) - действительное подразделение пространства, рамка, предсуществующая существам, которые в неё отливаются.

(*марсумат*) и духовные (*маф'улят*)[479], а *кана*[480] — общий показатель всех возможных (бесконечных по числу): тот факт, что Бог их помышляет: *мауджуд = мукаввана*[481].

3° Вещь называется *ма'лум*, известной, поскольку Бог её предвидел и имеет в виду в Своём знании. Её состояние по отношению к сотворённым вещам до и после её существования — небытие, *'адам* (*ма'дум*)[482]. Её единственный образ постоянства — божественное утверждение, *субут*, которое полагает её и может запечатлеть её в нашей памяти (первое знание) как определённую для Бога, а значит, возможную (= 1-й смысл *мумкин*). Халладж против мутазилитов[483] показывает, что всякое *мухдас*, случайное, особо известно, *ма'лум*, и особо замышлено, *макдур*, Богом с самого начала [561] творения как составная часть первоматерии Его замысла, *машии'а*[484].

4° Вещь называется *мафхум*[485], понятой, то есть мыслимой, с того момента, как её идея соответствует возможности (2-й смысл *мумкин*) для нашего разумения (второе знание), осуществится она или нет. По отношению к Богу и к нам её образ представления называется *тахаккук*, удостоверение. Я оставляю здесь в стороне необходимое и допустимое (*ваджиб*, *джа'из*), невозможное и нелепое (*мумтани'*, *мустахиль*) — вопросы логики и морали, которые лишь Абу Хашим и философы эллинистического толка смешивают с онтологией.

Отсюда следующие споры о первенстве[486]:

Вуджуд > каун. Существование первенствует над протяжением (есть нематериальные существа): *руханийун*, *хукама* и поздние аш'ариты (Газали, Рагиб) — против всех древних *мутакаллимов*, учеников 'Аллафа и Аш'ари, для которых эти два термина тождественны. Для Халладжа, как и для Му'изза, *вуджуд* означает определение

---

[479]Слово, введённое во времена аль-Халладжа (Taw. X, 17). В грамматике *мафхум* (противоп. *мантук*) - син. *ма'на* (противоп. *лафз*). А. Х. Басри, последний великий мутазилит, полагает: *мафхум = мауджуд + ма'дум + и'тибари* (= *халь*). Джахиз и басрийцы ещё неправомерно называли *ма'лум* одновременно осуществлённое и неосуществимое.

[480]Для мутазилитов: *каун = вуджуд*, *субут = тахаккук*, *ма'лум = мафхум* (кроме А. Х. Басри). Для Аш'ари эти четыре термина синонимы.

[481]Taw. XI, 2, 13; I, 8; Му'изз, фрагм. VIII изд. Guyard.

[482]Это ложное положение, по-видимому, есть неправомерная индукция из следующего положения (*мауджуд > мумкин*).

[483]Для Хишама, 'Аллафа, Джувайни Бог знает *ab aeterno* лишь универсалии.

[484]Ср. здесь, XII-ii-c.

[485]По другим причинам Джунайд различает *мауджуд* и *ма'лум* (ср. *Хилья*, s. v.). Аш'ари почти полностью их отождествляет. Ср. Хишама, для которого *мукаввам = джисм* (Макдиси, *Бад'*, I, 38).

[486]Для которых *вуджуд > вуджуб* (кроме Бога, необходимого Бытия, *ваджиб аль-вуджуд*).

(*кана*) твари Богом[487]. Это положение доведут до крайности эманатистская школа (*ишрак* Сухраварди Алеппского) и монистская (*вахдат аль-вуджуд* Ибн 'Араби), отождествляя потенциальность идей с существованием вещей (или наоборот).

Мауджуд > ма'лум. Существующих вещей больше, [562] чем Бог положил и знал изначально: божественное предзнание знает все тела; до творения оно не знало акциденций[488], а среди них — свободных будущих (человеческих действий) до их совершения. Это предметы второго божественного знания, сотворённого *ля фи махалль*, опытного: Джахм, Хишам, мутазилиты, Ибн Каррам, Ибн ар-Раванди. — Против *хашвийа*, ханафитов, *салимитов*, *халладжийа*, аш'аритов, для которых всякое *мауджуд* есть *ма'лум ab aeterno*[489].

Вуджуд > имкан. Экзистенциализация вещи придаёт ей характер реальности, высший её простой возможности, помышляемой Богом: мутазилиты, *хукама*, Халладж, Ибн аль-Хатиб. — Против Ибн Куллаба, Джунайда, Аш'ари, Газали, Ибн 'Араби, для которых Бог, единственное Бытие, не может ни меняться, ни возрастать, даже в акцидентальной славе. «В возможном нет ничего сверх того, что есть в осуществлённом», — заявляет Газали.

[563] *Бидайа ≠ нихайа*[490]? Есть ли у экзистенциализации творения цель? Больше ли её конец, чем её исток? — Поскольку всякая вещь ограничена, завершение её

---

[487]«*Лайса фи-ль-имкан абда' мимма кан*» («нет в возможном ничего прекраснее того, что есть»): знаменитое положение, которое он одно время отстаивал в четырёх сочинениях (*Ихйа*, *Джавахир аль-Кур'ан*, *Аджвиба мускита*, *Макасид аль-фаласифа*) и смиренный оптимизм которого вызвал чрезвычайно много споров (ср. библиогр. у Ибн ад-Даббага, *Ибриз*, II, 169–208). Оно восходит к 'Аббаду (Хазм, III, 164): Бог не мог сотворить иного мира и не может ничего в нём переделать; из возможного нечего было извлечь сверх этой вселенной (нет сущностных чудес). - Йахья ибн 'Ади, багдадский философ-яковит (ум. 364/974), тоже утверждал это: Бог не может изменить порядок мира; Бог не может помыслить никакого возможного, не придав ему количества, а значит, не осуществив его; это категорическое исключение всякого неосуществлённого возможного (Кифти, *Хукама*, изд. 1326, с. 237, стр. 21; 238, стр. 3, 10, 11).

[488]Для философов - Фараби, Ибн Сины, к которым присоединились Джувайни и Газали (в середине его жизни: *Ладуннийа*, *Кистас мустаким*; против *Мункыз*), - Бог знает будущее *ab aeterno* лишь в виде запечатлённого (*иртисам*) ограниченного числа универсалий (*куллийат*): Он не знает частного (*джуз'ийат*). Ср. Ибн ад-Да'и, 399; Садр Ширази.

[489]«Что лучше - *начало* (*бидайа*) или *конец* (*нихайа*)? - Как сравнивать между собой две вещи, у которых нет точки соприкосновения! Конец - не простое желание оказаться удовлетворённым, это окончательное осуществление!... О Боже мой! если созерцание предвечности (*азаль*) повергает меня в смятение (ибо я любил Тебя там лишь в образе), пусть созерцание конца (*аджаль*) меня утешит!» (Халладж у Бакли, *Шатх.*, л. 127). «Кого Бог упомянул ко благу в Своей предвечности, того сердце Бог умиротворяет в вечности-после» (к Корану XIII, 28). Ср. Сул[ами] к Корану LXII, 4.

[490]Знак ≠, употреблённый здесь, заменяет знак логического нетождества, которого не было у типографа.

существования возвращает её к порогу её начала, сводит её на степень возможного перед Богом. Так думают все *мутакаллимы* и большинство мистиков, особенно Джунайд, — даже относительно человеческого существования. — Против Халладжа, для которого конец есть окончательное осуществление (*нихайа* = *тахкик*) и может быть для человека обожением[491]. По нему, существование есть для каждой вещи дар доброты, которая не берёт назад (*джуд*); непрерывное совершенствование в определённом направлении (*джиха*) ради вечности-после (*абад*).

Мафхум > *ма'лум*. Бог мыслит больше возможностей, чем действительно творит (и сообщает нам) существ. Для Аш'ари это означает лишь тайну Его благоволения (*таджвиз*) по отношению к нам. Для Халладжа это означает, что Бог — неисчерпаемая любовь, что Он свободно мыслит в Себе бесконечную полноту возможностей (*мафхумат*) как таковых, независимо от акцидентального соображения (предзнания), что Он осуществит и откроет из них ничтожную часть вне [564] Себя, творя[492]. Для Абуль-Хусайна Басри это значит признать, отказавшись от общего мутазилитского учения[493], что помимо Своего предзнания о будущих, которые осуществляет Его творение (*ма'лум*), у Бога есть «среднее знание»[494], *'алимийа кадима*, которое *ab aeterno* объемлет бесконечность возможностей, *среди которых* — наши будущие-условные, те обдуманные человеческие намерения[495], осуществление (или отвержение) которых по Его облечению предоставлено нашему свободному выбору.

Азалийат, предвечные = *барийат*, заранее дарованные права милования. Помимо предыдущих образов существования, доступных нам естественно, Халладж дважды упоминает образ[496] чистого и простого, невыразимого и сверхъестественного, непорочного существования: права милования, предвечные дары святых. Он описывает

---

[491]Ср. выше, с. 562. Это, значит, признать, что Бог знает как будущие и те из будущих-условных, которые осуществятся. Сухраварди Алеппский и Насир Туси определённы: божественная *'алимийа* есть соответствие *ма'лумийи*, познаваемого предмета (Садр Ширази, 340a).

[492]Сул[ами] к Корану XLVII, 21.

[493]Слово *тахаккук* появляется у Халладжа (*мутахаккик*, противоп. *мутарассим*) в его толковании Корана III, 89; в его стихах (здесь, с. 95: 2-я редакция). Его употребляют Кураши и А. Х. Басри (который определяет его как *исалатан* для *мауджуд*, *аслан* для *ма'дум*).

[494]За неимением лучшего я рискую этим выражением Молины вместо варваризма «познаваемость». Кажется, А. Х. Басри здесь вдохновляется Ибн Каррамом (*халикийа* и т. д.).

[495]Бог знает их с предпочтением, в первую очередь, ибо среди действий тварей лишь из них Он выбирает, чтобы обожить их деятелей, сказали бы на христианском языке.

[496]Любящее предвидение Богом молитв Его святых.

его[497] как полное представление перед божественной сущностью умопостигаемого образа — «*насут*», человечности, — собирающего те Его Имена и Атрибуты, которые в Своём предпочтении Ему было угодно явить, сотворив вселенную, где освящённый человек их отражает, — как Свой особый венец акцидентальной славы[498] навеки.

3. Степени реальности вещей ab intra: представленных в нашем уме как связанные, ведущие к Богу[499]

[565] 1° *Тахаккук аль-мутахаккик*, простое удостоверение, констатация[500] вещи нашим разумением (*фахм*). Оно приписывает для нас соответствующий умственный след, данный смысл, *ма'на*, отмеченный употреблением какого-либо имени, *исм*, — простой след вещи в нашей памяти. Вещь вошла в нас лишь как предмет пейзажа в глаз рассеянного зрителя, как вид, как определение: *васф аль-васиф*. Такова минимальная реальность в нас той или иной существующей вещи: «это..., что», *анна*, указание на её индивидуальное отличие, схваченное извне, на лету; факт её экзистенциализации, её единственная особенность, её «этость», *аннийа*[501] (внешний контур её самости, *хувийа*). Это её индивидуальность извне, её силуэт, её карикатура; ещё не её личность изнутри.

2° *Хакика*[502], реальность (вещи), истина, сущность: точная оценка её смысла; её правильное и научное наименование, *тасмийа*, сказуемое и классифицируемое для нашего разума. Вещь теперь сохранена, записана [566] в нас, как результат опыта в записной книжке наблюдателя; опознана по её собственным качествам, как вкус плода во рту, благодаря её атрибуту: *сифат аль-маусуф*. Она становится для нашего ума

---

[497]В *Фасль фи-ль-махабба*, переведённом ниже, по Бакли. Ср. с. 298, прим. 2: *барийат*, переведённое как «творения» вместо «помилованных тварей, заступничеств», что есть истинный смысл (ср. *табарри*, *анабари минху*).

[498]*Сана аль-лахут*.

[499]Этот метод складывается у Макки (*Дава*), углубляющего аспекты дела обязанности у верующего: *ислам* (= *фард аль-'амаль*), *иман* (= *хакикат аль-'амаль*) и *йакин* (= *ихлас аль-'амаль*).

[500]Не следует на этом останавливаться, как карматский пантеизм, и отождествлять Бога с реальным (*тахсиль*, противоп. *танзих*, *та'тиль*, *та'виль*, *тахкик*). «Теология Аристотеля» тоже на этом останавливается (*аль-Бари = аль-аннийа аль-уля аль-хакк*, с. 12, 13), так же как Фараби (*Фусус*, 82, § 55 и сл.), отождествляющий Бога с «истиной: высказывания, соответствующего своему предмету, или предмета, соответствующего своему высказыванию; осуществления существа (*ли-ль-мауджуд аль-хасиль*); положения, которое невозможно отрицать». Ср. Газали, *Мишкат*, 18, 28.

[501]Халладж: *Ахбар* 42. Форма надёжна (Taw. II, 6); это ни *'анийа*, ни *анийа*; к тому же *аннийа* встречается в переводе Химси и Кинди плотиновского сочинения «Теология Аристотеля» для передачи греческого τὸ ὅτι, τὸ τί ἦν εἶναι (с. 189; форма *анни*, с. 118). Син.: *шабах*, *мисаль*.

[502]*Гулат* ставили эту проблему (Шахр[астани], II, 26).

сравнимой, а значит, усвояемой; мы знаем «что»: что она такое, её *чтойность*, *махийа*[503], её сущность (*зат*).

3° *Хакк*, реальное, истинное (в вещи); существенное для нас в вещи — то, через что она становится для нас мыслимой[504], тот «духовный пищеварительный сок», *хадма руханийа*, который даёт нам её усвоить: то, что у нас, различных, действительно общее с ней. Это тайная связь, которая и в ней подчиняет её сущность Богу; её предстояние перед Ним, трансцендентным и безвозмездным началом её реальности. Так в вещах, как и в нас, нам становится доступно различить кипящий «единственный Источник» источников[505] — Бога — под именами, которые они носят, под трансценденталиями, которые они отражают. Под чистым бытием каждой вещи, лишённым существования, затем лишённым сущности, наше желание узнаёт ту же единую Истину, Истинное, Истинного, *аль-Хакк*; *аль-Маусуф*, Того, Кого она описывает, *аль-Мусамма*, Того, Кого она называет.

Эта третья степень осуществления вещи в нашей [567] душе — последняя, которой размышление, упражняя силы души, может нормально достичь. Она ставит нас в непосредственное присутствие, на пороге трансцендентного Бытия. Это простая умственная очевидность верующего-единобожника, *сиддикийа* «*хува хува*», *сакина* Пророка[506]. Это состояние — прелюдия к умственному видению Бога, *ру'йа*, отмечает аль-Халладж; ни то ни другое не завершает мистического единения с Ним, которое, будучи чисто сверхъестественным, бесконечно выше.

Соответствие терминов, употребляемых аль-Халладжем[507]:

I. Вещи (между собой): природа: *Таб'* (*русум*, *таба'и'*, *'адат*).

II. Вещи как сотворённые (между собой): вселенная: *Хальк* (*хадас*, *хала'ик*, *сана'и'*, *васа'ит*, *'аля'ик*).

III. Реальности вещей перед Богом: *хака'ик*: A: *'ильм аль-хакика*[508] = *'ильм аль-йакин* = *васф аль-васиф* = *та'арруф*. B: *хакикат аль-хакика* = *'айн аль-йакин* = *сифат аль-маусуф* = *'ирфан*. C: *хакк аль-хакика* = *хакк аль-йакин* = *аль-Маусуф васиф* = *ма'рифа*[509].

IV. Божество: *аль-Хакк*.

Различение терминов:

---

[503]Выбрано Химси и Кинди для передачи τὸ τί. Фараби уточняет её отличие от «этости» (*Фусус*, с. 66–67). Сравнимо с различием между *forma* (*actus primus*) и *operatio* (*actus secundus*). Ср. Газали, *Макасид*, 144.

[504]Taw. II, 2–4, 8; IV; к Корану CII, 7 (ср. Макки, *Кут*, I, 119); Taw. III, 9; XI; и Кал[абази].

[505]Халладж к Корану XXX, 45.

[506]Исправить в этом смысле Taw., passim; ср. Бакли к Корану X, 36.

[507]Проблема различения *сура* и *ма'на*. Джахиз, *Мухтарат*, I, 41; Тина'ути, *Далиль*.

[508]= *тахаккук* (здесь, с. 565).

[509]= *аль-Ма'руф*, *аль-Йакин*.

Русум ат-таб' ≠ халика (ср. выше, с. 553). Ограничение вещи Богом, печать индивидуализации, не исчерпывает всего творческого действия, которое на неё направлено. Бог изменяет [568] вещи и изнутри. Халладж — против Джахма и Аш'ари.

Халика ≠ хакика[510]. То, что вещь сотворена, отделена от своего Творца, а значит, изменчива и тленна, не исчерпывает всей субстанции вещи по отношению к Богу. Между Мастером и его творением сохраняется духовное намерение, даже когда Он поражает своё творение исчезновением. «Исчезновение», *фана'*, переживает «исчезнувшее», *фани*, замечает Му'аммар. В человеке, в частности, это соответствие Богу становится понятийным, рассудочным. Физический деятель (*зани*) блуда (*зина*) не исчерпывает всей понятийной реальности, которую Бог определяет как «блуд» (Ибн Каррам). Пасть ниц лицом к солнцу ещё не обязательно значит намереваться поклоняться солнцу (Мариси, Ибн ар-Раванди, Абу Хашим). *Кафир ≠ куфр*, по Халладжу.

Васф ≠ сифа[511]. «Описание», представление, которое я составляю о вещи, *a priori* не тождественно её точному «определению». *Ибадиты*, ханбалиты, Халладж. Против Джахиза, который из рационалистического либертаризма сводит *сифа* к *васф*. Против Аш'ари, который из окказионалистского детерминизма сводит *васф* к *сифа*.

Хакика ≠ хакк[512]. «Реальность (вещи) не включает реального»: «*аль-хакика дуна-ль-хакк*», говорит Халладж, и Аш'ари следует ему в этом. В сотворённых вещах — потому что их реальность сама по себе ущербна, а *реальное* в них — это поддерживающее их творческое намерение. А говоря о Творце: термин «божество» слабее, чем «Бог»[513]; [569] идея завершения атрибутов в простой сущности не исчерпывает Чистого Акта, сущностной тайны Бога, *аль-Гайб*. Халладж склонен применять здесь не простое потенциальное различие между атрибутами и сущностью, как мутазилиты и Наджжар, а формальное различие, предложенное Ибн Куллабом (и Аш'ари). Лишь для Себя Самого Бог абсолютно и непосредственно есть Истина сама по себе, *аль-Хакк ли-ль-Хакк*.

---

[510]Проблема различения (без противоречия; против друзов) *захир* и *батин*. Шахр[астани], I, 192; *Фарк*, 188, 193, 213; Хазм, V, 41.

[511]Отсюда его определение искренности (*сидк*): «соответствие рассказа убеждению того, кто его делает, - противоречит ли рассказ факту самому по себе или нет». Джахиз, напротив, определяет её как «соответствие рассказа тому, что есть факт сам по себе, а также убеждению (того, кто рассказывает)» (у Сануси, *Мукадд.*, изд. J. D. Luciani, 1908, с. 107, 221).

[512]Неслияние идеи и бытия (различение логики и онтологии).

[513]*Дуна*: то, что по эту сторону (противоп. *вара'*), ниже, то, чему недостаёт [569] скорлупы вокруг зерна; чаша под водой. Этот термин означает соответствие через пустоту, полость, недостаток - тому, что в нём не содержится, но что одно бы его восполнило. Он исключает одновременно логическое тождество (*хува хува*), логическую противоположность (*хиляф*, *дидд*), равенство (*надд*) и коренную несовместимость (*гайр*). - Как заметил Тейт, надо остерегаться смешивать внутреннюю сторону вещи (= её *изнанку*, если у неё лишь два измерения) с её *обращённым* (= равенство) или её *противоположным* (= противоположность).

Хакика, реальность, истина: 1° в грамматике — собственный смысл слова (противоп. *маджаз*, переносный смысл); ср. Касими, *Усуль*, 10, 99; 2° в праве — употребление слова, как его закрепляет (*амр*) в языке обычай (*'урф*) (Малик у Касими, там же, 43); 3° поздние монисты смешали её с *хакк*.

Хакк, реальное, истинное: 1° в грамматике — соответствие нашего суждения факту, *мутабакат аль-хукм ли-ль-вака'*. 'Анбари полагает, что для этого достаточно правильно рассуждать; так же Джахиз и Дауд[514]. Наззам поправляет: это соответствие вещи нашему убеждению (*и'тикад*), а наше убеждение не непогрешимо[515]; 2° в *усуль* — право требования, то, на что имеешь право, от чего можешь отказаться[516]: *хукук Аллах* [570] (= *фара'ид*), противоп. *хукук аль-'абд*; 3° в богословии — сначала это прилагательное-эпитет («*иля хакк*» в христианском Символе веры; ср. плотиновскую «теологию», называемую Аристотелевой, в переводе Химси и Кинди). Оно становится существительным, просто «*аль-Хакк*», «истинный Бог»[517], в тафсире, изданном под именем Джа'фара в мистических кругах Куфы: оттуда его заимствуют Ибн Ганим, Ма'руф и Мисри; после них это слово классическое в суфизме[518].

Полезно прочесть в *Тавасин* притчу о мотыльке, привлечённом светильником (гл. II, 2–4): «свет светильника — это знание реальности»; его тепло — «реальность реальности»; прикосновение к его пламени — «реальное (рассматриваемой) реальности». — Реальное «по ту сторону реальности, и реальность не включает (необходимо) Реального» (II, 1). — «Видимость Закона (отделённая от его реальности) — переодетое нечестие, а реальность нечестия — явленная божественная мудрость». — «Нечестие и вера различаются по смыслу; по реальности они одна вещь»[519]. «Кто разделяет (в теории) нечестие и веру, — неверный; кто не разделяет (практическим суждением) нечестивого и верующего, — неверный»[520]. — Ибн Хазм и Ибн ад-Да'и

---

[514]*Кулль муджтахид мусиб* (Касими, там же, 38, 72, 138; Ша'рани, *Мизан*, I, 28; Ибн аль-Муртада, *Мунйа*, 63, 67).

[515]Реальный, опытный, испытанный Бог; Истина, которую предполагает всякое доказательство, «Цель обрядов, Основа послушаний» (Халладж). Ср. Коран XXII, 6; XLII, 17.

[516]Таханави, 330.

[517]Ср. сложные теофорные имена с «*аль-Хакк*» уже с III века (имамы-зайдиты, Насир, Хади); текст Ибн аль-Му'тазза (Шихаб, *Сафина*, изд. 1309, с. 425). Цитата Мутаррифа (у Sh., *Таб.* I, 33), по-видимому, интерполирована.

[518]См. Мухасиби о слове *'акль* (= там же, выше, с. 543; ср. Ибн Сида, *Мухассас*, III, 15, 28); 'Амр Макки о слове *тауба* (у Джа'фара б. Хаййана, *Табакат аль-мухаддисин би-Исфахан*, рук. Захир., тар. 65); Халладж о слове *ма'рифа* (Taw. XI, 1). Ср. M. S. Howell, *Grammar of the classical Arabic language*, 4 т., Аллахабад, 1880–1911: бесценный перечень главных классических арабских трактатов по этому предмету.

[519]Ср. здесь, с. 256. *Ахбар* 35.

[520]*Ахбар* 51.

будут критиковать[521] у Аш'ари сходные, несколько искажённые положения: «Нечестие в собственном смысле (*нафс аль-куфр*) дурно; но сущность [571] нечестия (*'айн аль-куфр*), быть может, хороша, ибо свидетельствует о Творце». — «Реальность есть иное (*гайр*), чем Реальное»[522].

c) Средства арабского языка

1. Материал грамматики

Бесполезно исследовать сочинения мусульманских мистиков, не изучая очень пристально механизм арабской грамматики — лексикографию, морфологию, синтаксис. Эти авторы постоянно связывают предлагаемые ими новые технические термины[523] с их обычными значениями, [572] с ходовым употреблением, установленным грамматиками; они также тщательно используют разнообразие форм и предложений.

Как и еврейская, арабская грамматика в своём становлении была подчинена рассмотрению откровенной книги — Корана. В этой книге ангел выступает лишь как чтец, читающий Мухаммаду божественные решения, которые распоряжаются частными вещами. Бог, Ономатург творения, возвращает так арабским словам, столь часто преображаемым фантазией языческих поэтов, их характер, печать, освящение. Кораническое имя, *исм*, одновременно сообщает вещи её реальность по божественному знанию, её объективное существование (*каун*) в творении и её законное хождение (*хукм*) среди нас: это *вад'*, «чеканка» имени[524]. Итак, слова — это изображения, отчеканенные Самим Богом, чтобы, как медали (а также монеты для нашего употребления), увековечить намерения Его единичных дел и действий, Его частных творений. Коран не только не обязан подчиняться нашим условностям просодии (*назм*) или рифмованной

---

[521]Хазм, IV, 208; Ибн ад-Да'и, 399. Ибн Фурак откажется от них.

[522]Обычный ход разума - идти изнутри наружу. Он исходит из простого упоминания идеи (*тасаввур*, *dictum simpliciter*), затем мыслит утверждение значения идеи (*тасдик*), чтобы прийти к практическому суждению (*хукм*). Здесь - обратный ход, инвагинация: снаружи внутрь. Разум констатирует практическое положение идеи (*васф*, *аннийа*); затем, через представление её теоретической сущности (*хакика*), он рассматривает её первое начало, божественную Истину (*хакк*). В первом ходе понятийный этап приводит к схватыванию идеи с одной стороны, в одном значении (*ваджх* Абу Хашима, *джиха* аль-Халладжа). Во втором понятийный этап приводит к тому, что идея проникает в нас под углом, через атрибут (*сифа*), который становится в нас состоянием (*халь*). - Сам по себе этап один и тот же: *ваджх* = *халь*: зачатие умственного слова. От карматов к современным им мистикам (особенно Халладжу) вся разница - в цели исследования. Они употребляют те же термины и производят то же разложение реальности, совлекая последовательные оболочки. Но в центре обнажённого ядра мистик находит божественную искру, которая приводит его в экстаз и преображает, а кармат - холодную очевидность, в которой он теряется, в безличном разуме: *sorte tamen inaequali*...

[523]Бакиллани, *И'джаз аль-Кур'ан*, где вопрос рассмотрен подробно (рук. Каир, I, 128).

[524]Противоп. *ибхам*.

прозы (*садж'*)[525]: он не должен ни выстраивать синтаксически эти божественные действия по смыслу (*и'раб*), ни отмечать различие их намерений посредством какого-либо вида (*халь*), ибо их единственный и непостижимый Автор — Бог.

Поразительная устойчивость семитских корней, их трёхбуквенность, выведенная для арабского[526] уже Кутрубом (ум. 206/821) из терпеливых трудов лексикографов, таких как Халиль (ум. 175/791), — явление большого философского значения. В арабском этимология слова сразу [573] распознаётся. Даже в самой производной из пятнадцати глагольных форм слово остаётся навсегда связанным, даже для самого невежественного собеседника, с вечно живым источником основного смысла — с тремя исходными согласными корня. Арабские словари смогли сразу сложиться в научной форме, со словами, расположенными по корням. Каждое слово отсылает тем самым к основному смыслу глагола, к рассматриваемому сотворённому образу действия; а глагол «быть» по преимуществу обозначает творческий императив (*кун!*).

Арабская морфология перечислила различные виды каждого корня не как простые косные, субстантивные наименования[527], а как актуализации божественного действия, глаголы, *аф'аль*. Наибольшая энергия заключена в *миквал*, императиве, практическом, направленном суждении (*би-ма'на*)[528]. Рассмотрение имён вошло затем: после действительного причастия (*фа'иль*) — через изучение инфинитива, *масдар*; это событие (*хадас*), божественное действие, рассматриваемое в страдательном залоге, без упоминания объекта действия (*фи'ль*, *маф'уль мутляк*): глагольный остаток, наполовину опустошённый, застывший след акта, умозрительное теоретическое суждение без оплодотворяющей силы[529].

Эти слова, эти глагольные формы затем анализировались в сочетании (*та'лиф*), расставленные в их соответствующем логическом порядке[530]: *такдим, та'хир*: что следует поставить впереди, «вводное» предложение (и подлежащее), *мубтада'*; что следует поставить последним, «высказывающее» предложение (и сказуемое), *хабар*[531]. В их взаимных положениях (пространство) [574] по отношению к тому, кто их произносит (*мутакаллим*, 1-е лицо), к тому, к кому они обращены (*мухатаб*, 2-е), и к отсутствующему, о котором они говорят (*га'иб*, 3-е). — В их степени актуализации

---

[525]Таханави, там же, с. 69, 1210.

[526]Для еврейского - Иехудой Хаюджем.

[527]Ср. китайский язык.

[528]К Корану XII, 106.

[529]Ср. Халладж, ниже (*Фасль фи-ль-махабба*). Классическая классификация Сибавайха (*асма'*, *сифат*, *аф'аль*) отдаёт мутазилизмом; в ожидании эллинистической классификации (*исм*, *фи'ль*, *харф*).

[530]Противоп. *тартиб*, данному порядку, как он есть (Касими, *Усуль*, 45).

[531]Логики будут называть подлежащее *мауду'*, а сказуемое *махмуль*, подчёркивая подчинённость второго первому.

(время)[532]: *мади*, перфект, действие совершенно решённое, отрезанное, осуществлённое и утверждённое; и *мудари'*, аорист (букв. «то, что похоже» на *масдар*), действие, которое завершается при условии (прошлом, настоящем или будущем).

Продвинув это последнее изучение, арабские грамматики заметили, что как в аористе (*мудари'*), так и в инфинитиве (*масдар*) глагольные корни поочерёдно страдают в произношении одной из трёх хронических «болезней» (*'иляль*) — трёх конечных гласных окрасок, U, A, I. Ни один из них в речи не избавлен от этих немощей: «*аль-макаль манут би-ль-'иляль ва-ль-аф'аль макруна би-ш-ширк*» («речь подвешена к недугам, а действия сопряжены с приобщением»), отмечает аль-Халладж[533]. Эти гласные немощи не искажают чеканки (*вад'*) глаголов, поставленных в акцидентальную зависимость от них (*карина*). Это общие условия, которые определяют саму субстанцию речи, на время подчиняя слова следующим общим значениям[534], соответствующим одновременно тому, что мы называем падежами и наклонениями:

Гласная	**Название**	**Аорист**	**Масдар**
U, *дамма*	*марфу'* (поднятый, вознесённый)	изъявительное (*каана*)	именительный (подлежащее)
A, *фатха*	*мансуб* (поставленный)	сослагательное (*кай*)	винительный (дополнение)
I, *касра*	*маджрур* (притянутый, опущенный)	—	родительный (косвенное дополнение, с частицами)
апокопа, *сукун*	*маджзум* (отсечённый)	повелительное (*ли*)	—

И при содействии мутазилизма эти гласные «немощи» (*'иляль*) были логически связаны с порождающими их причинами [575] (*таваллуд*, у аль-Фарры), с некоторыми «управляющими» словами, *'авамиль*[535], которые вызывают их посредством частиц (*хуруф аль-'иляль*[536], *хуруф аль-ма'ани*, противоп. *хуруф аль-мабани*, коренным согласным, ед. ч. *бина*), не имеющих гласных немощей.

Рассмотрение общих функций, *ма'ани*, нематериальных идей, завоёвывало так право гражданства[537] у грамматиков. Но вскоре между рационализмом богословов-

[532]Что соответствует двум типам божественного решения, признаваемым *ахль аль-хадис*: бесповоротному (*мубрам*) и условному (*му'аллак*) (ср. с. 152).

[533]Для U: *вав*, *фа*; *анна*. - Для A: *истисна'*. - Для I: *би*, *ка*; *хатта*, *мунзу*, *касра*, *идафа*, *васф*. - Для апокопы: *шарт*, *джаза'*, *ма'рифа* (Фариси у Ибн Сиды, *Мухассас*, XIII, 45 и сл.).

[534]Ср. идею числа, для имён, как и для глаголов.

[535]Ср. Халладж у Бакли, *Шатх.*, л. 155b.

[536]Ср. также поочерёдное употребление *масдара* как действительного или страдательного причастия (*нур* = *мунаввир* или *мунаввар*).

[537]В трёх формах *асма'*, «имён»: *мутарадифа* (синонимы); *мутавати'а*, родовые имена (классов); *муштарака*, омонимы (Газали, *Михакк ан-назар*, 12; *Макасид*, 145).

мутазилитов и опытными наблюдениями грамматиков возник ряд конфликтов[538]. Два из них нужно здесь упомянуть.

Когда мутазилиты пытались уловить единственный, несообщаемый смысл, который следует приписать каждой форме каждого корня, оказалось, что, как и упомянутые общие функции, одни и те же прилагательные, *сифат* (= атрибуты), беспристрастно употреблялись, чтобы «окрашивать» разные слова. Это общее приписывание свидетельствовало, что между разными корнями, смыслы которых считались несводимо различными, можно обнаружить постоянную *синонимию*. Проблема [576] *синонимов*, *мутарадифат* (многоимённость вещи): её отрицали Надр, Са'лаб, Ибн Фарис, Абу 'Али, Ибн ас-Салах, для которых у вещи лишь *одно* собственное имя, а другие — переносные имена, эпитеты; против Ибн Халавайха (200 имён для «меча» и т. д.) и Ибн Джинни.

Изучение присоединения определённого артикля *аль* как приставки к имени (*масдар*), чтобы отметить его (субстантивную) определённость, поставило перед другой проблемой. Определённость происходит от нематериального (и личного) намерения; поэтому она не должна была бы улавливаться в записанной структуре языка (а лишь в музыкальном изгибе голоса). Если она выдаёт себя в отглагольных именах употреблением определённого артикля *аль*, то в самих глаголах она проступает лишь в той исключительной «темпорализации» глагола, которая отсылает нас уже не прямо к совершающемуся действию, а к промежуточному лицу деятеля: *халь*, субъективное состояние глагола, историческое настоящее, повествование или цитата, *хикайа*[539]. Это аномальное явление для арабских грамматиков: «рассказ о прошлом состоянии, перенесённый в настоящее, переход от *мади* к *мудари'*» путём смещения «идеи» (Тафтазани), «слова» (Джурджани).

Соответствуют трём типам аргументации - диалектике, силлогистике и параболе, - рассмотренным ниже.

[538]В грамматике: *када'йа а'йан ля та'умм*; *кулль муджтахид мусиб* (ложно в каламе); есть *'иляль муджаввиза* (в каламе есть лишь *муджиба*); *фуру'* первенствуют над *усуль* (в каламе наоборот). Ср. Ибн Джинни, *Хаса'ис*, 273 и сл.; Касими, *Усуль*, 105. Отсюда полемика между логиками и грамматиками (Джахиз, Ибн ар-Раванди против Ибн Дурустуйе, Наши; ср. Йакут, *Удаба*, III, 105 и сл.): одни изучают орудие умственного обмена, другие - мысль вне материальных условий её выражения.

[539]Ср. выше, с. 555. Это весь вопрос о преображающем уподоблении, которое может произойти от Бога к человеку: переход от перфекта к имперфекту, облечение говорящего субъекта словом (предопределённым Богом): переход от косвенной речи к прямой. В частности, дозволена ли *хикайа* тому, кто «читает» Коран? Да, по мутазилитам и салимитам; нет, по Ибн Ханбалю (потому что невозможна) и Халладжу (потому что это не таинственное облечение, а непредвидимое излияние благодати, мгновенное вмешательство Духа: *Ахбар* 12). Ср. Ибн аль-Фарра, *Му'тамад*; и здесь, с. 514.

Это смещение коннотации, не искажая формально ни слова, ни идеи, ясно показывает[540], что один и тот же глагольный корень [577] законно «чреват» несколькими различными смыслами. Это проблема *омонимов* («гетеротропия слова»). Её отрицали первые грамматики и богословы, особенно Абу Ханифа, Абу Хашим, А. Х. Басри; её признают Мукатиль, Шафи'и, Джубба'и, Бакиллани, для которых «имя гетеротропно», *исм муштарак*[541]. Это значит, во-первых, что омонимы законно существуют; а также, что у идеи не одно, линейное, значение (разделённый смысл), но что она определяет в слове, которое её определяет, «кристаллизацию» с несколькими осями[542] (составной смысл).

2. Упорядочение мыслей

Лишь продуманное расположение материалов языка позволяет руководящей мысли проясниться, главному намерению — изложить себя. Переходя из сгущённого состояния (*муджмаль*) в разложенное (*муфассаль*), из неявного (= смутного, *ишкаль*) в явное (*таджалли*), выходя из общей подпочвы (*дымн*), она сама собой выделяется из неё, как рисунок из основы ткани (*идмар*)[543].

Конечно, в принципе слово следует понимать прямо, не ища в нём намерения: «*аль-асль 'адам аль-идмар*» («исходное — отсутствие подразумевания»)[544]. Но фразу произносят не ради одного удовольствия [578] построить правильное грамматическое предложение. Высказывание, *'ибара*, риторика, *байан*, превосходят грамматику: они назначают высшую общую цель сумме звуков, смыслов и функций отдельных слов, которые они группируют и согласуют; они аргументируют, излагают суждение.

Вслед за Газали[545] и Ибн Рушдом (Аверроэсом) мы различим три типа хода аргументации.

(а) *Диалектический* ход[546], *тарика джадалийа* (*кийас джали*, *и'лям*), свойственный богословам. Он исходит из положительной иерархии, установленной *a priori* между

---

[540]Ср. изображение многовалентных атомов в стереохимии. Значит, существует «топика памяти», канон воображения. В самом деле, в обычном употреблении, которое неизбежно зависит от трёх измерений пространства - перед (зад), верх (низ), право (лево), - термин может без искажения претерпеть лишь три вида воображаемого обращения: противоположное (как изображение в зеркале), *обращённое* (поставить вверх ногами, идти от следствий к причине) и *инвагинацию* (как перчатку, которую на время выворачивают наизнанку, чтобы зашить); см. исследования Листинга и Тейта по геометрии положения. Различие между *дидд*, *накид* и *хиляф*.

[541]Ср. ниже.

[542]Обращение синекдохи; критиковалось Ибн ар-Раванди.

[543]Таханави, s. v. *байан*.

[544]Карафи у Касими, *Усуль*, 45, прим. 2; 58, прим. 2.

[545]*Макасид*, с. 9: *тадаммун*, *мутабака*, *илтизам*.

[546]Ниже, гл. XII-v.

двумя рассматриваемыми фактами (*такаддум*, *афдалийа*)[547]. Он переходит от «ствола» (*асль*) к «ветви» (*фар'*)[548] и заключает *a fortiori* (аргументация *a minori ad majus, a majori ad minus* — два первых «пути» талмудической Галахи). И он сводит решение нового вопроса к решению так решённой общей проблемы (*радд аль-га'иб иля-ш-шахид*, «сведение отсутствующего к присутствующему»). Он просто констатирует, что порядок двух фактов таков: «это так», *анна*, «вот». Он видит в двух вещах лишь их несообщаемую «этость», их след, *расм*; и он объявляет либо их действительное различие (*гайр*: шире противоречия, *'акс*), либо их полное тождество (*иттирад*). *Нафй* или *исбат*: середины между этими двумя возможностями нет.

Поэтому любимая форма диалектиков — аргументация через дилемму: *ибталь*, довести до абсурда; *муталаба*, показать, что сравнение хромает с внешней стороны; *му'арада*, указать на внутреннее противоречие. — Или заставить констатировать очевидностью, *тахкик*, однозначность.

Это аргументация авторитетом, победоносное присутствие [579] приводимого факта, — как ощутимое торжество чудес Моисея (*тахадди*)[549]. Она доказывает существование Бога творческим решением, *амр*, благоволением, *тахсис*: Бог мог бы сотворить мир иначе; *тарджих*: Бог мог бы его не творить.

Положительная иерархия фактов, служащая основой этого метода, держится на принятии учительного авторитета[550]. Пример: Коран XIV, 29–33: «доброе слово подобно дереву...». — Правила этой аргументации, называемой *бурхан анни* или *истидлаль*, дедукция, установил в исламе Шафи'и. Ибн Ханбаль и Дауд уточнили их с ещё большей строгостью, показав, что смысл (*ма'на*) *асль* должен во всём совпадать со смыслом *фар'*, чтобы дедукция была действительна (*танкых аль-манат*)[551]. Так же имамит Наши (*кийас муттарид 'аля-ль-'илла аль-ма'руфа*). — Хорошие примеры этой аргументации есть в тафсире Тустари, с. 46, 116, 121.

(b) *Силлогистический* ход[552], *тарика бурханийа* (*кийас хафи*, *тамсиль*, *та'лиль*; *истихсан*), ханафитских правоведов и философов эллинистического толка. Это выделение среднего термина (*'илла*) между двумя рассматриваемыми фактами, взятыми соответственно как большая и меньшая посылки силлогизма. Он заключает *a simili*, от одной причины (среднего термина) к двум сходным следствиям (ср. пути III–VII, XII–

---

[547]Ср. выше, с. 552.

[548]Названия, позже закреплённые за меньшим и большим терминами силлогизма.

[549]Ср. выше, с. 365.

[550]См. ниже, § IV.

[551]Касими, *Усуль*, 68, стр. 5. *Манат* - субстанциальная зависимость; противоп. *карина*, акцидентальной (ср. выше, с. 574).

[552]Обращение метонимии. Он приводит к изображению искомого среднего термина постоянным характерным признаком, общим обеим вещам. Пример: эта корова и это мясо здоровы.

XIII талмудической Галахи). Он ставит диагноз, задаёт [580] «почему», *лима*. Он рассматривает уже не простые силуэты двух вещей, а общее отношение (*карина*), которое он из них выделяет и через которое их сравнивает, — средство аналитического исследования (*secundum quid*, *мин ваджх дуна ваджх*), сообщающее об их сущностях. «Так же как, точно так же как...» (*ка*, *мисль*). Перебирая так один за другим простые элементы, которые у этих двух понятий сходны или нет (*джам'*, *фарк*, *кат'*, *васль*), он заключает к их неполному тождеству через двусмысленность: «Она не есть он, и она не иное, чем он, *Ля хийа хува*, *ва ля хийа гайруху*»: такова классическая формула формального различия (*байн*, *дуна*): то, что мыслимо различным.

Это рациональная аргументация по преимуществу — аналитический поиск необходимого понятия, которое позволяет поставить *x*[553] решаемой задачи. Так поступил Василь, выделив идею *фасика*, мусульманина, виновного в тяжком грехе: понятие, не полностью тождественное, а значит формально отличное, двум другим ранее определённым понятиям — «верующий мусульманин» и «нечестивый»[554]. Так же Джахм для идеи божественной сущности[555]; так же Хишам и Ибн Куллаб для божественных атрибутов, которые они отделили и от божественной сущности, и от сотворённого мира[556]. Так же Халладж для божественной мудрости, *ма'рифа*, этого чистого представления о Боге, в котором Он может образоваться в человеческой душе: «Она не есть Он, и она не иное, чем Он»[557].

Зато с синтетической точки зрения силлогистический ход полон ловушек; «общности», которые он выковывает, постоянно нуждаются в пересмотре. Это временные рамки [581] — классификации, выведенные (*истидлаль*) из того или иного общего отношения и очень различные в зависимости от того, какое (произвольно) выбрано. Есть софистический риск принять неполное тождество за полное (которое силлогизм может дать лишь в теории). Впрочем, опыт этого в исламе в изобилии проделала правовая школа Абу Ханифы[558]. Учитель поставил условием действительности силлогизма «равенство между большим и меньшим терминами в отношении причины правового статуса большего термина, *мусават аль-фар' ли-ль-асль фи 'иллат хукмихи*». Но лишь различение (*ибана*) специалиста может оценить это «равенство». Кроме того, роль среднего термина между двумя крайними может играть не одна общая «причина», а несколько: если каноническая причина (*'илла мансуса*) запрета вина в том, что оно опьяняет, уксус дозволен; если в том, что оно перебродило,

---

[553]Связь, «*иктиран*» (противоп. «*инфикак*») (ср. ниже, § V).

[554]Муфаддаль, *Таухид*, изд. Стамбул, 1330; Мухасиби, *'Азама*, рук. Файдийа, 1101, § IV; Шахр[астани], I, 146–147.

[555]Ибн Ханбаль, *Радд 'аля-з-занадика*, л. 4a; Хазм, IV, 205.

[556]*Фарк*, 49–50. И ниже, § III.

[557]Taw. XI, 23.

[558]Ср. Таханави, s. v. *кийас*.

уксус запрещён. Ханафиты потерялись в этом бесконечном поиске «логических» причин, от которого уклонился Малик и который Шафи'и с большим здравым смыслом упразднил в каноническом праве.

У силлогистической аргументации лишь один надёжный способ классификации — счёт, перечисление; и лишь один удовлетворительный синтез — естественная иерархия чисел по отношению к единице. Именно в этом смысле постепенного порядка и условного предписания философы развили свои доказательства существования единого Бога: гармония законов вселенной, единообразие нравственного закона для всех людей. Первое, доказательство через *'азама*, божественное величие, появляется сначала у шиита Муфаддаля, затем у Мухасиби и Ибн Каррама[559].

[582] (c) *Поэтическая притча*, *тарика хитабийа*, любимая мистиками; ход аргументации, который Газали признаёт способным вести к истине, а Ибн Рушд отрицает[560].

Действительно, по своей отправной точке это самый смиренный и самый трудноуловимый ход аргументации. Он исходит не из фактического порядка, положенного *a priori*, как диалектика, и не из поиска общей «причины» (*'илла*), аналогического среднего термина, как силлогизм, а просто из неопределённого отношения (*нисба*, *насаб*), из гипотетической соразмерности, намеченной между двумя рассматриваемыми фактами. Притча предлагает действительное раскрытие переносного смысла; это обратное метафоре: подспорье размышлению, внезапное соответствие идеи реальному; интеграция, духовное оживление. Своего рода переносом, *таджавуз*, она побуждает перейти от переносного смысла к собственному, от образа к реальности, преображая субъект, чтобы он завершился в своём объекте. Она исходит из различия, которое знает *реальным*, чтобы предложить *отождествление*, *единение*, которое нужно осуществить.

Это уже не непосредственное сказывание тождества и даже не доказанный тезис о постоянном отношении: это чистая (и столь плодотворная) гипотеза. Что между двумя рассматриваемыми вещами можно помыслить изысканное соответствие, которое их превосходит и которое коснётся и нас; что случайная встреча, сблизившая их в наших глазах, — внимание к нам, взгляд, обращённый к нам, чтобы привлечь нас вместе с ними к одной и той же конечной точке схождения[561].

[583] Притча — не простое напоминание о связи двух фактов и не сравнительный анализ двух схем с логической точки зрения. Неопределённое отношение, которое она

---

[559]Между *'умда* и *фадла*, между *масдаром* и *халь*.

[560]*Манахиджс аль-адилла*, 19.

[561]Из одних и тех же элементов человеческого фольклора - какая разница в намеренном построении притч: буддийских *джатак* (растворение в неопределённом), иудео-христианских Заповедей блаженства (раздельное соучастие в одном деле, в одном Царстве) и коранических *амсаль* (отделение человека от Бога).

полагает между ними, делает одно субъектом, а другое объектом. Это путеводная нить, которую она протягивает, зародыш единения, который она сеет, внушение главного намерения, приглашение к выбору. Поэтому, чтобы понять притчу, надо заново проделать в себе своего рода нравственный опыт субъекта, облечься им, на миг «пережить» его историю, постигнуть её разом, как классическую драму, сгущённую правилом трёх единств; только тогда можно прийти к тому, чтобы вкусить (*заук*), что есть объект притчи. Она привлекает одной своей прелестью; и, как предостережение (*'ибра*) совета, может породить призвание.

Этот ход аргументации сгущён в арабском синтаксисе в чрезвычайно примечательную эллиптическую форму — *истисна'*, «исключение», характерную для семитского синтаксиса вообще (ср. пути VIII–XI талмудической Галахи). «Исключение» сопоставляет в виде параллелизма два предложения, контраст между которыми бросается в глаза. Общая формула *истисна'* такова: «Нет *Y*, кроме (= за исключением) *W*». Скачок, который столь разнородная формула навязывает разуму, по праву смущал логиков, арабских и мусульманских. И всё же *истисна'* — тип фразы, которая держится; она может помочь мысли найти истину. Это ни простое утверждение, ни тавтология; ни нерешённая дилемма, ни энтимема. Это зачаток притчи: сопоставление двух предложений, одно — подлежащее (*мубтада'*), другое — сказуемое (*хабар*): «E + I»: общеотрицательное E, за которым следует частноутвердительное [584] I. Фраза заключает сама собой, неудержимо; второе предложение, *исключение*, превосходит первое, которое высказывает правило. *Истисна'* встречается на каждой странице Корана[562], и, несмотря на оговорки некоторых мусульманских логиков[563], образцом её можно привести первую часть мусульманского исповедания веры, *шахады*: «Нет божества, кроме Бога»[564]. В праве термин *истисна'* применяется к напоминанию о «Божьем деле»: оно полагает то непредвидимое и верховное исключение, которое ежеминутно грозит прервать нормальный порядок событий, естественный закон или каноническое правило, — для тех, кто верит во всемогущество Бога[565].

Проблема сразу встала в исламе, и притом в общем виде, для всех договоров, всех заявлений, сделанных верующими перед свидетелями. Обрядовое прибавление оговорки «если угодно Богу» (*истисна'*) рисковало стать в устах лицемеров лазейкой,

---

[562]Который прямо её определяет (LXVIII, 18).

[563]*Илях* - род, но *Аллах* не входит в род. - На деле никакое *истисна'* не является правильным однородным предложением.

[564]Коран XLVII, 21; II, 256 (*хува*); XVI, 2, IX, 31 (*ана*). Ср. 2 Цар XXII, 32; Пс XVII, 32; Втор XXXIII, 26.

[565]См. Мукатиль, *Тафсир*, у Малати, л. 137–138. Кош[айри], I, 49. Ибн аль-Фарра, *Му'тамад*. Ибн Батта 'Укбари (ум. 450/1058), *Усуль ас-сунна*. Газали, *Ихйа*, I, 91. Ибн ад-Да'и, 392, 395, 398, 406. Тина'ути, *Далиль ли-ахль аль-'укуль* (ибадит). Касими, *Усуль*, 31, 50, 107. Ср. 'Али Кари (монография, указанная Брокельманом, II, 324).

освобождающей их от исполнения обязательств на будущее (долги, обещания)[566], под тем предлогом, что азартные игры (сделки на срок, страхование = *майсир*) запрещены Кораном.

Фаталистическое и недоверчивое решение Ибн 'Аббаса, которое обязательно сохраняло действенность произнесённого *истисна'*, даже когда была принесена клятва и даже по истечении года, [585] приняли хариджиты, а (в смягчённом виде) Ибн Ханбаль и Аш'ари. Практически оно было несостоятельно[567]. Халиф 'Али, Абу Зарр и Ибн Мас'уд мудро отменили *истисна'* для общественных обязательств с немедленным действием (*фи-ль-халь*: заявления о наследстве, свидетели в суде). Но для обязательств с будущим действием (*фи-ль-мустакбаль*) лишь мутазилиты и ханафиты явно отменили *истисна'*[568].

Истисна', оговорка «если угодно Богу», осталась отличительным знаком, образцовой притчей общественной жизни исламской Общины. Напрасно видели в ней клятву по кругу[569], неявное богохульство, призывание Бога, [586] немедленно отменяющее обещание, данное перед тем с Его призыванием. Это сдержанная надежда, что Бог в глубине добр; что Он соблаговолит однажды Сам освободить верующего от тяжких предписаний откровенного Закона. Уже *шахада* свидетельствует, что реальность Бога превосходит идею «божества», которую дают нам разум и откровение. Бога не заклинают *a priori* наши клятвы; они действительны лишь тогда, когда соответствуют божественной истине; а она не зависит от нашего произвола, хотя Он иногда и делает нас её истолкователями.

---

[566]Спор между Шу'айбом и Маймуном (*Фарк*, 74–75).

[567]Поскольку Коран разрушил веру в абсолютную ценность клятвы и успокоил страх клятвопреступления установлением *каффары* (V, 91), практически нужно было найти надёжное ограничение злоупотребления *истисна'*. Им стало введение в договоры условия, связывающего стороны в случае неисполнения: например, обязательство чести развестись в случае неисполнения со своей любимой женой (*талак му'аллак*). Уже в Коране *зихар* «условен» (LVIII, 2–4).

[568]Есть знаменитый частный случай: может ли искренний верующий осмелиться сказать: «Я верующий» (*ана му'мин*), подразумевая «действительно» (*хаккан*)? Или он обязан добавить оговорку «если угодно Богу» (*ин ша'а Ллах*)? - Да, обязательно, для настоящего и для будущего, заявляют Ибн 'Аббас и его школа, из недоверия и упования (= *табарри*, *таваккуль*). - Нет - для настоящего, да - для будущего, но со смирением и без сомнения (*шакк*) в божественной доброте: Ибн Мас'уд, Хасан, Саури, Ибн Адхам, Ибн аль-Мубарак, 'Алькама, Ибн 'Ийад; Ибн Фурак, Сахль Су'люки. - Нет, ни для настоящего, ни для будущего, говорят мутазилиты (из либертаризма), Матуриди и Ибн Каррам (из фидеизма), Мухаммад Тахир, Исфара'ини и Бакиллани (из детерминизма), Васити (из квиетизма). - Фарис, единственный верный учению аль-Халладжа, показывает, что аль-Хидр не делает *истисна'*, а Моисей делает (Бакли к Корану XVIII, 68). Халладж, сохраняя различение Хасана, говорил в молитве «*ана кафир*» (Бакли, *Шатх.*, 155b, и здесь с. 123, стр. 4), а в экстазе - «*ана-ль-Хакк*» (ср. выше, с. 525).

[569]*Йамин да'ира*.

Так же и в общественных договорах: обращение к «если угодно Богу» выдаёт со стороны верующего тайное желание, *in petto*: чтобы Сам Бог пришёл ему на помощь и простил ему долг, который он берёт на себя, не имея чем его уплатить. Лишь Бог может исполнять наши договоры с Ним Самим и расторгать наши договоры с людьми. Такова руководящая мысль ряда правовых решений, упомянутых в этой книге. Решение Ибн Сурайджа[570], освобождающее кающегося кармата от его [587] договора посвящения, включающего развод, показав ему, что разум не может связать себя против себя неразрывной связью. Решение аль-Халладжа, позволяющее ревностному мусульманину исполнить *hic et nunc* то условие (договора об исламском сообществе), которым является паломничество, *хаджж*[571], напоминая ему, что нет неисполнимого договора с Богом.

Примеры аргументации из сочинений аль-Халладжа:

(a) *диалектический ход*: антитетический параллелизм (Taw. XI, 10) и синтетический (там же, XI, 15, конец); доводы *a minori ad majus* (Taw. XI, 14, 19); анафора (Taw. XI, 11).

(b) *силлогистический ход*: сорит, переведённый полностью выше, с. 476–477; ср. с. 496.

---

[570]С. 166, стр. 18. Это знаменитая *мас'аля сурайджийа* (Goldziher, введение к *Мустазхири* Газали, который одно время её принимал, с. 78–79; ср. текст, с. 57). Карматы заставляли нового посвящённого произносить заявление-договор, неразрывно связывавшее его развод с любимой женой (ср. здесь, с. 585, прим. 1) с разглашением тайн их секты. Но карматское учение - учение полного освобождения (где *фард* становится *нафиля*, а *махзур* - *мубах*). Значит, неразрывная связь, мнимая связь (*иктиран*), лишь субъективна, между разумом (сам по себе) и идеей; она подсудна индивидуальной свободе, одному лишь разуму посвящённого. Ибн Сурайдж показывает кающемуся кармату, что сделанное им заявление - не обет, а порочный круг. Примкнув к учению безусловной свободы, он не мог обусловить своё примыкание. Значит, он может установить любую другую идеальную связь, которая ему подходит, вместо этого заявления-договора. Например, такое предположение: «Если я когда-нибудь объявлю развод (*талак*) с N (моей любимой женой), я уже объявил его трижды заранее». Брак, предположенный заранее расторгнутым, не может предполагаться предметом нового развода. Оба предположения уничтожают друг друга, мнимый договор расторгнут благодаря [587] внушению неразвода (что лучше развода), и совесть кающегося освобождена. - Сторонниками этого тезиса были Музани, Ибн Сурайдж, Ибн аль-Хаддад, Каффаль и Абу Исхак Ширази (Sh., *Мизан*, II, 115). - Ср. пари Паскаля.

[571]Здесь, с. 275–283; 347–348. Совершая на месте обряды, предписанные в Мекке, и уплачивая тройную *каффарат аль-айман*, предусмотренную Кораном (V, 91). Правоведы называют её *каффарат аль-хинс*, «искупление, заменяющее клятвопреступление». Очевидно, она заменяет здесь лишь ту часть договора, которая относится к людям (= беднякам Мекки), *манасик*; а не часть, причитающуюся Богу и не подлежащую замене (= обрядовые церемонии): различение неожиданное в исламе. Ханбалитское представление, уподобляющее *хаджж* всеобщей таинственной обязанности, несостоятельно на практике (ср. выше, с. 347, прим. 1). Имамиты и Халладж делают из него, что разумнее, «договор исламского исповедания», исполнимый вне Мекки: Кааба - лишь средство, а не цель культа.

(c) *притча*:

Круг, у которого нет двери и центра которого можно достичь лишь переносом мысли (Taw. IV, 3).

Светильник и мотылёк, который его замечает и в нём сгорает. «Он становится тем, кто достиг видения (*назар*) и уже не заботится о том, чтобы слышать о нём рассказы; затем тем, кто достигает Предмета видения (*манзур*), и он уже не заботится о том, чтобы смотреть» (Taw. II, 4).

[588] Толкование Корана (II, 109): «Куда бы вы ни обратились, там лик Бога». «Таков образ[572], — говорит аль-Халладж, — явления Бога Своему творению: как луна, первый серп которой, видимый во всех краях, скрывается за развалинами и памятниками. Пусть они раздвинутся, эти развалины! И тогда это Луна будет смотреть (нашим глазом); она больше не будет (для нас) Той, на Которую смотрят»[573].

3. Синтетические начертания: философский алфавит (джафр)

В наших текстах язык, как мы отметили, переводит от одной идеи к другой, устанавливая между ними:

(a) то положительную подчинённость, обратную иерархии; пример: от ветвей к стволу дерева[574];

(b) то логическую взаимозависимость, постоянную связь: образ совместного владения промежуточным средним термином: родовое свойство, *хасла*. Пример: взаимное оплодотворение (*талких*), знак видового единства, между мужской и женской финиковой пальмой; *аль-хузн талких аль-'амаль ас-салих*: «скорбь — вот что [589] оплодотворяет благое дело» (Хасан аль-Басри)[575];

(c) то видимое вложение[576], которое оказывается встраиванием, изнанкой градации, и под последовательно поднимаемыми покровами скрывает восхождение к реальному. Значимость для бытия растёт, переходя извне внутрь: проникая от пустой породы к

---

[572]Эта столь выразительная притча требует, как и предыдущая, известного усилия мысли: преобразования координат, внезапного умственного смещения центра. Это сходно с тем, чего современные учебники астрономии требуют от ученика, когда, переводя его от геоцентрической гипотезы Птолемея к гелиоцентрической гипотезе Коперника, просят его, продолжая видеть, как солнце вращается вокруг земли, понять, что это земля (и он сам) вращается вокруг солнца.

[573]Ср. пантеистическую *Мунаджат* Му'изза (фрагм. IV, изд. Guyard, с. 224): «Ты, являющий Единое без числа,... видение (*назар*) - покров, который Тебя скрывает, не существуя для Тебя; а То, на что смотрят (*манзур*), - это Ты, ибо Ты в этом, но это не в Тебе; Ты - место, ибо место означает излияние (= эманацию) и очищает мысль...» (ср. продолжение, с. 556, прим. 4). Ср. здесь, с. 278, стр. 9.

[574]Здесь, с. 579; у Антаки (*Дава*) это становится типом (c): от корня к цветку.

[575]У Мийа, s. v. Ср. здесь, с. 580.

[576]Рассуждение Ибн аль-Фарры об *иман* и *ислам* (*Му'тамад*); Антаки - об *иман* и *йакин*.

металлу, от скорлупы к ядру, от прозрачного стекла к маслу зажжённого фитиля в сияющем светильнике (*айат ан-нур*, Коран XXIV, 35)[577].

Чтобы проиллюстрировать этот последний тип сочетания идей[578], аль-Халладж пользуется приёмом концентрических кругов, *дава'ир*[579], заимствованным имамитами из эллинистической традиции. Что до двух первых типов сочетания, то для их изображения достаточно прямых и точек или цифр. Именно у приёмов шифровки, придуманных алгебраистами и алхимиками его времени, аль-Халладж, по-видимому, заимствовал любопытную синтетическую запись двух формул *Тавасин* (X, 21). Там ряды цифр, к несчастью искажённые переписчиками, вписаны на разной высоте, как музыкальные ноты, по отношению [590] к одной линейке[580]. Эту запись подхватил Баха 'Амили в своём *Кашкуле*, и её объясняет Нараки[581].

Что означают эти цифры? Вероятно, по арабскому обычаю (хронограммы, загадки), это числовые значения начальных букв некоторых слов, скрытых от непосвящённых; или, ещё лучше, это сами отдельные буквы, обладающие полным смыслом, ключ к которым даёт нам философский алфавит того времени — *джафр* имамитов.

Происхождение его кораническое. Двадцать восемь сур Корана несут в начале первого стиха одну или несколько неогласованных согласных[582], которые произносятся по буквам как отдельные буквы. «Таковы знаки (= печати) (Корана и) Ясной Книги». Это *фаватих*, или *хаватим ас-сувар*. Эти отдельные арабские согласные неграмотный Мухаммад увидел показанными и услышал произнесёнными по буквам Ангелом как печать своей миссии: то есть как доказательство, что Сам Бог — непосредственный автор членораздельности языка, который он произносил. Бог «подсказывает» ему слова буква

---

[577]«Бог - Свет небес и земли; Его свет подобен нише в стене, где светильник, под стеклом..., светильник, зажжённый от благословенной маслины... масло, которого не коснулся огонь...» Превосходный стих, обезображенный имамитским толкованием (здесь, с. 481); его соответствие, касающееся неверующих, - Коран XXIV, 39.

[578]Где можно в парадоксальной форме говорить о Части, которая «больше целого» (формула с. 129, прим. 2; ср. Шабистари, *Гульшан-и раз*, гл. XI).

[579]Taw. IV, 1; V, 11; VII, 1; X, 1, 16, 21. Ср. Плотин, *Эннеады*, VI, 8, 18; «псевдо-Эмпедокл» (Asín, *Abenmasarra*, 63, 69); и друзские сочинения; Ибн ас-Сид Батальйауси; ср. Taw., с. 166 и прим. 1–2.

[580]Ср. западную нотную запись X века нашей эры.

[581]«Каждая буква изображена начальной цифрой своего числового значения: цифра, написанная над линейкой (разряд единиц), касающаяся её (десятки) или пересекающая её (сотни)» (*Мушкилят аль-'улюм*, 266). Испр. Taw., 190. Ср. также тайные алфавиты карматов, ключ к которым нашёл Гриффини, и алфавиты Ибн Вахшийи.

[582]*Ихван ас-сафа* (III, 138) отмечают, что всего из 28 [букв] так употреблены лишь 14, и не больше пяти вместе. А 28 - второе совершенное число (6, 28, 496...), число позвонков и суставов обеих рук; 5 - число квинты и число ислама (пять условий веры и т. д.); 14 - число букв, требующих *идгама* определённого артикля, и число букв без точек и т. д.

за буквой[583], как Он составляет одно за другим[584] жесты наших ролей и события мира. Это особое утверждение [591] полной покорности Пророка божественному всемогуществу, вплоть до разложения языка на первоэлементы, характерно: оно разбивает магию готового слова, словесный договор колдунов и поэтов, человеческую гордыню, которая думает, что может изобретать совсем свои слова.

Арабские грамматики с самого начала установили, что буквы, даже отдельные, — нечто большее, чем звучания. Что язык заключает в себе не только различия в положении языка по отношению к зубам, нёбу и гортани в зависимости от согласного (*махаридж аль-хуруф*)[585], но и различия в произнесении (*лафз*: правильное, порочное, перестановки), зависящие от субъекта, и различия смысла в зависимости от уместности их произнесения в сочетании с другими (*нутк*). Объединив эти три вопроса и рано заметив у некоторых отдельных согласных их особую и неизменную роль «соединительных частиц» (*хуруф*), они обобщили и постарались определить характерное понятие, соответствующее каждой. Они были убеждены, что сложный, но постоянный смысл каждого трёхбуквенного корня есть сумма индивидуальных смыслов трёх составляющих его согласных и что смысл корня изменяется лишь акцидентально при перестановках трёх основных букв. Таково учение *иштикак акбар*, «высшей семантики», кодифицированное Абу 'Али аль-Фариси[586]. Оно близко к «философской» этимологии, которую рекомендовали Платон и его ученики: она предназначена не для того, чтобы прослеживать (как у нас сегодня) прихотливые исторические превратности того или иного слова, а чтобы закрепить вне времени идею-тип, знаком которой такой-то фонем должен постоянно оставаться.

[592] С самого начала эти отдельные согласные Корана были для читателей напоминанием о том верховном повелении, которое придаёт всем нашим действиям их ценность перед Богом. Поэтому они были не только формулой, резюмирующей содержание сур, но и божественным ключом истории, от творения до суда. Мугира сплетает двадцать восемь согласных в венец (*тадж*) на голове Бога[587]. И другие шииты, как и он, требуют для своих имамов привилегии истолковывать сочетания этих букв, вопрошать их[588], как гадальные карты. Это наука *джафра*, *'ильм аль-джафр ва-ль-*

---

[583]Ср. выше, с. 420, 499.

[584]Здесь, ниже.

[585]*Рисала* Ибн Сины.

[586]Ибн Джинни, *Хаса'ис*, 525. Ср. в наши дни Фарис Шидйак (*Сирр аль-лайяль*) и Ландберг (*Arabica*, XIII, с. XV).

[587]Шахрастани, s. v.; *Фарк*, 229–230.

[588]Абу-ль-Хаттаб (у Friedländer, *Heterodoxies*..., s. v.); рационализация приёма: *Ихван ас-сафа*, III, 138–140.

джами'а[589], которую, как считалось, шестой имам Джа'фар первым применил к дополнительным согласным семитского алфавита в арабском.

Учение Ибн Ханбаля о «несотворённом Коране», утверждавшее в целом, что его согласные несотворены не только в их произнесении человеческим субъектом (верующим или нечестивым), но и в намерении их членораздельного произнесения в сочетании[590], *лафзи би-ль-Кур'ан гайр махлук*[591], вызвало [593] среди суннитов сходное движение мысли. Джунайд, Харраз, Тустари и Тирмизи постоянно пользуются значениями, приписываемыми буквам таблицей шиитского *джафра*. Но они исследуют в ней не божественное решение о предопределении арабских корней и даже не божественное повеление, которое позволило бы различать ценность исторических событий: они пытаются уловить божественное вдохновение человеческого дыхания, приведение наших уст в движение Богом. «*Калям Аллах би-хуруф*» («слово Бога — буквами»), говорит им ханбалитская *'акида*[592]. Это, быть может, означает, что божественное вдохновение обязало себя открываться людям лишь через двадцать восемь каналов арабских согласных, придав каждой неизменный смысл. «Для разумения экстатика, — говорит Харраз, — *алиф* является совсем не так, как *лям*»[593]. — «В *фаватих* сур[594], — говорит Тирмизи, — есть намёк на смысл суры, известный лишь Мудрым Бога на Его земле,... людям, чьи сердца достигли Его сущностного уединения, откуда они получили это знание — знание согласных алфавита...[595]. — Учёные простонародья знают из науки о божественных атрибутах лишь буквы алфавита, сложенные вместе[596]. Отдельные согласные — ключ ко всякому имени из имён[597]».

Для этих мистиков различные отдельные согласные — элементарные формы человеческого дыхания (*анфас*, ед. ч. *нафас*), такие, какими Бог внушил их Адаму. Если

---

[589]Ср. Casanova, JA, 1898, с. 151.

[590]Но не в отношении их физиологического *махраджа*, особого у каждой.

[591]«Моё произнесение Корана несотворено». Положение, на которое нападали *ка'илун би-ль-лафз*: Карабиси, Мухасиби, Дауд, Бухари. Несколько тёмную формулу Ибн Ханбаля нужно поставить в её эпоху. Мутазилиты сводили вдохновение к разуму, а Наззам показал, как передаётся знание (ср. выше, с. 511). Старую народную идею о том, что согласные, произносящие *шахаду* и Коран, не одни и те же в устах верующего и в устах нечестивого, критиковал Касим Димишки (*Фарк*, 185). Ибн Ханбаль уступил, что они одни и те же у того и другого, но утверждал, что оба самим фактом произнесения участвуют в несотворённом таинственном плоде.

[592]Ибн Кудама (*'Акида*, у Наджди, 1328, с. 555–556).

[593]Саррадж, *Лума'*, 89.

[594]Они - тайна Корана (Тустари, *Тафсир*, 12); они образуют «Величайшее Имя» Бога (там же); ср. Ибн Сам'ун у Taw., с. XV; и Ибн Бакуйе, л. 51b.

[595]Тирмизи, *Навадир аль-усуль*, у Ибн ад-Даббага, *Ибриз*, I, 259–260.

[596]Он же, *'Иляль аш-шари'а*, л. 166b; тогда как «мудрые Бога» знают смысл отдельных букв.

[597]Он же, *Хатм аль-вилайа*, вопрос CXXXIX.

всякий крик животного [594] имеет смысл для Бога, то тем более каждая согласная, выдыхаемая человеческими устами, имеет полное и неизменное значение. И если коранические согласные несотворены, то произнести слово, собирая эти согласные[598], — значит подражать творческому акту. Для большинства поздних мистиков, от салимитов до Ибн 'Араби, арабские согласные — необходимая модализация творческой деятельности, есть они в Коране или нет. И мистик, надлежаще пользуясь ими[599], может не только изобретать новые слова, но и «призывать» в своё присутствие, властно вызывать, «заклинать» вещи, имена которых он произносит. Эта «иисусова» наука дыхания[600] есть «дыхательная каббала», которая позволяет творить чудеса, заявляет Ибн 'Араби.

Халладж занял в этом вопросе позицию, совершенно отличную от позиции Тирмизи. Он исправляет учение Ибн Ханбаля по Тустари[601] и особенно по Ибн 'Ата[602]. Для них признание *несотворённого* характера вдохновения Корана, каким его читают их уста, вовсе не означает, что Бог от вечности обязан выражать тот или иной смысл лишь [595] посредством той или иной согласной. Наш язык, это членораздельное орудие раскрытия, схватывающее вещи, как многокогтистая лапа, — инструмент, который показывает, насколько наш ум подчинён Богом материи. «Кто говорит посредством букв (*хуруф*), тот подчинён (*ма'люль*); а у кого речь — последовательность членений (*би-ика'*), тот принуждён (*мудтарр*)»[603]. «Нет орудия, чтобы схватить (*даррака*) действие Бога[604], ни чтобы раскрыть (*хаттак*) Его тайну. Он даёт именам их смысл, а буквам их ход, ибо буквы сотворены (*мабду'а*), а человеческие дыхания вызваны; буквы — речь говорящего субъекта; Бог сущностно свободен от всего этого»[605]. Уже в *Тавасин* «согласные (второй

---

[598]См. молитвенные формулы Рифа'и; *Хизб аль-бахр* Шазили построен на двух коранических сиглах, приведённых здесь, с. 419–420 (RMM, XIV, 116; значит, эта легенда скорее шазилитская, чем рифа'итская).

[599]Знание *сурйанийи*, праязыка арабского, к которому стремились столь многие мистики (Набулуси, коммент. к Шуштари). Их глоссолалия, которая представляется простонародью беспорядочным испусканием нечленораздельных криков, предвестием безумия, составляет для посвящённых субстанциальный и опьяняющий язык, где произнесение по одной отдельных начальных букв вызывает духовные реальности, простые и вечные, сложным, калейдоскопическим, потускневшим образом которых являются обычные слова.

[600]Тайна чудес Иисуса, по Ибн 'Араби (*Футухат*, I, 188).

[601]Здесь, с. 29.

[602]По Мухаммаду ибн 'Исе Хашими, у Бакли, Коран VII, 1; ср. Йафи'и, *Нашр*, л. 40.

[603]Халладж у Калабази, *Та'арруф* (ср. Taw., с. 189). Здесь игра слов на грамматическом термине: «*хуруф* (*аль-'илла*)» означает одновременно «согласные» и «частицы» (причинные, подчинительные). Букв.: «кто прибегает к частицам, тот поставлен под вопрос; а кто говорит урывками, тот подвергнут пытке».

[604]В противоположность эллинистическому тезису: «*аль-Хакк би-з-зат = кулль камаль аль-камалят = даррака*» по определению (Фараби, *Фусус*, 70, § 17).

[605]Халладж к Корану I, 1; ср. Газали, *Мишкат*, 34.

дуги, за Скрижалью) — уже не арабские согласные»[606] (кроме одной); а мистическое единение, которое он проповедует, ещё дальше: оно превосходит буквы[607], правовые предписания.

То, что Ибн Ханбаль утверждал против мутазилитов, а Тустари уточнил, — это что Бог Сам Своей благодатью приводит в действие и составляет наше произнесение согласной, когда мы благодаря Корану научились молиться: божественное вдохновение *нутка*[608].

[596] Халладж делает из *нутка* не мнемонический навык, как Ибн Ханбаль, и не постоянную благодать верующего, как салимиты, а действующую благодать, личное сверхъестественное вмешательство, любящий совет Духа, Который заставляет нас произносить, когда Он хочет и если мы хотим: *Рух натика*[609]. Знание образования и смыслов отдельных букв не даёт человеку *ipso facto* тайны их сочетания по творческому ритму — святости. «Дух исходит от божественного Повеления», а не от заклинания каббалиста. Лишь Бог, когда Ему угодно, может вызвать к жизни нашими устами вещи, которые Он учит нас называть; и лишь с верой наше «*бисмиллах*» может ожидать, что станет, если Он захочет, Его «*fiat*».

Как и другие мистики того времени, Халладж пользуется таблицей имамитского *джафра*[610]: это удобный приём изложения, средство войти в соприкосновение с шиитской публикой. Поэтому он им пользуется — не для гадания, а чтобы вывести мысль из грубого факта, извлечь нравственный смысл из самой ткани произносимого слова, как истинный поэт пользуется рифмой, чтобы подчеркнуть мысль. Это видно по его загадкам[611], по его «этимологическим» разборам имён [597] *Мухаммад*, *'Азазиль*, очень свободно построенным с помощью известных значений *джафра*.

---

[606]Taw. V, 26.

[607]Рукописание.

[608]Ср. здесь, с. 659.

[609]Здесь проявляется его отличие от карматов: для них разумная душа, *нафс натика*, происходит от Мирового Разума, *'акль кулли*, который посвящает её в *нутк* чисто идеальным озарением (Guyard, *Not. et Extr.*, XXII-2, фрагм. VII). Оно её не преображает, и в нём она растворяется в чистой мысли (Му'изз у Guyard, там же, фрагм. VIII, толкуя «*ман 'арафа нафсаху*»; ср. здесь, с. 513): «Я в Тебе различение» (*ана бика таммиз*) (там же, с. 224). - Это *Рух натика* один сказал «Да» в образе Адама при Завете (ср. здесь, с. 297): то «да» предопределения, которое, сказанное за одного Адама, действительно для всех избранных, которые вновь находят его, составляя общество Богу, «что есть общество Духа в обществе Абсолютного» (Васити к Корану V, 109; как и Халладж в другом месте, Васити уточнит: «свидетельство Абсолютного» (Саррадж, *Лума'*, 358)). Ср. здесь, с. 298.

[610]Опубликована в «Опыте».

[611]Здесь, с. 127, 130; Taw. I, 15; VI, 25; XI, 20; Сул[ами] к Корану VII, 1.

В двух решающих местах Халладж осуждает каббалистическую склонность приписывать магическую силу отдельным буквам Корана; он выносит их за пределы сущностной тайны Бога:

> «Знание, которое Пророк получил поручение проповедовать[612], — это (аналитическое) знание согласных [отдельных, которые стоят в начале сур][613]; а знание согласных — в ЛЯ[614]; а знание ЛЯ — в А; а знание А — в Точке; а знание Точки — в первоначальной мудрости; а знание первоначальной мудрости — в предвечности; а знание предвечности — в первом данном[615]; а знание первого данного — в тайне *Хува* (= Он). И к высказыванию этой (сущностной) тайны Бог призвал Пророка, когда сказал ему: „Знай, что *Он* есть, что нет божества, кроме Бога“ (Коран XLVII, 21)».

> «Знание, которое выражает Коран... — в согласных, входящих в сочетание (*му'аллафа*). Эти согласные исходят из основания круга [Престола] (*хатт аль-истива*)[616]; [598] круга, у которого „центр неподвижен, а окружность на небе“[617], — и вокруг которого вращается *таухид*». — «Кто отождествляет божественную самость с определением этого круга, — нечестив»[618].

Вот два его стихотворения, столь же значительные.

Исмун ма'а-ль-хальк...[619]:

---

[612]Халладж у Сул[ами] к Корану XLVII, 21, VII, 1; ср. *Ахбар* 60 (извлечения из его *Алиф ма'люф*?).

[613]Добавлено из VII, 1.

[614]«Нет».

[615]*Аль-машии'а*, то есть *аль-ма'лум*, говорит глосса.

[616]Этот образ восходит к космографии того времени, как её дополняли Ибн Ханбаль и Ибн Каррам: на вершине мира, над высшей сферой небес, Бог ставит Свой Престол, что ограничивает Его с одной стороны (из шести в пространстве) своего рода основанием-кругом. На этом основании Престола идёт круговая надпись: «*ля иляха илля Ллах*» [некоторые добавляют (напр., ханбалит Барбахари) «*ва Мухаммад расуль Аллах*», говоря, что Бог посадит Пророка рядом с Собой на этом Престоле]. Исходя из этого, Халладж, для которого буквы сотворены, считает их изгородью, обозначающей этот круг основания Престола, священной оградой, которая запрещает нам проникнуть дальше, в тайну божественной Самости. Отсюда следует, что миссия Пророка, охраняющего этот запрет, - постоянно стоять в этой области Приближения (*дунувв*), вне божественной сущности, как пламенный меч на пороге запретного рая. И формулу *таухида* он даёт людям читать именно для этого: лишь Бог может призвать Своих святых пройти дальше, приобщиться к тайне Его самости, превзойдя для них этот запрет мистического единения, каким является произнесение *шахады* (*Ахбар* 42), знак правового рабства буквы (Taw. V, 23 и сл.).

[617]Коран XVII, 29; ср. LIII, 6.

[618]*Ахбар* 35, 34. Престол кубичен по Ибн 'Араби; сферичен по другим (Алуси, *Джаля*, 234).

[619]Рук. Лондон, 888, л. 327a. Это явно направлено против магического поиска «Величайшего Имени», *исм а'зам*.

«Имя, которое соединяло бы Его с Его Творением, — его искали в Нём и для него,
Чтобы через это Имя познать одно из Его значений.
Но нельзя без перерыва перейти от Бога к сотворённой причине,
Которая необходимо являла бы Того, Кто её явил».

...Та'иха-ль-хала'ик...[620]:

«(Бог), сокровенное сознаний, скрывается, оставляя умопостигаемые следы
Со стороны горизонта, под свёрнутыми покровами света.
Но как? „Как“ угадывается лишь извне,
А здесь — Тайна, внутреннее которой — божественная Сущность в Себе Самой.
Твари блуждают в тёмном облаке,
Ища, и не знают, что делать, кроме как подавать знаки.
Догадкой и воображением думают они идти к Богу,
И, обращённые к воздуху, возносят свои крики до небес.

[599] О, Господь среди них при каждой перемене,
Совершая в них непостижимое дело, час за часом.
Они не отошли бы от Него ни на мгновение ока, если бы знали!
Ибо Он не отходит от них ни в какое мгновение».

II. Космогония (*кадар, 'адль*)

а) Образ Бога (сура)

1. Учения; любовь — «сущность божественной сущности» по аль-Халладжу

Исламская космогония должна была объяснить различные коранические темы[621]: сотворение мира (тел), *хальк аль-'алям*; сотворение «ресурсов» людей, человеческих действий, *хальк аль-арзак*; и прежде всего предопределение «облика», *сура*, предназначенного Адаму. Этот облик Бог дважды вызывал до сотворения Адама: один раз — чтобы пригласить Ангелов поклониться ему, ему самому; другой — чтобы Самому принять поклонение от него от имени всего будущего потомства Адама (*мисак*)[622]. Мы рассмотрим их в обратном порядке, который есть порядок сравнительной важности этих тем.

Сура, облик, образ: телесная форма человека, «наилучший облик» (Коран LXXXII, 8; LXIV, 3; ср. Быт I, 26). — Два хадиса уточняют: «по Своему образу», *'аля суратихи*,

[620]Приводится Набулуси, *Хатк*; ср. рук. Лондон 888, л. 327b.
[621]Коран XXXII, 3; XLI, 8–11 и стих «*йабсут ар-ризк ли-ман йаша' ва йакдир*» (XXXIX, 53 и др.).
[622]За две или четыре тысячи лет до сотворения тел (Хайтами, *Фатава*, 116); за семь тысяч лет (*Рив.* XIX). Тогда это совпадает с *хальк аль-арзак*.

сотворил Бог человека; *'аля сурат ар-Рахман*, «по образу Милостивого»[623]. Сунниты-*хашвийа* [600] принимают их как есть, без обсуждения, как произвольную описательную данность[624]; шииты-*гулат* толкуют их как первую божественную эманацию, Бога-человечество (*насут*), безбородого кудрявого юношу[625]. 1° Богословы, принимая лишь первый из этих хадисов[626], установили, что «его» (*хи*) относится к Адаму: по его образу = по той самой форме, которую Он для него приготовил: Джахм, 'Али Рида, Абу Саур, Халладж[627]. Значит, тип этого образа пребывает в Боге как чистая умопостигаемая форма, единая и простая; умопостигаемая одновременно для Него и для нас. 2° Мутазилиты определили это божественное подобие в человеке как функциональную правильность рассудочной мысли (*и'тибар*), разума (*'акль*). «Бог не творит ничего, чего бы Он не сделал значимым (*йу'табар бихи*) для ответственной твари». «В творении должно быть какое-то существо, способное мыслить, *и'тибар*»[628]. Из этих принципов Наззама Ибн Хаит вывел следующее: «Невозможно, чтобы первое сотворённое существо не было способно рассуждать, исследовать и мыслить»[629]. 3° Ибн Каррам, глубже размышляя о *мисаке*, уточнил: «Первой вещью, сотворённой Богом, должна была быть живая форма (*джисм хайй*), способная мыслить (*и'тибар*)»; и именно это человеческое существо, симметрично Завету, произнесёт от имени Бога [601] Страшный суд[630]. 4° Вслед за нусайритами, Файядом и карматами Тустари и его школа, салимиты[631], отождествляют Мухаммада с этим первенцем тварей — по крайней мере для Завета[632]. 5° Аш'ариты сводят это подобие к совокупности божественных атрибутов совершенства (*сифат аль-камаль*), к трансценденталиям, которые Бог даёт человеку мыслить (жизнь, знание, могущество)[633].

Халладж, пересматривая словарь *гулат*, формально различает: *лахут*, божество, в котором нельзя участвовать, «которое поддерживает атомы», и *насут*,

---

[623]Принято 'Убайдом, Ибн Ханбалем, Ибн Рахавайхом, Му'мином ат-Таком, Даракутни, Табарани (Шахр[астани], I, 186; II, 24; Наджди, 406–408; Хайтами, там же, 206; Фахр ад-Дин Рази, *Асас*, 103–113).

[624]Ср. в *Зоаре* о макропрософе. Ну'айм ибн Хаммад (Захаби, *И'тидаль*, s. v.); Ибн Кутайба, *Мухталиф*, 8.

[625]*Хадис аль-ми'радж* по Насими, *Тухфа*, рук. Лондон Or. 7175, л. 5a. 'Али - по нусайритам.

[626]Ибо телесность предполагает сложность, что недопустимо в Боге (Мазари).

[627]Табарси, *Ихтиджадж*, 208; Макки, *Кут*, I, 168; Халладж к Корану (два упомянутых стиха); Газали, *Мишкат*, 34.

[628]Хазм, III, 125; *Фарк*, 209. Отсюда хадис: «Первое, что сотворил Бог, - разум».

[629]Шахраст[ани], s. v. - Для него этот демиург - Иисус, «сын Божий» не по плотскому рождению (*виляда*), а по предустановлению (*бина'*) (*Фарк*, 260).

[630]*Фарк*, 209.

[631]Ниже, § VI. Так же Ибн 'Араби (*сура иджмалийа*) и Джили (*инсан камиль*).

[632]Не для Суда: ср. ниже, § V.

[633]Хазм, IV, 208.

(обожествлённую) человечность, «которая разрешит суждения»[634]. *Насут* — это та форма, которую божественное слово приняло прежде всякого творения, то одеяние славы (*кисва*) «свидетеля Абсолютного» (*шахид аль-кидам*), который голосом *Рух натика* поклялся Заветом и который вынесет высший приговор. *Насут* изображён при Завете Адамом и олицетворён на Суде Иисусом[635].

> «Никто из ангелов и приближённых не знает, почему Бог сотворил творение, ни как оно началось и кончится, ибо языки ещё не говорили, глаза не видели и уши не слышали[636]. Как мог ответить (Адам), который ещё отсутствовал в реальностях, будучи в подвешенном состоянии [602] перед Ним, на Его вопрос: „Разве Я не ваш Господь?“ — Это Бог был одновременно Тем, Кто говорит, и Тем, Кто отвечает [: Да!][637]. Он говорил от вашего имени без вас, и Другой, а не вы, ответил за вас[638]; вы молчали, а Тот, Кто не перестанет быть, пребывает, как всегда был».

Именно потому, что этот образ, облечённый славой, покрывал Его, Бог пригласил Ангелов поклониться Ему под *насутом*, под прообразованной человечностью Адама; это стало поводом к падению Сатаны[639].

Трёхстишие *Субхана ман азхара насутаху...*[640]:

> «Хвала Тому, Чья Человечность явила (Ангелам)
> Тайну славы Его сияющего Божества!
> И Кто с тех пор явил Себя Своей (человеческой) твари открыто
> В облике того, „кто ест и пьёт“.
> Так что Его тварь могла видеть Его лицом к лицу,
> Как мгновение ока (идёт) от века к веку!»

---

[634]Здесь, с. 124. Ср. с. 298. Ср. *аль-'адль аль-махлук бихи* (Тустари у Ибн 'Араби, *Футухат*, III, 86); *аль-хакк аль-махлук бихи* (Тирмизи, *Хатм*, вопр. 89; Ибн Барраджан у Ибн 'Араби, там же, III, 491); *мута'* Газали (= *гаус*; *Мишкат*, 55; критикуется Ибн Рушдом, *Манахидж*, 72).

[635]*Рив.* XIV, XVIII, XXII; здесь нет никакого следа христианского влияния (испр. Taw. 131).

[636]Халладж к Корану VII, 171; ср. к LI, 21; и *Рив.* X.

[637]«Особенно тонкая мысль», замечает Кашифи, который переводит её на персидский и комментирует (в двустишии, к Корану VII, 172).

[638]«„Да!“ было решением, вынесенным в форме вопроса» (Васити; ср. Харраз и Джурайри у Бакли к Корану VII, 171). См., напротив, мутазилитскую теорию мистика Кахтаби (*Фарк*, 259; и здесь, с. 479, прим. 2).

[639]Ср. гл. XIV.

[640]Текст у Taw., с. 130; см. прим. 3. Каждое слово в нём взвешено: *сана аль-лахут* (здесь выше, с. 297); *акиль ва шариб* («едящий и пьющий») указывает на Иисуса (Коран V, 79; ср. Лк VII, 34; Мф XI, 19; Мк II, 16 и 19–20; Ин III, 29); *лахзат аль-хаджиб* (вар. *ламхат ас-сатир*) обозначает божественное *fiat* (Коран LIV, 50; XVI, 79). Ср. Бакли, *Шатх.*, л. 129.

Фасль аль-'Алим аль-Гариб фи-ль-махабба («Глава Чужестранного Знающего о любви»)[641]:

> «Бог в Своём предвечном первенстве[642], в Своём „я“, был Единственным, никого не было с Ним. Лишь после того, как Он [603] сотворил индивидов, формы и духов, лишь после этого Он показал (им) знание и Мудрость, затем составил язык на (трёх) основаниях: „*мульк*, *малик*, *мамлюк*“[643] — и научил (их): „*фи'ль*, *фа'иль*, *маф'уль*“[644].
>
> Тогда в Себе Он созерцал, в Своей предвечности, в Своём „я“, во всём, что не было видимо, — Он знал совокупность знания, могущества, любви, желания, благоразумия, величия, красоты, славы. И в том, что они описывают, в Своей кротости, в Своём милосердии, в Своей святости, в Своих вдохновениях[645] и во всех атрибутах этих образов[646] находилась Его сущность, ибо они — Его сущность (*хийа затуху*). Он созерцал; и точно так же, как ты, если бы увидел что-то прекрасное в своей сущности, радовался бы этому долгое время и так, что никто не смог бы этого понять. И если бы все, кто силится оценить стоимость неба и земли, этого достигли, они остались бы бессильны перед этой оценкой. Ибо мгновения предвечного „до“, вне самого этого „до“, непостижимы, и случайное не может утвердиться в этом „до“; и если бы сто тысяч потомств Адама собрались в будущих вечностях, чтобы свести их счёт, они не смогли бы этого достичь.
>
> Тогда Идеей[647], всеми Своими идеями, в Своём [604] „я“, Он беседовал всеми беседами; Он разговаривал всеми разговорами (*мухадаса*); и тогда Он восклицал всем совершенством восклицания. И (в этом тройном действии) Он составлял хитрость (*макр*) из всех Своих хитростей: с одной стороны, Он приносил войну (*харб*) из всех войн, а с другой — нежность (*талатту*) из всех нежностей. И так далее для других (симметричных, *макамат*) сторон, описание которых было бы долгим: ибо если бы каждое дерево на лице земли было каламом, а „всякая вода морская — чернилами“ (Коран XVIII, 109), люди не смогли бы его закончить.

---

[641]Дословный персидский перевод у Бакли, *Шатхийат*, рук. Кади'аскар, л. 171a–172b, сверенный с другой рукописью. Комментарий, взятый из л. 172b–174b, цитируется: (B).

[642]*Азаль = ля масбукийа би-гайрихи*, *inabalietas* («небезначальность иным») (это сильнее, чем *кидам*).

[643]Царство, Царь, подданный (вольноотпущенник, избранник): происхождение диалога.

[644]Действие, деятель, претерпевающий: тройной образ, позволяющий нам анализировать Его действие: происхождение грамматики.

[645]*Арвах*: не сотворённые духи, ангельские или человеческие, а чистые умопостигаемые (B).

[646]*Сувар*: не человеческие лица, а в том смысле, в каком говорят о «фигуре» рассуждения, вопроса (B). Бакли замечает по этому поводу, что аль-Халладж в самом средоточии Любви мог найти как способы выражения лишь двусмысленность, *ильтибас* (как *муташабихат* Корана).

[647]*Ма'на*. Заметьте ход: *сифат*, затем *ма'ани*, затем *зат*.

И когда так в Себе Самом Он беседовал всей Своей сущностью с сущностью Своей сущности, тогда Он созерцал Своей Идеей, всеми Своими идеями; и эта Идея была *Любовью* в Уединении (*махабба би-ль-инфирад*) от всего того, что мы перечислили, всё то время, что Он проводил в разговоре и беседе. Тогда Он созерцал Свои атрибуты, по одному[648], затем по три, затем по четыре, и так далее, пока не дошёл до совершенства. Тогда в Себе Он созерцал посредством атрибута „Любовь“ во всей полноте атрибута „Любовь“, ибо в Его сущности Любовь есть сущность сущности (*фи затихи хийа зат затихи*)[649]; она для Него Его атрибуты во всех Его идеях.

[605] Тогда атрибутом „Любовь“ Он бросал взгляд в (каждый) атрибут из атрибутов; в нём Он вёл Свою беседу и Свой разговор, пока Его время не проходило в этом столько же, сколько в первом случае[650]. Тогда атрибутами Любви Он созерцал в атрибутах Любви, чтобы столько же времени прошло в этом, и ещё больше[651]. Тогда в этом (Ему) собственном атрибуте[652] Он созерцал (Ему) собственными атрибутами, чтобы так прошло столько же времени. Пока Он не созерцал во всех Своих атрибутах, одном за другим, — пока не созерцал в их совершенстве совокупность атрибутов; чтобы так прошла неописуемая длительность Его Предвечностей (*азалийат*), Его Совершенства (*камаль*), Его Уединения (*инфирад*), Его Решения (*машии'а*).

Тогда Он хвалил Себя Самого в Своём „я“. Тогда в Своих собственных атрибутах Он восхвалял Свои собственные атрибуты. Тогда в Своём Имени Он хвалил Свои имена, — и в каждом атрибуте Он восхвалял Свою сущность и Свою хвалу.

Тогда Бог сказал, что сделает видимыми эти атрибуты Любви в Уединении (*инфирад*), чтобы смотреть в них и беседовать с ними. Он посмотрел в предвечное „до“ (*азаль*) и сотворил образ (*сура*)[653]. Этот образ — Его образ, образ сущности; и Он, Бог, когда смотрит в какую-либо вещь, творит в ней Свой образ на всю будущую вечность. Это был образ, и в этом образе на будущую вечность оказались знание, могущество, движение, [606] воля и все атрибуты. Когда Бог (однажды) излучается через индивидуальность (*шахс*), она

---

[648]«По два», по-видимому, пропущено. Эту любопытную мысль исказил Ибн Масарра (ум. 319/931) в своей *Китаб таухид аль-мукинин* (извлеч. у Ибн аль-Мар'а, *Шарх аль-Иршад*, т. IV, в конце): каждый атрибут Бога - Бог во второй степени, со всеми своими атрибутами; каждый из его атрибутов - Бог в третьей степени и т. д.

[649]Отсюда персидский стих Ибн Аби-ль-Хайра: «*Хам 'ишкам ва хам 'ашикам ва хам ма'шукам*» (изд. Ethé, № 17) [Бог говорит:] «Я - Любовь, Любящий и Любимый!» Бакли замечает, что здесь аль-Халладж в согласии с Кораном V, 59 противоречит тезису древних богословов, объявлявших, что любовь в Боге - сотворённый атрибут (*мубда'*).

[650]Предыдущий абзац. Упоминание времён и веков здесь - чистый символ мысли, что именно *таджалли* атрибута поддерживает атрибут (В).

[651]«Чтобы явился свет Любви!» - толкует Бакли. В Любви Бог - *мутафаррид* (В).

[652]Любовь.

[653]Не *тасвир*, воображаемое изображение, и не *тахйиль*, умственное представление, а действительный образ (В).

становится[654]: „Он, Он!“ (*хува хува*)[655]. В этот образ Он посмотрел одно мгновение из Своих мгновений. Тогда Он приветствовал его одно мгновение из Своих мгновений. Затем Он восславил его одно мгновение из Своих мгновений. Тогда Он заговорил с ним, произнёс ему пожелание[656] и затем воззвал его к жизни (*нашар*). Так этот образ (= Адам) получил доступ к тому, что знает Бог и чего он не знал до этого мгновения[657].

Тогда Бог похвалил его, прославил и избрал вместе с этими атрибутами, исшедшими из действия Атрибутов, явление которых Он с намерением приготовил в этой индивидуальности (*шахс*), являя их в этом образе (*сура*). Бог стал Творцом (*Халик*), Промыслителем (*Разик*); Он произнёс „Хвала Богу“ (*тасбих*) и „нет божества, кроме Бога!“ (*тахлиль*); Он явил атрибуты вовне (*сифат аль-аф'аль*). И сколько раз Бог сотворил великолепий и чудес[658], сколько раз Он посмотрел в неё (человеческую индивидуальность), [столько раз][659] Он ввёл её в Царство и излучился в ней и через неё[660]».

Для Халладжа (и это первый раз, замечает Бакли, когда этот тезис утверждается) тайна Творения — это любовь, «сущность божественной сущности». А Завет человечества — это обряд избрания, возвещённый Духом [607] Божьим, образ предопределения людей к участию в этой сущностной любви без всякого побуждения, кроме чистой божественной щедрости[661].

2. День Завета (мисак)

Мисак = Завет (Коран VII, 171): 1° предсуществование душ (и традуцианизм): имамиты[662]. — 2° провозглашение самостоятельности человеческого разума, его способности мыслить Бога: мутазилиты. — 3° знак *фитры* (Коран XXX, 29), печать, оттиснутая во всех разумах, подчиняющая их естественной религии, единобожию. Всеобщая печать: Са'ляба, хариджит, против Нафи' и Ибн 'Аджрада[663]. — Несотворённая вера (*иман кадим*) по Мукатилю[664], за которым следуют ханбалиты: «Бог, утверждающий Себя Самому Себе и Своим верующим». Значит, Бог хочет спасти всех людей, замечает

[654]Навсегда (B); Он облёк его близостью Своего нрава (*хуллат аль-хульк*) (B).
[655]Здесь, с. 517.
[656]*Тахнийа*: букв. сказать «*ханий'ан*», как выходящему из бани.
[657]*Та'лим аль-асма'* (B).
[658]Ср. *Ривайа* XXV, XXVII.
[659]Число избранных.
[660]Чтобы через человека всё творение стало Его Царством (B).
[661]*Ахбар* 13; Сул[ами] к Корану LXII, 4; *Рив.* XV, XIX.
[662]Ибн Бабуйе, *'Иляль*, начало. (Души сначала сотворены отвлечёнными, *муджаррада*, затем, чтобы избавить их от гордыни, связаны с материей.)
[663]Дети, даже неверных, святы, пока не «отступят» (*Фарк*, 80; Мубаррад, II, 177).
[664]«Написанная» в сердцах, которые она спасает (Коран LVIII, 22; Ибн аль-Фарра, *Му'тамад*).

Ибн Каррам[665], ибо «вера — это изначальное признание человечества (*шахадат аз-зарр*), ещё находящегося в чреслах Адама; это его ответ „Да!“; слово, которое сохраняется и уничтожается лишь формальным заявлением атеизма»[666]. Антаки замечает: «единобожие — это *ханифийа*»[667]; есть естественная религия, запечатлённая во всех людях, разумная основа для апостольства ислама. — *Ханифийа = ма'рифа азалийа* [608] аль-Халладжа = *халилийа* харранских герметистов[668]. 4° Божественное начало этого знака — печать неизменной любви, которая готовит всех предопределённых (мусульман или нет) к блаженному единению. *Хулла* Рабаха, Кулайба = *махабба азалийа* (первоначальная любовь) Мухасиби[669]: «Прежде чем Он сотворил их, Он их похвалил; прежде чем они прославили Его, Он их поблагодарил». = *Карама уля* (первое милосердие), *'инайат ас-сабк* (благодать первенства), *и'тизаль аль-Хакк бихим* (уединение Бога в них), *'ахд аль-ихтисас* (договор привилегии; для мудрых, *ахль аль-ма'рифа*), заявляет Джунайд[670], и за ним Халладж[671].

Махабба, взаимная любовь Бога и верующего (Коран V, 59; II, 160). 1° Традиционалисты и богословы в течение первых трёх веков согласно запрещают этот термин[672]. Ибо, замечают богословы, «любовь — вид рода „воля“; а воля направлена лишь на частные вещи. Значит, верующий не может любить ни сущность, ни атрибуты Бога, а лишь Его закон, служение Ему, Его благодеяние»[673]. С другой стороны, Джахм и мутазилиты отрицают, что есть божественный план, нарочно готовящий спасение избранных, или что у Бога есть неизменное предпочтение (*мувалат*, *муафат*)[674] к Своим Избранным, даже до их [609] обращения и когда они грешат. Бог заботится лишь о действиях, любя всякое доброе действие (*валий кулль хасана*) и ненавидя всякое дурное: поворот (*бадаль*) свободы человека всегда возможен (мутазилиты)[675]. 2° Человек может «выкупить» свою душу у Бога, принеся Ему в жертву свою жизнь (хариджиты-«*шурат*»);

---

[665]Первый суннитский апостол.

[666]*Фарк*, 211–212. Ибн Каррам отличает *иман* от *ма'рифа* (ср. здесь, с. 539); вера для него, как для Антаки и Мухасиби, лишь залог спасения. Ср. Ибн Кутайба, *Мухталиф*, 105, 159.

[667]«А ислам - это культовая община (*милла*)» (*Дава*). Ср. Газали, *Мункыз*, 4.

[668]Шахр[астани], II, 70: в непризнанном извлечении из исмаилита Хасана Саббаха, *Фусуль арба'а* (извлечение идёт от II, 47 до II, 155).

[669]*Махабба* (в *Хилье*).

[670]*Дава аль-арвах*; ср. здесь, с. 36.

[671]Васити: «общество Духа в обществе Абсолютного» (к Корану V, 109); «*кийам би-вафа' аль-мисак аль-аввал*» (Бакли, *Тафс.*, т. I, с. 538).

[672]Который встречается в *Исра'илийат* Вахба ('Абд аль-Вахид ибн Зайд, у Ибн Таймийи, *Рисала*, рук. Захир. тас. 129, § VII).

[673]Таханави, 273; дополнить здесь, с. 161.

[674]Утверждается ибадитом Хазимом (Килани, *Гунья*, I, 73, 82), мутазилитом Фути (Шахр[астани], I, 93: знак - вера); Джунайдом, Халладжем, аш'аритами; имамитами и ханбалитами (Ибн аль-Фарра, там же).

[675]Мас'уди, *Мурудж*, VI, 20; критика у Хазма, III, 52, IV, 58.

и этот бесповоротный «выкуп» (*шира'*) — доказательство привязанности (Хабиб 'Аджами)[676]. Хасан аль-Басри замечает, что эта «привязанность» (*'ишк*) человека к Богу оплачивается Богом взаимностью[677]. 3° Поэтому, несмотря на противодействие, слово *махабба*, «взаимная любовь», утверждается в употреблении. Его употребляют *рухании*: «Моя любовь, — говорит Бог, по Ибн аль-Варду, — награда за исполняемый культ»[678]; «Бог возвестил перед Своим творением Свою любовь к верующим и указал на любовь как на самую сокровенную форму послушания, которую наш культ может Ему принести»[679]. «Любовь — атрибут сущности», заявляет ибадит Хазим, а за ним все мистики[680]. Джунайд ещё различает: «Любовь Бога к Его святым — атрибут сущности (= несотворённый); её действие в них — лишь атрибут действия (= сотворённый)»[681]. 'Амр Макки молчит: «Любовь — тайна Бога, которую Он вверяет сердцам твёрдой и чистой веры». Халладж определяет: «Любовь [610] есть вечный атрибут (*сармадийа*) и предвечная благодать (*'инайа азалийа*); без этой предвечной благодати „ты не узнал бы, что такое Книга и вера“»[682]. Газали резюмировал это учение в пяти больших тезисах в своём *Ихйа*[683]. И эту любовь воспевают Килани, Ибн аль-Фарид и Шуштари как «предвечное вино», выпитое предопределёнными в ночь Завета.

b) Сотворение человеческих действий[684]

1. Их приписывание Богу

1° (Коран XXXVI, 82 и др.). Бог готовит, приводит в действие и являет их (*ирада, амр, ибда'*) одно за другим, во всей полноте верховной власти. Это физическое предвижение[685] = подобно камню, из которого Он произвольно высекает искру (*хашвийа*, захириты = *таб'*); или = подобно растению, которое Он растит (Джахм, Джахиз = *халика*); или = подобно свету разума, который Он зажигает от Своего света (Хишам)[686]. — 2° Хасан аль-Басри: Бог облёк (заранее, при *мисаке*) людей их действиями; поэтому

---

[676]*Хилья*.

[677]Здесь, с. 311. *'Ишк* - осторожный термин, чтобы не казалось, будто «любят» божественную сущность; отвергнут Джа'фаром. Гулям Халиль: «остерегайся сидеть рядом с тем, кто проповедует привязанность и любовь (к Богу)» (*Шарх ас-сунна*; ср. здесь, с. 192).

[678]У Мухасиби, *Махабба*. Ср. Рабах.

[679]Тафсир Джа'фара у Бакли, I, с. 36; ср. *Рив.* VI.

[680]«Если бы сердца могли достичь глубины любви к их Творцу!» (Йахья Рази, в *Хилье*). Калабази, *Ахбар*, 9а.

[681]В *Хилье*, s. v. - рук. Париж, 1369, л. 96а. Ибн 'Ата, напротив, помещает их обоих в божественной «самостоятельности» (*бака'*). Ср. Насрабади (у Йафи'и, *Нашр*, 43а).

[682]Кайсари, рук. Париж, 3165, л. 4а; испр. Vaux, *Gazali*, 255; к Корану XLII, 52.

[683]Здесь, с. 181.

[684]*Хальк аф'аль аль-'ибад*.

[685]Коран VII, 178; XVII, 14–16; XVIII, 64–80.

[686]Хазм, III, 54; V, 40; Ибн Кутайба, *Мухталиф*, 59; *Фарк*, 50.

Он ждёт от них *большего*, чем пассивного послушания: свободного и постоянного согласия сердца. — Отсюда мутазилитское исследование: значит, действия сердца поставлены независимыми от Бога (Василь, Гайлан): они не сотворены Богом (2-я основа мутазилизма), а лишь предварительно обусловлены (*мухдаса*) Богом и сотворены человеком[687]. Сердце заранее наделено «способностью повиноваться» Закону (*истита'а кабль аль-фи'ль*), которая оставляет его свободным, уточняет 'Аллаф; но выражение вовне [611] его выбора (жесты) прямо сотворено Богом. — Бишр замечает, что действия сердца порождают друг друга (*таулид*), но Бог вмешивается в их зачатие, давая памяти их имя, а разуму — их правовой статус. Му'аммар и Джахиз признают, что действия сердца действительно (*хакикатан*) направляются Богом: воле остаётся лишь фантазия считать себя свободной. Джубба'и выводит отсюда, что поскольку внешние действия, которые за этим следуют, обычно соответствуют этой фантазии, то Бог, их непосредственный автор, ей подчиняется (*мути'*)[688]. Халладж и Аш'ари опровергают это заключение мутазилизма. — 3° Джахм и джабаритская школа: Бог являет в человеческих действиях Своё творческое могущество (*кудра*) как развёртывание простого, несотворённого решения (= *ирада*; ср. *тахлик азали* Мариси и ханафитов). Это несотворённое решение относится лишь к атомам (*лисан зат*), а не к акциденциям, которые являются предметом последовательных сотворённых решений (*лисан фи'ль*; ср. сотворённое знание Бога у мутазилитов). — Ибн Ханбаль: Бог действует в человеческих действиях и Своим откровенным словом (*калям*), сообщением верующим несотворённого повеления (*амр*) в каждое мгновение (= *хальк фи кулль вакт*, Аш'ари). — Ибн Каррам пытается дать синтез: Бог *ab aeterno* обладает, среди прочих сил, силами полагать (*халикийа*), высказывать (*ка'илийа*) и исполнять в срок человеческие действия; их осуществление во времени вписывается в столько же соответствующих записей, сотворённых в Его знании, в Его сущности[689]. — Тустари: Бог [612] являет Себя также через человеческие действия как намерение, вдохновение несотворённой актуализации (*таф'иль*) при каждом дыхании (= *хальк фи кулль нафас* Ибн Салима). — 4° Халладж: ничто в человеческом действии не ускользает от божественного действия[690]: сила полагать его как факт (*худус*), высказывать как смысл (*иджад*) и осуществлять как намерение (*тахкик* = *ихда'*) одинаково принадлежит *ab aeterno* Богу.

---

[687]Думать, что Бог творит дурные действия, - это *джабр*, по их мнению (Мукаддаси).

[688]«Ты повинуешься мне больше, чем я Тебе», - говорит Бистами (Ша'рани, *Лата'иф*, I, 127); ср. *амрайн* Тирмизи (Ибн 'Араби, *Футухат*, I, 204) и знаменитый стих Ибн 'Араби (Алуси, *Нашва*, 77): «Раб - Господь, и Господь - раб! / Ах, как узнать, кто из них обязан?»

[689]Здесь слабое место Ибн Каррама: присущность нового (*ихдас*) божественной сущности; мутазилиты, как и Джахм, помещали атрибуты действия «вне сущности».

[690]Ср. аш'аризм: *аусаф аль-фа''аль кадима*.

2. Их приписывание человеку: «fiat»

1° Коран XLII, 10. Предопределение (*джабр*) ресурсов, *арзак*, которые будут предоставлены человеку, чтобы он ими пользовался[691] в течение ограниченного времени (*аджаль*) и в которых от него потребуют отчёта. — *Арзак = аксаб*, индивидуальные «приобретения» (к добру или ко злу), говорит Джахм; — доли, предложенные нашему выбору (*ихтийар*, Хишам), что определяет нашу правовую ответственность (*таклиф*). — 2° Хасан видит больше: человек был «облечён» (*тафвид*) *in principio* своими действиями, поскольку он наделён разумом. Позволяет ли ему это облечение произвольно распоряжаться *арзак* и *аджаль*? Хасан на миг склоняется так думать, затем отрекается перед Йазидом Ракаши[692]: это облечение становится в нём действительным и плодотворным, лишь если он соединяется с Богом через самоотречение, соответствующее Его благодати, — объяснит Мисри. Впрочем, *арзак* для человека лишь средства, а не цель[693]. — 3° Джа'фар, Хасан 'Аскари: «Ни *джабр* (нечестие!), ни *тафвид* (многобожие!); но [613] нечто между ними[694]», что даёт людям средство[695] повиноваться повелениям и соблюдать запреты: общее имамитское учение. — 4° *Мутазилиты*: облечение, данное вначале раз и навсегда, действительно для каждого как предварительная «способность повиноваться Богу» (= достаточная предваряющая благодать), *истита'а кабль аль-фи'ль*, окончательное освобождение. Каждый человек поставлен верховным хозяином действий своего сердца (*йаф'аль*) и свободен в выборе (*ихтийар = сабаб му'ассир* действия); Бог вмешивается лишь в выражение жеста вовне (*фа'аль*): 'Аллаф[696], А. Х. Басри, Джувайни и ханафиты. — 5° Ибн ар-Раванди, разочаровавшись, заявляет, что Бог вмешивается в сердце не заранее, когда Он сотворил его «способным повиноваться», а лишь *hic et nunc*[697], чтобы произвольно (*джабр*) запустить действие в глубине сердца, которому оно приписывается: *истита'а ма'а-ль-фи'ль = касб* (без *куввa му'ассира*) = *мукарана* (без *мудахалийа*). Это учение Наджжара, Ибн Куллаба и Аш'ари. Бакиллани его смягчает: верующему предстоит

---

[691]*Тамамту', ибтига'*: у Бога ключи (*макалид*) *ризка*.

[692]Малати, л. 37; Табарси, там же, 167–168; Бакли, *Тафсир*, т. II, с. 213. *Тафвид* противоположен *тадбир*, замечает Калабази (*Та'арруф*).

[693]«Бог сотворил *арзак* за две тысячи лет до тел; но кто предаёт себя Богу, не просит у Него *ризка* на завтра, так же как Бог не попросит у него больше действия завтра (= после смерти)» (Хасан к Корану XLI, у Макки, *Кут*, II, 8).

[694]Табарси, *Ихтиджадж*, 210, 230 (извлечение из *Рисала иля ахль аль-Ахваз* Х. 'Аскари). Бог не даёт *тафвид* имамам (кроме как по карматам).

[695]Это средство, таинственный переход от возможного к осуществлённому, по Сабзавари (*Шарх аль-асма'*, 121), состоит в «индивидуализации действия, пустоте сердца (*сирб*), мгновенной неопределённости, заранее предоставленных ресурсах и причине, побуждающей деятеля к действию».

[696]Шахр[астани], I, 64.

[697]Ибн Каррам очень хорошо говорит: *джабр* (богословский детерминизм) состоит в том, чтобы допускать *истита'а* лишь в момент действия (Мукаддаси). Ср. Ибн ад-Да'и, 419; Сабзавари, 121; *Фарк*, 170, 201.

«квалифицировать» своё действие (добродетель, порок)[698]. — 6° Одно и то же действие, *истита'а ба'д аль-фи'ль*, запускает действие (в сердце) и заставляет его затем производить, как причину, его следствия, его [614] плоды вовне: Абу Ханифа, Абу Хашим. Есть «соединение», говорит Исфара'ини, двух сил (божественной и человеческой) для этого произведения. — 7° Дирар, Ибн Каррам, Тустари и Халладж: одна и та же божественная благодать в разных образах вмешивается до, во время и после действия сердца. Содействие Бога и человека в человеческом действии — не осуществление, предоставленное нашему выбору (*кадар*), программы, предусмотренной Богом, и не случайное совпадение мысли и жеста, осуществлённое в нас, бессильных, божественным капризом. Это «расположение к приобретению», *иктисаб*, непрестанно осуществляющееся, растущее согласие, которое теснее сплачивается и приносит свои плоды[699]. Удовлетворительно для человека и для Бога это лишь через любовь; это окончательное осуществление божественного облечения и обожающее освящение человеческой свободы[700]. «Лишь тот, кто предаёт себя Богу, приобретает могущество (*кудра*), и это могущество (в нём) не имеет иных пределов, кроме пределов его самоотдачи»[701].

«*Fiat!*» (*Кун! = хитаб иджад*)[702]. 1° Джахм: *Кун = Калима* = сотворённый 'Иса. — 2° Абу Ханифа: то же; но *иджад = таквин = тахлик* несотворённое. — 3° 'Аллаф: *Кун = Калям, хадис ля фи махалль* (= 'Иса у Ибн Хаита); ср. Фахр ад-Дин Рази. 4° Ибн Каррам: *Кун = кауль мухдас фи-з-зат* (= *ихдас + и'дам + хальк*); но *ка'илийа* несотворена. — 5° Исмаилиты: *Кун* = 1-я эманация, *нур ша'ша'ани = куни = таквин*, начальное состояние сотрясения[703]; симметрично *тамкину* (*би-кар*), [615] конечной остановке. — 6° Ибн Куллаб: *Кун = Калям нафси*, несотворённое; но не *амр* (сотворённый). — 7° Ибн Ханбаль: *Кун = амр азали*, несотворённый (но это не 'Иса, тварь). — 8° Аш'ари: *Кун = Калям нафси* несотворённое = *амр азали*. 9° Халладж: несотворённое = *иджад* (к Корану X, 82; XXXVI, 82); верующий может соединить с ним своё *бисмиллах*. — 10° Ибн 'Араби: одновременно несотворённое в Боге и сотворённое как осуществление творческой силы, вверенной человеку посредством «духовности Иисуса»[704].

---

[698]Это как раз та доля, которую Бишр оставлял Богу (Хазм, III, 54).

[699]Ибн аль-Хайсам, каррамит, подробно это объясняет: (1) до действия есть *кадар*; (2) во время действия сердца даруемый *касб* есть *кудра му'ассира*, которая производит, (3) после действия сердца, *фа'иду*, благодать, побуждающую нас исполнять условия *таклифа* (Шахр[астани], I, 153). - Син.: *фи'ль*, *'амаль*, *сун'*.

[700]Тустари, *Тафсир*, с. 47; Таханави, s. v.

[701]Ибн Ханбаль, *Радд 'аля-з-занадика*, л. 11b. Guyard, *Fragments ismaéliens*, 229.

[702]*Инбиса аль-ашйа'*, обратное *инби'ас аль-'улюм* (друзское сочинение: *Таксим аль-'улюм*).

[703]Сул[ами], *Таб.*

[704]*Фарк*, 205, 260–261; Ибн 'Араби, *Фусус*, 257–258; *Футухат*, III, 328, 331; Arendonk, *Zeidiet. Imam.*, 305; Хазм, IV, 197.

Тексты аль-Халладжа:

> 'Усман ибн Аби Му'авийа сказал[705]: «Халладж провёл ночь в большой мечети Динавара; с ним были люди, и один из них спросил его: „О шейх! что ты скажешь о (безбожном) слове Фир'ауна?“ — „Это истинное слово (*калимат хакк*)“. — „А что ты скажешь о (единобожном) слове Моисея?“ — „Это истинное слово (тоже): оба — слова, предвечное течение которых (= предзнание)[706] соответствует их течению в вечности-после (санкции)“».

> Халладж «сказал одному из учеников [Абу 'Али] Джубба'и, мутазилита[707]: „Как Бог согласился сотворить тела без (побуждающей Его) причины, так Он согласился сотворить в них их атрибуты без (побуждающей Его) причины; как раб (= человек) не владеет собственно основой своего действия, так он не владеет собственно[708] и самим своим действием“».

> «Боже, сначала Ты сотворил нас — и это было самой Твоей добротой и щедростью (*джуд*).
> [616] Затем Ты указал нам верный путь — и это было самой Твоей благодатью.
> Теперь Ты Сам призываешь нас в Рай.
> Ах! нам этого мало. Если Ты действительно так поступил с самого начала,
> То Своей благодатью (*фадль*) заверши Свою доброту (*бирр*)!
> Иначе дело, которое Ты начал, останется на полпути»[709].

3. Отношение Бога к людям: мистическое учение о страдании; его истоки; поднятые вопросы

Отношение Бога к людям. Коран: Он не обязан давать им в нём отчёт, оно для них непостижимо[710]. — 1° Джахм, захириты, аш'ариты: это безразличие верховного благоволения, *тасарруф*, *таджвиз*. Бог свободной игрой лишь вызывает людей к существованию как имена, не заботясь о том, что они представляют, — законные или незаконные действия, добрые или злые намерения, осуждённые или избранные: *ля убали*, «мне нет дела». Что за важность, если Он изменит к ним отношение? (*бада'* некоторых имамитов)[711]. 2° Раз Бог дал людям закон, значит, Он не меняет Своего способа судить их действия, Своей справедливости, *'адль*: «Он не любит зла» (ср. Мугира), т. е. внешне порочного действия, которое развращает закон (2-я основа мутазилизма): *ля йухибб аль-*

---

[705]*Ахбар* 33.

[706]Против мутазилитов, отрицающих божественное знание свободных будущих.

[707]Коран II, 201; XXVIII, 77. Да, без отвращения (*кара'а*), уточняет аль-Халладж (к Корану II, 51), против Мугиры и Ибн Куллаба. Зато аш'арит 'Аттави осмеливается говорить, что Бог может лгать (Ибн ад-Да'и, 434).

[708]Против теории действительного облечения, к которой склонялся Хасан аль-Басри. Ср. П. Ломбард и Суарес.

[709]Стихотворение переведено на персидский Харави, *Табакат*, § 54.

[710]Известно лишь, что Он сотворил мир не ради игры, а чтобы обрушить истину на заблуждение и сокрушить его (XXI, 16–17).

[711]Хазм, III, 108–109; Малати, 234.

фасад[712]. Значит, у некоторых тварей есть творческая свобода: ангел может пользоваться ею, чтобы творить мятеж и зло, а человек — чтобы творить лицемерие и ложь. Зло и ложь будут справедливо наказаны, и Бог установит царство справедливости. Коран XXIX, 10. — 3° Возражения, сведённые воедино [617] Ибн ар-Раванди[713]: если Бог не творит всякой вещи, то, раз творение может быть Ему совечно, Он уже не всемогущ, и Его знание ограничено; и какая глупость — издать Свой закон лишь затем, чтобы подставить его возможному отказу нашей свободы безразличия. — 4° Тогда как первые мутазилиты ещё ограничивали доброту Бога Его распределительной справедливостью, даром, который Он сделал человеку, — свободно выбирать свою участь, — Бишр установил, что в Себе Бог есть безграничная доброта (*лутф*)[714]. А то, что из неё являет обычное осуществление свободы (действия послушания, добрые дела), — лишь её ограничение в меру способности каждого: знание того, что ему полезно (*аслах*)[715], «наилучшее» не для Бога самого по себе, а в положении каждого. Впрочем, Бишр полагал, что разум сам по себе обладает действенностью, нужной, чтобы заставить нас его избрать (*ри'айат аль-аслах*)[716]. Его ученик Мурдар, сомневавшийся в этом, искал решения в мистике. Ибо, замечают мутазилиты[717], простое осуществление психологической свободы есть испытание (*михна*) и причиняет боль (*бальва*). Школа Ибн Каррама учит: «страдание и испытание — одно: это свобода выбирать»[718]. — 5° Проблему боли прямо поставили *занадика*, как Ибн Аби-ль-'Ауджа[719]. [618] Мистики принимают это возражение. Антаки[720], Мухасиби и Халладж утверждают, что творение совершилось из чистой доброты (*лутф*, *джуд*, *карам*). Мухасиби, с силой резюмируя учение своих учителей, утверждает, что «сердце знает: Господь, справедливый в Своём решении, не может быть заподозрен в несправедливости[721]; и выбор, который Бог делает за сердце, лучше собственного выбора сердца».

---

[712]Ср. здесь, с. 545. Шахр[астани], I, 83.

[713]*Китаб на't аль-хикма*. Ср. также критику их XVI пунктов у Хазма, III, 142.

[714]Ср. Ибн Сина.

[715]Хазм, III, 164 (отрицает для Бога *вуджуб аль-аслах*; ср. Газали, *Кистас*, 101). Наззам уже говорил: *салахухум* (*Фарк*, 116).

[716]«Желание превосходит страдание» (Джами, *Нафахат*, 35). Ср. слово Антаки, здесь с. 472.

[717]Мас'уди, *Мурудж*, VI, 21.

[718]Рук. Лондон Or. 8049, л. 11a.

[719]Почему катастрофы, эпидемии, если Бог благ? - сказал он Джа'фару (Муфаддаль, с. 69 и сл.). И особенно - почему страдают дети? Бакр предполагает, что они страдают лишь по видимости (Хазм, IV, 191). Ибн Хаит полагает, что они искупают (перевоплощения; Хазм, III, 120). А факт таков, что они страдают и что они невинны: в этом они прообраз совершенной святости.

[720]*Дава*.

[721]В *Хилье*, s. n.

Итак, именно самоотречение есть полнота свободы. «Быть довольным Богом, — уточняет Ибн 'Ата, — значит успокоить своё сердце в предвечном выборе, сделанном Господом для Своего раба, ибо Он выбрал ему лучшую долю (*афдаль*)»[722]. Какова же эта лучшая доля, по Ибн 'Ата, следующему учению Хаййана Кайси, Абу Хашима 'Усмана ибн Шарика Куфи и Йахьи Рази[723]? Это (освящающее) испытание, *михна*, лишь наброском которого является искушение (*фитна*)[724]: «Когда Бог любит Своего раба, Он испытывает его; а когда Он любит его (за это) ещё больше, Он овладевает им, не оставляя ему ни имущества, ни сына»[725]. Испытание — искушение, затем страдание — есть знак призвания, избрания.

Как установил Бишр, действия послушания и [619] добрые дела каждого человека являют божественное милосердие лишь в индивидуальных ограничениях. Но Ибн 'Ата доказывает, что сквозь падения свободы некоторых божественное милосердие, обнажённое, предлагает себя всем в своей полноте. Бог сотворил и предусмотрел все человеческие действия с мудростью. Его милосердие, которое видимо принимает разные образы в действиях, соответствующих Его естественному закону, чтобы естественно подтверждать его отдельными примерами, — сквозь внешние видимости, противоречащие Его закону (зло, ложь), отдаётся всем, всецело, прямым, сокровенным и сверхъестественным образом. Сквозь совершённое зло, у деятеля как и у претерпевающего, оно продолжает общий опыт[726], очистительное испытание, которое пронизывает их обоих солидарно до самого сердца: врачебным применением несчастья, страдания, *баля*. Такова «наука о страдании», которая намечается у Джунайда[727] и которая, через повседневный опыт, сопоставляемый с постепенным размышлением над коранического образом Иова, вполне расцветает у Ибн 'Аты и аль-Халладжа[728].

---

[722]*'Авариф*, IV, 256. Ср. здесь, с. 45–46; *ахсан* - благо, подобающее; *аслах* - лучшее, полезное; *афдаль* - превосходное.

[723]«Если бы прощение не было тем, что Бог предпочитает, Он не испытал бы грехом тех из Своих тварей, которых чтит больше всего» (в *Хилье*, s. n.; это изречение латитудинаристское, мурджиитское).

[724]Сул[ами] к Корану XXV, 22.

[725]*Хадис аль-иктина'*, который Ибн аль-Джаузи считает подделанным Йаманом ибн 'Ади (*Мауду'ат*) и который происходит от изречения Хасана (Sh., *Таб.* I, 29) и прежде всего от образа Иова.

[726]И наоборот, можно присоединить намерение тех, кого любишь, к добру, которое делаешь, лишь сострадая их горестям.

[727]«*Лака лисан фи 'ильм аль-баля'*» («у тебя язык в науке о страдании»), пишет ему Нури (Саррадж, *Лума'*, 354). Это страдание научило его суфизму (Джунайд у Кош[айри], 22; *Тагр.* II, 178). Повеления и запреты Закона для Бога - средства испытать Своего раба (он же у Бакли к Корану IV, 64); «и несчастье не страдание, а жёсткость сердца, *касват аль-кальб*, бесчувственность» (он же к XXXIX, 50). Эту мысль затрагивает Мутанабби в первых стихах своего чудесного стихотворения «*Лаки, йа маназилю, фи-ль-кулюби...*».

[728]Она продолжает жить у Макки (*Кут*, II, 51, 53, 109) и Шазили (Sh., *Таб.* I, 7).

Не лишена ли она корней в исламе? Отнюдь нет. Верить в судьбу (*иман би-ль-кадар*), заявляет Убайй ибн Ка'б, а за ним [620] Хасан аль-Басри, Ибн Ханбаль и Гулям Халиль, — не значит выказывать слепой фатализм. Это значит «верить, что Бог не заставляет тебя страдать, чтобы ты грешил, и не заставляет грешить, чтобы ты страдал»[729]. Не следует поддаваться хитрости (*макр*) Бога, уступать искушению[730]; следует «доверять» (*хусн аз-занн*)[731] Богу.

Но если болезнь больше, чем случайность, а боль больше, чем рана, то страдание сердца реальнее греха: это зов Бога, утверждает очень древний мистик Хаййан Кайси[732]. «Бедность — океан страдания, но всё страдание целиком — (божественная) слава, *'изз*»[733], утверждает Джунайд. «Страдание — благоухание для духов мудрых»[734], говорит Килани. Это зародыш покаяния и порог любви, животворящее преображение, предложенное под покровом лекарства, *дава'*, ожога[735]. Несчастье и страдание всеобщее, [621] чем Закон естественного послушания и чем откровенный Закон, ибо они существуют и без них. А когда они из них проистекают (установление тягостных обрядов или наказание за совершённые нарушения), они не только не противоречат им, но подтверждают их как божественное напоминание. И они могут помочь нам превзойти Закон, ибо они — призвание к мистическому единению. Страдание очищает; оно представляет сердцу Бога одного; ибо здесь уже нет риска задержаться на сотворённой

---

[729]Классическое правило: *исаба* (поражение несчастьем) не есть *хата'* (вина) (Йафи'и, *Мархам*, I, 64; ср. с Кораном IV, 81). Отсюда долгий спор в раннем исламе о законных пределах применения медицины. Больному дозволено пользоваться лекарствами (*'акакир*) лишь после того, как он предался благоволению Бога, Который есть Врач, *ат-Табиб* (Ваки', *Тибб*, у Ибн аль-Фарры, *Му'тамад*; ср. Табарси, там же, 116; Макки, *Кут*, II, 21–23; Килани, *Гунья*, I, 36; Газали, *Ихйа*, IV, 204). В этом видели априорное отрицание вероятной действенности лекарств, но это просто применение общего принципа: отрицания независимости «вторичных причин» от Бога (ср. в отношении предсказания сезонных дождей, календаря светил).

[730]Ср. здесь, с. 528, 541.

[731]*Хадис кудси* № 21 собрания Набхани (*Джами'*). Ср. Ибн 'Аммар (*Фихрист*, 184).

[732]Саррадж, *Масари'*, 182.

[733]Саррадж, *Лума'*, 221.

[734]*Баханджа*, 60.

[735]Отсюда «терапевтический» словарь первых мистиков. Верховное смирение, с которым Бог сотворил мир, побуждает Его скрывать неслыханное предложение людям Своей сущностной любви под пренебрегаемым покровом страдания. И Его избранники, для которых всё было сотворено, - те, кто узнаёт Его там; и они могут ответить Ему взаимностью, любя Его, лишь через страдание, в школе смирения. Божественное может открыться лишь там, где твари изнемогают. «Единственная слава тварей - их (безвозмездное) отношение к действию, которое их сотворило, - то, что они сотворены» (Халладж к Корану XXXIX, 63).

рамке встречи, как это бывает в порыве радости. Таково важнейшее заключение, которое аль-Халладж с большими подробностями даёт учению Ибн 'Аты[736], в согласии с ним:

> (Образ Иова)[737]: «Доброе терпение — это оставаться спокойным под превратностями судьбы, втайне и явно. — Упование на Бога — это хранить горячий уголь (*хумуд*, под пеплом) под превратностями судьбы. — Доброе терпение — это когда раб обращает свой взгляд к своему Господину и отдаёт Ему свою душу, потому что хорошо знает (*ма'рифа*), Кто Он. Тогда, если придёт одно из Его наказаний, он остаётся Его, покорный перенести Его наказание, — наказание, которое не причиняет ему больше никакой скорби. — Бог излучился в сознании Иова, открыл ему сияния Своей доброты, и страдание утратило для Иова свою горечь. Тогда он воскликнул: [622] „Беда коснулась меня!“ (Коран XXI, 83); мне больше нечего надеяться на награду за моё страдание и мою беду, ибо страдание стало моей родиной и моим счастьем».
>
> (Мистическое единение подвергает страданию)[738]: «Кто открывает тайну Бога тварям и желает продлить в себе это мгновение (единения), тот испытывает страдание, превосходящее силы сотворённой природы (*каун*). Если он ничего не испытывает, это знак, что это мгновение (единения) у него отнято». Как через искушение Бог побуждает наше сердце сделать Ему истинное признание в любви, с доказательством, так и это признание в любви может быть принято Богом лишь со страданием как знаком[739]. Такова тема его *Ривайат* II, VI и XIV.
>
> «Страдание — это Он Сам, тогда как счастье — это *от* Него»[740].

— *Уридука...*[741]:

> «Я желаю Тебя — не ради награды (Избранных) я желаю Тебя,

---

[736]Сведённой в *хадис аль-ибтила'*: «Тяжелее всех страдали пророки...» (ср. здесь, с. 46, 70, 311): Хузайфа (у Муттаки, *Канз*, V, 164; Саррадж, *Лума'*, 258, 353; Калабази, *Ахбар*, 15b; Харкуши, 231b; Макки, *Кут*, II, 24, 51, 53, 109; Кош[айри], 173; Худжвири, *Кашф*, 388–389; Газали у Субки, IV, 171, 177; Ибн аль-Джаузи, *Мауду'ат*).

[737]Халладж у Бакли к Корану XI, 117; XII, 83; XIV, 12; XXI, 83.

[738]Калабази, *Та'арруф*. И к гонению: см. десятистишие аль-Халладжа на *шин*, которое начинается так: *Ман садаруху...* «Тот, кого они воодушевили и кто разглашает то, что они скрывают, не боясь предстать перед ними, слывёт обманщиком...» (Сулами, *Галатат*, л. 67a; цитируется Бакли, Ибн аль-Джаузи, Ибн 'Араби, Ибн ас-Са'и, Шаттануфи).

[739]Так же Набулуси (*Радд матин*) отвечает на возражение: «Почему Бог заставляет страдать Своих святых, если любит их? Любящий не мучит любимого»: «Страдания не было бы, если бы не было (сделано) публичного признания в любви (*ляуля-д-да'ва, ма вака'а-ль-баля'*). Доказать его - обязанность того, кто объявляет, что любит. Вечная слава доказывает искренность любви Бога к Его святым, а страдание, которое Он им посылает, испытывает искренность их любви к Нему».

[740]Халладж у Бакли, *Шатх.*, л. 124; ср. к Корану XXXVII, 106. Газали же не выбирает боли (*Ихйа*, IV, 98).

[741]Знаменитое двустишие (Хатиб, *Та'рих Багдад*, s. n.). Ибн 'Араби, который его комментирует, по ошибке приписывает его Бистами (*Футухат*, I, 782; II, 452, 732).

Нет, я желаю Тебя ради мучения (осуждённых).
[623] Все блага, которые мне были нужны, да, я получил,
Кроме Того, Кто обрадовал бы мой экстаз мучениями[742]!»

«Это выражает, — толкует Ибн 'Ата, — растущее мучение желания, порыв привязанности, пожар страсти, желание Любви. Когда оно очистилось и совершилось, оно восходит до того водоёма чистой влаги, где Бог проливает вечную живую воду (*сакаб*)».

«Кто созерцает своё (пассивное) принуждение[743], тот уже не подчинён ему, если только он претерпевает это принуждение вне созерцания самого принуждения, созерцая Того, ради Кого он его претерпевает».

[Опасность мистической радости, которая грозит отвлечь от единения с Богом]: «Однажды вечером, — говорит Ибрахим ибн Фатик[744], — я вошёл к аль-Хусайну ибн Мансуру: он молился и читал суру II. И он молился, пока меня не одолел сон. Когда я проснулся, он был в своём чтении на сурах XL–XLVI, и я понял, что он хочет дойти до конца. Когда он закончил чтение Корана одним *рак'атом*, он улыбнулся мне и сказал: „Ты думаешь, что я молюсь, чтобы угодить Ему? Но тот, кто воображает, что угождает Богу своим служением (*хидма*), довольствуется своим удовлетворением как платой[745] (за своё служение)!“ И он прочёл:

[624] Когда любящий доходит до полного порыва щедрости
И опьянение (молитвой) отвлекает его от единения с Другом,
Тогда можно удостовериться в осуществлении того, чего желала привязанность:
(Продолжать) молиться было бы для влюблённых нечестием».

Его же[746]:

«Это Ты похищаешь меня, не молитва меня похитила;
Далеко от моего сердца мысль держаться за свою молитву (*зикр*)!
Молитва — средняя жемчужина (в ювелирном ожерелье), которая скрывает
Тебя от моих глаз,
Как только моя мысль позволяет моему вниманию опоясать себя ею».

---

[742]Ср. подобную молитву Шибли (Бакли к Корану XXXII, 13): это страдание сердца, которого жаждут мистики (Мухайриз, Михирджан, Мисри; у Сарраджа, *Масари'*, 214, 143, 178, 180) и которое у осуждённых лишь несовершенно (ср. Beckford, *Vathek*, 1787, с. 186, 191, 194, 203).

[743]Речь идёт о мистической связанности воли, *идтирар фи-ль-ахваль* (Коран XXVII, 63; ср. к XXV, 22), или *тафлис* (к Корану XXXII, 16); её боятся пророки (Макки, *Кут*, I, 229; Кош[айри], II, 200) и претерпевают святые (ср. здесь, § VI).

[744]*Ахбар* 49; с любопытным толкованием Ибн Таймийи на заключительное двустишие.

[745]Ср. Taw. 146 о «наёмном» (*аджир*) сердце, «которое забота о награде отвлекает от священной святости предписания» (у Бакли, Коран LIV, 50); Абу Хазим Мадани уже говорил это (Макки, *Кут*, II, 56).

[746]Taw. 170. Читать: *мувалих ли* и *васита*; ср. к Корану XXXVI, 10.

Таблица вопросов.

— *Хукм*[747], *амр*[748], *ирада*[749]. Наказание (окончательное, факт, [625] которым Бог доволен), предписание (которое Он издаёт и повелевает) и решение (которого Он захотел и которое предсказал) Бога формально различны для человека. 1° Хасан: «Бог наказывает не для того, чтобы (произвольно) дать ход Своему наказанию (*хукм*); Он наказывает за нарушение Своего предписания (*амр*)»[750]. 2° 'Амр ибн 'Убайд: «Бог не решает (*када'*) такого-то человеческого действия... и наказывает за него!»; «Он повелевает лишь то, чего хочет (*ля йа'муру илля бима арад*)»: мутазилитское изречение, подчёркивающее трудность[751]. 3° Джа'фар: «Бог повелел (*амр*) Сатане повиноваться... и решает (*машии'а*), что Сатана не повинуется!»[752]. 4° Мистики также признают различие между решением и предписанием и делают из этого видимого конфликта источник страдания, испытания

---

[747]Ниже, § V; и Коран XXXVI, 82.

[748]*Амр*, повеление: 1° отмечается грамматическим *джазмом* повелительного наклонения (*сига*: *исти'ля'*); 2° в каноническом праве оно подлежит немедленному исполнению (*фаур*: ханафиты, западные маликиты, шафииты); или постоянной обязательности (*такрар*, Малик); или просто сообщает (*вакф*) совет (*надб*: Абу Хашим), божественную идею (*ма'на нафси*: Аш'ари). Против мутазилитов правоведы констатируют, что *амр* не предполагает *ирады* (Касими, *Усуль*, 46, 109); ср. здесь, с. 627, прим. 5.

[749]*Ирада*, воля: 1° определение исключительного значения (*мин ваджх дуна ваджх*: Муртада, *Ихтар*, 302; Ибн Камаль-паша, *Хилафийат*). Первые богословы выводят отсюда, что «воля» может говориться в Боге лишь по отношению к частным, сотворённым вещам: Бог творит Себе по отношению к ним симметричные «волю» и «неволю» (*кара*). 2° Наджжар и Ибн Куллаб полагают, что Бог хочет Самого Себя простой, несотворённой волей. Так же Халладж (испр. Taw. 145–148, особенно с. 145, стр. 15–16, где я без доказательств предположил, что он примкнул к общему тогда учению о «сотворённой божественной воле»): Taw. X, 11 (*ирада сифат аз-зат*); Сул[ами] к Корану LVII, 3. Для Халладжа воля Бога, единая и несотворённая, *ирада*, сообщается тварям в форме «первого замысла Бога, *машии'а*» = *ма'лум*, данность творения, как её располагает божественное знание для приведения в движение. *Машии'а*, единая, простая, предвечная, есть [625] вещь сотворённая (ср. здесь, с. 632). Специализация этого термина, по-видимому, происходит от изречения «*ма ша'а Ллаху кана, ва ма лям йаша' лям йакун*» («что хочет Бог - бывает, а чего не хочет - не бывает») (ср. Макки, *Кут*, I, 128); заметим, что философы отвергают вторую часть этого изречения как невозможную (Таханави): ибо для них нет будущих-условных. 3° Ибн Салим, обращая терминологию аль-Халладжа, называет божественную волю, единую и несотворённую, *машии'а*; и он заставляет её видоизменяться в столько сотворённых божественных изволений (*ирадат*), сколько есть сотворённых вещей (*мурадат*; положения XV и XI, обвиняемые ханбалитами: Ибн аль-Фарра, *Му'тамад*). Ср. Шазили (рук. Париж, 1350, л. 90a–b).

[750]Макки, *Кут*, I, 128; ср. 'Амр ибн Фа'ид у Ибн Кутайбы, *Мухталиф*, 37.

[751]Мутазилитское решение: Бог, сотворив человека, лишил Себя части Своего могущества, отказавшись актуализировать свободные человеческие действия.

[752]Табарси, *Ихтиджадж*, 243. Это осталось имамитским учением (Кулини, *Кафи*, у Дамада, *Ика'ат*, 119).

сердца, которое увенчивает святость[753]. «Верующий, проникший в (божественное) намерение[754] действий, которые ему (Богом) дозволены, [626] и продолжающий хвалить Бога превыше всего, — того душу Бог освящает», замечает Харраз[755]. Халладж: «Предписание — источник мистического единения (*'айн аль-джам'*)[756], а решение — источник знания». Затем «он объяснил, — говорит Бакли, — что действия людей совершаются согласно предустановлениям Его согласования и Его первого замысла, будучи вписаны в скрижали Его знания и стихи (*зубур*) Его уравновешивания. И Халладж обратил внимание верующих на их действия, чтобы они подстерегали биение источников Его тайн, наблюдали дарения Его светов, узнавали Его по Его знакам и атрибутам, боялись Его могущества и величия»[757]. 5° Ибн Салим из полумутазилизма сводит страдание, *баля*, к приостанавливающему ослаблению божественной воли[758]. Иногда Бог повелел одно и решает противоположное, потому что не захотел дать Своему повелению всей его силы (падение Сатаны)[759]; иногда Бог запретил вещь, существование которой Он решает, потому что не захотел дать Своему запрещению всей его силы (грех Адама)[760]. 6° Поздние мистики-монисты, как [627] Ибн Исра'иль, предпочитают поклоняться решению, неодолимому, уступая ему, чем с усилием подчиняться предписанию, нарушимому[761].

Предписание выше решения[762]; а наказание завершает предписание, ибо лишь оно вполне удовлетворяет Бога (*рида*). Человек угоден Богу, и Бог благоволит к человеку[763] не в грубой покорности решению и даже не в чистом послушании предписанию, а в

---

[753]Джунайд: предписанием и запрещением Бог «испытывает» сердце (*ибтиля'*; Бакли к Корану IV, 62).

[754]*Тали'а*, букв. «проник в его анагогический смысл» (*мутталя'*; ср. *Камус*, s. v.), понял и вкусил его мудрость (*ма'рифа*).

[755]Осуждённое положение, извлечённое из его *Китаб ас-сирр* (Ибн аль-Джаузи, *Намус*, X; ср. Бакли, *Шатх*. 60; 'Аттар, II, 40).

[756]Ср. здесь, с. 260, 369. Термин принадлежит Харразу.

[757]К Корану LIV, 50 (Бакли, т. II, с. 294).

[758]Макки, *Кут*, I, 129; 'Изз Макдиси, *Тафлис*, 2.

[759]Проблема, которая остановила Харраза (Taw., с. 171) и которую рассматривает *Та Син аль-Азаль*.

[760]На деле Бог постоянно, в полноте и неизменно хочет Своего предписания и Своего запрещения. Свобода человека не требует, чтобы Бог устранился, давая ей развернуться; совсем напротив - она бы тотчас остановилась. Освящающее страдание происходит от принятия, сверх усвоенного предписания и претерпеваемого решения, врачебной помощи, божественного совета, помогающего преодолеть и разрешить видимое противоречие между предписанием и решением; испр. Taw., с. 147. - Ср. здесь, с. 45–46.

[761]Ибн Таймийа, *Кавакиб*, XXVI-1, который обличает этот антиномизм.

[762]*Амр* выше *хальк* (Ибн Ханбаль, *Радд 'аля-з-занадика*, л. 8b; 'Абд ар-Рахман Рази у Фарры, *Табакат аль-ханабила*, s. v.; Фараби и философы).

[763]Коран LXXXIX, 28. Имамиты обвиняли Хасана за его учение о *рида* (Табарси, там же, 161).

состоянии взаимного удовлетворения, которое отсюда следует: *рида*; так у мистиков начиная с Хасана, у Ибн Ханбаля, Аш'ари, Субки[764]; против мутазилитов, Абу Ханифы, Джувайни[765].

— *Таклиф ма ля йутак*[766]. Обязанность, превосходящая силы. Требует ли Бог от человека того, что превыше его естественных сил? Нет, по мутазилитам, ханафитам, Исфара'ини, Газали, Ибн Дакик аль-'Иду (для которых *йутак = йустата'*). Да, по Аш'ари (человек не вправе требовать от Бога отчёта) и особенно по аль-Халладжу: ибо Бог сверхъестественно, Своей благодатью, приходит на помощь человеку, как только тот, признав себя бессильным, сознаётся Ему в этом в молитве и предаётся Ему, что для него благо. Именно аль-Халладжу следует вернуть знаменитый стих[767]:

> [628] «*Алкаху фи-ль-йамм...*
> Бог бросил человека со связанными за спиной руками в океан,
> Крича ему: „Берегись! Берегись, чтобы вода тебя не замочила!“»

— *Ни'ма 'аля-ль-кафир*[768]. Дарует ли Бог благодати нечестивому, который будет осуждён? Нет, по Аш'ари (безразличие Его благоволения). — Да, по мутазилитам, ханафитам, Бакиллани. И по Халладжу, который устанавливает, что Сатана до своего падения получил благодать высокого созерцания (Taw. VI, 1, 34).

— *Та'зиб аль-мути'*[769]. Может ли Бог заставить страдать того, кто Ему повинуется? Нет, это было бы несправедливостью (*зульм*), по мутазилитам и ханафитам. Да, по мистикам[770], особенно Ибн 'Ата и Халладжу; ибо тогда это для его освящения.

— *Фана ва бака изаша'а*. Может ли Бог продлить или прекратить существование, если и когда хочет? — Нет, по мнению мутазилитов; Его справедливость Ему мешает. Да, безусловно, по Джахму и Аш'ари. Ибн Каррам уточняет понятием «истребления», *ихтирам*[771]. Бог, Который всё делает с порядком, «никого не истребляет», даже ребёнка

---

[764]II, 265; IV, 256. Для трёх последних: *рида = амр ≠ ирада*.

[765]Для них *рида = амр = ирада*.

[766]Субки, II, 266.

[767]У Ибн Халликана, *Вафайат*. Теперь это классическое изречение, которое приводят руководства по богословию, предваряя его поясняющим стихом: «Бессилие человека! Судьбы проходят / Над ним во всяком его состоянии - смотри хорошенько». Это изречение, ошибочно приписываемое Ма'арри, приводит известную пословицу («Берегись» и т. д.) (Иехуда Галеви, *Хазари*, пер. Hirschfeld, 110; ZDMG, LI, 472), которую вспомнил Мутанабби (на рифму «*бальль*»).

[768]Субки, II, 265.

[769]Субки, II, 267.

[770]Аш'ари тоже это признаёт, но лишь по божественному произволу; поэтому он отрицает то, что признают мистики, - возможность посмертного наказания (*'икаб*) для верующего.

[771]*Фарк*, 209: против *фана' аль-'алям* (уничтожения мира) целиком у мутазилитов.

или нечестивого, не совершая этим блага (*салах*): его собственного или блага другого. Это учение аль-Халладжа[772] и салимитов[773].

Саваб, фадль ау 'адль? Есть ли награда избранных чистая благодать или она причитается им по строгой справедливости[774]? Чистая [629] благодать, по Джахму, Мурдару и Аш'ари: Бог мог бы наградить злых. — Причитается, по мутазилитам и ханафитам. — Халладж уточняет: сотворённая награда, сотворённый Рай, — благодать, соразмерная человеческим действиям, которые она должна наградить; но несотворённая награда, блаженное видение, — чистая благодать[775].

c) Начало творения (бад' аль-хальк)

1° *Хашвийа*, умеренные имамиты: изложение[776] последовательности отдельных творений, коранических «дней»: бесповоротное запечатление на Скрижали (*лаух = када' = умм аль-китаб*) человеческих действий и «ресурсов» посредством Калама и Чернильницы (*нун*, *давват*); сотворение престола, небес и двух земель (в воде) и исполнение предписаний Скрижали, вверенное ангелам[777] (*такдир*).

2° *Крайние имамиты*. Использование хадиса (приписываемого Джа'фару): «Первое, что сотворил Бог, — „свет Мухаммада“»[778] для системы спиритуалистического эманатизма.

(a) *Нусайриты*: Бог, свет, излучает свет, «мухаммадов свет», который распадается на световые [630] частицы, звёзды. В наказание за гордыню они низвергнуты сквозь тёмные сферы низших эманаций: это души, так заключённые в тела. Они возвращаются через различные циклы переселения на своё первоначальное место звёзд благодаря

---

[772]Taw. I, 10.

[773]«Нет ничего вредного (*дарр*) от Бога Его тварям»: положение, из-за которого Макки был изгнан (Сам'ани, л. 541a; Ибн аль-Джаузи, *Намус*, по ошибке пишет *адарр*; ср. Taw. 153, прим. 1).

[774]Субки, II, 267. То же о наказании осуждённых.

[775]Ср. здесь, § IV.

[776]*Фарк*, 127; Муттаки, *Канз*, II, 449; Мукаддаси, *Бад'*; Малати, там же.

[777]Это одно из возражений *занадика*: неизвестно, приписывает ли Коран *тавaффи аль-анфус* (упокоение душ) ангелам или Богу (Табарси, там же, 122). Ср. спорный вопрос о *бака' аль-анфус* (пребывании душ): *мутакаллимы*, а за ними Газали (*Тахафут*, I, 79, 84), считают его результатом непрестанного сверхъестественного божественного вмешательства (ср. здесь, с. 551–553), тогда как философы видят в нём естественное явление (ср. здесь, с. 558).

[778]У Бакли, Коран XLIII, 81. Возможно, «свет» в мысли Джа'фара просто обозначал откровение Корана (ср. Коран XXIV, 35); но имамиты сделали из него светоносное семя, передаваемое путём традуцианизма от мужчины к мужчине до Мухаммада. Ср. *касыду*, называемую касыдой 'Аббаса (Ибн Кутайба, *Мухталиф*, 106), и поздние стихи ханбалита Йахьи Сарсари.

божественным воплощениям, если не отвергли их при их явлениях; иначе, осуждённые, они претерпевают пять метемпсихозов.

(b) *Друзы*: первая эманация Бога, Мировой Разум, видоизменяется в частные идеи, души, которые Он погружает в материю, подчинённую слепым законам (*хальк аввал*). Эти души сквозь свои материальные тела постигают Разум, который есть их начало, благодаря посвятительному озарению этого Разума, который приходит их найти (= второе творение, *хальк сани*). И они растворяются в Боге — той безличной Мысли, лишь рассудочным, многообразным и преходящим миражом которой был мир[779].

3° Наззам, как греки, ставит проблему *materia prima*. Бог сотворил все первоэлементы (*ашйа' аввалийа*) разом, со знанием: все индивидуальные существа, которые появляются постепенно (*зухур*), находились в этом начале в потенции (*кумун*)[780]. В каком иерархическом порядке (*такдир*) Он поместил их туда, прежде чем их извлечь? — (a) эманатистские решения. Пять вечных начал Плотина и харранцев[781]: творец, разум (*'акль*, νοῦς), душа (*нафс*, πολλὴ ψυχή; или *хайула*, материя), пустота, полнота. Или, по врачу Рази: *Бари*, *нафс куллийа*, *хайула*, *макан* (= *маля*), *заман* (= *халя*)[782]. Или, по карматам: *сабик* (= *амр*, *'акль*, *'иллат аль-'иляль*), *нафс*, *хайула*, *халя*, *маля*[783]. (b) эллинизирующие решения: система [631] Ахмада Кайяля: распределение и подразделение пяти начал по трём аспектам, трём мирам: *афак*, горизонты (вложенные сферы духовного влияния = *'укуль*, здесь выше, с. 483, 544), материальный мир и между ними пять чувств[784]. Фараби: четыре «логические» причины, взятые как тип порядка порождающихся существ: материальная причина (*хайула*), формальная (*сура*), действующая (*'илла фа'иля*), конечная (*тамам*). Они распределяются по трём мирам: *рубубийа* (*ахадийа*, *куллийа*), *амр* (*калам = рух*; *лаух = нафс*; *вахда*, *касра*) и *хальк* (престол, подножие, небеса)[785]. — Ибн 'Араби и Фаргани выводят творение из Творца движением рационального развития в пять тактов, подражая карматам: одинокость (*вахда*, самость); единство (*вахидийа*, «мухаммадова реальность»); единственность (*ахадийа*: «человеческая реальность», 1-е излучение); 2-е излучение (знание сотворённых идей); и сотворение идей и тел[786].

---

[779]Ср. здесь, с. 481, 508.

[780]*Фарк*, 127; ср. *хальк би-ль-кудра* Ибн Каррама.

[781]Шахр[астани], II, 142.

[782]Бируни, *Хинд*, с. 32; пер., с. 163: *кидмат аль-хамсат ашйа'*.

[783]Sacy, *Druzes*, II, 22, 45; или «*сабик*, *тали*, *калима*, *'акль* (противоп. *дидд*), *нафс* (противоп. *надд*)» по Seybold, изд. *Худуд*, 69; ср. Guys, с. 10. - У неоисмаилитов Хасана Саббаха список ближе к поздним монистам: «*сабик*, *тали*, *джадд*, *фатх*, *хайаль*» (ср. Salisbury, JAOS, 1851, с. 300).

[784]Шахраст[ани], II, 17–21.

[785]*Фусус*, 68; ср. «Теологию Аристотеля», 2.

[786]Фаргани, *Мунтаха*, I, 9–107; *таджалли* означает одновременно «излучение» и «раскрытие»; это пять *хадарат* (*'ама'*, *хаба'* и т. д.).

Прежде чем изложить теорию аль-Халладжа, которая внешне напоминает теорию Ахмада Кайяля, следует напомнить, что в двух важнейших книгах бывший мутазилит Ибн ар-Раванди только что вновь доказал два положения, обновлённые от Аристотеля: что сотворённый мир может быть совечен Первому Двигателю (*Китаб ат-тадж*)[787]; но что движение должно иметь конец (*Китаб ат-та'дил*)[788]. Аль-Халладж, по-видимому, отказывается от [632] первого[789] по причинам, взятым из откровения[790], но подхватывает второе в своей *Китаб ас-сайхур*. Относительно первого он констатирует, что из божественного единства нельзя логически вывести, что сотворённый мир имел начало: «Первоначальная Точка явилась[791] лишь для торжества решающего довода (*худжжа*): удостоверяя печать происхождения (*'ан*) реальности, — чтобы сохранить доказательство собственного существования (*'ан*) божественной тайны (*хафийа*)».

Вот как, по нему, совершилось творение: первоначальная точка видоизменилась, как шестилучевая звезда:

>[792] «Первым Бог сотворил шесть вещей (*ашйа'*) по шести аспектам (*вуджух*)[793], видоизменяя этим действием уравновешивание (*такдир*) [вселенной].

> [6 аспектов:] Первый аспект (*1*) — первый замысел (*машии'а*)[794], который Он сотворил [как вещь] светом (*нур*). Затем Он сотворил (*2*) душу (*нафс*)[795], затем (*3*) дух (*рух*)[796]. Затем Он сотворил (*4*) форму (*сура*), затем (*5*) согласные (*ахруф*), затем (*6*) имена (*асма'*).

---

[787]Против общей склонности исламского богословия утверждать Бога скорее через разрушение, чем через созидание существ. Ср. здесь, с. 43, стр. 14.

[788]Вопрос о разрушении мира целиком: мутазилитское учение [632] (*Фарк*, 102), опровергнутое Ибн Каррамом и Аш'ари (Газали, *Тахафут*, I, 22; Ибн Рушд, там же, II, 38).

[789]Он оправдывается в этом здесь, с. 645.

[790]А не из разума. Это возможность, которую нельзя исключить из бесконечности возможностей, рассматриваемых Богом, - и количественное определение этих возможностей Богом могло бы быть от вечности.

[791]*Ахбар* 32.

[792]У Сулами, *Тафсир*, к Корану XXV, 2. Ср. *Тавасин*, с. 149.

[793]6 × 6 = 36; ср. 36 букв *исм а'зам* по Ибн Сам'уну (*Тавасин*, с. XV).

[794]То есть *ма'лум* (Халладж у Сул[ами], *Тафс*. к Корану XLVII, 21): сообщение того, что Он знал и чем хотел, чтобы было Его творение.

[795]Тленная и ограниченная индивидуализация.

[796]Бессмертная и расширяемая жизнь.

[6 вещей: (*1*) уже названный свет[797]], затем (*2*) [633] цвет (*лаун*), затем (*3*) вкус (*та'м*), затем (*4*) запах (*ра'иха*). Затем Он сотворил (*5*) длительность (*дахр*)[798], затем (*6*) протяжение[799] (*микдар*).

[6 образов уравновешивания:] Затем Он сотворил (*1*) мрак (*'ама'*), затем сотворил (*2*) свет (*нур*)[800], затем (*3*) подвижность (*харака*), затем (*4*) покой (*сукун*), затем (*5*) существование (*вуджуд*), затем (*6*) небытие (*'адам*)[801]. Затем в этом порядке — по другим аспектам.

(И сказано (*кыля*): первым Бог сотворил длительность (*дахр*), затем энергию (*куввa*), затем субстанцию (*джаухар*), затем форму (*сура*), затем дух (*рух*), затем в этом порядке каждую тварь, одну за другой, по каждому из шести аспектов)[802].

Он сотворил их в тайне (*гамид*) Своего знания, известной лишь Ему, привёл их в равновесие и исчислил всякую вещь в Своём знании».

Другие фрагменты:

«Всё было связано самим своим определением и закреплено в самом своём мгновении. Изгоняются из Его распределения (*кадр*) лишь те, кто проходит мимо Его образа действия (*таур*)»[803].

«Престол (Бога) — крайний предел, которого может достичь указание твари; после него указание прерывается, и выражение тоже; ибо Бог по ту сторону указания и выражения... (Коран XLVI, 28)... Выражения имеют своё начало [634] и свой конец в вас. Получив позволение смотреть на Престол, пророк говорил о нём. Если бы он посмотрел на Владыку Престола, он онемел бы»[804].

Видно, что, как мутазилиты, Джувайни и имамиты, Халладж видит метафору в стихе «Бог воссел (*истава*)[805] на Престол»; но для него, как и для Ибн Каррама, она содержит таинственную реальность; это скорее притча[806]. С Джахмом, 'Аллафом и Джубба'и, против *хашвийа*, Малика и мутазилита Фути[807], он утверждает, что Бог действительно

---

[797]Здесь мы переходим от реального порядка природ к формальному порядку количеств, воспринимаемых чувствами: это первое чувство - интуиция, затем идут зрение, вкус, обоняние, слух и осязание.

[798]Соответствует слуху.

[799]Вар.: *макадир* (ср. Сухраварди у Таханави, s. v.).

[800]Свет фигурирует дважды: как взрыв решения и как уравновешивание цвета.

[801]Совершенный предел полагается последним. Эти шесть образов принадлежат потенциальному порядку мысли.

[802](Это, по-видимому, вставка издателя, думавшего о хадисе: «Первым Бог сотворил длительность».) - См. *Тавасин*, с. 149, прим. 5.

[803]К Корану XIII, 9.

[804]К Корану XLVI, 28; XL, 15.

[805]О *истива* (Субки, III, 263).

[806]О Его трансцендентности. Ср. Ибн Куллаб (Килани, *Гунья*, I, 83).

[807]Для которого Бог вездесущ лишь Своим знанием (Аш'ари, рук. Париж, 1453, л. 49b; ср. л. 100b: примирение двух тезисов Зухайром Асари; ср. Ибн Ханбаль, *Радд...*, л. 16a).

повсюду, а не только «с одной стороны» (*джиха*), над (*'улувв*) нами, — против ханбалитов и против Ибн Рушда[808].

С другой стороны, чтобы дать почувствовать близость божественного всемогущества, аль-Халладж подхватывает метафору Ибн Каррама[809], говоря, что Бог «давит» на небеса; он говорит о Его «тяжести» (*сикль*) для сердца[810], о Его «нисхождении» через благодать[811], о Его «пришествии» на Суд, — не материализуя Бога этими притчами.

III. Теодицея (*таухид, сифат*)

а) Отрицательное исповедание божественной трансцендентности

1. 'Акида аль-Халладжа

[635] Сура CXII Корана содержит в сжатой формуле первое определение отрицательным путём трансцендентности божественного единства, т. е. божественной сущности, рассматриваемой *ad extra*[812]. Джахм — первый богослов, который попытался применить его диалектически, «выметая»[813] всякую сотворённую нечистоту из своего понятия *улюхийа*, чистого божества: то есть очищая всякое описание, всякое прилагательное, *сифа*, подозреваемое в том, что оно относит наше знание (*ма'рифа*) или наше воображение (*тавахкум*) к сотворённой вещи, *шай'*[814]. Он установил, что всё, что Бог даёт нам знать о Себе положительно, — это что в настоящий момент Он ни отделён, ни соединён (со Своим творением), ни выше, ни ниже; что Он властно подчиняет его Себе, что Он может освободиться от него, чтобы остаться одному, через окончательное уничтожение[815] всех тварей, тленных (*фана'*).

Мутазилиты, подражая с оговорками его позиции, но делая *таухид* свободным актом одной лишь воли, вне Бога, свели теодицею к дидактическому изложению результатов «*via remotionis*», *танзих*. Они требовали от каждого богослова явного исповедания веры, *'акида*, отвергающего всякую аналогию через двусмысленность между Творцом и тварью[816]. Общая формула, [636] общая хариджитам и мутазилитам,

---

[808]*Манахидж*, 67.
[809]*'Азаб аль-кабр*, к Корану LXXXII, 1 (ср. XIX, 92), у *Фарк*, 206.
[810]Ср. здесь, с. 129, 479.
[811]Ср. здесь, с. 639, и *Рив.* XXII; выражение, осуждённое 'Али Ридой (Табарси, там же, 208) и уже употреблявшееся Ибн 'Ийадом в метафорическом смысле.
[812]Как святая, замечает Тустари (*Тафсир*, 21); ср. Латеранский собор 1209 [1215] г.
[813]*Тахмим* (Хашиш у Малати, л. 167 и сл.): *та'тиль*.
[814]Как «живой, имеющий руки, престол».
[815]Даже рая и ада.
[816]*Нафй ат-ташбих*.

подробно дана Аш'ари в его *Макалят*[817]. Полезно сравнить её, как и формулы имамитов[818], эллинистов вроде Фараби[819] и салимитов[820], с формулами аль-Халладжа, которые следуют ниже.

У нас есть две редакции догматического исповедания веры, *'акиды*, аль-Халладжа, определяющего его богословскую позицию в вопросе о божественном единстве, *таухид*. Известно, что во время процесса[821] ему пришлось составить такое исповедание. Значение двух приводимых ниже текстов основополагающе. Первый, опубликованный без его имени как образцовое исповедание веры суфиев в начале *Та'арруф* аль-Калабази (ум. 380/990)[822], происходит, по прямому свидетельству Сухраварди Алеппского в его комментарии, из *Китаб нафй ат-ташбих* аль-Халладжа:

> «Нет *прежде*, которое Ему предшествовало бы; не может быть[823] *после*, которое Его превзошло бы, ни *от*, которое Его выдвинуло бы, ни *откуда*, которое Его встретило бы, ни *к*, которое к Нему прилепилось бы, ни *в*, которое Его низвело бы, ни *когда*, которое Его исчислило бы, ни *если*, которое Ему повелевало бы, ни *над*, которое Его нависало бы, ни *под*, которое Его умаляло бы, ни *напротив*, которое Ему противостояло бы, ни *около*, которое Его стесняло бы, ни *позади*, которое Его порицало бы, ни *впереди*, которое Его расширяло бы, ни *раньше*, которое Его явило бы, [637] ни *позже*, которое Его исчезнуло бы, ни *всё*, которое Его сосредоточило бы, ни *есть*, которое дало бы Его найти, ни *нет*, которое лишило бы Его, ни тайного символа, который Его разгласил бы[824].
>
> Предустановление случайного[825] — это Его трансцендентность, небытия — Его существование, а предела — Его предвечность. Если ты скажешь „Когда?“ — довольно[826]: Его бытие (*каун*) опередило мгновение. Если скажешь „прежде“ — довольно: это прежде, о котором ты говоришь, — после Него. Если скажешь „Он!“ (*Хува*) — довольно: Х и В — Его творение. Если скажешь „Как?“ — ах! у Него нет собственной аналогии, о Нём не спрашивают *как*, не спрашивают *где*, не спрашивают *что* (Он есть); пусть не ищут, в чём Он состоит: Его чтойность (*махийа*) не оценивается ни в одной вещи из вещей, ибо Его сущность изъята из описания. Если скажешь „где?“ — довольно: Его существование первенствует

---

[817]Рук. Париж, 1453, л. 49a и сл.; Мас'уди, *Мурудж*, VI, 20.

[818]Приписываемые 'Али и Джа'фару (Табарси, *Ихтиджадж*, 99, 100; Наджди, *Радд*, 256; Кашиф аль-Гита, *Да'ва исламийа*, I, 70; нусайритская рук., Париж, 1450, л. 31a).

[819]*Фусус*, 70, 83.

[820]Макки, *Кут*, II, 85 и сл.

[821]Здесь, с. 260.

[822]Ср. тексты в приложении к «Опыту»: *Ахбар* 20 (ср. 18).

[823]*Ля* с несовершенным видом: в смысле *ля йаф'аль*. Это безусловное отрицание несовершенного действия (аорист), а не его условное отрицание, *лям йаф'аль*, и не безусловное отрицание совершенного действия (перфект).

[824]*Ля йушайирху хафа'*.

[825]*Такаддум аль-хадас*.

[826]*Фа-кад*: пусть так, довольно, оставим (формула перехода).

над местом; а если скажешь „что Он?“ — довольно: Его самость (*хувийа*)[827] удалилась от вещей. Лишь у Него два атрибута соединены одновременно так, что Он не приходит из-за них в разлад: ибо Он остаётся скрытым, когда является, и остаётся явным, когда вновь скрывается (*иститар*): „Он Явный, Скрытый, Близкий, Далёкий“, — так что Его творение не может вывести гипотезы, будто Он может быть (составной) частью Своего творения. Он действует, не устанавливая соприкосновения (*мубашара*)[828]; Он даёт понять Себя, не будучи встречен; Он ведёт без мигания. Внушения Его не [638] мучат, мысли Его не преследуют; для Его сущности нет типа; на Его действие не ложится залог».

Аль-Кушайри даёт второй текст в начале главы II своей *Рисалы*[829] в такой форме[830]:

«Он привязал всё к случайности, ибо трансцендентность принадлежит Ему. Что явлено в теле, то определяет акциденция; а что собрано решением, то имеет силы лишь от Его утверждения; что одно мгновение сплачивает, то другое мгновение разъединяет; что Иной заставляет существовать, то во власти необходимостей; за что хватается воображение, до того поднимается (способность) представления; что укрывает какая-либо стоянка, того достигает *где*; что содержится в роде, того требует *как*.

Но Он, хвала Ему! да будет Он превознесён — не может быть *над*, которое Его нависало бы, ни *под*, которое Его умаляло бы, ни предела, который Ему противостоял бы, ни *около*, которое Его стесняло бы, ни *позади*, которое Его порицало бы, ни *впереди*, которое Его ограничивало бы, ни *раньше*, которое Его явило бы, ни *позже*, которое Его исчезнуло бы, ни *всё*, которое Его сосредоточило бы, ни *есть*, которое дало бы Его найти, ни *нет*, которое лишило бы Его. — Чтобы Его описать, нет атрибута; у Его действия нет причины[831], у Его бытия нет границы. Он держится вдали (*таназзаха*) от состояний Своего творения; в Нём нет смешения (*имтизадж*) с Его творением; Его действие не допускает поправки. Он удалился от них в Своей трансцендентности, как они удаляются от Него в своей случайности[832]. Если ты скажешь „Когда?“ — довольно: Его бытие опередило мгновение. Если скажешь „Он“ (*Хува*) — эти Х и В — Его [639] творение. А если скажешь „Где?“ — довольно: Его абсолютность и Его существование первенствуют над местом. И согласные — Его знаки; Его существование — само Его утверждение (*исбат*) (что Он существует); Его мудрость — Его свидетельство (Самому Себе), что Он единствен (*ма'рифатуху*

[827]Фараби отождествляет её с *махийа* (*Фусус*, 70).

[828]Технически: действия тварей исходят либо через непосредственное соприкосновение (тело к телу), *мубашара*, либо через посредника, *сабаб* (Касими, *Усуль*, 86), *таулид* (Таханави); ср. Нури (Саррадж, *Лума'*, 38).

[829]Изд. Ансари, I, 45; *Ахбар*, № 20. Ср. здесь, с. 405.

[830]Ср. середину с предыдущим текстом (*in medio*).

[831]Ср. Мисри у Кош[айри], 160.

[832]Ср. имамитскую *'акиду*: «*Вуджудуху исбатуху, ма'рифатуху таухидуху*» (там же, с. 99).

таухидуху)[833], и это Его свидетельство о Своём единстве — Его отличение (*тамйизуху*) от Своего творения. Что бы ни грезили воображения, Он противоречит всему этому[834]: как проникло бы (*йахилль*)[835] в Него то, что Он дал возникнуть? как вернулось бы к Нему то, что Он взрастил? Не может быть глаз, которые Его представили бы, ни мыслей, которые Ему противостояли бы. Его близость — Его предупредительность, Его удалённость — Его пренебрежение (*ихана*). Его возвышенность не предполагает нисхождения, Его пришествие не предполагает перемещения. „Он Первый и Последний, Явный, Скрытый, Близкий, Далёкий, Тот, на Кого ничто не похоже, Слышащий, Видящий“[836]».

В этой *'акиде* аль-Халладжа можно заметить, во-первых, её форму: методическое изложение последовательных отрицаний посредством всех грамматических частиц двусмысленности (*адават ат-ташбих*), которыми наш разум мог бы ухитриться поставить нас в логическую связь с Богом. Это обобщение ханбалитского тезиса[837], применённое [640] здесь с подробным следованием классификации философов-эллинистов. Она отрицает, что Бог подпадает под какую-либо из пяти универсалий[838], под какую-либо из десяти категорий[839]. Далее, по существу: *via remotionis* используется здесь как оружие, обращённое против самого разума, который его выковал; она показывает, что разум так предстаёт обнажённым и беззащитным перед своим Богом. Утверждается прямое и несравненное действие Бога на Его тварей, а также положительная вечность всех Его откровенных атрибутов и имён.

Эта *'акида* в оригинальной и философской форме принадлежит к типу ханбалитских *'акид*[840]: она исходит из откровенного божественного факта — из *несравнимости*, «*би-ля*

---

[833]Ср. здесь, с. 548, прим. 2; это *байнуна азалийа* (= *хальк*) Ибн аль-Хайсама (Шахр[астани], I, 146).

[834]Ср. Мисри у Кош[айри], 160.

[835]Букв. «нисходило бы».

[836]Интересно заметить, что аль-Халладж применяет высказанное здесь правило - избегать частиц двусмысленности, говоря о Боге; если рассмотреть *Тавасин*, окажется, что это правило соблюдено. Он избегает употребления *хатта*, ибо то, что следует за ним, должно быть того же рода, значения и общности (ср. *иля*), и пользуется лишь «частицами правоведа», то есть: *фа*, *ва*, *фа-кад*, *ли-анна*, *ка-аннаху*, *фа-ма...?*, *ин*, *ля... илля*, *ма... сива* (ср. здесь, с. 470).

[837]См. с. 640, прим. 3. Ср. Ибн аль-Джаузи, *Ру'ус*, 45; Сухраварди, *Тука*.

[838]Кроме, быть может, собственного (*тахассус*), которым была бы Его святость, *кудс*.

[839]Кроме, быть может, субстанции (*джаухар*, слово Ибн Каррама, которого аль-Халладж здесь избегает); она довольно хорошо отвечает его словам «*зат вахид ка'им би-нафсихи*»; впрочем, это несравнимая субстанция, ибо она может одновременно соединять два противоположных атрибута.

[840]Ср. особенно *'акиду*, составленную Ибн Йа'ля аль-Фаррой и Абу-ль-Хасаном Казвини (ум. 442/1050; аскет, ученик Ибн Сам'уна) и обнародованную халифом аль-Ка'имом в 432/1040 г.: «Утверждать атрибуты Бога - значит утверждать, что Он действительно существует (*исбат вуджуд*), а не что Он так действительно ограничен или сравним

кайфийа»[841], Бога, как Он описал Себя Сам в Коране для верующих; как есть, без телесности (*таджсим*)[842] и без идеализации (*та'виль*)[843].

[641] Она идёт дальше: она делает из *via remotionis* одну из форм аскетической жизни, аскезу разума, которая обнажает его от сотворённых образов, очищает от плотской природы, *башарийа*, приучает его, как у пророков, к размышлению о божественной природе, *самадийа*; это готовит мистическое единение. Поскольку Бог существует верховно, важно, признав тщету идей, которые мы о Нём составляли, и то, что Он не есть они, отстранить всё это, — чтобы Он Сам научил нас, что Он есть, чтобы Он раскрыл Себя перед нашим разумом, ибо мы не можем жить без Него. Отказываясь устанавливать от нас к Нему какую-либо аналогию через двусмысленность[844], будем молить Его объяснить нам аналогию соразмерности[845], которую Он установил от Себя к нам, сотворив нас.

«Что это за Истина (*Хакк*), о которой ты нам говоришь? — спросили его. — Тот, Кто причиняет (*му'илль*) существа, не будучи Сам причинён (*йу'алль*)»[846]. «Первый шаг в *таухиде* — перестать обособляться (*тафрид*, вне Бога)»[847]. Все откровенные атрибуты, которые прямо передают нам божественное действие на нас, вовсе не покровы, скрывающие Его от нас, а верные средства[848] обрести близость с Ним, ибо, поскольку Бог не меняется, они в Нём сущностно. «Нет в Нём сущности, лишённой (*дуна*) атрибутов» [642][849]. Они — Его определение (*иттисаф*)[850], которое может стать усвояемым для нашего разума через обнажённое видение. Постепенное «запечатление»

(*тахдид ау кайфийа*); это значит утверждать Имена и Атрибуты, отрицая двусмысленность и её частицы (= *ка*, *ка-анна*, *мисль*)» (Ибн аль-Фарра, *Табакат аль-ханабила*, рук. Захир. тар. 59). Ср. также Килани у *Бахджа*, 177.

[841]Выдвинутая впервые Маликом, затем 'Усманом ибн Са'идом Дарими против Ибн Каррама (Харави, *Замм*, 109b).

[842]Как Мукатиль; и без двусмысленности, как Хишам. «Атрибуты, - замечает ханбалит 'Аун ад-Дин Ибн Хубайра, - не следует понимать ни в собственном смысле (*хакика*) - это двусмысленность, ни в переносном (*маджаз*) - это выдумка» (Ибн Раджаб, *Таб. ханаб.*, s. v.).

[843]Как мутазилиты, которые изобретают понятия, чтобы Его изобразить.

[844]*Ташбих*, *иктиран* (к Корану XIII, 42).

[845]*Насаб* (к Корану XIX, 57), которое может стать *василя* (к Корану V, 39).

[846]К Корану X, 35. Заметим, что он называет Бога *му'илль* («причиняющий»), а не *'илла* и тем более не *'иллат аль-'иляль*, «Причина причин»; поэтому Ибн 'Араби вправе приписывать ему критику призывания, содержащего это наименование, - эллинистического призывания, которое *ишракийун* возводили к Платону (Баха 'Амили, *Кашкуль*, 284, 330). Исправить соответственно наше прим. 2, с. 383.

[847]Худжвири, *Кашф*, 281; ср. Taw. VI, 8.

[848]Но не цели, как для Гургани (здесь, с. 352).

[849]Taw. X, 18. Ср. к Корану XXIII, 14.

[850]Ср. цитату на с. 476, где можно перевести: «...и чтобы твоё строение было лишь сообразностью Ему Самому».

в нас божественных свойств, отпечатывающихся на нашем разуме, *тахаллук*[851] *би-ахляк Аллах*, изучается Халладжем и Васити в связи с Пророками (к Корану LXVIII, 5)[852] как духовный прообраз мистического единения, как «облечение» человеком той славной формы, в которой Адаму поклонились (Ангелы), посредством «атрибутов Господа»[853].

Как, впрочем, мог бы верующий хоть на миг обойтись без обращения к Богу? «Притязать на знание Его — невежество; привыкнуть служить Ему — непочтительность; ограждать себя от Его войны — безумие; оставаться невнимательным к Его миру — глупость; рассуждать о Его атрибутах — бредить; воздерживаться от утверждения Его — онеметь; стремиться оставаться близ Него — кружиться на месте; а довольствоваться удалённостью от Него — выдаёт низкую душу»[854].

> «Бог ведёт их Своим именем „Первый“ к тайне, которая их объемлет; именем „Последний“ Он даёт им понять пребывающую и вечную славу; именем „Явный“ Он даёт им увидеть прекрасный и очевидный свет; а именем „Скрытый“ внушает им истину и свидетельство»[855]. «Первый — без предшествования; Последний — без последования; Явный — без внешнего; Скрытый — без внутреннего. Это через Него описывают атрибуты, а не они — то, через что Он [643] описан. Это через Него понимают мудрости, а не они — то, через что Он понят; это через Него есть определение количественного определения (*'урф аль-макан*), хотя у Него нет ни количественного определения, ни определения. Это через Него существует *анн* (= чистая „этость“) творения, хотя у Его творения (= Его действия, его творящего) нет „этости“»[856].
>
> «Аль-Музни[857], да помилует его Бог, сказал[858]: „Когда Ибн Мансур, да помилует его Бог, пришёл в Мекку, его спросили о «свидетельстве рода человеческого» (при *мисаке*)[859], утверждающем, что Бог единствен, и о *таухиде*. И он говорил так, что мы забыли каноническую формулу *таухида*. И мы сказали ему: «Подобает ли эта формула Богу?» — «Она Ему подобает, поскольку Ему угодна, как (откровенный) эпитет[860] и (изданное) предписание; но не как (Его) определение[861] и не как (Его) реальность. Так же как наша благодарность за Его благодеяния Ему „угодна“[862]. Как (*анна*) наша благодарность за Его благодеяния

---

[851]Мисри первым говорит о нём. Это становится хадисом ('Абдари, *Мадхаль*).
[852]У Сулами, Бакли; ср. также Саррадж, *Лума'*, 89, 366.
[853]Здесь, с. 606.
[854]*Ахбар* 21.
[855]К Корану LVII, 3.
[856]К Корану LVII, 3.
[857]Речь идёт о традиционалисте Ахмаде ибн 'Абдаллахе Музни, умершем в Бухаре в 341/952 (Сам'ани, 527a).
[858]Сул[ами] к Корану III, 16.
[859]Термин Ибн Каррама (здесь, с. 607, стр. 16).
[860]*На't*.
[861]*Васф*.
[862]*Ex congruo*.

могла бы быть Ему соразмерна[863]?» И он добавил: «Пока ты сам себе изготовляешь выражения, ты не утверждаешь единого Бога; пока Бог не овладеет твоими выражениями, заставив тебя от них отказаться, и так не останется ни (сотворённого) высказывающего, ни его (человеческого) выражения»[864]“».

[644] «„Это Он, он (*хува хува*)[865]?“ — Нет! Бог — по ту сторону всякого „он“; „он“ просто обозначает (ограниченный) предмет, о котором так утверждают, что он не обладает ничем, кроме себя. А Бог, совершенный в Своей сущности, вечный-после в длительности времён, есть Единый, Который даёт существование всякой определённой вещи, к Которому стремится всякая вещь, подчинённая господину (*марбуб*); Он поглощает Своего гостя, Он опрокидывает Своего противника. Если Он свидетельствует тебе о Себе Сам — это значит, что Он тебя опередил[866]; если Он скрывает от тебя Своё присутствие — это значит, что Он тебя слушает»[867].

Так аль-Халладж пользуется отрицательным путём, чтобы ввести положительное утверждение в нас божества как верховной реальности, которая налагается на нас, причём наша случайность и наши относительности ничуть не меняют Его отношения к нам. Тем самым он, и очень сильно, противодействует общему тогда учению о сотворённом, *a posteriori*, характере божественных атрибутов «действия». Он устанавливает такой параллелизм между предвечным (*азаль*) и вечным-после (*абад*) отношением Бога к Его тварям, что ему заметили, будто он рискует внушить предположение о сотворённом мире, совечном Богу[868]:

«„Что такое *таухид*[869]?“ — „Свидетельство о божественном Единстве остаётся тем же и в пустоте, и в полноте“[870]. [645] — „Объясни это, мы не знаем этих терминов посвящённых“. — „Таков *таухид*: Бог, каким Он был в предвечности, и точно таким, каким Он будет в том, что никогда не перестанет быть“. — „Почему ты определяешь Бога через „предвечность“ и „то, что никогда не перестанет быть“? Утверждаешь ли ты вечность случайных вещей (*кидам аль-*

[863]*Ex condigno*; ср. здесь, с. 302, прим. 3.

[864]Положение, приводимое Бируни, *Хинд*, I, 43. Ср. здесь, с. 576.

[865]Есть ли Бог просто субъект, имеемый в виду в логическом сказывании тождества? Монистический тезис.

[866]В день Завета.

[867]Сул[ами] к Корану CXII, 1.

[868]Ср. выше, с. 632. Эти возражения, по-видимому, выдвинуты здесь учениками Ибн Каррама; они скорее касаются халладжизма Васити, чем Фариса (*такаддум аш-шавахид*).

[869]Текст полностью переведён Бакли, *Шатх*. 132; резюмирован у Сарраджа, *Лума'*, 364. В противовес теории Ибн Каррама о нынешнем возникновении событий в божественной сущности (здесь, с. 650); ср. эллинистическое выражение аш'арита Симнани: *Аллах хамиль ли-сифатихи*.

[870]Против эманатизма врача Рази (здесь, с. 630). Ибн аль-Хайсам так же полагает: *хальк = байнуна азалийа*.

мухдасат)?“ — „Твоё слово противоречит пониманию моего знания; эти „случайные вещи“ — это твоё слово!“»

«„Что такое суфизм[871]?“ — „Чтобы твоё уничтожение было таким, что тебе уже нечего ни отрицать, ни утверждать“. — „Объясни нам эту фразу“. — „Прокаливания и отсеивания[872] — это дело божества“. — „Разверни эту мысль“. — „Она невыразима; знает её тот, кто знает, не знает тот, кто не знает“. — „Богом заклинаю тебя, объясни мне!“ — Но он прочёл стих:

„Не прикасайся к Нам, ибо вот палец,
Который Мы уже окрасили в крови влюблённых“».

b) Его учение о божественных атрибутах

1. Их классификация вообще

Сифат, атрибуты. 1° Коран: настойчивое утверждение единого, всемогущего Бога в завершении Его действия, в самом заключении Его творящей деятельности; там Он остаётся для нас непроницаемым, *самад*[873], в Своей тайне, *гайб*. [646] Он оставил за Собой прекраснейшие имена[874]. Всё именуемое и сотворённое — Его: *мульк, 'ильм* и т. д. Он повелевает нам говорить в начале наших действий «*бисмилляхи-р-рахмани-р-рахим*», «во имя Бога, Милостивого, Милосердного», чтобы признать, что вера в Его тайну — наша единственная связь с Его всемогуществом[875].

2° *Та'тиль*, обнажение сущности (через «*via remotionis*», *танзих*): Джахм, Дирар и Наджжар[876]. Атрибуты совершенства (*сифат ан-нафс*)[877], в которых нельзя участвовать, — простые синонимы для обозначения (*аусаф аз-зат*) божественной сущности, «*улюхийа*»: непроницаемой для нас, которые проницаемы для неё лишь через чистое пассивное принуждение (*идтирар*), не имея с ней ничего общего. Что до откровенных

---

[871]Ибн Йаздаййар, л. 17b; пер. Бакли, *Шатх*. 134.

[872]*Тавамис ва равамис*: два технических термина, обозначающих ступени «мистической смерти» (ср. Худжвири, *Кашф*, s. v.; и *касыду* аль-Халладжа «*Сукуту*...»); ср. Саррадж, *Лума'*, 357–358.

[873]«*Ман ля джауфа лаху*» («Тот, у Кого нет полости») (Ибн Ханбаль, Зурара) (ср. Коран XXXIII, 4, и выше, с. 549); ὁλόσφυρον, говорит Е. Зигабен. Одухотворяя, как Джа'фар, эту непроницаемость (*самад = мас'муд иляйхи бил-хава'идж*, «к Кому обращаются с нуждами» (Джа'фар, в *Лисан*, s. v.; Тустари, *Тафс*. 200) = *мас'муд иляйхи би-т-та'ат*, «к Кому обращаются с послушаниями» (Халладж у Сулами, *Табакат*)), Халладж прилагает её к Духу Божьему, Который ни родитель, ни дитя, - Который учит человека отрешаться по Его примеру от всякой плотской связи (здесь, с. 488, стр. 5: *самади ар-рух*; и здесь, с. 503, прим. 8). Ср. Ибн ад-Да'и, 422.

[874]*Асма' хусна*.

[875]Это исламская *сибга* (Коран II, 132), заменяющая тринитарную формулу христианского крещения: *истисна'* (ср. здесь, с. 584).

[876]Шахр[астани], I, 108, 115; Малати, 167.

[877]Ибн Куллаб помещает сюда *джуд, карам*.

терминов, предполагающих двусмысленность с сотворёнными вещами, то это приобретённые, сотворённые атрибуты (*сифат*): описательные модальности творческого действия, *сифат аль-фи'ль*[878], столь же разнообразные, как категории акциденций (*ма'на*), которые они вызывают; лишь они доказывают нам Бога; а Его имена (*асма'*) — лишь звуки (*аквал*).

3° *Танзиль*, сохранение данных откровения: Мукатиль. Уже Дирар, Хафс и Абу Ханифа противодействуют Джахму во имя откровения, считая[879], что у Бога положительно есть сущность (*махийа*) и, быть может, также «этость» (*аннийа*), которые можно открыть. Мукатиль, сверх того, утверждает против [647] Джахма отдельное утверждение различных божественных атрибутов, как их открывает Коран (*исбат*: учение, которому следовали Саури, Малик, Ибн Ханбаль, Ибн Рахавайх). Он полагает, кроме того, что начало их реальности в Боге, а также начало их откровения в нас — это «несотворённая вера Бога в Своё единство», *иман кадим*[880]: то совершенное знание Себя, в котором Он свидетельствует Самому Себе, что Он единствен, и (частичную) достоверность которого Он запечатлевает в нас, восстанавливая её в наших сердцах через веру. Этот тезис с вариантами приняли ханбалиты, салимиты и аль-Халладж. Для салимитов Бог есть Вера, *иман*[881]. Аль-Халладж, развивая мысль Ибн Ханбаля, сохраняет формальное (а не потенциальное) различие между «Верой» Бога и нашей: «Бог свидетельствует Самому Себе, что Он единственный действующий (*сани'*); Он уверовал в Самого Себя, в Свою тайну, прежде чем в Него уверовали по тому, что Он описал о Себе»[882].

4° *Та'виль*, рациональное толкование: мутазилиты. Против Мукатиля и *хашвийа* они помещают действия сердца вне всякого божественного действия, а значит, делают их непроницаемыми для божественной сущности. Это неизбежно сводит единобожное исповедание веры каждого к умственному построению (более или менее трудоёмкому) отрицательного определения божественной трансцендентности, без опытного переживания Бога в сердце. Их *та'виль* — простое смягчение *та'тиля* Джахма. Между атрибутами совершенства есть лишь потенциальные различия; это простые определения сущности, более или менее приблизительные[883]. Соответствующие [648] атрибуты, относящиеся к творческим действиям (*сифат аль-аф'аль*), — вещи сотворённые: вне

---

[878]Пример: *хальк*, *'адль*, *ризк*, *ихсан* (Аш'ари, л. 61b). Ср. 'Абд аль-Масих Кинди, *Рисала*, 34–35.

[879]Хазм, II, 174; Шахр[астани], I, 114.

[880]У Ибн аль-Фарры, *Му'тамад*.

[881]Килани, *Гунья*, I, 71.

[882]Сул[ами] к Корану III, 16.

[883]Отсюда поставленный ими вопрос о «наиболее близком атрибуте», *ахасс сифа*: абсолютная вечность - Джубба'и; могущество - Абу Хашим, Бакиллани, Джувайни (ср. Джахм); познаваемость - А. Х. Басри (Ибн ад-Да'и, 398).

сущности[884] и вне материального творения (*ля фи махалль*)[885]: сотворённое знание (= предсуществование вещей в Боге, *субут*), сотворённое могущество (= их предопределение в Боге, *када'*) и т. д.

5° *Ибталь*, упразднение сущности (сведённой «*via remotionis*» к почти полной неопределённости): имамиты-*мухаммадийа*, Маймун и исмаилиты. Предвечная и невыразимая тайна, божество, верховный свет (*лахут = нур 'ульви*), «обладает исполнительной силой и предварительным знанием; оно живо без жизни, могущественно без могущества, слышит без слуха и видит без глаз, действует без членов и орудия»[886]. Оно порождает первую эманацию, *нур ша'ша'ани*, сверкающий и победоносный свет, *нур кахир*, от которого происходят пророки и имамы; отсюда вторая эманация, *нур зульмани*, тёмный и побеждаемый свет, *нур макхур*, от которого происходят светила и страдательные твари, смешанные с тьмой. Это очищение через упразднение, замечает Му'изз[887], «позволяет достичь (*тахсиль*) чистой идеи божества, тогда как двусмысленность (*ташбих*) позволяет лишь сравнение (*тамсиль*) с символом, скрывающим чистую идею (*ма'на*)».

6° *Ташбих*, двусмысленность: Хишам[888], имамиты-*'алавийа* [649] и нусайриты (Хасиби). По Хишаму, Бог открывается нам не Своими «атрибутами действия», сотворёнными, которые изменяют вещи посредством акциденций; но Он постоянно являет нам Свои «атрибуты сущности», несотворённые, в самом разнообразии частных субстанций и в индивидуализации индивидов. Он помещает в каждом подобие, *мушабаха*, между ними и Собой, намеренное и воспринимаемое нашими чувствами посредством чувственных качеств[889]. Эта рискованная формула становится у Хасиби утверждением эстетической взаимозависимости между Творцом и материальным творением: «форма (*сура*) — не цельность Творца, но Творец не без неё; никакая форма Его не заключает, но отрицать форму — значит разрушать божественную чистоту (*танзих*), которую она являет в образе (*тамсиль*) и в индивидуализации (*ташкиль*); это значит отказаться определять тайну (*гайб*)»[890].

---

[884]Это уже наводит на мысль о применении к Богу аристотелевского различения «потенции» и «акта», которое пытался произвести Бишр (Шахр[астани], I, 82).

[885]Этот эпитет, характерный для субстанций (здесь, с. 558), ставит дилемму: либо считать эти атрибуты присущими Богу по преимуществу, сходящимися в божественной сущности (Ибн Каррам, Халладж); либо - чуждыми чистому божеству, формально отличными от божественной сущности (Ибн Куллаб, Аш'ари).

[886]У Малати, 35; ср. фрагмент псевдо-Бакира (Шахр[астани], II, 29; и Salisbury, JAOS, 1851).

[887]Фрагм., изд. Guyard.

[888]Автор *Радд 'аля-т-танзих*.

[889]*Фарк*, 49, 216; Ибн ад-Да'и, 420. Бог как тип совершенства металла - «слиток серебра» (*сабика фидда*); как тип совершенства человека - «Он в семь локтей» и т. д.

[890]Dussaud, *Noseïris*, 100.

7° Концептуалистское учение о *ма'ани*, идеях[891]. Расчётливым ходом мысли, пытаясь согласовать мутазилитскую формулу божественной сущности с откровенными данными, Ибн Куллаб помещает над «атрибутами действия», сотворёнными, — между ними и сущностью, присущими ей, — десять предвечных (*азалийа*) сверх-атрибутов, сущностных Богу, не полностью (а значит, формально) отличных от сущности[892]: могущество, знание, жизнь, пребывание (*бака'*), вечность (*кидам*), слух, зрение, слово, воля (*ирада*) и неволя (*кара*).

Аш'ари сохраняет из них лишь четыре[893] (*ма'навийа*): знание, могущество, жизнь и волю; а три других, слух, зрение [650] и слово, помещает несколько ниже (*затийа*); выше «атрибутов действия» (*фи'лийа*), которые, по нему, сотворены, но единосущны.

Эти переработки свидетельствуют о трудности, которую исламские богословы находили в том, чтобы примирить неизменную божественную простоту с принципом Джахма, во что бы то ни стало разделяющим[894] в Боге «атрибуты сущности» и «атрибуты действия», Его отношение к Самому Себе и Его отношение к Своим тварям. Аш'ари уступает Ибн Ханбалю (против Ибн Куллаба), что божественное Слово — не только простая идея в Боге, но и точное повеление для нас.

8° Развивая утверждение Мукатиля о «несотворённой вере», которое ставило проблему нашего положительного доступа к опытному познанию божественной сущности, ханафитская школа от Мариси до Матуриди пытается установить, что все божественные атрибуты, откровенные и неоткровенные, атрибуты «сущности», как и «действия», одинаково несотворены, совечны Богу. Первый синтез этого учения принадлежит Ибн Карраму. Он утверждает сначала, что все эти совечные атрибуты действительно описывают Бога, не нарушая простоты Его субстанции (*ахади аль-джаухар*)[895]; затем — что всякий раз, когда одна из Его тварей действует, Бог намеренно являет один из Своих несотворённых атрибутов: значит, есть «возникновение в божественной сущности»[896] нового события, нового определения этих атрибутов. Это второе положение, выведенное из продуманного мистического опыта, вводило в исламское богословие идею реального присутствия Бога внутри каждой твари посредством последовательности многообразных «действующих благодатей»[897]. Но его

---

[891]Смысл *сифат* = смысл *асма'*.

[892]Ибн ад-Да'и, 396.

[893]Он упраздняет *кара*. Бакиллани составляет список из пятнадцати.

[894]Чтобы лучше обособить божественную трансцендентность.

[895]У *Фарк*, 203.

[896]*Ихдас фи-з-зат*.

[897]Христианскими словами можно сказать, что речь идёт о таинственной связи, [651] соединяющей благодать со славой. Ибн Куллаб рассматривает лишь сущностную славу Бога - множественность одновременно вечных атрибутов, в которой нельзя участвовать; Ибн Каррам - лишь нынешние и последовательные реальности благодати, множественность проявлений, всё же неотделимых от Бога, - своего рода

формулировка [651] звучала соблазнительно и оскорбляла почтение, подобающее высшей божественной простоте. Поправка, предпринятая Ибн Салимом[898], отождествляя, как Мариси[899], множественность этих действующих благодатей с совокупностью тварей, с природой вселенной, приводит либо к отрицанию всякого сверхъестественного характера благодати, либо к обожествлению природы как божественного потока.

9° Аль-Халладж исходит из двух положений Ибн Каррама. Бог превосходит всё, что Он открыл нам о Своих атрибутах[900]. Все атрибуты, откровенные и неоткровенные, атрибуты «сущности» (*махийа*), как и атрибуты «этости» (*аннийа*), одинаково несотворены, совечны сущности, которая свободно описывает Себя нам через них, не нарушая этим Своей простоты. Что же до последовательной множественности божественных благодатей, он её признаёт, но поправляя второе положение Ибн Каррама. Как Мукатиль сделал это для божественного сверх-знания (= Его достоверности о том, что Он есть Сам в Себе, которую Он запечатлевает в нас верой в стольких экземплярах, сколько есть памятей и верующих), как Ибн Ханбаль сделал это для [652] сверх-атрибута Слова (= Его свидетельства Самому Себе, которое Он издаёт через откровенный коранический Закон для нас в стольких повелениях, сколько есть дилемм для суждения разума), — так аль-Халладж сводит к единству — не в нас[901], а в Боге — различные стороны благодати, предуготованные божественные дарования, предвечные права милования, *барийат*, *азалийат*[902], которые оплодотворяют намерения каждого. Все они одним словом были произнесены заранее при Завете в «Да!» несотворённого Духа Божьего, *Рух натика*. Он приходит, постепенно, «произносить»[903] в нас и с нами, если мы на это соглашаемся, обет верности Богу, который Он уже произнёс за нас, прежде нас, «без нас», по изысканной предупредительности Любви. В образе Адама Дух при

акцидентальную славу Бога. Ибн Салим и Ибн 'Араби видят в этих двух славах два равноценных аспекта Единого. Ибн Хаит (и Халладж) различают их формально и помещают их соприкосновение в божественном *fiat*, вливающемся в освящённого человека (здесь, с. 520 и с. 614; *Фарк*, 261, стр. 7).

[898]«Бог схватывает одним атрибутом то, что схватывает совокупностью Своих атрибутов. Он не перестаёт в Своей сущности рассматривать вселенную, существующую или нет. Он не перестаёт творить. Действие (*фи'ль*) - вещь сотворённая, а актуализация (*маф'иль*) - вещь несотворённая» (положения II, I, VIII, IX списка Ибн аль-Фарры, *Му'тамад*).

[899]«*Ат-тахлик 'айн аль-махлук*» («сотворение - само сотворённое») (у Насафи, *Джами' ихтиляф аль-мазахиб*, в конце).

[900]Сул[ами] к Корану XVIII, 109; VII, 158.

[901]Как Ибн Салим.

[902]Ср. здесь, с. 564; *такаддум аш-шавахид*.

[903]Эпитет *натика* (ср. здесь, с. 297, 482) отсылает к «*Кур'ан натик*» Ибн Ханбаля (здесь, с. 659) и к *ка'илийа*, которую Ибн Каррам прямо отличает от *Калям* (*Фарк*, 207); скорее, чем к *Натику* карматов (= имаму, получающему влияние первой эманации) или к *нафс натика* врачей-эллинистов.

Завете один[904] высказал божественное знание, красноречие и свободное могущество. В освящённом образе избранника, в его согласном сердце, признание любви рождается, как эхо: искреннее признание того, что он действительно получил эти предвечные дары: «*'инда-ль-кауль мин барийати*»[905], говорит аль-Халладж накануне казни.

2. Знание и могущество; слово; дух

'Ильм ва кудра, знание и могущество. Мусульманская схоластика определяет жизнь, *хайат*, как одновременное полное осуществление (*сихха*) знания и могущества[906]; это [653] составляет в Боге тайну Его верховенства, Его высшей власти. Анализ *мутакаллимов* старался их разделить, чтобы изучать порознь; тогда как посвящение крайних имамитов притязало сообщать это «верховенство»[907] в его непостижимом, но реальном единстве.

О знании: Джахм думал, что Бог сотворил Себе заранее знание случайных вещей. Мутазилиты исключили из него свободные будущие (человеческие действия)[908]; затем, обобщая, — либо все акциденции до их наступления (Му'аммар и 'Аббад), оставляя ему лишь субстанции; либо, напротив, всё частное, оставляя ему лишь универсалии (Наззам, Джувайни)[909]. Один 'Аллаф видел, как Джахм, что это знание составляет (ограниченное) *целое*; Фути утверждал его простоту и предвечный характер (*'ильм азали*)[910]. Перебежчик из мутазилизма, Ибн ар-Раванди первым признал всеобщность божественного знания будущих всех категорий как будущих (*'ильм аль-макдурат*): это то, что аль-Халладж и аш'ариты называют *такдир*, уравновешивание[911].

Соответственно мутазилиты ограничили божественное могущество материальными событиями, действительно наступившими, не подчиняя ему ни свободных будущих, ни будущих-условных, ни возможного вообще; лишь последний мутазилит, А. Х. Басри, рассмотрит во всей общности «вечную познаваемость» Бога[912].

Ибн Каррам попытался определить глубокое единство [654] божественной жизни в неразрывности знания и могущества. И чтобы сказать, что Бог не открывает нам его полноты через Своё творение (которым Он владеет и которое знает), он изобразил Его могущество как реальную и нынешнюю тайну, непрестанную и бесконечную полноту

---

[904]Здесь, с. 298, 602.

[905]Испр. перевод, данный здесь, с. 298, стр. 3–4: «признанием моих заранее дарованных прав милования».

[906]Таханави, s. v.

[907]Здесь, с. 138, 507.

[908]Известных лишь по одному, по мере их совершения.

[909]Ср. греков. Чтобы не делать божественное знание аналитическим познанием (*мафсиль*, *singillatim*), что предполагало бы развёртывание (*истирсаль*, как у волос). Субки, III, 261.

[910]Аш'ари, 52–53.

[911]*Фарк*, 108, 208; Ибн ад-Да'и, 432.

[912]Здесь, с. 564.

новых действий, свойственную Его сущности (*тахсис аль-кудра*)[913]. В менее соблазнительных выражениях Тустари провидит «тайну верховенства» (*сирр ар-рубубийа*), явление которой упразднило бы миссию Пророков[914]. Халладж так же замечает, что откровение «знаний божественного могущества» (*'улюм аль-кудра*) «свело бы с ума» тварей[915]. Аш'ари ещё утверждает божественное всемогущество и всеведение как верховное благоволение, но ограничивает его деятельность произвольным сотворением нашей вселенной.

Калям, слово, глагол. — 1° Коран. Весь Коран — «чтение», открывающее человеку божественное слово, сообщённое в виде понятных слов; это слово — единственный знак, связывающий Бога и человека; знак скорее разделения, чем единения, договор, содержащий санкции Закона.

2° Джахм[916] первым признал сотворённый (*махлук*) характер этого «чтения», отказываясь допустить совечность в Боге множества звуков, арабских слов, намёков на тварей. «Слово», когда речь идёт о Боге, может быть лишь невыразимым синонимом Его сущности, в которой нельзя участвовать.

Доводы Джахма убедили различные богословские школы: хариджитов (в частности, ибадитов)[917], [655] имамитов[918], мутазилитов[919], ханафитов (Абу Ханифу, его сына Хаммада и внука Исма'иля)[920] и даже некоторых традиционалистов, Ибрахима ибн 'Улаййю и Дауда[921]. По совету ханафита Бишра Мариси халиф издал в 212/827 г. указ (отменённый в 234/848)[922], обязывающий всех учёных Закона подписаться под формулой «сотворённого Корана». Огромное большинство подчинилось, ибо, как говорит Джахиз[923], Коран «есть тело (*джисм*), допускающее произнесение, паузу, ритм и составление, сотворённое как реальная, отдельная субстанция, слышимая в воздухе, воспринимаемая на бумаге, разделимая и соединимая, собираемая и делимая, подверженная росту и убыванию, гибели и длительности».

---

[913]*Фарк*, 208, стр. 6, 15; тезис, осуждённый Ибн Куллабом (Ибн ад-Да'и, 396).
[914]Здесь, с. 31.
[915]Сул[ами], *Таб*.
[916]Ибн Ханбаль, *Радд*..., л. 7a–10b.
[917]Тина'ути, *Далиль*.
[918]Ибн ад-Да'и, 432: «слово Бога - лишь Его действие» (так!).
[919]'Аллаф (*Фарк*, 108).
[920]Ибн ад-Да'и, 390.
[921]Основатель захиритского толка.
[922]Patton, *Ibn Hanbal*.
[923]Джахиз, *Мухтарат*, II, 123–126, 145 (имамитский тезис); Шахр[астани], I, 96.

2° Возражение пришло со стороны самых ревностных «чтецов» Корана. Не давал ли им Бог иногда уловить сквозь сотворённую форму этих слов[924] сущностный смысл? И можно ли было сказать, что этот смысл (*ма'на*) сотворён? «Бог излучается для Своих тварей Своим словом, но они не видят[925]. Коран ни Творец, ни тварь, но это Слово Бога[926]. Исходя от Него, оно к Нему возвращается»: изречения, приписываемые Джа'фару. Его ученик-имамит Хишам заявляет: «*аль-Кур'ан ма'на*», «Коран есть нематериальное понятие», «которое покинуло Сподвижников Пророка, чтобы подняться на небо, когда они отступили, поставив Абу Бакра вместо [656] 'Али»[927]. Му'аммар и Сумама, уточняя это концептуалистское учение, отделяют Коран от акциденций, перечисленных Джахизом, и называют его сотворённым лишь «метафорически»[928].

Маймун аль-Каддах[929], другой ученик Джа'фара, не называя Коран совечным Богу, делает из него божественную эманацию. Нападая на сына Абу Ханифы в благочестивых кругах Басры, он говорил: «Эта мудрая хвала, слово Бога, свет (*дийа'*) и сияние Бога, которое вышло из Него и к Нему возвращается, — может ли она быть сотворённой? Разве до того, как сотворить её, Бог не говорил?» И так он посеял тезис о несотворённом Коране среди суннитов, говорит ибадитское предание[930].

3° Правильная богословская формула этого концептуалистского протеста принадлежит Ибн Куллабу[931]: «Бог есть *ab aeterno*; слово — Его атрибут, пребывающий в Нём; Бог вечен в отношении слова, слово пребывает в Нём, как знание пребывает в Нём и как могущество пребывает в Нём. Слово не состоит ни из буквы, ни из звука, не делится и не разлагается, не дробится и не изменяется. Это в Боге простая идея (*ма'на вахид*), следом (*расм*) которой являются различные согласные и чтение Корана. Ошибочно говорить: слово тождественно Богу, или частично Бог, или иное, чем Бог. Выражения слова различаются и меняются, но слово Бога не различается и не меняется. Так же и наша хвала (*зикр*) Богу различается и меняется, тогда как Тот, Кого она хвалит (*Мазкур*), не различается и не меняется. Слово Бога назвали [657] „арабским“, потому что след, высказывающий его, был чтением на арабском; оно было названо „арабским“ по причине (*'илла*); „еврейским“ так же по причине, потому что след, высказывающий его, был

---

[924]Уязвимых для критики во многих отношениях (*мата'ин*): ср. Йахья Йамани, *Тираз*, III, 450–465; Тахир Джаза'ири, *Тибйан*.

[925]У Макки, *Кут*, I, 47.

[926]Джа'фар, по Ибн Ханбалю, у Ибн Бухлуля, *Амали*, маджм. Захир. 38; Йафи'и, *Мархам*, II, 190.

[927]Малати, л. 44.

[928]Хазм, III, 54.

[929]Основатель карматского «масонства».

[930]Тина'ути, *Далиль*.

[931]Текст полностью у Аш'ари, *Макалят*, рук. Париж, 1453, л. 192a–b. 'Абдаллах ибн Са'ид ибн Куллаб аль-Каттан, брат Йахьи, великого традиционалиста, - тот антимутазилитский богослов из Басры, главные тезисы которого подхватил Аш'ари (ср. там же, л. 99a).

еврейским[932]. Так же его назвали „повелением“ (*амр*) по причине, и „запрещением“ — по причине, и „сообщением“ (*хабар*) — по причине. Бог всегда был говорящим, прежде чем Его слово было названо „повелением“, и прежде чем существовала причина, по которой Его слово назвали „повелением“. Так же и для Его наименований „запрещение“ и „сообщение“».

«Ибн Куллаб, — добавляет Аш'ари, — отрицал, что Творец *ab aeterno* есть „Сообщающий“ и „Запрещающий“[933], и говорил: „Бог не творит ничего, не сказав ему: *fiat!* (*кун!*), и невозможно, чтобы это *кун!* было сотворено“. Он утверждал, что то, что слышат, когда чтецы читают Коран, есть выражение (*'ибара*), выражающее слово Бога; то, что слышал Моисей, — это Моисей, выражающий слово Бога[934]; смысл стиха (IX, 6) [Если неверный попросит у тебя убежища, приюти его, чтобы он услышал слово Бога] — „чтобы он *понял* слово Бога“; а по его учению можно допустить и смысл „чтобы он услышал, как чтецы (Корана) его читают“»[935].

[658] Это уточнение концептуализма Му'аммара, принятое шафиитами Карабиси, Мухасиби и Каланиси, Тустари[936], ханафитами, как Абу 'Исма[937], стало классическим у Аш'ари и Ибн Фурака[938], которые исправляют его в одном пункте, отмеченном Ибн Ханбалем, — *амр*.

Теория Ибн Куллаба предлагала несотворённое слово Бога лишь как «простую идею» для созерцания человеческого разума: Бог, свидетельствующий Самому Себе, реальный, единственный. Это ли единственный плод, который верующий может извлечь из чтения Корана? Не есть ли оно начало жизни исламской Общины?

4° Во время преследований учёных, особенно традиционалистов, отказывавшихся подписать официальную формулу «сотворённого Корана», Ахмад ибн Ханбаль был

---

[932]Васити подхватывает этот довод, но противопоставляет «разнообразие языков» неизменности повеления, которое они передавали (Бакли, *Тафсир*, т. II, с. 25).

[933]Ср. Халладж к Корану XXIII, 14: «Бог наложил на Себя имя Творца, когда сотворил; Его имена не были Ему тогда нововведены; Он был описан способностью явить творение, и когда Он сотворил их (= тварей), Он явил и обнародовал имя „Творец“ перед тварями. Это имя было скрыто и свёрнуто (*мадмун*) в Нём, в Его предвечности...»

[934]Ср. Халладж о состоянии связанности (*'укда*) языка, достигнутом тогда Моисеем (Сул[ами] к Корану XX, 26; Бакли к Корану VII, 139; изречения и стихи у Ибн Хамиса, *Манакиб*).

[935]Ср. Субки, II, 51; и анекдот *Фихриста*, I, 180, который есть клевета мутазилита.

[936]Рук. Кёпр. 727.

[937]Ибн ад-Да'и, 390.

[938]«Коран - выражение, метафора божественного слова» (Хазм, IV, 209). Отсюда аш'аритская теория несравнимости (*и'джаз*) Корана. Это не истории, которые он содержит (*кисас*: традиционная теория), и не его грамматическое строение (*назм*: критикуемое Наззамом, Мурдаром, Ибн ар-Раванди; ср. здесь, с. 58), а *божественная идея*, которую он выражает (*ма'на*), заявляют Аш'ари и Бакиллани (Хазм, III, 15, 16, 207). Так же Халладж (Taw. I, 9; и здесь, с. 595).

предан суду, бит плетьми и заключён в тюрьму. Он вовсе не был профессиональным схоластиком; Джахиз отмечает это[939] в ироническом отчёте[940], который он нам оставил об этом знаменитом деле. Тем интереснее изучать формулы Ибн Ханбаля, [659] ибо пыл их защитника, начав разгром мутазилизма, засвидетельствовал к тому же публике, в согласии с сокровенным сознанием исламской Общины, что Коран для неё больше, чем понятийное «выражение» несотворённого Слова, предложенное чистому размышлению умов. Что он для памятей и воль — *откровение*: правило жизни, знак спасения и отвержения, *амр*, — сверхъестественный источник молитв, позволяющий беседовать с Богом, «*'айнан йашрабу биха 'ибаду Ллах*» («источник, из которого пьют рабы Божии»)[941].

Вот формулы Ибн Ханбаля, как их приводит Табари[942], его добросовестный противник:

> «I. Коран произносится (*натик*)[943] языком нечестивых, как и языком верующих; для одних он — милосердие, для других — наказание.
>
> II. Язык читает Коран, а языки сотворены; ухо слышит его, а уши сотворены; сердце (*кальб*) удерживает его, а сердца сотворены; но Коран в глубине сердец несотворён[944].
>
> III. Согласные, из которых состоит наше произнесение Корана, как таковые[945] несотворены (*лафзи би-ль-Кур'ан гайр махлук*).
>
> IV. Всякий, кто говорит, что „Бог“ и другие имена, упомянутые в Коране (конь, мул, джинн, человек, собака, свинья), сотворены, — многобожник и нечестивец.
>
> [660] V. Всякий, кто говорит, что вера (*иман*) вся целиком сотворена, — нечестивец.
>
> VI. *Истисна'* при выражении того, что ты верующий, обязательно»[946].

---

[939]«Я не *мутакаллим*», - будто бы ответил он на дилеммы кади Ибн Аби Дувада.

[940]*Мухтарат*, II, 132–139: ему не пришлось встретить «ни обнажённого меча, ни многих ударов плетью; лишь тридцать, и плетью с истёртыми узлами и растрёпанными концами». Перед трусостью одних, молчанием (*вакф*) других и неуверенностью (*шакк*) некоторых (*наджжарийа*) Ибн Ханбаль, тогда уже очень старый, громко исповедал свою веру в откровение людям божественного Слова.

[941]Ибн Ханбаль, *Радд 'аля-з-занадика*, л. 4b; Коран LXXIII, 6.

[942]В своём *Радд 'аля-ль-Харкусийа* (Ибн Ханбаль, родившийся в Куфе, был из племени Аулад Зухайр ибн Харкус); сочинение использовано Ибн ад-Да'и (433, 392, 395) по шафииту Мухаммаду ибн аль-Фадлю Казаруни Фариси (в *Хидайа*).

[943]Ср. *рух натика* аль-Халладжа.

[944]Это голос, *саут* (Килани, *Гунья*, I, 53).

[945]Речь не идёт о согласных, отделённых от своего смысла (ср. *'акиду* Ибн Кудамы, в маджм. 1328, с. 555–556).

[946]Об этих двух формулах ср. здесь, с. 585. Формула III, наивно-ревностная, была богословски несостоятельна ни для кого, кроме святого (ср. Халладж в *Ахбар* 48).

То же утверждение постоянной реальности божественной благодати, присущей Корану, намечается, менее смело, в учении Ибн Каррама (несотворённая *ка'илийа*). Так же Тустари, сохраняя полумутазилитский словарь, призывает всякого верующего «понимать», что на самом деле это Бог говорит «его языком чтеца» (*лисан аль-кари*), когда он читает себе (*тилава*) Коран[947]. Этот словарь салимитов вполне естественно приведёт Газали[948] к философскому учению о соединении с божественной мыслью посредством умственного действия, обычно нам доступного. Этот тезис салимитов, осуждённый ханбалитами, противоречит учению аль-Халладжа:

> «Человек, который „объединяет“ Бога (= думает осуществить (произнося её) формулу *таухида*), утверждает самого себя; утверждать самого себя — значит неявно приобщать себя к Богу. На деле Бог объединяет Себя Сам языком той из Своих тварей, какой Он хочет. И Он не объединяет Себя моим (недостойным) языком — Он, Чьё обиталище с Его славой! Иначе — что мне делать с *таухидом*?»[949].

5° Мухасиби, развивая и исправляя ревностный протест [661] Ибн Ханбаля, рассматривает Коран прежде всего как сверхъестественный источник молитв, учащий душу, как беседовать с Богом, не обязывая её всегда повторять саму букву его стихов. Он видит в нём предвкушение вечной жизни и, уточняя то, на что намекал Мисри[950], учит, «что в Раю Бог будет говорить с избранными Самим Своим голосом, *калям би-саут*»[951]. Отсюда Тирмизи выводит понятие мистического *хадиса*[952], беседы с Богом, у святых-*мухаддисун*, «допущенных беседовать» с Богом, говорить с Ним на Его языке[953]. Это понятие подхватывает аль-Халладж в своих «*Ривайат*».

Мас'алат ар-рух, вопрос о вдохновении, о Духе. 1° Коран, стихи XVII, 87 (ср. XCVII, 4), VI, 98, XXXII, 8. Эти стихи, особенно первый, *хашвийа* толковали как формальный запрет людям исследовать божественное действие, которое, как дуновение жизни, идёт от Бога к человеку; но не как оправдание мутазилитского отождествления *Духа* (божественного или ангельского) с его омонимом, *духом* человеческим. Ибн Ханбаль превосходно резюмирует парадоксальный статус этого смешанного коранического термина: «Кто говорит: Дух сотворён (*махлук*), тот еретик; кто называет его вечным

Мухасиби, Карабиси, Бухари, Ибн 'Ата, доказывая это, подверглись преследованиям как *ка'илун би-ль-лафз* со стороны упорных традиционалистов (Субки, I, 252; II, 44; Харави, *Замм аль-калям*, 115a–118a).

[947]Положение XIV списка Ибн аль-Фарры (= положение X списка Килани, *Гунья*, I, 84).

[948]*Ихйа*, II, 199, 200. Ср. Макки, *Кут*, I, 47; II, 85.

[949]*Ахбар* 48. Ср. Васити у Бакли, т. II, с. 256.

[950]Чтение Давидом Псалтири в Раю (Мухасиби, *Махабба*). Ибн Ханбаль осмеливался говорить лишь о видении.

[951]Обвинённое положение (Захаби, рук. Лейден Or. 1721, л. 55a).

[952]Особый смысл слова *хадис*. Ср. здесь, с. 64, 510.

[953]Вопр. 54, 57, 66, 71 его *Хатм аль-аулийа*.

(*кадим*), тот неверный»[954]. В самом деле, для тварей божественная благодать является плодотворной лишь *a parte post*[955].

2° Для крайних имамитов Дух есть знак, печать первой божественной эманации; её знак — [662] любовь к 'Али[956], зятю Пророка, и к его потомкам. Этот опознавательный знак, который передаётся невредимым (*танасух*) от посвятителя к посвятителю[957], — сверхъестественная помощь для посвящённого. Некоторые поэты с имамитскими склонностями, как Кусаййир и Кайс, обобщают и делают из любви, которая соединяет их с возлюбленными, знак предвечной связи предопределения, общего и божественного происхождения их духов[958].

3° Для некоторых благочестивых суннитов *руханийа*, «духовное вдохновение», — это дар, который Давид получил от Бога, чтобы любить Его, через ревностное сокрушение, частые краткие молитвы и отрешённый образ жизни, не оставляя тщательного соблюдения закона. Это прямое учение Вухайба ибн Халида (ум. 165/781)[959], одного из учителей, по Мухасиби; Рабаха аль-Кайси, Кулайба, Фатха Маусили. Отсюда имя «*рухании*», «духовные», которое ересиограф Хашиш ан-Наса'и[960] дал этим первым суннитским мистикам. «Один из них», вероятно Нибаджи[961], свёл их учение к такому тезису: в сердце мистика, любящего Бога, два духа: его дух, изменчивый, сотворённый, и Дух Бога, неизменный, несотворённый, *рух кадима*[962]. Среди прочих доводов он ссылается на хадис «Мои глаза спят, но сердце моё бодрствует»[963], взятый из Песни Песней[964]. Этот тезис, который Харраз, по-видимому, отвергает[965], [663] был положительно определён и богословски защищён лишь аль-Халладжем. «Он полагал, — говорит противник, Ибн аль-Карих[966], — что мудрец по отношению[967] к Богу находится в положении солнечного луча, который из него выходит и в него возвращается и свет которого — поток, исходящий от солнца».

---

[954]Ибн ад-Да'и, 433. Та же теория, что для веры.

[955]Предвечные привилегии даруются лишь в вечности-после (ср. здесь, с. 563).

[956]Знак предопределения (Мугира, Ибн аль-Хакам).

[957]Наследственно или нет: в обряде (ср. здесь, с. 507).

[958]Ср. здесь, с. 177.

[959]Мухасиби, *Махабба*.

[960]У Малати, л. 162–167.

[961]Саррадж, *Лума'*, 222.

[962]Цит. у Сулами, *Галатат*, 78a; Бируни, *Хинд*, 34.

[963]Ср. Калабази, *Ахбар*, 105a.

[964]V, 2.

[965]Бакли к Корану XVII, 87.

[966]*Рисала*, 351; ср. Амир Хусайн Майбузи, рук. As'ad 1611, л. 74a; Садр Ширази, *Асфар*, 454a.

[967]Читать *мин* вместо *ибн*.

Вот что написал аль-Халладж[968]: «Поток (*мадад*) солнечного света идёт от Престола, а поток света духа — от Бога. Если бы Престол перестал сообщать свой поток солнечному свету, солнце померкло бы на высоте своего неба (*фалак*); и если бы Бог перестал сообщать Свой поток духу, дух померк бы. Таков смысл хадиса Пророка: „Бог бросает каждый день триста шестьдесят взглядов в сердце каждого верующего“»[969].

Один Фарис следует ему в этом; Васити менее определённен[970]; Насрабади отречётся[971]. Халладж формально различает сотворённый человеческий дух и несотворённый Дух Бога[972]. Но другие отождествляют их *a priori*, как Абу Бакр Кахтаби: «дух не подпадает под унижение „*fiat!*“»[973]. «И таково, быть может, было учение Абу Хульмана[974], ибо такова салимитская склонность»[975].

[664] Предание ханбалитского толка терпит, чтобы в какой-то мере признавали вечность Духа Божия[976]. Но этот тезис подхватили прежде всего мистики-монисты под влиянием исмаилитов. Для них Дух[977], *рух*, есть действие (*тафвид*) второй божественной эманации, Разума (*'акль*), на третью (*нафс*), душу. По их примеру Ибн Каси[978] говорит о Духе как о постоянном отпечатке (*сура ка'има*), действии «мухаммадова Света» (= *'акль*). Его ученик Музаффар Сибли делает[979] Дух божественным атрибутом, присущим сущности; этому учению он учит Ибн 'Араби.

'Изз ад-Дин Макдиси, смешивая ханбалитское предание с эллинистическим монизмом и подражая Сухраварди Алеппскому, полагает две формы макрокосма — несотворённую (*малакут*, *тамкин*, *амр*) и сотворённую (*мульк*, *таквин*, *хальк*) — как составляющие дуализм микрокосма человека: Дух и тело[980]. Это согласуется с учением Ибн Салима, но не с учением аль-Халладжа.

---

[968]У Калабази, *Та'арруф*, рук. Оксф. 44a. Речь идёт о пробуждении нравственного сознания (синдерезис).

[969]Ср. *Рив.* XXVII; Газали, *Ладуннийа*, 31; Сухраварди Алеппский у 'Амили, *Кашкуль*, 272. Ибн Джурайдж у Мухасиби, *Ри'айа*, 56a.

[970]К Корану V, 109; XVI, 102; XVII, 87 (*арвах азалийа*).

[971]Ср. здесь, с. 407.

[972]Ср. здесь, с. 515–520.

[973]Калабази, там же, выше. Ср. здесь, с. 485.

[974]Здесь, с. 362. Ср. Васити, с. 485, прим. 7.

[975]*Рух = сурат ар-Рахман* (Макки, *Кут*, I, 168). Ср. здесь, с. 514. Дух - это угадывать *hic et nunc* творческое действие; всякая вещь в некотором аспекте несотворена для салимитов.

[976]Тараки (у Сам'ани, 370a).

[977]Одновременно человеческий и божественный.

[978]*Хал' ан-на'лайн*, рук. Шахид 'Али, 1174.

[979]В своём *Мадмун сагир*, часто приписываемом Газали (Ибн ад-Да'и, 399).

[980]Рук. Берлин, 3492, л. 4a.

IV. Эсхатология (*ва'д, ва'ид*)

а) Божественное обещание и угроза

1. Понятие покаяния (тауба)

Коранический закон высказывает предписания и возвещает божественные санкции: обещания для тех, кто повинуется, [665] угрозы для тех, кто восстаёт. Как получить обещания и избежать угроз?

1° Основное понятие, юридически поставленное хариджитами, — понятие покаяния, *тауба*, букв. возвращение, движение обращения к Богу. Публично признать своё недоверие к себе и страх Божий, провозгласить своё упование на Бога (*тавакуль*) и отказ от всякой собственной воли (*табарри 'ан аль-хауль ва-ль-кувва*)[981], признавая, что лишь у Бога сила и мощь (*хаукаля*)[982], — всякий раз, когда ошибся в публичном действии, в правовом соблюдении (речь идёт о том, чтобы отречься от своего внешнего проступка, а не о сожалении о грехе). — Таково первоначальное учение хариджитов, источник совершенно формалистической публичной исповеди, которая всё ещё в обычае у ибадитов. — 2° Этим понятием пренебрегает[983] большинство первых верующих, суннитов и имамитов, уверенных, что простого убеждённого продолжения их обрядовой практики должно быть достаточно, чтобы Бог «отсрочил» (*ирджа'*) и упразднил Свои угрозы. — 3° Хасан аль-Басри прилагает хариджитский правовой словарь[984] к действиям сердца: *тауба* становится у него раскаянием (*attritio*), обоснованным и добровольным возвращением сердца к Богу; сожалением о том, что оскорбил Его, [666] печалью (*хузн*). — 4° Его ученики-мутазилиты изучают его с теоретической точки зрения как научное испытание совести, повторное рассмотрение мыслью внешних действий для их исторического уточнения: сожаление (*надм*) без твёрдого намерения (*'азм*)[985]. Поскольку вера у них лишь искреннее исполнение Закона, проверяемое во внешних действиях, *а'маль*, это возвращение к себе после действия для Джубба'и, как и для Абу Хашима, — вещь необходимая: после умственного анализа (*назар*), частным применением которого

---

[981]«Хутба из Тахерта», изд. Motylinski (*Congrès Orient.*, Алжир, 1905); подхвачено мистиками (Тустари, *Тафсир*, 46; Килани у *Баханджа*, 84). - Ср. Коран III, 129; IX, 103; IV, 81.

[982]Хариджиты говорили, что добились от умирающей 'А'иши признания: «Это Бог убил 'Усмана».

[983]Аш'ари из божественного детерминизма упраздняет её, ссылаясь на хадис Ибн Мас'уда, который Наззам считал апокрифическим: «Осуждённый осуждён во чреве матери, как избранный избран во чреве матери» (*аш-шакий шакий...*): нельзя «перевернуть» свою судьбу (*инкиляб*: против Абу Ханифы; Субки, II, 265). Для Аш'ари Бог замышляет с одинаковым предпочтением, в одной плоскости, осуждённых и Своих святых (*муафат*).

[984]*Фикх*, *нифак* (здесь, с. 189); ср. Шаммахи, пер. Masqueray, с. 182.

[985]Кроме Абу Хашима и 'Абд аль-Джаббара (*Шамиль*, л. 130a–b).

оно является[986]. — 5° Сунниты-мурджииты (ср. п. 2) углубляют свой фидеизм: Мукатиль и Малик утверждают, что сердце обладает в вере, *иман*, не только залогом спасения, но и действенной благодатью предопределённых: «С верой никакое дурное действие не вредит»[987]. Действия проходят и меняются, вера остаётся неизменной; она предшествует им и первенствует над ними; она одна необходима. — 6° Между этими двумя крайними позициями большинство благочестивых суннитов (*ахль аль-хадис*) констатирует, что вера всё же не держится без дел. Они делятся на два направления по своему определению веры (Ибн Ханбаль и Мухасиби). Для первого за совершённый проступок «следует» каяться, но это не необходимо для спасения[988]. Лишь второе признаёт безусловную необходимость покаяния — внутреннего, верховного и всеобщего. Йахья Рази превосходно показывает, что это покаяние — благодать, которую нужно просить в молитве[989]; Тустари определяет покаяние как постоянную обязанность (*фард*)[990]; 'Амр [667] Макки — как каноническую необходимость (*ваджиб*)[991]. Халладж против *хашвийа* и мутазилитов показывает (по примеру Джа'фара)[992], что эта обязанность должна идти прежде обрядовой церемонии и умственного поиска и что это отправная точка, чтобы найти Бога.

> «Обращение (*инаба*) идёт прежде мудрости; твари, которые лучше всего обратились и вернулись к Богу, — те, кто лучше всего Его понял»[993]. — «Приобретение (*ризк*) для этого мира — быть и наслаждаться; затем желать и пребывать. Приобретение для иной жизни — быть прощённым и принятым; потом, после, идут ступени»[994]. — «Смерть послушных — это грех, когда они знают, Кого оскорбили»[995]. — «Покаяние — это разрушение плотского через утверждение божества, умерщвление нашего собственного духа перед тварями и перед Богом, чтобы вернуть нас в то изначальное состояние, где пребывает Бог, каким Он будет всегда»[996]. — «Кто хочет вкусить что-то от этих благодатей, пусть поставит свою душу в одно из трёх состояний: как когда он был во чреве

---

[986]Хазм, IV, 218; так же Бакиллани.
[987]Мукатиль, по Хазму, IV, 205 (против: Ибн ад-Да'и, 434); Кальхати.
[988]Гулям Халиль, *Шарх ас-сунна*.
[989]Молитвы в *Хилье*; ср. Sh., *Таб.* I, 81.
[990]Здесь, с. 30. Ср. *бакрийа*.
[991]'Абдаллах ибн Хаййан (*Табакат аль-мухаддисин... Исфахан*, s. n.) подробно излагает его мнение.
[992]Бакли к Корану IX, 113; *Ахбар* 38; Сул[ами], 103, 147.
[993]К Корану XXXIX, 55.
[994]К Корану XXX, 39; ср. *Рив.* XX.
[995]К Корану XXIII, 15.
[996]К Корану II, 51.

матери, устроенный, ничего не в силах там сделать, питаемый, даже не зная этого; или как он будет в могиле; или как он будет на Суде»[997].

2. Роль веры; условие божественной угрозы

[668] *Таклиф* (*аль-ва'д*): условие, требуемое божественным обещанием. Это — быть верующим (*му'мин*) в единобожие, говорит Коран, который имеет в виду и действия (*а'маль*): предписывая правовые соблюдения (*тафа'уль*) и советуя добрые дела (*салихат*). — 1° Хузайфа и Хасан согласно признают, что сердце верующего непостоянно[998], что его произнесение формулы веры (*кауль*) прерывисто; отсюда необходимость оживлять память о ней покаянием: либо внешним действием (публичной исповедью), либо внутренним намерением (убеждённым раскаянием), что действеннее[999], замечает Хасан. Для них вера, *иман* = *кауль* + *'амаль* (с *нийа*). — 2° Джахм: вера есть голая очевидность, признание сознания (*тасдик*), простое знание (*ма'рифа фа-хасб*), которое Бог запечатлевает в нас, свидетельствуя о Своей трансцендентности. Этой умственной очевидности, неутратимого и предопределённого дара, достаточно без явной формулы и без дел. — 3° Имамиты: вера бывает двух родов: внешнее исповедание (*хукми* = *'ильм назари* = *кауль* + *'амаль*) и внутренняя реальность (*хакики* = *тасдик* = *ма'рифа*, которая закрепляет внешнее исповедание); последняя, проистекая из озарения разума благодатью (= посвящения у крайних), хранит от отступничества[1000]. — 4° Ханафиты и Малик: *иман* = *ислам* = *'ильм* = *кауль* + *тасдик*. Вера — это формула и убеждение, внушённое Богом (без дел); это несотворённое руководство (*хидайа кадима*), которое не меняется (Джувайни)[1001]. — 5° Мутазилиты: *иман* = *ислам* (= *шари'а* = *таухид*). Вера — имя, которое определяет изменчивую совокупность внешних обрядовых действий: формулу веры [669] и дела членов; разум должен, возвращаясь к себе (*тасдик*), свободно оценить, осуществил ли он требуемое согласие между своей формулой веры и своими делами[1002]. — 6° *Хашвийа*: вера — формула, затем дело (*'амаль*); и наоборот (Гулям Халиль)[1003]. — 7° Ибн Ханбаль пытается сохранить имя «веры» за совокупностью условий, необходимых для спасения[1004]. «Вера» означает для него вместе *ислам* (внешние жесты), *шари'а* (соблюдение предписаний и запретов) и прежде всего *дин* (посвящение нашего

---

[997]Сул[ами], *Джавами'*, 189a. Там же, с. 158b: «Покаяние в том, чего ты не знаешь, побудит тебя к покаянию в том, что ты знаешь; и благодарность за то, чего ты не знаешь, побудит тебя к благодарности за то, что ты знаешь; ибо верующему запрещено двигаться или останавливаться иначе, как по побуждению, связывающему его с повелением Бога».

[998]Ханбал, V, 383, 395.

[999]*Ан-нийа абляг мин аль-'амаль* («намерение действеннее дела») (Макки, *Кут*, II, 152).

[1000]Ибн ад-Да'и, 434.

[1001]Насафи, там же; Ибн ад-Да'и, 389–390.

[1002]*Шамиль*, л. 116b; Хазм, III, 188.

[1003]*Шарх ас-сунна*.

[1004]Ибн аль-Фарра, *Му'тамад*; Суйути, *Дурар*, 112.

соблюдения Богу)[1005]; она меняется. Это развитие[1006] нерешительного определения Шафи'и: вера есть *'акд* сердца, *икрар* языка и второстепенно *'амаль* членов (значит, изменчива)[1007]. — 8° Тустари тоже пытается сохранить одно имя *иман*[1008]. «Вера» для него — *кауль* + *'амаль* (= *ислам*) + *нийа*; более того, это та несотворённая достоверность (*йакин*) сердца, которая есть Сам Бог. — 9° Мистическая суннитская школа отказывается делать одну веру достаточным условием спасения. Ибн Каррам различает в этом условии три вида: a) единобожную формулу (*кауль*, общую *фитре*), неизменную, у всех разумных людей, кроме её отступников (= атеистов), которую он называет *иман*, вера; b) правовую обязанность (*фард аль-'амаль = шари'а = ислам*); c) мудрость, *ма'рифа* (= *'акд аль-кальб*)[1009]. [670] — Антаки, Мухасиби и Джунайд дают сходную классификацию[1010]: a) единобожная формула (*ханифийа*, *фитра*), которую они называют *таухид*, что точнее, и лишь одной из форм внешнего исповедания которой является *ислам* (= *милла*); b) «реальность соблюдения канонических обязанностей», которую они соединяют с *тасдик* под именем «веры»; и c) сверхъестественная достоверность, плод и сущность действенной веры, *йакин*, или *ма'рифа* (= также сознание предопределения).

Аль-Халладж выводит из этого учения порядок классификации: условие спасения (*таклиф*) имеет два аспекта: *васа'ит*, обязательные посредствующие обряды (= *фард = иман = шари'а*), и *хака'ик* (= *ма'рифа*), конечные реальности этих обрядов, соблюдение которых должно быть одухотворено и рассматриваться как правило жизни (*сунан*): ибо лишь второй аспект есть цель[1011].

10° Карматы. Обряды (как *фара'ид*, так и *сунан*) следует рассматривать лишь как благодарения, необязательные (*нафиля*), оставляемые на свободный выбор индивида[1012]; они не выступают условием спасения; посвящение само по себе есть воскресение и уверенность в том, что при смерти тотчас соединишься с божественным Светом.

11° Аш'ариты: вера — полная очевидность, налагающая на сознание признание (*тасдик*) знания коранических данных, которое Бог запечатлевает в нём явно и по пунктам; неразрушимая благодать, которая может возрастать[1013].

[1005]Что он называет также *милла* (смысл, хорошо производный от обычного). *Шари'а* для него охватывает *фара'ид*, а *дин - сунан* и *навафиль* (*рида*, *таслим*). Вера отчасти вещь несотворённая (Ибн Шакиля; ср. здесь, с. 660).

[1006]Как у Ибн 'Ийада, Бишра Хафи и Абу Хамзы (Худжвири, *Кашф*, 286).

[1007]Газали, *Ихйа*, I, 90; Рагиб-паша, 102; Sh., *Таб*. I, 177; Ибн ад-Да'и, 392.

[1008]Рук. Кёпр. 727, § V.

[1009]«Которая не есть часть веры» (у Захаби, рук. Лейден 1721, л. 74–75; и Захаби, *И'тидаль*, s. v.).

[1010]Антаки, *Дава*; здесь, с. 588–589.

[1011]Здесь, с. 277.

[1012]Малати, 35.

[1013]Ибн ад-Да'и, 391; Кальхати, *Кашф*, 164a.

Вся эта работа мысли, несмотря на расхождения формул, приводит к обиходному различению, которое выделяет в общине, *умма*[1014], среди верующих: (a) [671] мусульманина, *муслим*, того, кто внешне исповедует ислам словами и жестами (противоп. *кафир*, неверный, нечестивый); (b) верующего, *му'мин*, того, чьё исповедание ислама серьёзно и убеждённо (противоп. *муширик*, тот, кто приобщает, смешивает в своём поклонении единого Бога с тварями); (c) преданного, *мухлис*, того, кто всем сердцем прилепляется к Богу в своём исповедании ислама (противоп. *мунафик*, лицемер); синоним: *'ариф*.

Эти различные понятия постоянно затрагивает аль-Халладж[1015].

— *Ва'ид*, божественная угроза. 1° Большинство первых суннитов думает, что эта угроза касается лишь неверных[1016], призывая их обратиться, и не касается верующих. Ибо, по Мукатилю, вера — нечто несотворённое в них, что непременно должно спасти их от огня ада. Это источник «заступничества Корана» за того, кто его читал[1017], «заступничества Пророка»[1018] за того, кто ему повиновался; заступничество Имамов играет ту же роль у крайних имамитов. Главное, значит, умножать не дела, а акты веры, *шахаду*, особенно при смерти.

2° *Хашвийа*: угроза огня касается и [672] верующих, совершивших тяжкие грехи (*каба'ир*), но временно (*ва'ид муваккат*; своего рода чистилище); ни один верующий не может быть осуждён навеки. «Тот, в чьём сердце есть вес атома веры, выйдет из ада», — утверждает Малик[1019]. «Верующий, умерший в тяжком грехе без покаяния, не может остаться в аду навечно», говорит Гулям Халиль[1020]. Это прямо и учение умеренных имамитов. Бог в конце концов прощает верующего — непосредственно или через посредника. Отсюда изречение, общепринятое в исламе, которое первыми высказали

[1014]Школа Ибн Каррама (ср. Ка'би) сохраняет в ней всех *муслимин*, против аш'аритской школы, которая принимает в неё лишь *му'минин* (ср. спор папы Каллиста и Тертуллиана о Церкви) (*Фарк*, 220). Что до степеней общественной близости, которые следует поддерживать с верующим, подозреваемым в неправоверии, у аш'аритов их две, чётко отмеченные (*Фарк*, 220–223, 348–351).

[1015]Здесь, с. 123, 256 и др.

[1016]Мурджииты должны были бы даже говорить, под страхом непоследовательности, что «Сатана - верующий, ибо он утвердил (*икрар*) и высказал (*кауль*) (единобожную) веру», говорит Макки, *Кут*, II, 134.

[1017]Калабази, *Ахбар*, 333b; Тустари, *Тафсир*, 4; Ибн Джунайд, *Шадд*, 20. Ср. надписи на турецких надгробиях, просящие прохожего о милостыне «Фатихи».

[1018]См. ниже.

[1019]Кальхати, *Кашф*, 164b.

[1020]*Шарх ас-сунна*; ср. Ибн ад-Да'и, 434.

Шафи'и, Ибн Каррам, Тустари[1021] и Аш'ари[1022]: «Нельзя говорить о молящемся мусульманине (*мин ахль аль-кибла*), что он осуждён»[1023].

3° Ни хариджиты[1024], ни благочестивое меньшинство первых суннитов так не думали. Хасан аль-Басри, Йазид Ракаши молятся и каются, «чтобы не остаться навечно в аду»[1025]. Бакр, верный истолкователь мысли Хасана, учит, что всякий верующий, умерший в тяжком грехе без покаяния, осуждён навечно (*мухаллад*), не теряя [673] от этого веры; это лицемер и поклонник Сатаны[1026]. Таково и учение аль-Халладжа: Сатана, хотя и верующий единобожник, осуждён[1027]. Заджаджи ещё утверждает вечное (*абади*) осуждение нераскаявшегося верующего[1028].

4° Мутазилиты следуют мнению Хасана аль-Басри в теории, со смягчениями на практике и в применении. Они не осмеливаются решить вопрос о виновности, а значит, об осуждении, той или иной партии Сподвижников Пророка в ходе междоусобных войн 36/656–41/661. Можно ли уважать и без различия признавать их авторитет, их свидетельство в каноническом праве, если в морали нужно *раздельно* оправдать или осудить мотивы их личных раздоров — тяжкий грех, в котором они не выказали раскаяния до смерти? 'Амр ибн 'Убайд решительно отказывался. Василь, 'Аллаф и Джахиз в сомнении смиряются с тем, чтобы признавать то, что одинаково засвидетельствовано двумя свидетелями от каждой партии[1029]. Но для Хасана, учение которого возникло именно как отголосок этих братоубийственных войн, эти две проблемы независимы. Главное — мир сердец, нравственное здоровье мусульманской Общины. Для этого он должен без колебаний высказывать частное суждение своей совести о том или ином грехе своих правителей[1030], но он отказывается подражать

[1021]*Фарк*, 212; рук. Кёпр. 727. 'Амр Макки (там же, с. 571) тоже говорит: «нельзя отлучить верующего за проступок (*занб*)».

[1022]Здесь, с. 183.

[1023]Для Ибн Каррама и Тустари изречение просто означает, что все *муслимун* входят в «тело» общины (в этом мире). Для других смысл серьёзнее: «Моему рабу достаточно знать, что у него есть Господин, Который прощает, чтобы быть прощённым» (хадис по Муслиму; у Набхани, *Джами'*, № 24); таков *иджа'*, который маликитская и аш'аритская распущенность отождествляет с *рахма*. Но вопрос в том, означает ли в Коране *ла'алля* (= быть может) *ли-кай* (= чтобы), по успокоительному толкованию, введённому Мукатилем (правило III его *Тафсир фи муташабих...*; Малати, 122).

[1024]*Табрийат аль-фуссак*.

[1025]Джахиз, *Байан*, III, 81.

[1026]*Фарк*, 200–201.

[1027]Taw. VI.

[1028]Кош[айри], 209; что отрицает аш'арит Су'люки.

[1029]*Фарк*, 306–307.

[1030]Ибн Халликан, I, 140; *Агани*, IV, 74; Сам'ани, 397a.

хариджитам и восставать против правителей[1031] под предлогом исправить или наказать их проступки. Бог [674] хочет одновременно, чтобы он уважал политический порядок, хранителями которого они являются, и осуждал их частное поведение, когда они грешат. Это разумное различение Хасана между тем, что христианский Запад называет духовным и светским, не восторжествовало[1032]. Желая совместить земную Общину верующих с Общением избранных, зайдиты (вышедшие из шиизма) и мутазилиты (вышедшие из суннизма) приучили исламских учёных судить заранее о нравственном и действительном единстве сердец по внешнему явлению — правовому и политическому «согласию»[1033].

— Каково условие, требуемое для божественной угрозы?

1° *Куфр*, неверие; по хариджитам, имамитам и мурджиитам (ханафитам). Этот критерий недостаточен. Если он означает «отсутствие единобожного исповедания веры», он вёл бы к спасению всех единобожников (*хунафа'*), «людей Писания» (иудеев, христиан, сабиев), маздеистов и даже всех людей, предрасположенных к естественной религии, как показал Ибн Каррам[1034], и отлучал бы лишь явных отступников (*ридда*) и поклонников зла (*зандака*)[1035]. Если же он означает «неповиновение мусульманской власти, правовой или политической», то множественность и бездейственность отлучений, которые метали хариджиты и мутазилиты[1036], доказали, что этот термин *куфр* не может должным образом прилагаться к верующим и что всё же есть верующие, находящиеся в опасности осуждения.

2° *Ширк*, приобщение[1037], упомянутое в Коране [675] (IV, 51, 116). Этот термин трудно очертить. *Ахль аль-хадис* (шафииты, ханбалиты), которые его отстаивают, видят в нём не только многобожное идолопоклонство, в котором упрекают некоторых иудеев и христиан, но и у теплохладных мусульман — небрежение и забвение «Бога, которому служат прежде всего». Опыт мистиков, и в частности аль-Халладжа[1038], показал им, что в созерцательной жизни, как и в деятельной, Бог очень редко бывает единственным, непосредственным предметом самых ревностных мыслей и самых убеждённых

[1031]У Ибн Са'да (*Табакат*, VII, 103, 119) есть решающие цитаты: «Разве ты не восстанешь, чтобы изменить это несправедливое правление? - Его изменит Бог, заставив нас каяться, а не обнажать меч» (VII, 128). Ср. Хузайфа (у Ибн Кутайбы, *Мухталиф*, 25, 47).

[1032]Это различение древних мистиков, включая Халладжа.

[1033]Ср. ниже, § VI. Дирар (*Фарк*, 202) и Наззам критиковали этот предрассудок, первый набросок *иджма'*.

[1034]Ср. выше, с. 607.

[1035]Ср. выше, с. 487.

[1036]Ср. здесь, с. 185 и прим. 6. Наззам первым осмелился на это (Килани, *Гунья*, I, 82).

[1037]Ср. здесь, с. 167.

[1038]*Ахбар* 45, 48; о *ширк хафи* ср. Ибн 'Араби, *Футухат*, гл. CXCVIII (и глосса Ша'рани, *Йавакит*, 132).

обрядовых действий; ибо между Ним и нами неизбежно стоят эти мысли и эти действия, отсюда опасность неявного приобщения (*ширк хафи*)[1039]. Известно, впрочем, что неоханбализм Ибн Таймийи и ваххабизм осуждают огромное большинство мусульман как «*мушрикун*» за их чрезмерное упование на заступничество Пророка и святых. *Ширк*, который осуждает аль-Халладж, — это дурное употребление средств идти к Богу, обязательных дел, когда их принимают за цель, за их конечные реальности.

3° *Нифак* (*рийа'*), лицемерие, упомянутое в Коране (IV, 142). Состояние неуверенности, проанализированное Хузайфой[1040], которое ведёт к извращению совести. Коран не учит нормальному средству его распознать и с ним бороться. Имамиты думают найти верный и бесповоротный знак различения в любви к 'Али и его потомкам и отлучают (*табарри*) тех, кто лишён этой привилегии[1041]. Мухасиби находит его в «тех, кто заставляет любить Бога (*махаббуб*)», побуждая исполнять Закон[1042] не ради него самого, а ради Него.

[676] Сочетая три упомянутых коранических критерия, богословы пытались составить список смертных грехов, *каба'ир*. Хариджит Асфар (*суфрийа*)[1043] перечисляет четыре греха послушания Сатане, противных Сунне и наказываемых Законом (*худуд*) как знаки «второстепенного неверия»[1044] (*куфр ни'ма*, *фар'*): прелюбодеяние, злословие, воровство и убийство. Ученики Хасана, мутазилиты, дают их девять[1045] по 'Али и Ибн 'Умару: приобщение, убийство, злословие, лицемерие (*рийа'*), поедание имущества сироты, бегство из строя, эмиграция (после хиджры), магия, разглашение запретной тайны. Мистические «*фаридат*», приписываемые Хасану, дают четыре[1046]: «полагаться на хитрость (*амн мин макр*) Бога[1047], приобщать к Нему что-либо, отчаиваться (*йа'с*) в Его милосердии, разочаровываться (*кунут*) во вдохновении Бога»; этим списком грехов (скорее непоправимых, чем смертных) пользуется аль-Халладж[1048]. Он определяет порочного, *хабис*: «тот, кто смотрит на порочное чистым оком простодушия»[1049].

[1039]Ср. выше о «*зикре*».

[1040]Муттаки, *Канз*, I, 120.

[1041]Ср. здесь, с. 349, 139.

[1042]Ср. здесь, с. 618.

[1043]Шахр[астани], I, 105; *Фарк*, 70.

[1044]В противоположность главному неверию (*куфр милла*, *асль*), преступлению идолопоклонства против Бога и канонической обязанности, осуждённому Законом.

[1045]*Шамиль*, 112b: последние два добавлены Ибн 'Умаром. Ср. захиритский список (Хазм, IV, 224): пять смертных: неверие, прелюбодеяние, содомия, мятеж (*багй*), воровство; три простительных: убийство, выставление женщин, *тафхиз*.

[1046]Рук. Париж, 780, § 6, 37, 39, 31.

[1047]Поддаться испытанию, пасть перед искушением.

[1048]Ср. здесь, с. 528. У салимитов список из семнадцати (Макки, *Кут*, II, 148), во главе которого стоят эти четыре греха «сердец».

[1049]Сул[ами] к Корану XXIV, 26.

Список вопросов.

Кабуль ат-тауба, принятие к раскаянию. 1° Общиной: грешник, понёсший правовое наказание (*хадд*), *ipso facto* вновь принимается. Хариджиты требуют, кроме того, [677] *таубу*, своего рода публичное покаяние. Некоторые преступления окончательно отсекают от Общины, по строгим школам: публичное отступничество (*ридда*) или тайное (*зандака*: Саури, Малик; против ханафитов), умышленное убийство (Бакр)[1050].

2° Богом: для хариджитов, мутазилитов и мистиков[1051] всякий грех — оскорбление Бога, неверность (*куфр*), требующая *таубы*. «Обязан» ли Бог простить (*вуджуб*) того, кто кается? Нет (Аш'ари); да, по строгой справедливости (зайдиты, Джубба'и); да, но по чистой щедрости, *джуд* (А. К. Ка'би)[1052].

Действительно ли частичное покаяние (сосуществующее с частичной нераскаянностью)[1053]? Да, по общему учению (ханбалиты, мутазилиты, аш'ариты). Нет, раскаяние должно быть всеобщим ('Али, 'Али Рида, Касим-зайдит, Хасан аль-Басри, Василь, Джа'фар ибн Мубашшир, Бишр, Тустари, Абу Хашим[1054], 'Абд аль-Джаббар).

Как лжец может признаться в раскаянии во лжи? — Софизм Эпименида, изученный Субки[1055]: идея обмана обманывает не того, кто её мыслит, а того, кто подчиняет себя ей мнимой связью, как разумному правилу. — *Иман аль-мукаллид*[1056]: действительна ли вера того, кто полагается на авторитет другого? — Да: ханафиты, Малик, мутазилиты и Газали (ибо есть свободный и обдуманный акт). Нет, по Аш'ари (ибо должно быть непосредственное божественное определение веры в каждом верующем); Бакиллани уступает и признаёт, что неграмотный должен обращаться к правоведу (*'алим*).

b) Последние судьбы

1. Что остаётся от человека после смерти

[678] По Корану, смерть подытоживает приобретения (*арзак*) или долги умирающего в установленный срок (*аджаль*). То, что им окончательно причитается, — доля (*хазз*) или искупление (*визр*), — будет объявлено при конце мира, а до тех пор касается лишь его[1057]. — 1° Отсюда сначала выводят отсутствие солидарности между поколениями и

[1050]Ср. здесь, с. 279–280; Strothmann, *Zeidit*.
[1051]Против большинства (здесь, с. 381).
[1052]*Шамиль*, 133b–136b; ср. *шафа'а*.
[1053]*Шамиль*, 138a; Килани, *Гунья*, I, 82, 119.
[1054]*Фарк*, 175, 176.
[1055]II, 199. Ср. случай *шакк фи-ш-шакк* (ниже).
[1056]Хазм, IV, 226; Субки, II, 206; Касими, *Усуль*, 70, 139–142.
[1057]Ср. здесь, с. 315. Коранический принцип личной ответственности перед Богом: *ля тазиру вазира визра ухра* («ни одна обременённая душа не понесёт ноши другой»), столь часто повторяемый (II, 135; LIII, 39 и др.).

индивидами в Общине[1058]. Души умерших умирают и воскресают вместе с их телами; до тех пор незачем заниматься ими и их *аксаб*. Это учение о *фана'* Ибн 'Аббаса[1059] и Аш'ари[1060]; Джабир и Ибн 'Уйайна противопоставляют ему учение о *бака'*, духовном пребывании, засвидетельствованном Кораном для Иисуса; имамиты и некоторые шазилиты делают 'Али[1061] соучастником этой привилегии быть восхищённым на небо. Сунниты ныне признают телесное пребывание Мухаммада в его могиле в Медине[1062].

2° Хасан аль-Басри замечает, что для некоторых смерть наступает необычно: разве убийца не лишает свою жертву (*мактуль*) некоторых «приобретений», не заставляет её погибнуть до её нормального «срока»? Кажется, он одно время так думал, затем отрёкся перед Йазидом Ракаши[1063], ибо мутазилиты, подхватив этот тезис, заключали из него, что воля убийцы перевесила божественную волю, отняв у жертвы [679] некоторые приобретения. Превыше этой сложной солидарности, которую он отказывался исследовать, Хасан предпочёл обратить взгляд к тому дню «завтра» (= Суду), когда он увидит Бога, когда между Богом и ним уже не будет речи ни о «приобретениях», ни о «действиях»[1064].

3° Одновременный опыт благочестивых имамитов[1065] и мистических учеников Хасана привёл их к мысли[1066], что есть «плохо убитые» мёртвые[1067], действительно потерпевшие ущерб, которые могут возвращаться (*радж'а*) к живым и являться, чтобы настойчиво требовать урегулирования своих оставшихся нерешёнными *арзак*: взыскания своих долгов им или погашения своих долгов[1068]. — *Хашвийа* объясняли это плотским пребыванием[1069] тела в могиле, где сдавленное (*дагта*) тело «страдало», прежде чем окончательно истлеть. Именно в могиле поместили спор души с двумя ангелами (*су'аль Мункир ва Накир*)[1070], и под землёй поместили два зала ожидания[1071] для

[1058]И к невозможности мистического замещения. Ср. *Фарк*, 170–174.
[1059]Ибн Кутайба, *Мухталиф*, 187–188.
[1060]Который допускает самое большее физическое угнетение тела в могиле.
[1061]Sh., *Таб*. II, 44.
[1062]Самхуди, *Вафа' аль-вафа'*.
[1063]Малати, 333.
[1064]Макки, *Кут*, II, 8.
[1065]Верные сторонники несчастного дела, постоянно побеждаемого легитимизма.
[1066]Явления, приводимые у Ибн Джунайда, *Шадд аль-изар*, 16 и сл.
[1067]*Мактуль талафан*.
[1068]Милостыня (Коран IX, 105).
[1069]Очень грубое положение, приписываемое салимитам Ибн ад-Да'и, 391.
[1070]«Кто твой Господь? твой культ? твой пророк? твоя книга?» (Самарканди, *Куррат аль-'уйун*, 34, 37); три *башара*. Двух ангелов изображают два «свидетельских» камня, поставленных на каждом конце могилы.
[1071]Два *барзаха* захиритов (Хазм, IV, 69).

духов умерших (*макарр аль-арвах*): для праведных — в Ридве (или Джабийе), для виновных — в Бархуте.

4° Это учение о муке могилы, *'азаб аль-кабр*; его принимают имамиты и сунниты, Бишр и Джубба'и; отрицают прочие мутазилиты, Наджжар, хариджиты и [680] карматы[1072]. Мистики одухотворили его: Ибн Каррам, основная книга которого носит это заглавие, утверждал, что страдание мёртвых, «лишённых Духа», реально[1073]; так же Тирмизи под тем же заглавием[1074]. Речь здесь уже не о физических повреждениях, а об агонии плотских привязанностей, претерпеваемой отделённой душой, удерживаемой на расстоянии от своего трупа[1075].

5° Карматы тотчас вводят своих умерших приверженцев, «духов, освобождённых от нечистоты тел»[1076], в чисто духовное блаженное бессмертие, освобождённых от «пяти тиранов» (*хуккам*): Неба (*фалак*), которое чередует ночь с днём; Природы (*таби'а*), которая даёт желания и сожаления; Закона (*намус*), который повелевает и запрещает; Государства (*султан*), которое надзирает и наказывает; Необходимости, которая принуждает к повседневному ремеслу[1077].

6° Умеренные имамиты различают «возмещение» и «прощение»[1078]. Всякий, кто причинил ущерб ближнему, должен просить прощения у Бога и предоставить ближнему определённое временное возмещение (*'ивад*) в этом мире или в ином; если он не может его уплатить (*тафаддуль*), возмещение ближнему предоставляет Бог[1079]. Заметим, [681] что эта теория считает пребывание между смертью и воскресением бесплодным для возмещения.

7° Аль-Халладж, учение которого вдохновлено Тирмизи, учит, что *арзак* в этом мире нужно пользоваться[1080], но при условии не привязываться к ним, ибо это средства, а не

[1072]Хазм, IV, 66; ср. Коран LII, 47; XL, 11, 49.

[1073]Ибн ад-Да'и, 383.

[1074]Худжвири, *Кашф*, 141.

[1075]Как страдание, сохраняющееся в ампутированном члене. Ср. «песню о десяти „ах!“ умершего» (Луксор, 10-4-1910): «Четвёртое „ах!“ - одинокая ночь, когда умерший, один в своей тесной могиле, должен освоиться с формулой *таухида*!»

[1076]Малати, 37.

[1077]*Ихван ас-сафа*, II, 88–89, 91.

[1078]Ибн ад-Да'и, 435; ср. Шахр[астани], I, 105–106.

[1079]По суннитам, напротив, это различение не ставится: «прощение» и «возмещение» окончательны. Сумма причитающегося возмещения вычитается из доли Рая одного и прибавляется к доле другого, если потерпевший - грешник; если потерпевший без греха, [681] сумма вычитается из его доли мучений и прибавляется к доле его притеснителя (Ибн ад-Да'и, 435).

[1080]К Корану V, 3: против квиетистского «отказа от приобретений», который отстаивали Шакик и Ибн Каррам; смягчая обязанность «приобретать», которой учили Саури, Тустари и Ибн Салим (*иктисаб*).

цели. «Предавшийся Богу не знает „своего приобретения“, не подсчитывает его; он не делает его предметом своей просьбы»[1081]. Описав два мистических состояния, *'ильм аль-йакин* и *'айн аль-йакин*, он добавляет[1082]: «Я больше не отдаю себе отчёта, остался ли мне предел (*аджаль*) или приобретение (*ризк*), которые требовали бы, чтобы я двигался к ним; нет больше обязанности так двигаться для того, кто уже не возлагает надежды на своё следующее дыхание». Ибо то, что даёт мистическое единение уже в этой жизни, бесконечно превосходит всякое «приобретение» и всякий «срок», всякую сотворённую «долю»[1083]. Это уточнение мистического тезиса о «безразличии к личным долям», который Бакиллани осуждал[1084] как присвоение божественного атрибута, в котором нельзя участвовать. Аль-Халладж одним разительным словом передаёт ослепление Сатаны, говорящего, будучи осуждённым, о Боге: «Я служу Ему теперь чище..., прежде я служил [682] Ему ради *моей* доли, а теперь служу Ему ради *Его* доли!»[1085].

2. Заседание Суда: Судья, его заседатели

Коранические и традиционные темы о Воскресении[1086].

После предварительного уничтожения[1087] всякой сотворённой вещи (*фана'*) на некоторый промежуток времени — воскресение (*ба'с*) людей и некоторых животных; Исрафил трубит в трубу; мёртвые являются в ужасе[1088] восхода (*хауль аль-матла'*), телом и духом[1089], в наготе своих потных тел и своих совестей (*кашф ас-сак*; *изхар аль-асрар*)[1090]. На весах (*мизан*) происходит взвешивание индивидуальных действий. Избранные проходят по мосту (*сират*) о семи арках, отвечая на семь вопросов; они развёртываются рядами, затем останавливаются (*вукуф*), каждый наедине с собой, сосредоточенный (*хальва*). Тогда в преображённом облике Судьи Бог даёт на миг узреть

[1081]В *Джавами'*, 139b.

[1082]К Корану CII, 7.

[1083]*Хазз*, мн. ч. *хузуз*; противоп. *хакк*, мн. ч. *хукук* (ср. Саррадж у Газали, *Ихйа*, II, 206). *Хазз* - «личная доля», которой жаждет собственный дух (Халладж к Корану LXXII, 7), наёмная душа. Думать нужно не о ней, а о Боге, Который её приготовил и даст, и о Его «правах», *хукук*, на нас.

[1084]Газали, *Ихйа*, IV, 273.

[1085]Будто бы Бог «жаждал» послушания Сатаны из «собственного духа»...

[1086]Список тем по Асаду ибн Мусе (ум. 212/827), *Китаб аз-зухд*, изд. Leszynsky, Гейдельберг, 1909 (испр. по Захаби, *И'тидаль*, s. n.), и по собранию ханбалитских *'акид*, собранных Малати (в конце *Танбих*...).

[1087]Обязательного: кроме ада, рая, Престола, Подножия, Скрижали, Калама и Трубы (Гулям Халиль, там же).

[1088]Об этом есть особая литература.

[1089]Ибн Салим (Саррадж, *Лума'*, 223).

[1090]Абу Хамза (Саррадж, *Масари'*, 15); Коран LXVIII, 42 и LXXXVI, 9.

Себя (*назар*), вопрошает душу (*мус'аля*)[1091] и подводит ей счёт (*хисаб*). Избранные, омытые в водоёме очищения (*хауд*, ср. *Каусар*), вводятся во владение радостями Рая, где они [683] находят некоторых чистых животных[1092]. С другой стороны, осуждённые, которых Бог судил из облака[1093], претерпевают в огне ада различные мучения[1094]: объятия нечистых животных, пресмыкающихся и скорпионов, горькие питья, ледяной холод (*замхарир*).

Для избранных встают три проблемы: преображённый облик Судьи; высшая награда, возобновление видения Бога для избранника в Раю; присоединение к избранным после Суда «великих грешников из народа Мухаммада», умерших без покаяния, по торжественному заступничеству (*шафа'а*) пророка[1095].

Преображённый облик Судьи; его заседатели.

Упрощённое учение о божественной телесности, делавшее саму божественную сущность в человеческом облике «*Малик йаум ад-дин*», Судьёй Заседания, становилось несостоятельным с успехами богословия. Благодаря изучению *мисака*[1096] уточнилась теория умопостигаемого Образа Бога, постижимого для каждой твари, — явления преображённого человеческого существа, являющего на Суде совершенное исполнение Завета, произнесённого Духом в образе Адама. Она в зародыше уже в упомянутом правиле толкования Мукатиля[1097], в согласии с Кораном IV, 157 и хадисом Хасана аль-Басри: «Не будет иного *махди*, кроме Иисуса»[1098], который придёт подтвердить истину ислама[1099]. Она появляется [684] вполне сложившейся в символах веры самых несходных богословских школ уже со II–III века хиджры: у имамитов, как Абу Мансур Мустанир

[1091]Коран XLIII, 68. Шибли выражал желание продлить это мгновение (*Рауд аз-захир*, 87a); ср. «вечный нежный упрёк» Ибн 'Аты (здесь, с. 693).

[1092]Ибн Кутайба, *Мухталиф*, 310.

[1093]Так что они Его не видят. Это оспаривают салимиты.

[1094]Весьма распространённое мнение считает, что их просто обращают в косный прах (Гулям Халиль, там же; и здесь, с. 130).

[1095]Здесь, § VI с 3.

[1096]Здесь, с. 599.

[1097]Ср. здесь, с. 520.

[1098]Малини, *Арба'ин*; Huart, *Arabes*, II, 322; Asín, *Abenmasarra*, 23.

[1099]Это «возвращение Иисуса» ставит в мусульманской мистике ту же [684] дилемму, что «тысячелетнее царство» для христианских хилиастов. Как и христианские хилиасты, Йусуф ибн Хусайн Рази и Сухраварди видят в нём общественное обновление (ислама) до Суда (*'Авариф*, II, 96; Бакли, *Шатх.*, л. 64; Иисус женится и т. д.; ср. Набулуси, *Гайат аль-матлуб*, л. 81). Но для Ибн Салима и Халладжа это общественное обновление на земле для «избранных земли» под властью Иисуса совершается одновременно с провозглашением Суда и доступом всех «избранных неба» к преображающему видению (ср. ниже «две награды», с. 692).

'Иджли[1100], у суннитов, как *бакрийа*, ученики Хасана[1101], у мутазилитов, как Ибн Хаит и Хадаси[1102], у мистиков, как каррамиты[1103] и салимиты: «Бог будет увиден в день Воскресения в облике мухаммадова человеческого существа[1104]. Он преобразится в нём в тот день для всех тварей, джиннов и людей, ангелов и животных, и каждый согласится с его значением»[1105].

То же учение у аль-Халладжа[1106]: «Клянусь месяцем Раджаб, владыкой покрова, служителем Бейт аль-Ма'мур[1107], владыкой последней завесы[1108], высшим посланником[1109]! Бог соберёт освящённых духов, когда Иисус вернётся на землю[1110]. На земле для него будет поставлен престол, [685] и на небе для него будет поставлен престол. Бог, Который написал книгу, содержащую окончательные Молитву, Подать, Пост и Паломничество[1111], вручит ему эту книгу через Глашатая Ангелов[1112], говоря: „Излучись (*таджалли*)![1113] во Имя Вечного Царя“».

Выбор Иисуса Судьёй обусловлен не его пророческим званием, а его примером мистической святости; теория «Печати Святых», принадлежащая Тирмизи, будет указана ниже[1114]. Как ни странно может показаться это утверждение, она вовсе не обязана «христианскому проникновению». Она происходит из размышления над Кораном V, 108–120, сопоставленного с очень тонким опытным анализом понятия *сидк*, искренности, который мы попытаемся изложить.

Непосредственно перед Судом Бог собирает Пророков и задаёт им «вопрос об искренности», *су'аль ас-сидк*, спрашивает их о «почему» их миссии[1115]. Пророки молчат, ибо не могут ответить: искренность их языка была «запечатлена лишь с одной

[1100]Friedländer, *Shiites*, s. v.
[1101]*Фарк*, 200.
[1102]*Фарк*, 260.
[1103]Шахр[астани], I, 152.
[1104]Не Мухаммада, а Печати Святых.
[1105]Положения III–IV списка Ибн аль-Фарры (*Му'тамад*; ср. Килани, *Гунья*, I, 8).
[1106]*Рив.* XXIII.
[1107]Иисус или Гавриил (Бакли).
[1108]Азраил или Михаил (там же).
[1109]Исрафил (там же).
[1110]Бакли указывает хадис, объясняющий, что все духи тогда принесут присягу Иисусу за ислам (ср. прим. 8 на с. 683).
[1111]Заметьте отсутствие *таухида*, который фигурирует в параллельном списке Хайтами (*Фатава*..., 128).
[1112]Михаил (В.).
[1113]«Раскрой, преображённый, Суд».
[1114]Здесь, § VI d-1.
[1115]Об их Завете (Коран III, 75; XXXIII, 7–8).

стороны»[1116], чисто внешней, как слышание и как весть; они не могут дать в ней отчёта и признают своё бессилие, как ангелы в первое время своего испытания[1117]. Тогда Бог обращается к одному — к Иисусу, сыну Марии. Он напоминает ему все благодати, которыми осыпал его и его мать, и высшее знамение, решающее и без прощения[1118], — [686] «чудесную трапезу», которой просили его апостолы; и Он спрашивает его о его личной искренности: «Говорил ли ты людям: „возьмите меня с матерью моей двумя богами вместо[1119] Бога“?»

Ответ Иисуса можно подробно прочесть в Коране. Иисус-то мог ответить[1120], ибо чистая искренность сердца у святого «запечатлена с обеих сторон» одновременно: с внешней, обращённой к слушателям, и внутри сердца, со стороны прихода вдохновения. Халладж, Тирмизи и Ибн 'Араби[1121] видят в его ответе совершенный образец святого смирения, без отрицания, без отречения и без хитрости. «Если бы он противопоставил своему Господину свою собственную искренность, не признал повеления своего Господина и потребовал бы от своего Господина свою долю (*хазз*) в возмещение Его обещания, — Бог потребовал бы от него доказательства его искренности, лишил бы его ранга и удалил от цели. Искренность полезна лишь тому, кто идёт Ему навстречу лишённым всего (*ифлас*), сознавая, что был движим Им, покорный Его решениям и Его власти»[1122]. Этот ответ, замечает Рудбари, являет «высшее владычество в высшем рабстве»[1123]. «Ты знаешь, что в моём „я“, ибо это Ты один его поставил» (*иджад*), и «я не знаю, что принадлежит Тебе в моём „я“», и я не знаю «Твоего „я“, ибо сущность удалена от восприятия», — пересказывает аль-Халладж. Это надо понимать, как говорит Кушайри, так, что Иисус — единственный [687] человек, рождённый совершенно бедным собой перед Богом, ибо лишь у него никогда не было иного деятеля индивидуализации, кроме Духа Божия[1124]. То, чем другие святые становятся через постепенное преображение и возрождение своего плотского «я» (*нафс*) в духовное «я» (*рух*) с помощью Духа, который их освящает, — тем Иисус был с самого рождения, с первого

[1116]Теория Тирмизи, приводимая здесь, § VI; различие *сиддика* и *вали*; у *сиддика* есть *ру'йат аль-'ибада ма'а-ль-асфийа'* (Калабази, *Та'арруф*, Оксф., л. 16a, 17a).

[1117]Коран II, 30.

[1118]Знамение *тума'нины* (V, 113; ср. здесь, с. 500–501).

[1119]О смысле «*мин дуни*» см. здесь, с. 568. Здесь видели намёк Корана на коллиридиан; я подозреваю, что речь скорее о культе набатеев «Зу-ш-Шара» (Душара) и его матери, иконография и легенда которых имеют столь любопытное отношение к Мф II, 11.

[1120]Объяснение Тирмизи: здесь, § VI. Ибн 'Ата и Бакли стараются не ставить его выше молчащих (к Корану V, 116).

[1121]*Футухат*, III, 299, 311; IV, 215.

[1122]Халладж к Корану V, 116.

[1123]Бакли к Корану V, 109.

[1124]К Корану III, 43: «Бог выделил Адама и Иисуса, избавив их души от родового традуцианизма: Адама одного - сотворив его Своей рукой; Иисуса одного - выделив в нём с предпочтением вдувание Духа, *и'заз*».

броска: чистое *кун!*, «*fiat*». Лишь у него Дух никогда не переставал быть единственным «устроителем» его тела, как Васити говорит[1125] о сотворении Адама.

Именно исказив эту теорию Тирмизи и аль-Халладжа, подхваченную Ибн 'Араби, Ибн Сим'ун вновь придёт к докетскому тезису о теле Иисуса как простом «призраке»[1126], который многие западные люди считают кораническим.

Этот «вопрос об искренности», поставленный Богом, — испытание, предназначенное, чтобы на Суде воссияла слава святых «в тот день, когда искренним поможет их искренность» (Коран V, 119)[1127]. «Ничто, — говорит Ибн 'Ийад, — не украшает людей совершеннее (*афдаль*), чем искренность. Бог спросит искренних об их искренности, в том числе Иисуса, сына Марии. Что же тогда Он сделает с лжецами, бедными людьми! — И он заплакал. Затем сказал: А знаете ли вы, что это за день, когда Бог так спросит Иисуса? Это день, когда Он соберёт древних и новых, Адама и всех прочих. [688] Затем сказал: Ах! Сколько отвратительных людей обличит завтра Суд!»[1128].

У Судьи будут заседатели[1129] — те, чья искренность, как и его, оправдалась в смирении: «освящённые духи», святые, *мукаррабун*, которых не нужно судить, ибо они заранее оправданы. Это, по прямому учению Хасана аль-Басри, Тустари и Кушайри, те таинственные *ахль аль-а'раф* (Коран VII, 44–46). Особо наделённые различением и выбором, поставленные на возвышенном месте, господствующем одновременно над Раем и Адом, они выражают своё желание[1130] одного и своё отвращение к другому и произносят над избранными и над осуждёнными сам приговор Бога.

Это, по Хасану, мученики и аскеты[1131]; Тустари уточняет: святые-мистики, *ахль аль-ма'рифа*[1132]. Против общего суннитского мнения[1133], которое видит в них пророков[1134] и

[1125]*Тасвийа*, к Корану XV, 32; термин подхвачен Ибн 'Араби, *Фусус*, 257; ср. Бакли к Корану LXVI, 12.

[1126]У 'Али Дедэ, *Хаватим аль-хикам*, л. 248.

[1127]Джили выводит отсюда своё учение о *шафа'а* Иисуса за христиан (*Инсан камиль*, I, 77, 82); Бакли - свою теорию прекращения ада (*Тафсир*, к этому месту).

[1128]В *Хилье*, s. n.

[1129]*Ахль аль-манабир* (Asín, *Logia D. Jesu*, № 57).

[1130]Прийти туда царствовать, как цари среди своих народов (Бакли, к стиху). Именно это слово *йатма'ун*, вырванное из контекста, дало повод к мнению, распространённому Газали, об *А'рафе*, населённом нейтральными и несовершенными существами = Лимб.

[1131]Хайтами, *Фатава*..., 130.

[1132]Ибн ад-Да'и, 436; Бакли, там же, т. I, с. 237.

[1133]Ибн ад-Да'и, 436.

[1134]Порядок спорен: для Ибн Мас'уда, Рабаха и Кулайба впереди идёт Авраам, прежде Мухаммада; другие ставят Адама (Хашиш у Малати, 231; ср. 164; ср. Ибн ад-Да'и, 435).

халифов[1135], и имамитского тезиса, который узнаёт в них пророков и двенадцать имамов. Они приходят в определённом порядке, облачённые в почётные одежды.

Безусловно ли бесповоротен приговор, отделяющий избранных от осуждённых? Таково мнение Бистами[1136] и [689] Халладжа[1137]; Тустари, Ибн 'Араби[1138], а позже Джили[1139] доводят почтение к божественному произволу до признания безвозмездной реабилитации осуждённых, даже Сатаны.

3. Две награды в Раю

1° Коран: воскресшие разделены на три группы (LVI, 7 и сл.): справа избранные Рая, слева осуждённые Ада, а впереди — «Приближённые». Намечается различие между их ликованием и ликованием обычных избранных, которое они разделяют: у них, сверх того, есть чаша (*ка'с*) и божественное приветствие (*салям*). Различие подчёркнуто очень древними преданиями, утверждающими о мучениках, что помимо их воскресших тел их духи (*арвах*) будут летать в Раю в виде зелёных птиц[1140].

2° Чисто буквальное толкование стихов о чувственных наслаждениях избранных, льстя грубым вожделениям массы посредственных верующих в согласии с захиритскими склонностями, ещё удовлетворяло некоторых богословов, как Джахм и школа Аш'ари. Для них человек, плотская тварь, будет иметь в будущей жизни лишь радости, точно соразмерные его природе: чувственные, без усталости для тела и без безобразия для разума; непрестанный обмен между равными мгновенными и бесплодными удовольствиями — есть и пить без усвоения, совокупление с дефлорацией, без деторождения, — предлагаемыми и принимаемыми в новых образах. Они опираются на знаменитый хадис: «*Таннакаху, таннасалю, убахи бикум аль-умам йаум аль-кийама, ва ляу би-с-сакт*»[1141], [690] который вдохновляет некоторых уступчивых мистиков, как Дарани, Ибн Аби-ль-Хаввари и Шибли, на их рассказы о помолвках и браках, совершённых с гуриями[1142] в Раю.

[1135]Порядок спорен: ханбалиты, располагая первых четырёх в историческом порядке, склонны, как и Ибн Каррам, поимённо добавлять пятого, Му'авию (Малати, 376).

[1136]'Аттар, I, 158.

[1137]Taw. VI (27).

[1138]*Футухат*, II, 737; Ибн ад-Даббаг, *Ибриз*, II, 43.

[1139]*Инсан камиль*, II, 35; *Намус а'зам*, т. XI.

[1140]Ср. Ибн аль-Фарра, *Му'тамад*; Бакиллани у Хазма, IV, в конце; ср. Коран II, 262.

[1141]Ибн аль-Джаузи, *Намус*, X; варианты у Сухраварди, *'Авариф*, II, 96 (по Ибн Мадже); Килани, *Гунья*, I, 38.

[1142]Кош[айри], IV, 198–202; Ибшихи, *Мустатраф*, s. v.; 'Аттар, пер. Pavet, 165. Эти гурии олицетворяют «добродетели». Асин думает найти здесь зародыш дантовской теории «Беатриче» (*Escatología...*, 173). Ср. Саррадж, *Масари'*, 113–121. Эти уступки продержались недолго: Бистами говорит: «Тому, кто видит Бога, что ему гурии?» (Кош[айри], 138; переложено в стихи Ниязи, *Диван*, 20).

3° Опасность этого буквального толкования вскоре обнаружилась. В некоторых посвятительных кругах крайних имамитов оно внушило мысль толковать перемену облика как перемену пола по желанию у воскресших избранных. Это учение намечается у нусайритов, для которых посвящение есть *никах* и для которых все воскресающие будут мужского пола (Фатима станет «Фатиром»)[1143]. Это наделяет верующих мужчин и женщин секты активным гермафродитизмом, способным равно дефлорировать два вида девственности[1144], «непросверленные жемчужины», существ мужских и женских, сотворённых нарочно, — гурий и *гильман*. Наоборот, у карматов некоторые посвящённые проповедуют уже в этой жизни пассивную инверсию как прообраз пассивного гермафродитизма, который они считают «высшим» (*афдаль*), ибо это удел гурий и *гильман*, райская привилегия «блаженных»[1145]. Эти нравственные уклонения логически выводятся из догматических ошибок, из буквальных толкований, которые, несомненно, искажают коранический [691] текст. В нём не сказано, особенно о *мукаррабун*[1146], что «жемчужины» должны быть «просверлены»[1147]; Фути это заметил[1148]. А взаимные дары цветов и плодов (*мафакаха*) во время пира, на котором поедаются все животные, могут быть умопостигаемым образом взаимного и целомудренного дара воль между этими избранными и ангельскими существами, которые им служат.

4° Чувствительное, ещё нерешительное смягчение этих буквалистских крайностей, «платоническую любовь» (со всеми её непризнанными слабостями), исповедует суннитский правовой толк — захириты. Рай для них — место, где эти умственные сродства, очищенные благочестием и «мученичеством» воздержания[1149], будут допущены завершиться в страстной и дозволенной дружбе. Из снисхождения к

[1143]Ср. здесь, с. 321, прим. 7.

[1144]Коран LII, 24 = LVI, 22. Учение проглядывает в возражении *занадика* Джа'фару по поводу коранических стихов (Табарси, там же, 122), смешивающем «*йатама*» и «*ниса'*» (Коран II, 219–220; IV, 3, 126).

[1145]Отсюда формула пожелания «*Тубак!*», сопровождающая у них действие (Малати, 37; ср. здесь, с. 500). Быть может, это источник шиитских сатурналий, называемых «'Умар-кушан» (V. Minorsky, в *Древности Восточные*, Москва, 1904).

[1146]LVI, 35 относится к обычным избранным и не решает дела; XXXVI, 56 применяется к верующим женщинам; XLIV, 54 неопределённо.

[1147]«*Лям йатмисхунна*» (LV, 56, 74) - слово, которое ввело материалистическое толкование в эти крайности; Мукатиль, Са'лаб и аль-Фарра отождествляют его с *джима'* («совокуплением»); но этот смысл спорен (Табари у Шибли, *Ахкам*, 23), и даже если бы он подтвердился, вопрос не был бы решён.

[1148]*Фарк*, 150.

[1149]Здесь, с. 170–182; ср. сочинения Ибн Хазма (*Таук аль-хамама*, изд. Петрова), Ибн Тахира Макдиси (*Рисала фи джаваз ан-назар иля-ль-мурд*, цит. у Ибн аль-Джаузи, *Намус*, X) и Ибн 'Араби (*Заха'ир*), все захириты. Асин сравнивал последнюю книгу с «*Convito*» Данте.

захиритам мистик Абу Хамза описывает день Суда как «день, когда любящие овладеют любимыми»[1150].

5° Энергичная реакция спиритуализма против буквального толкования — традиция мутазилитских и эллинистических школ — склонна толковать сотворённые награды Рая как простые символы неподвижного [692] умственного созерцания[1151]: не Бога, Который, будучи трансцендентным, остаётся недоступным, а понятий, представляющих Его совершенства. Это знание, запечатлённое в сердце ('Аллаф)[1152], есть высшее наслаждение для человеческой природы в её разуме (Фараби).

6° Между тем устойчивое суннитское предание, которого держались Хасан аль-Басри[1153], Сабит Бунани, Рабах[1154] и Ибн Ханбаль, утверждало, что для избранных есть *две* награды: одна сотворённая и соразмерная их делам — сотворённое ликование Рая; другая несотворённая и даруемая безвозмездно — видение Бога. «Когда избранные будут водворены в Раю, — говорит Ибн Ханбаль[1155] по Бунани, — глашатай воскликнет: „О люди Рая! Бог дарует вам преизбыток (*зийада*)[1156]“; и покров поднимется, и они увидят Бога[1157], этого „Он, кроме Которого нет бога“». Бистами разочарованным тоном замечает, что Бог хитростью (*худ'а*) не сохранит тогда всем Своим избранным того видения, которое все они узрели на Суде. «Мудрые (*'арифун*) [693] в иной жизни будут в отношении посещения Бога разделены на две категории: одна будет посещать Его, когда и сколько захочет[1158]; другая посетит Его лишь однажды. — Как? — Когда Бог впервые даст мудрым увидеть Себя[1159], Он покажет им *сук* (рынок), где не будет ничего для продажи и покупки, кроме изображений (*сувар*) мужчин и женщин[1160]; и тот (из них), кто

[1150]Саррадж, *Масари'*, 88 (ср. 143); ср. Коран XLIII, 67; и здесь, с. 452, прим. 6.

[1151]*Фарк*, 102.

[1152]Аш'ари, л. 50a.

[1153]По 'Абд аль-Вахиду ибн Зайду: «Если бы верующие знали, что не увидят Бога в иной жизни, их сердца в этом мире растаяли бы от горя» (Калабази, *Ахбар*, л. 155a, 331b). То же повторяет Бистами: «Если бы Бог не позаботился скрыть Свой лик от избранных в Раю, они жаждали бы там, как осуждённые в аду» (Сухраварди, *'Авариф*, IV, 279).

[1154]В *Хилье*, s. n.

[1155]*Радд*, л. 13a.

[1156]Можно было бы читать «*зийара*» («посещение»); но *йаум аз-зийада* - известная тема: Ибн Адхам, Мисри и Тирмизи (*Хатм*, вопр. 74) описывают его как день прославления святых (Мухасиби, *Махабба*; и особенно *Тавааххум*, л. 169a–170b, - сборник размышлений, где эта тема освобождена от несколько чувственных предпосылок предания медленным и продуманным восхождением с изумительной силой).

[1157]*Кашф аль-ваджх*, воспетый Дарани (Кош[айри], 18).

[1158]Это отдаёт «бывшим мутазилитом» (Бистами им был).

[1159]Ср. видение 'Али ибн Муваффака о различных участях Ибн Ханбаля, Бишра Хафи, с одной стороны, и Ма'руфа (Макки, *Кут*, II, 56).

[1160]Знаменитый хадис (ср. Коран LXXXVI, 9; Рагиб-паша, *Сафина*, 114; Кирмани, *Диван*, 11a).

войдёт на этот *сук*, больше никогда не вернётся посетить Бога. Ах! Бог обманывает тебя в этой жизни на рынке и в иной — на рынке; ты есть и навсегда раб рынка». Этот текст делит мусульманских избранных на две категории и парадоксально противопоставляет то, что христианскими словами можно было бы назвать избранными естественных добродетелей и избранными богословских добродетелей[1161]: *ахль аль-джанна* и *ахль аль-Хадра*, говорит Насрабади[1162].

Ибн 'Ата показывает, что между двумя категориями и двумя наградами нет противоположности, а есть иерархия: это наследие — одно дел (*а'маль*), другое — освящения (*истифа'ийа*)[1163]. Халладж завершает упорядочение этого учения:

> [694] «Бог возвращает призрак призраку, тварь твари. Поскольку их действия сотворены, а их хвалы причинены, Он помещает награду за них в „плоды из тех, что они предпочитают, мясо птиц, которое они вкушают, черноглазых дев“ (Коран LVI, 23) и тому подобное. Но поскольку Его доброта и Его благодеяние (*ихсан*)[1164] к Его рабам — вещи необходимо (*бидийан*) несотворённые, Он помещает ликование и награду за них в то, что им соответствует: „Какая может быть награда за благодеяние, кроме (несотворённого) Благодеяния?“ (LV, 60). — „Благодеянию Бога, неисчислимому и безграничному, не может соответствовать ограниченное благодарение (*шукр*)[1165] в ограниченное мгновение; если Бог потребовал от них благодарения, то чтобы похитить их у благодарения“»[1166].

По аль-Халладжу, в Раю одновременно два рода избранных. «Простые» верующие (*'амма*), которых культ *шахады* держит в стороне от «сокровенных друзей» Бога[1167]: они верно исполняли предписания естественного закона и наслаждаются лишь радостями вновь обретённого Рая Адама. И возлюбленные, «привилегированные друзья» (*хасса*): они вместе с другими наслаждаются Раем, где Бог заставляет их обходить его с гуриями и *гильман*, чтобы поддерживать его, как живую воду благодати (*ма' маскуб*) и вечной жизни (*хайат бакийа*), которую Он изливает там под «простёртой тенью»; но у них, сверх того, есть единственная, сверхъестественная привилегия блаженного видения (*ру'йа*). Не через промежутки по их выбору, как говорил Бистами; Халладж

[1161]Или, если угодно, избранными Лимба и избранными блаженного видения.

[1162]Бакли к Корану XVI, 21.

[1163]Бакли, *Тафсир*, л. 335a. Избранные видения разделяют общую жизнь в Раю, «где их занятие - приводиться в состояние (*истислах*) доступа к божественному созерцанию» (Бакли к Корану XXXVI, 55), получать от Бога то прямое *салям*, которое прозвучит для их любящего смирения как вечный и сладостный «упрёк» (*'итаб*: Кош[айри], 173; Худжвири, *Кашф*, 23). А хадис о *гибте* (здесь, § VI) показывает, что прочие избранные без зависти провозглашают эту привилегированную категорию «блаженной».

[1164]Теория Саури, приводимая Ибн Ханбалем, *Радд*, л. 13a.

[1165]Как наше.

[1166]Халладж у Бакли к Корану XIV, 37; ср. к XLIX, 3 (*джам'*).

[1167]*Ахбар* 42.

поправляет[1168]: «Это [695] Бог Своим излучением прерывает избранных Рая в их наслаждении Раем. Он похищает их из него Своим излучением, чтобы это сотворённое удовольствие не длилось и чтобы их не охватила скука; именно их возвращение к себе, следующее за излучением Бога для них, изливает на них наслаждение; ибо в Боге нельзя наслаждаться»[1169].

Список вопросов.

Ру'йа, видение, восприятие Бога. 1° Безусловно отрицается для глаз, как и для сердец, Джахмом, имамитами, аш'аритом Ибн Фураком и многими мутазилитами, 'Аббадом и Фути. 'Аллаф признаёт его как влитое (*дарури*) знание в сердце в иной жизни; так же Наджжар, Аш'ари и имамит Сайрафи[1170]. — 2° Желанное уже здесь и получаемое после смерти непостижимым образом (Мукатиль[1171], Малик)[1172]: шестым чувством (Дирар, захириты, Шальмагани); преображением чувств преображающей благодатью: *таджалли*, говорит Рабах[1173]; это слово становится классическим, [696] и аль-Халладж принимает его с особым предпочтением (взято из Корана VII, 139). — 3° Достижимое «сегодня для сердца как тайна, а завтра (в иной жизни) для глаз как созерцание» (салимиты)[1174]. Получаемое во сне (*манам*, противоп. *якза*, бодрствованию; то есть для сердца, а не для глаз)[1175] уже с Рукбы ибн Маскаля[1176], который однажды видел «Господа Славы» (*рабб аль-'изза*)[1177]. 'Абд аль-Вахид ибн Зайд уточняет: это божественное

[1168]К Корану XXXVI, 55. Очищенное наслаждение взгляда, скользящего по материальным формам, выраженное ещё плотски в хадисах, приводимых Сулами (*Рухсат ан-назар иля-ль-ваджх аль-хасан*, извлеч. из его *Сунан* у Ибн аль-Джаузи, *Намус*, X), так выражено Васити: «Вещи улыбаются мудрым, как уста всемогущества, что я говорю, как уста Господа..., как говорит хадис: Кто хочет видеть славу Бога, пусть смотрит на красную розу» (Бакли к Корану XLI, 53); ср. Мф VI, 29, где имеется в виду красный анемон Иудеи.

[1169]Ср. другой халладжевский фрагмент (цитата «*ба'д аль-кибар*», у Калабази): «Любовь - наслаждение, но в Боге нельзя наслаждаться, ибо ступени реальности - изумление, погашение (долга), восхищение» (списано Даккаком, Кош[айри], 171). «Бог похищает у мудрости её наслаждение» (он же у Калабази, *Та'арруф*); ср. Саййари (Ибн 'Араби, *Футухат*, III, 441). Это против эллинистической теории («Теология Аристотеля», 180; Фараби, *Фусус*, 70, § 17).

[1170]Аш'ари, л. 50a; Fasy's list, 48.

[1171]*Тафсир*: согласование Корана VI, 103 и LXXV, 22 (у Малати, 103).

[1172]'Ийад, *Шифа*, I, 162.

[1173]В *Хилье*, s. n.

[1174]Макки, *Кут*, II, 85.

[1175]Ср. здесь, с. 513, 525. Ср. видение Пророка, полученное Ибн 'Уккашей по методу Зухри (Малати, 27–30).

[1176]Ученик Абу Зарра 'Умара Мархаби (ум. 153/771), куфийский *касс* (Джахиз, *Байан*, II, 156, III, 75; Харави, *Замм*, л. 116a).

[1177]По поводу Сулаймана Тайми (Аш'ари, л. 72a); ср. здесь, с. 318, прим. 4.

видение даруется соразмерно добрым делам[1178]. Это доступ к близости, своего рода общей жизни, где Бог являет Своим святым Свои радости и печали (Абу Шу'айб Каллаль Бурасы)[1179], даёт им беседовать с обитателями Рая (Рабах; Дарани; имамит Базиг)[1180].

Это предвосхищение Рая, преображающее их повседневную жизнь «любовью, которая есть вливание божественных прикосновений (*хулуль аль-фава'ид мин Аллах*) в сердца Его близких». Эта последняя формула, записанная Мухасиби[1181], навлекла на мистиков обвинение в исповедании *хулуль* — в вере, что божественная сущность может вливаться капля за каплей в тварь посредством её прекрасных действий (*хулуль фи-ль-мустахсанат*): учение, в котором упрекали Мудара аль-Кари, Кахмаса Тамими (ум. 149/766), Ахмада Худжайми и 'Абд аль-Вахида ибн Зайда[1182].

[697] Мисри, Тустари, Джунайду, Ибн 'Ате, Халладжу и Абу 'Амру ад-Димишки пришлось прямо оправдываться в этом формулами, которые сохранил нам Сулами[1183]. Халладж, определяя в своей формуле человеческую личность[1184], добавляет: «Атрибуты Бога отличаются от этих определений во всех отношениях; как было бы возможно, чтобы Бог являл Себя в том, что Он сотворил и подчинил, так, этому бессилию[1185] и этой причинности[1186]? Невозможно! Далеко от Него это!» Заметим, что это оправдание как раз оставляет открытым[1187] случай уподобляющего преображения человека предваряющей благодатью. Учение аль-Халладжа особо настаивает, замечает имамит Ибн Бабуйе, на роли благочестия[1188] в этом преображении. Аль-Халладж действительно подчёркивает значение действий благочестия не только для души, которую они упражняют, но и для тела, которое они сокрушают, готовя его к прославлению при воскресении: «Бог не позволяет членам приостановить (в них дело) Своего преображающего изменения (*таджалли*), прерывая их добрые дела; таково проявление Его верховенства над нашим послушанием; потому Он говорит: „Пади ниц, приблизься (так ко Мне)“ (Коран XCVI, 19)»[1189].

[1178]Аш'ари, л. 97a.

[1179]Аш'ари, *Макалят*, л. 97a; Хазм, IV, 226; Саррадж, *Лума'*, s. v.

[1180]Шахр[астани], II, 16; Ибн аль-Джаузи, *Намус*, X; Хашиш, там же.

[1181]В *Махабба* (в *Хилье*).

[1182]Аш'ари, *Макалят*, л. 97b; позже слово *мустахсанат* обозначает также физические формы, «признанные прекрасными».

[1183]*Галатат*, л. 79; Кош[айри], 160.

[1184]Здесь, с. 484–485.

[1185]Зависимость духа, подчинённого смертному телу.

[1186]Тленного тела, воздействующего на дух.

[1187]Ср. его *'акиду*, здесь, с. 639.

[1188]*'Ибада*, противоп. *фара'ид*, внешним соблюдениям (*И'тикадат*, 24a).

[1189]К Корану, s. v. - Ср. здесь, с. 97 и с. 298. Наоборот, у осуждённого происходит постепенное обезображение, материализующее омертвение (к Корану III, 25).

— Предвкушение Рая и Ада, *джанна ва нар*. Мутазилиты ищут его уже в этой жизни через достоверность, умственную очевидность. Мистики — через нравственное очищение: «Рай — это хвалить Бога, знать Бога; Ад — это грешить, удовлетворять свою похоть», говорит Вухайб [698] ибн аль-Вард (ум. 153/770)[1190]. «Осуждённые — это люди форм (*русум*) и привычек (*'адат*); избранные — люди реальностей (*хака'ик*) и интуиций»[1191], говорит аль-Халладж; «Коран — это Воскресение[1192], мир — знак Рая и Ада. Блажен тот, кого знание Творца отвлекает от знания сотворённого», говорит он в своей *Ривайа* XI.

Поздние мистики будут утончать это: есть, по Зарруку[1193], три воскресения и три соединения с Богом[1194]: первое, простонародья, — на Суде; второе, аскетов (*ахль аль-кулуб*), — экстаз после добровольной мистической смерти; и третье, свидетелей (*ахль аш-шухуд*), — высший доступ (*василя 'узма*) к божественной Самости. Этот мистический тезис склонен сблизиться с интеллектуалистским монизмом карматов[1195], для которых посвящение есть действительное воскресение.

V. Юрисдикция (*байн; асма ва ахкам*)

а) «Покров имени»

1. Определение слова как имени[1196]

Вопрос уже несколько раз затрагивался на предыдущих страницах, в частности в связи с различными [699] проблемами, которые опытное изучение арабской грамматики поставило перед мусульманскими богословами: печать имени, *вад'*; существование омонимов (*исм муштарак*); изобретение (*истилях*) синонимов. Нам остаётся применить здесь эти данные к изучению истоков исламского права: как пользоваться коранических именами, чтобы теоретически построить мусульманский «*corpus juris*» и организовать законную юрисдикцию, регулирующую общественную жизнь Общины.

По Корану, Сам Бог научил Адама всем собственным именам материальных вещей (Коран II, 29). Это знание частного, которого не обязательно включает (синтетическое *a priori*) знание (универсалий) у Ангелов. Так что принятие Ангелами возможности такого знания было первым тактом испытания, которому Бог подверг их послушание; вторым

[1190]Бакли, *Тафс.*, л. 387a.

[1191]Бакли, *Тафс.* к Корану LXXIV, 31.

[1192]Читать его - значит ставить себя в присутствие Бога как своего Судьи.

[1193]*Рауд аз-захир*, 293b, 295a.

[1194]Соответствующие трём различным пришествиям Иисуса для этих трёх категорий: по Мухаммаду ибн Хамиду Тирмизи (у Шу'айби, *Джаухар фарид*, маджм. Каир 229, л. 32a).

[1195]Уже имамит 'Иджли помещает Рай и Ад на земле (*Фарк*, 235), что есть карматское учение (Малати, 36).

[1196]*Лафза* как *ма'на*, говорят грамматики.

было поклонение умопостигаемой человечности, *сура*, в образе Адама. — Собственные имена обозначают человеку тварей, которыми он может распоряжаться в той мере, в какой ему предоставлено пользование ими. Они представляют их ему как отличных от него, обособленных от Бога, отделённых друг от друга: индивидуальные, взаимозависимые существования. Они не дают ему сразу всей их реальности, их природы; они её ему скрывают, он должен её искать. Из размышления над Кораном, при помощи словаря, придуманного некоторыми имамитами[1197], аль-Халладж вывел свою теорию «покрова имени», *хиджаб аль-исм*:

> «Он облёк их (сотворив) покровом их имени, [700] и они существуют; но если бы Он явил им знания Своего могущества, они исчезли бы; и если бы Он открыл им реальность, они умерли бы»[1198].
>
> «Имена Бога? С точки зрения нашего восприятия они — синонимия (букв. *исм*); с точки зрения Бога они — реальность»[1199].
>
> «Покров? Это завеса, поставленная между ищущим и его предметом, между новичком и его желанием, между стрелком и его целью. Следует надеяться, что покровы существуют лишь для тварей, а не для Творца. Не Бог носит покров, а твари, которых Он покрыл». И он добавил: «Твой покров — это твоё самодовольство (*и'джабука хиджабука*)»[1200].

Затем он прочёл: «*'Аджибту минка ва минни...*»:

> «Я дивлюсь и Тебе, и себе, о Обет моего желания!
> Ты приблизил меня к Себе так, что я подумал, что Ты — моё „я“,
> Затем Ты скрылся в экстазе так, что лишил меня моего „я“ в Тебе.

[1197]Для нусайритов имя - «материализация» невидимой вещи, обнаруживаемой нашим глазам её осаждением в смеси, как вино опализирует воду, в которую его вливают (как поток горячего воздуха дрожит в атмосфере): *хиджаб = изхар аш-шай'*. - Для друзов, напротив (*Рисала дамига*), *хиджаб = сатр аш-шай'*, «то, что скрывает» вещь, как аллегория скрывает чистую идею: слово - лишь промежуточный умственный мираж, безнадёжный и неусвояемый (*сараб*, Коран XXIV, 39, используемый друзами: *Таксим аль-'улюм*).

[1198]Сулами, *Табакат*; *Ахбар* 4 (текст с поправками). - Ср. друзскую *рисалу Таксим аль-'улюм*: «если бы Он явил им, что такое их творец, не приручая их и не постепенно, Его могущество заставило бы их кричать и исчезнуть» (ср. Му'изз, *Рисала масихийа*, рук. Париж, 131, л. 88–89). «Если бы Могущество было явлено, сотворённая форма исчезла бы» (нусайритская рук., Париж, 1450, л. 53a).

[1199]«У Бога не много имён, а одно Имя» (аш'ариты; против ханбалитов, захиритов, хуруфитов) (Хазм, IV, 214, V, 32).

[1200]Рук. Лондон 888, л. 326b. - Сулами передаёт (*Джавами'*, рук. Лалели, 159a): «Передают об Ибн Мансуре, что он сказал: „Когда верующий говорит: „Это я“, Бог говорит: „Ты спотыкаешься; нет, это Я!“ Но если верующий говорит: „Нет, это Ты, о мой Господин!“, Господин говорит: „Да, это ты, Мой раб“, - и вот его желание становится [701] самим желанием Бога о нём“». Отсюда Руми взял притчу, приведённую на с. 532, прим. 1.

О моё счастье при жизни, о мой покой после погребения!
Нет у меня больше, кроме Тебя, ликования, судя по моему страху и доверию.
Ах! в садах Твоих намерений я объял всякое знание,
И если я ещё желаю чего-то, — это Ты, всё моё желание!»

[701] Если Бог научил людей именам, могут ли они без Него определять их и без Него прилагать их к вещам? — Таковы три проблемы, которые мусульманское богословие ставило последовательно: проблема определения (*тасмийа*), значения (*хукм*) и законного сказывания (*да'ва*) имени.

Есть ли разница между именем (*исм*) и вещью (*мусамма*)? 1° Хариджиты и Джахм это отрицают: первые — из реалистического фидеизма, второй — из субъективистского детерминизма. Употребление коранического имени даёт нам *ipso facto* обладание вещью — либо ею самой, в себе (хариджиты, 'Аббад ибн Сулайман)[1201], либо лишь тем аспектом, которым Бог позволяет нам ею обладать (Джахм; ср. Аш'ари). Это первое решение резюмируется так: *исм = мусамма*, через непосредственный *танзиль*; или через *та'лим* имама; или через логический *та'виль*. — 2° Первые имамиты, изучая политику 'Али, констатируют, что он должен был отметить различие между коранического именем и вещью (действиями мятежа), менять их соответствие. Они заключают из этого, что это соответствие не необходимо, а прерывисто и произвольно; и что оно устанавливается лишь благодаря божественному вдохновению, внушающему некоторым привилегированным существам, которых следует почитать, смысл (*ма'на*), изменчивое определение, которое Бог хочет, чтобы условно давали такому-то слову, чтобы оно обозначало такую-то вещь: *исм ≠ ма'на ≠ мусамма*[1202]. — 3° Вскоре заметили[1203], что то, что они считали привилегией законного вождя в ведении его политики, есть достояние каждого верующего в направлении его мысли. Определение не вытекает непосредственно из впечатления самого имени [702] в памяти. Идея не бьёт из механической записи имени, а исходит из понятийной работы. Париж? = столица Франции. Разумению, чтобы помыслить идею, нужно по меньшей мере два слова и внешний толчок (ощущение, напоминание имени).

Человеческий разум, рассудочный, должен начать с того, что разделит себя надвое[1204], расщепится, чтобы действовать; раскроется, как цветок распускается от внешнего толчка, чтобы тот его оплодотворил и чтобы он зачал идею. «У разумения (два измерения): объём (*тул*) и содержание (*'ард*); у действий послушания (два аспекта): правило жизни (*сунан*) и обязательный обряд (*фард*); все твари распределены (по двум

[1201]Суйути, *Музхир*, 10.
[1202]Ср. Табарси, *Ихтиджадж*, 171.
[1203]Здесь, с. 507.
[1204]Ср. исследования Брианшона, Понселе и Шаля о «законе двойственности пространства». И теории Рассела и Уайтхеда о «двух основных категориях» в логике.

обиталищам): небо и земля»[1205]. Эта теория аль-Халладжа весьма замечательна, и Ибн 'Араби справедливо указал на её значение[1206]. Она в зародыше есть у Джахиза в любопытной *рисале*[1207], где он сравнивает *тул* и *'ард* как два несводимых аспекта идеи: «Объём — по реальности (*хакика*)»: линейное разграничение, «как у квадрата, *тарби'*»; «Содержание — по власти (*хукума*)»: центральное обладание, «как у круга, *тадвир*». У друзов есть особая теория этих двух терминов: «Во всякой вещи *тул* выше[1208] *'ард*; *тул* — это мировой разум, *'акль кулли*; *'ард* — страдательная, плотская душа, *нафс*, которую озаряет *'акль*»[1209].

[703] Приведённое место аль-Халладжа и сказанное Ибн 'Араби[1210] показывают, что эта необходимость дихотомии, перекрёстной проверки, которая натягивает деятельность нашей мысли, как напряжение пружины, и навязывает ей определённое время для завершения работы, не вредит, по его мнению, объективной точности конечного результата, его знанию вещей: ведь она — сам знак классификации, по которой божественное решение распределило существа и законы.

Тем не менее отсюда следует, что зачатие идеи у человека сложно, — что определение (*тасмийа*) формально отлично и от имени (*исм*), которым оно пользуется, и от вещи (*мусамма*), которую оно даёт узнать. Доказательство — то, что одно и то же имя допускает несколько определений в одном и том же стихе Корана. Это факт существования омонимов. Его отрицают ханафиты и маликиты, видящие в этой множественности лишь этапы продвижения к точности: к *захир* (противоп. *хафи*), к *насс* (противоп. *мушкиль*), к *муфассар* (противоп. *муджмаль*) и к *мухкам* (противоп. *муташабих*)[1211]. Его признали Мукатиль, Шафи'и, Джубба'и и Бакиллани, что позволило им построить толкование Корана, независимое одновременно от рабского буквализма *хашвийа*[1212], от спорного рационализма грамматиков, хариджитов, мутазилитов и ханафитов и от фантастического аллегоризма имамитов[1213]. Против рационалистов Шафи'и доказал законность аллегорического смысла (*маджаз*) наравне[1214] с собственным смыслом (*хакика*) на примере слова «*йусаллюна*» (Коран [704] XXXIII, 56): «[Бог и ангелы] молятся [за Пророка]»: молитва для Бога означает «прощение», а для

[1205] *Бустан аль-ма'рифа*.

[1206] Здесь, с. 473.

[1207] *Мухтарат*, I, 45.

[1208] Это обратное теории Джахиза, которая основывается на Коране LVII, 21.

[1209] *Рисалат аз-занад*; за ней следует Ибн 'Араби, который делает из неё гилеморфизм.

[1210] *Футухат*, I, 188.

[1211] Касими, *Усуль*, 10.

[1212] Рано отвергнутого: для всякого коранического слова нужно найти понятный смысл, если буквальный смысл ничего не даёт; принцип *та'виля*, признанный умеренными суннитами, как Фахр ад-Дин Рази, Навави, Субки (Алуси, *Джаля*, 234–236).

[1213] *Тагут* = Абу Бакр и т. д.

[1214] Одновременно и в связи.

ангелов — «заступничество»[1215]. Тустари принимает это различение[1216] и, продвигая анализ дальше, заявляет, что всякий стих Корана имеет четыре[1217] одновременных смысла[1218]: «буквальный (*захир*) = читаемый текст (*тилава*); аллегорический (*батин*) = смысл, который следует из него извлечь (*фахм*); нравственный (*хадд*) = правовое предписание, дозволяющее или запрещающее, которое он устанавливает (*халяль*, *харам*); и анагогический (*мутталя'*) = доступ (*матла'*) сердца к (главному) намерению стиха через божественный дар, различение (*фикх*)».

Этот тезис Тустари о множественности смыслов вдохновенного текста заслуживает того, чтобы на нём остановиться. Он встречается почти в тех же выражениях у талмудистов и у христианских схоластов[1219]. И несмотря на немилость, в которой он ныне находится, он неизбежен для всякого, кто хочет вновь пережить во всей полноте размышление верующего над текстом, который он почитает священным.

Буквальный смысл, надо признать, — единственный, который подходит большинству ходячих среди людей текстов. Таков счёт шотландского трактирщика, безобидную документальную правдивость которого прославлял Карлейль: простые торговые записи, вся ценность которых умирает вместе с мгновенной сделкой, которую они обозначают; они кажутся нам [705] неоспоримыми лишь потому, что от них остаётся только скелет, мёртвая буква, и она противостоит нашей памяти.

Другие тексты прошлого, сверх своего буквального смысла, удерживают нас благодаря стилистическим ухищрениям, запечатлеваются в нашей памяти. Они сохраняют для нашего разума постоянную привлекательность *символов*, питают его в самом его действии, доставляя ему *схемы* — философские, научные, художественные.

Другие, проникая в нас ещё глубже, затрагивают наши желания, мобилизуют нашу волю, предлагая ей *правила*, выборы, которые она может сделать своими: это более или менее повелительные тексты законодателей, моралистов.

Наконец, некоторые тексты, весьма редкие, к которым принадлежит Коран, обладают, сверх трёх названных смыслов, привилегией особого характера, привлекающей к ним почитание многих. Их составители утверждают (и утверждают читателю), что их труд — эти фразы, символы, перечисленные правила — навязывался

[1215]Таханави, s. v. *иштирак*.

[1216]*Тафсир*, 21–22.

[1217]Ср. обычное различение (Касими, *Усуль*, 9–12): собственный смысл (*хакика*), аллегорический (*маджаз*), аподиктический (*сарих*) и намекающий (*кинайа*); три категории *маджаза*, признаваемые Ибн Фарисом: синекдоха (*иттиса'*), метонимия (*таукид*) и метафора (*ташбих*).

[1218]Этот текст Тустари стал хадисом (Газали, *Ладуннийа*, 16, 37; *Мишкат*, 35–36; Майсам у 'Амили, *Кашкуль*, 314; *Камус*, s. v. «*тала'*»); Тустари, *Тафсир*, 3, 6.

[1219]Учение о четырёх смыслах Библии. Джалал Руми предложит семь смыслов (*Маснави*, пер. Whinfield, 169).

им по мере зачатия и записи; что они были им «внушены», как говорят в газете о «внушённой» статье, обозначая статью, где под ничтожной личностью подписавшего проступает главное намерение другого, — здесь Бога. Эти тексты прежде всего «анагогичны», то есть приводят к тому, чтобы некоторым образом думать о Боге. Именно этот последний смысл больше всего занимает мистиков: если «говорить» для людей «касается реальности вещей лишь коммерчески»[1220], то этот последний смысл — единственный, который соединяет их «коммерчески», доверительно и лично, с Богом.

Халладжевское толкование Корана почти всегда [706] анагогично. Пример: Коран LII, 1: «Клянусь Туром...» — «то есть взлётом (*тайаран*) твоего сознания к Нам и к тебе в Нас, и твоим побегом из того, что не есть Мы»[1221].

2. Значение имени как правового статуса

Есть ли между определением (*тасмийа*) и вещью (*мусамма*) непосредственный переход[1222] или разрыв? С самого начала ислама этот вопрос встал в связи с проблемой правового статуса (*хукм*) верующего-преступника (*фасик*), то есть мусульманина, виновного в тяжком грехе, кроме ереси: убийстве, воровстве, прелюбодеянии, злословии и т. д. Мусульманская Община раскололась. Ригоризм *хариджитов* требовал от политической власти добавлять к телесным наказаниям (*худуд*), предусмотренным Кораном, объявление вне закона упорного или повторно впавшего *фасика* (син. *баги*), признанного неверным (*кафир*), и официально вмешиваться, чтобы добиться и принять его публичное отречение. Распущенность *мурджиитов*[1223], которая останется общим учением суннитов, ограничиваясь телесными наказаниями[1224], считала, что *фасик* после уголовного исправления остаётся в полном обладании всеми правами верующего, *му'мин* (общественные должности, участие во всех обрядах культа; и вечное спасение).

Хасан аль-Басри, улучшив определение умеренного хариджита [707][1225] Абу Байхаса Хайсама (ум. 94/712), показал[1226], что виновный верующий, согрешив, поставил себя в противоречивое положение, причастное двум противоположным правовым статусам, и что *фасика* следует уподобить лицемеру, *мунафик*.

[1220]Малларме.

[1221]У Бакли, *Тафсир*, там же.

[1222]Да, по мутазилитам (*мусамма = 'айн ат-тасмийа*) и по *хашвийа*, каррамитам и аш'аритам (*исм = 'айн аль-мусамма*). Это *накль аль-асма'*, операция «приложения имени» к конкретному случаю, рассматриваемая как проистекающая исключительно из разума - по мутазилитам, из произвольной благодати - по аш'аритам, Бакиллани и Рази (*Шамиль*, л. 119a). - Ср. Калабази, *Та'арруф*, л. 26a.

[1223]Ибн аль-Ханафийа и его сын Хасан (*кайсанийа*), Малик и др.

[1224]Единственное общественно контролируемое искупление.

[1225]Подхвачено как есть ибадитами.

[1226]Ибн Сирин обратным ходом мысли называет нововводителей (*ахль аль-бида'*) «мятежниками» (*хаварий*).

В самом деле, следовало признать: 1° что по отношению к членам Общины преступник сохранял свой статус (*хукм*) верующего, ибо, понеся телесные наказания (если грех был публичным и их предполагал), он оставался практикующим верующим, и его нельзя было исключить[1227] из прочих общественных отношений, как и из общей молитвы; 2° что по отношению к Законодателю, к Богу, преступник своим преступлением утратил своё имя (*исм*) верующего; что он нравственно исключил себя из Общины навечно, пока не обратится к Богу в своём сердце, пока не осудит себя как лицемера, *худшего*, чем неверный, ибо он преступил закон, который намеревался продолжать исполнять. Вывод Хасана: видимое имя этого человека (верующий) больше не соответствует его действительному статусу (осуждение); человеческая власть бессильна устранить это противоречие, которое ускользает от её юрисдикции, ибо происходит от некоего тайного состояния сердца этого человека, подвешенного в промежутке (*байн*) по отношению к Богу[1228].

Это учение Катады, Мухасиби, Ибн Каррама и Халладжа[1229]; и это, почти без отличий, умеренное имамитское учение[1230].

[708] Один из учеников Хасана, Василь, вывел из этого понятия промежутка (*байн*), этой умалённой и падшей свободы[1231], милостиво оставленной грешнику, своё учение о чисто психологической свободе: о непроницаемой самостоятельности сердца по отношению к Богу, Который открыл ему Свой закон, как и по отношению к его членам, которые послужили ему для греха и были наказаны; о «добровольном уединении» (*и'тизаль*) сердца, которое дало имя мутазилизму[1232]. Для Василя[1233] виновный верующий, согрешив, поставил себя не в противоречивое положение, причастное двум противоположным правовым статусам, как видел Хасан, уподоблявший его лицемерию, а в положение нейтрального равновесия, ускользающее от обоих противоположных правовых статусов и дающее ему полную свободу безразличия[1234]. Поскольку его состояние некоторыми чертами (*хисаль*) причастно одновременно вере и неверию, виновный верующий свободен придать ему нужный смысл, сотворить свою судьбу.

[1227]Официально, по крайней мере (мечеть, кладбище).

[1228]Макки, *Кут*, I, 234; *Шамиль*, л. 126a; Хазм, III, 229; Шахр[астани], I, 155.

[1229]*Таклиф би-ль-байн* (Taw. XI, 13).

[1230]Ибн ад-Да'и, 434.

[1231]Подобной нерешительности (*тазабзуб*) лицемера (Коран IV, 142).

[1232]Такова истинная этимология этого имени (Мас'уди, *Мурудж*, VI, 21); Малати предлагает «те, кто удалился» от общественной жизни при смерти 'Али, не желая становиться на чью-либо сторону (л. 62); обычная этимология - лишь насмешка противников. - Ср. Джунайд у Харкуши, л. 160a, и здесь, с. 122, прим. 3.

[1233]Ибн аль-Муртада, 23; Малати, 62.

[1234]Отсюда критика Васити: «Мутазилиты прикровенно притязали на ту верховную власть, на которую Фараон притязал открыто, говоря: „Что ты хочешь, то и делаешь“» (Кош[айри], 6).

Василь, сохраняя за виновным чистое и простое имя *фасик*, устанавливал лишь потенциальное различие, различение (нашего) разума между выбором воли, которая именует (*хукм*), различением разума, зачинающего определение (*тасмийа*), и откровенным именем (*исм*), печатью вещи. Но мы видели, что определение уже не есть имя, ибо есть омонимы. И вещь не [709] обязательно носит то наименование, которое мы к ней прилагаем, ибо есть синонимы. Теория Василя, практически избавлявшая канонические суды от преследования частных преступлений, парализовала развитие науки об «основах права» (*усуль*). Она оставляла индивидуальную мысль бесконечно искать, какую нравственную квалификацию приписать действию, рассматриваемому как являющее Общине состояние сокровенной совести верующего. Но если уже вещь уточнима лишь через несколько синонимов (эпитетов), то тем более действие верующего не может быть изъято из различных значений, различных правовых статусов, *ахкам*, которые назначает ему откровение божественного Закона. Мысль не заключает сама по себе; суждение формулируется лишь по приглашению Повеления закона (*истифта'*).

Шафи'и первым привёл вопрос в порядок[1235] своим списком «пяти правовых значений»[1236] действия верующего. Установленные с внешней, общественной точки зрения, они соответствуют тому, что христианское богословие с внутренней точки зрения испытания называет «различными видами совести». Вот их таблица с соответствующими «видами совести» по школе Мухасиби:

Ваджиб[1237], обязательное действие; дело правой, честной совести (*тайййб*).

Маснун[1238], рекомендуемое действие; дело щепетильной, вероятной совести (*сиддик*).

[710] *Мубах*, безразличное, нейтральное действие; дело необдуманной, тёмной совести (*занн*)[1239].

Макрух, неодобряемое, порицаемое действие; дело недоумевающей, скептической совести (*шакк*)[1240].

[1235]И субъективная классификация ханафитов, основанная на степенях личного намерения в действии: *'азима* - для законных действий (*фард*, *сунна*, *татавву'*, *нафль*), и *рухса* (послабление) - для лёгких отступлений.

[1236]Багдади, *Фарк*, 337; Джувайни у Касими, *Усуль*, 28; Газали, *Михакк*, 130. Ср. философское употребление, которое сделал из них Ибн Рушд (у Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd*, 37 и сл.).

[1237]Син.: *фард*.

[1238]Син.: *нафль*, *татавву'*, *мустахабб*, *мандуб*.

[1239]Taw. II, 6.

[1240]Отсюда знаменитый вопрос, разделивший мутазилитов Багдада и Басры: правовой статус того, «кто сомневается» в неверии неверного, - неверие (*куфр*), ибо он не умеет различать веру (в этом все согласны); но каков правовой статус того, «кто сомневается» в неверии «сомневающегося» и т. д. (*ad infinitum*)? *Куфр* (багдадцы: Мурдар); *фиск* (басрийцы). Ср. Малати, 70–71.

Махзур[1241], запрещённое действие; дело заблуждающейся, нечестной совести (*хабис*)[1242].

Шафи'и, высказав эти пять *ахкам*, весьма определённо ограничился тем, что пользовался ими, чтобы квалифицировать общественную ценность действий по отношению к Общине, не пользуясь ими для предрешения вечной участи тех, чьи действия подпадали под то или иное из этих «значений»[1243]. Этот последний вопрос, всё же неизбежный в религиозной Общине, стремящейся к действительному единству, — вопрос о «законном сказывании» имени как практического суждения.

3. Законное сказывание имени как практическое суждение[1244]

Достаточно ли, чтобы имя присутствовало в памяти как точно произносимое, а зачатая идея формулировалась для разума в правильном суждении, для того чтобы воля имела право избрать его *hic et nunc* как единственный правовой статус, непосредственно и действительно применимый к [711] вещи, которую мы рассматриваем? — Имя не вводит нас в обладание вещью самим тем, что наша воля избирает правильное суждение, зачатое разумом, чтобы применить его к этой вещи. Правильность рассуждения — недостаточное доказательство в практических суждениях; это Наззам доказал против 'Анбари[1245]. Проблема, как её рассматривает исламская метафизика, — это вопрос о том, каким образом Бог даровал человеку «пользование именами». Сделан ли этот дар раз и навсегда, *ne varietur*? Это тезис *маукиф*, дарения, установленного как передаваемое[1246], но неизменное недвижимое имущество; его отстаивал грамматик Ибн Фарис вслед за Ибн 'Аббасом и хариджитами[1247].

Но опыт грамматиков (Ибн Джинни) доказал им[1248], что словарь каждого и всех, вовсе не будучи неподвижным, постоянно совершенствуется; что идёт непрестанное изобретение, разрастание смыслов путём скрещивания для одного основного корня; присвоение вторичных уточнений, всё более приспособленных к частным случаям, *истилях*: улучшение общего достояния потомков Адама. Этот тезис отстаивали мутазилиты, Исфара'ини, Джувайни, Газали[1249], Фахр ад-Дин Рази[1250].

[1241]Ср. Халладж, приведённая пьеса, с. 93, ст. 2; син.: *харам*.
[1242]Здесь, с. 676.
[1243]Их относительной, человеческой истины; не их реальности перед Богом. Ср. здесь, с. 388–389. Газали, *Мункыз*, 24.
[1244]Здесь в зародыше вопрос о санкции: «повелевать (другим) предписания...».
[1245]Касими, *Усуль*, 73, 138.
[1246]Или не передаваемого, мгновенного для каждого (Аш'ари, Ибн Фурак).
[1247]Суйути, *Музхир*, 5.
[1248]Там же, 7.
[1249]Суйути, *Музхир*, 10.
[1250]*Тафсир кабир*, V, 223.

Откуда же *истилях*? — От самостоятельной деятельности разума[1251], говорили мутазилиты и философы-эллинисты. Мистики признали в нём продолжающееся [712] вмешательство той же божественной благодати, которая изначально доставила первые элементы словаря: сдержанное и тайное, как совет, напоминание о верховной власти Бога. Бог никогда не позволяет наслаждаться вне Него реальностью вещи под её истинным именем; Он не даёт нам довольствоваться покровом, а требует, чтобы мы шли дальше, к Нему. Два коранических рассказа были с этой точки зрения наводящими: «грех Адама», изученный Бистами[1252], Макки и Джили[1253], и «падение Сатаны», изученное аль-Халладжем в *Та Син аль-Азаль*. Первый рассказ доказывает, что человек не обладает вещами вполне через их имена: ведь, научив его именам материальных вещей, Бог указал ему одну, имя которой ему было даровано (знание), но наслаждение которой ему было запрещено.

Случай Сатаны, как его показывает аль-Халладж, ещё характернее. Сатана, облечённый Богом высшим правом возвещать перед Ангелами, что Бог единствен, падает, потому что упорствует в том, чтобы сохранить перед человечеством как собственное, как свою долю[1254], это право «законного сказывания», *да'ва*, которое принадлежит лишь Богу и которое Бог дарует лишь в непрочное пользование. Неважно, что его формула точна и его суждение истинно: Сатана губит себя, потому что, считая себя собственником Имени Бога, он пользуется им в свой час и притязает свидетельствовать о Нём по своему усмотрению, в непослушании, как и в послушании. Законное сказывание (*да'ва*) суждения, его безупречное применение к непосредственному факту зависит не от одной природы и не от одного разума, а от божественной привилегии, ибо оно [713] происходит в своём начале от божественного облечения верховной властью: присвоить его по самонадеянности — значит лишиться его, это осуждение; подчиниться ему по смирению — значит получить его, это святость.

Таблица вопросов.

Да'ва (или *да'ва*), законное сказывание: 1° пароль, боевой клич, общий всему племени, который поднимает соплеменников на помощь[1255]. 2° законное сказывание фразы (в логике: *хува хува*). 3° юридически: предварительный иск для установления факта и судебный — для истребования права[1256]. 4° присоединение к «я» того, что ему

[1251]Или одновременного (Абу Хашим), или последовательного (Исфара'ини) содействия Бога и разума.

[1252]Ша'рани, *Лата'иф аль-минан*, I, 127: «Адам продал божественное Присутствие за кусок».

[1253]*Инсан камиль*, II, 38. Макки, *Кут*, I, 128.

[1254]Taw., c. XI–XII, 47.

[1255]Lammens, *Ziyâd*, 37.

[1256]D. Santillana, проект Тунисского торгового кодекса, 1899, с. 194.

не принадлежало (и наоборот)[1257]; публичная проповедь божественного слова[1258], пропаганда, апостольство. — Оно оправдано[1259] лишь тогда, когда есть *шатх* (букв. «движение» = *харака*), «излияние озаряющей благодати в сердце»[1260], дающее на мгновение «право» на истину[1261].

— Степени предписания откровенного повеления[1262]:

— *хасс*: простое, решительное и особое определение повеления (отдельное или связанное с исключением, *истисна'*, условием, *шарт*, или ограничением, *такйид*): имеющее в виду лишь этот случай, в котором мы находимся, без лазейки от его санкции.

— *'амм*: простое, решительное, но общее определение, имеющее в виду и другие случаи вместе с нашим.

[714] — *муштарак*: сложное определение, оставляющее нам свободу обсуждать, касается ли оно нас на деле.

— *му'аввал*: результат личного обсуждения, определяющий, в какой мере это повеление нас касается (*та'виль*[1263], осуждаемый ханбалитами и мистиками).

Вместо этой внешней, ханафитской и мутазилитской классификации мистики пользуются следующей лестницей терминов, выражающих степени (внутренней) покорности совести повелению: *мухлис*, человек прямой, преданный; *мушфик*, робкий, слабый[1264]; *мафтун*, *батир*, болтливый, циничный[1265]; *мунафик*, лицемер, извращённый.

Вот очень выразительные стихи аль-Халладжа о божественном почине, постоянно требуемом для *да'вы*[1266]:

> «Соединение (*рукуб*) реальности с Богом — дело божественное,
> И смысл этого выражения трудно уловить;
> Я соединил существование с Источником существования,
> И моё сердце больше не раб ожесточения».
>
> «Реальность Бога, как разведчик (*мустанир*),

[1257]Харкуши, л. 230a.

[1258]Здесь, с. 138. Ср. хариджитских и аббасидских «*ахль ад-да'ва*». Ср. Ибн ад-Да'и, 435.

[1259]Тустари: «Первый покров (который надо снять) - это *да'ва*!» (рук. Кёпр. 727).

[1260]Харкуши, л. 230b; Сулами, *Галатат*, 79a.

[1261]По чрезвычайному мандату личного Бога.

[1262]Касими, *Усуль*, 8, 31.

[1263]Мутазилитов, ханафитов, куллабитов, аш'аритов (Гулям Халиль, *Шарх ас-сунна*; Харави, *Замм*).

[1264]Ср. Коран XLII, 17.

[1265]*Ахбар* 15; Сул[ами] к Корану XXXIX, 23.

[1266]Сул[ами] к Корану X, 39; и фрагменты еврейской Генизы Каира (T-S 16.74a). Ср. Халладж (у Бакли к Корану X, 36): «Истина говорится о Боге и о причине, поставленной Богом как Его постоянное свидетельство (*ка'им*), в единении с Ним; и нет ничего выше этого, кроме непосредственного видения Бога».

Поднимает тревогу, предвестие верного события;
Затем (все) реальности Бога сбрасывают маски,
И доля того, кто их желал, — оказаться ограбленным».

b) Таблица доказательств, рекомендуемых в III/IX веке[1267]

A. *Мнемонические доказательства* (*насс*), приводящие к тождеству через «устранение разрыва» (*танких аль-манат*): 1° [715] коранические тексты (*насс*): с непосредственной (*насс*) доказательной силой (*даляля*) или через выражение (*'ибара\), намёк (*ишара\, *има'\), смысл (*мафхум\) или контекст (*иктида'*): отсюда проблема *насх*, отмены одного стиха другим[1268]. 2° тексты хадисов (*хабар*): *их доказательная сила, кроме того, подчинена непрерывности их цепи передачи (*таватур*; весьма обширный технический словарь) и числу первых свидетелей (вопрос о преданиях, восходящих к одному:* ахбар аль-ахад, кауль ас-сахаби*: Малик, Ибн Ханбаль, Ибн Рахавайх; отрицаются Дираром, Хаййатом; оставлены Шафи'и, Даудом){{fn:1269}}. 3° следует ли держаться исключительно (*истисхаб*) того, что дают тексты, не принимая никакого позднейшего источника (Малик, Шафи'и, Ибн Ханбаль)? В случае конфликта между 1° и 2° Коран первенствует над хадисом (Ибн Ханбаль, против Шафи'и){{fn:1270}}. 4° как читать текст: первенствует ли голое высказывание над раскрытием; собственный смысл — над переносным; разделённый смысл (*ифрад*) — над составным (*иштирак*); данная последовательность слов — над синтаксическим порядком[1269]?

B. *Умственные доказательства* (*далиль*), устанавливающие «связь» (*иктиран*){{fn:1272}}: 1° личное правовое усилие (*иджтихад*). У Пророка его не было: Джубба'и, Абу Хашим; против неявной мысли Абу Йусуфа и Шафи'и{{fn:1273}}; в форме рассуждения (*кийас*), даже путём индукции (*истикра'*){{fn:1274}}; [716] в поиске удовлетворительного для разума решения (*истихсан*); с выводом к различению лучшего (*тахаййур*) или к воздержанию (*таваккуф*); или к различению предпочтительного (*тарджих*), добавляет Шафи'и{{fn:1275}}. 2° как толковать «связь», на которой основывается высказывание правового статуса: первенствует ли сформулированная теоретическая общность (*насс аль-'амм*) над положительным уточнением (*тахсис*)[1270]; абсолютное (*мутляк*) — над условным (*мукаййад*)[1271]; исключает ли сообщение всякую

[1267]Термины, употребляемые Халладжем, отмечены звёздочкой (\); *см. Касими,* Усуль*, 73 и сл.
[1268]Касими, 13.
[1269]Там же, 45.
[1270]Малик, против Абу Ханифы (там же, 49).
[1271]Абу Ханифа, против Малика; 'Аллаф, против Наззама (там же, 54, 57).

возможность противоположного статуса (*далиль аль-хитаб*)[1272]; является ли неуточнённое (= неписаный закон) *a priori* несуществующим (*бара'а аслийа* Малика, *нафй асли* Ибн Ханбаля)[1273]; предшествует ли дозволенное (*ибаха*) запретному (*хазр*)[1274]; можно ли следовать авторитетному мнению сведущих людей (*таклид*)[1275]?

С. *Нравственные доказательства* (*кийам аль-худжжа*), побуждающие к действию: 1° руководствоваться открытием выгоды (*истинбат би-ль-мунасаба*)[1276]; 2° ограничивать индивидуальное пользование (*садд аз-зара'и'*, Малик)[1277] средствами, учитывая их (общественные) цели; 3° следовать обычаю (*'ада*), издревле принятому (*маслаха мурсала* = *'урф*) в образцовой общественной среде; отсюда: *иджма'* жителей Медины (Малик), или Куфы (Саури?), или потомков Пророка (имамиты)[1278]; [717] 4° примыкать к господствующему мнению, к «согласию» правоведов ислама во всякую эпоху: принцип *иджма'* (Дирар, Хафс аль-Фард, Кульсум, Шафи'и, Джувайни)[1279]; к всеобщему «согласию» древних народов (Исфара'ини)[1280]; 5° следовать теоретическому «согласию» первых четырёх халифов; десяти сподвижников; всех сподвижников Пророка (Дауд); или их практическому «согласию» (Ибн Ханбаль)[1281]; 6° сообразовываться в своей жизни (*ма'асси*)[1282] с примерами (*сунан*) Пророка (Мухасиби); 7° следовать мнению почитаемых людей, считающихся непогрешимыми (желательно по 'Аллафу, Наззаму; имамиты; Шафи'и воздерживается)[1283]; 8° следовать голосу внутреннего вдохновения (*ильхам*, *хатир* мистиков)[1284]; *танких аль-хакика* Дарани, проверяемое доказательствами А, 1°–2°[1285]; ср. Абу Хамза[1286]; 9° подчиняться категорическому знаку (*шахид*), свидетельствующему совести о божественной воле,

---

[1272]Малик, Шафи'и, Аш'ари, Исфара'ини; против мутазилитов, Абу Ханифы, Ибн Сурайджа, Джувайни (упразднение *сифы* не упраздняет *маусуф*), Бакиллани (*шарт*) (там же, 55).

[1273]Там же, 117. Ср. карматы; и Джунайд против Ибн 'Аты (необходимость приостанавливает правило).

[1274]Там же, 86. Ибн Мас'уд, Абу Ханифа, Саури, Йахья Рази; против Ибн Ханбаля, Антаки, 'Изза Макдиси.

[1275]Там же, 69, 139; выше, с. 677.

[1276]Там же, 127.

[1277]Там же, 74.

[1278]Там же, 75.

[1279]Касими, там же, s. v.; Шахр[астани], I, 115; *Фихрист*, s. n.; Хазм, IV, 192.

[1280]Касими, там же, 75.

[1281]Там же.

[1282]Там же, 19, 33, 58 (правила для этого подражания).

[1283]Там же, 75, прим. 2.

[1284]Там же.

[1285]Рук. Дамаск, тас. 161.

[1286]Sh., *Таб.* I, 98.

оставаясь покорным Закону (Халладж)[1287]; 10° как применять к себе нравственное доказательство: по самому трудному (*ас'аб*) или самому лёгкому (*ахафф*)[1288]; как правовую обязанность или как разумное соглашение; по грамматическому смыслу или по принятому употреблению (*'урфи*); окончательно или временно[1289]?

D. *Иерархический порядок вмешательства* в размышление четырёх источников доказательств[1290] по школам: ханбалиты: [718] Коран — Хадис — Иджма' — Кийас. — Шафииты: Иджма' — Кийас — Хадис — Коран. — Захириты: Иджма', Хадис, Коран. — Ханафиты: Кийас, Хадис, Коран. — Маликиты: Хадис, Кийас, Коран.

Для мистиков — Калабази даже говорит[1291] о «единодушии мистиков» — лишь Бог есть решающее «доказательство» (*далиль*). Значит, решающее доказательство предстаёт человеку, даже пророку, через прямое сообщение от Него, через божественное «свидетельство». Именно это мистики выводят из коранической беседы, где аль-Хидр призывает Моисея к порядку (Коран XVIII, 64–80). Аль-Халладж ясно говорит это (к Корану XXV, 60): «Вот те, кого Бог поставил в странах как свидетельские доказательства для верующих. Один указывает, какие обряды соблюдать на путях, ведущих к Богу; другой указывает правила для этого соблюдения. Иной указывает Самого Бога, и это он — свидетельское доказательство в действительности; ибо все нуждаются в нём, а он не нуждается в них; они обращаются к нему с вопросами, а он никого не спрашивает; как аль-Хидр и подобные ему, кому дано знание „от Бога“ (*ладунни*)»[1292].

Это знание «от Бога», понятие которого вырабатывается уже у Мисри, смягчается у Тустари, вновь образуется у Джунайда, определено Ибн 'Атой[1293] как «знание, являющееся без среднего термина и не прошедшее через форму (*талкин*) букв, прямо доставляемое созерцанием духам». Касим Саййари замечает: «знание раскрытия (*истинбат*) подчинено усердию (*кульфа*) и средним терминам; знание „от Бога“ их не имеет». — «Раскрытие Корана совершается для верующего соразмерно его благочестию, внешнему и внутреннему, и совершенству его мудрости: это высшая ступень веры» (к Корану IV, 85). — «Знание *ладунни* [719] есть вдохновение, которое Бог делает вечным для сознаний и которое не может исчезнуть» (Халладж).

[1287]Ср. здесь, с. 495 и с. 56; и к Корану VI, 148 (*худжжа*).

[1288]Ср. здесь, с. 70; Касими, 75.

[1289]Там же, 45.

[1290]Коран, Хадис, Иджма', Кийас. В *Тавасин* Халладж равноценно пользуется первыми двумя.

[1291]*Та'арруф*, л. 44а, стр. 15; здесь, с. 228.

[1292]У Бакли, s. v.; ср. *ахль аль-Кахф* (*фитйан*).

[1293]Цитаты, сгруппированные Бакли по Сулами, к Корану XVIII, 64.

VI. Политика (*амр ва нахй*)

а) Закон (шари'а)

1. Божественное происхождение власти: бай'а

[719] Закон, *шари'а*, — это введение в действие и поддержание в силе предписаний Корана повелениями, исходящими от Бога, в исламском «народе»[1294] (*милла*, мн. ч. *миляль*), в Общине (*умма*) Мухаммада[1295]. Законодательное учительство (*амр*) принадлежит одному Корану; судебное служение (*фикх*) принадлежит всякому верующему, который через усердное и ревностное чтение Корана приобретает вместе с памятью об определениях и пониманием санкций, которые он устанавливает, право их применять. Остаётся исполнительная власть (*хукм*), *imperium* одновременно гражданский и канонический. Он принадлежит лишь Богу, как будут повторять хариджиты[1296], и может осуществляться лишь через посредника, единственного вождя. Община Верующих приносит присягу повиноваться Богу (*бай'а*) в руки этого уполномоченного, опекуна, которого Бог ставит вместо Себя для неё, лишённого законодательного почина и судебного авторитета[1297].

[720] Исполнительная власть, имамат, — лишь исполнитель предписанного повеления: она выходит впереди рядов, чтобы руководить общей молитвой и делать смотр воинам, и вмешивается, чтобы открыто обеспечивать уважение к Закону в различных общественных сделках. Исторически мусульманская Община была основана

[1294]В восточном дипломатическом смысле «исповедания, культовой группы» (ср. английское *denomination*).

[1295]Каждому пророку поручено воссоздать народ на основах естественной религии на определённое время (Коран VII, 32; X, 48; XII, 109; XVI, 86); народы различны (XI, 120). История прерывна.

[1296]*Ля хукма илля ли-Ллах* («нет суда, кроме Бога»); ср. Коран VI, 57; XLII, 8.

[1297]Это ярко видно в Мухаммаде, одном против всех, с его миссией простого предостерегателя (*назир*): без наследственного влияния и без казны, этот беглец, которого его хозяева защищают «как своих жён», добьётся от каждого акта послушания единому Богу; [720] для этого у него лишь самые эмпирические средства: торговая и совещательная политика, чередование дипломатии и войны, нападения на караваны, - всё это ведётся с простотой и осторожностью человека, который держится лишь своей главной мысли. Без жёсткого метода правления и без единообразной процедуры исполнения. Он никогда не доходил до применения санкций, предусмотренных за прелюбодеяние (Коран V, 42) и воровство: побивания камнями и увечья; а за удары и раны установил лишь тариф возмещений (Шафи'и, *Умм*, VII, 295). Вся его политика - очень краткое размышление (*ра'й*, *фатва*), в котором он сравнивает конкретный решаемый случай с тем, что его вера диктует его сердцу, не колеблясь следовать чужому мнению (установление *азана*; мнение 'Умара после Бадра). Это человек, полный кротости и тонкости, находчивости и умеренности (ср. хадис: «*унасси ли-асунна*», «я забываю, чтобы заново выработать себе (опытным путём) метод»); лишённый всякого иного авторитета, кроме своей веры.

рядом условных договоров, предполагающих прежде всего послушание Богу; в двух договорах при 'Акабе и в мединской *сахифе*[1298] Мухаммад выступает лишь как уполномоченный управитель[1299], приставленный к соблюдению правил, принятых им первым[1300]; это один Бог держит сердца «соединёнными».

Имамитская идея облечения божественного права, передаваемого помазания, наследственной законности, не основана ни на тексте Корана, ни на политических [721] правилах Мухаммада[1301]. Всё его божественное право повелевать сводится к поручению, которое, как он знал, он получил вместе с Кораном, по хадису[1302]: «Мне повелено воевать с людьми, пока они не провозгласят открыто: „нет божества, кроме Бога“; когда они это объявят, — говорил он, — их кровь и их имущество становятся для меня священными, кроме как по праву взыскания, а суд над ними принадлежит лишь Богу». Ему не нужно испытывать сердца, а лишь напоминать о санкциях, которым подлежат внешние и общественные следы греха[1303]: прелюбодеяние (а не нечистое желание); обман (а не ложь); злословие (а не зависть).

Эту власть — железо[1304], меч, поставленный на службу коранического Закона, — после него принял и полностью осуществлял Абу Бакр от имени Общины; и Абу Бакр был её достоин. Шиитам можно уступить лишь то, что страстная преданность (сначала лишённая всякого политического расчёта), которую такие Сподвижники, как Абу Зарр[1305], питали к алидским наследникам Пророка, объяснима лишь некоторыми частными действиями, свидетелями которых они будто бы были. Это пылкое желание иметь преемника от своей руки, эта человеческая слабость[1306], от которой Мухаммаду было формально [722] приказано отказаться, отменив усыновление Зайда[1307], это желание

[1298]В 48 статьях (Caetani, *Annali*, I, 39; ср. Wellhausen, *Skizzen*, IV, 87); ср. Коран IX.

[1299]Коран LXXXVIII, 21–22; VI, 50; VII, 188; XLV, 17; VIII, 64; VI, 107; XLI, 5; III, 138; LXXII, 21.

[1300]Ему дозволены два смягчения (*никах*, *тахара*).

[1301]Абу Камиль, первый теоретик имамизма, это заметил (*Фарк*, 39).

[1302]Ср. ибадитский *Далиль*; Газали, *Иктисад*, 113; Ибн 'Араби, *Фусус*. Некоторые добавляют *закят*. Ср. Коран VI, 50, 52. Мухаммад признаёт право на существование других единобожных «народов» (*миляль*): иудейского, христианского, сабийского. Мусульманские государства поручают им некоторые необходимые профессии (здесь, с. 226); Мухаммад лично ввёл в свой гарем иудейку и христианку и заключал договоры с иудейскими (Хайбар) и христианскими (Наджран) городами.

[1303]Ср. «свидетельство членов» на Суде.

[1304]Коран LVII, 25.

[1305]Это один из самых неопровержимых свидетелей (Ханбал, V, 144–181).

[1306]Которая, впрочем, не составляет глубины его души. Его тайну, *сирр*, по словам Хузайфы, тот понял: некая печаль от [722] бессилия перед лицемерием (*нифак*) лжеверующих; ср. Коран XVIII, 5, с этим словом, которым он обменялся с Фатимой, умирая: «*Ва карбах!*» (Мухасиби, *Ри'айа*, 56b; Саррадж, *Лума'*, 114).

[1307]Коран XXXIII, 4, 5, 40: отмена, санкцией которой, а не предлогом (тезис антимусульманских полемистов), по-видимому, был его брак с Зайнаб (там же, XXXIII,

не умереть целиком, как *абтар*[1308] и без завещания[1309], — быть может, поздно перенеслось на двух сыновей его зятя 'Али[1310] через некоторые личные завещательные распоряжения, через благословение (*салям*), подобное тому, которое Джабир Ансари, Сподвижник, повторит Бакиру[1311]. Конечно, шиитская рамка *хадиса аль-гадир* апокрифична[1312]; но тяжбы о наследстве из-за оазиса Фадак что-то предполагают. Это земное желание не было исполнено: никогда алиды не могли руководить исламской Общиной. Единственная привилегия, которую Мухаммад, быть может, сумел завещать *ахль аль-байт*, — это здравая оценка политических возможностей, *ра'й*[1313], та осторожная сдержанность в пользовании личной свободой, которая, не позволив им после 'Али удержать власть, помогла удерживать их приверженцев, имамитов, на полпути между противоположными крайностями либертаризма и детерминизма, между которыми колебались другие богословские школы [723] ислама[1314]; и это терпение в ожидании конечного пришествия справедливости[1315] здесь, на земле.

Бай'а, договорная присяга (вождю); букв. «рукопожатие». Поскольку власть принадлежит лишь Богу, этот обряд — символ высшего, неотчуждаемого права собственности, которым Бог обладает над всеми людьми, и особенно над верующими. Мистическая школа Мухасиби полагает первым основанием «правила жизни» размышление над этой истиной: «знай, что ты раб, подвластный Господину (*'абд марбуб*)»[1316]. Подчиниться политической власти, первое условие исполнения Закона в исламе, — это и первый шаг к тому полному отречению от себя, которое нужно осуществить, прежде чем достичь Бога. Халладж с силой отмечает это[1317]: «Бог упраздняет посредствующие орудия (*васа'ит*) при осуществлении конечных реальностей (культа); Он оставляет от них лишь их видимые черты (*русум*), отделяя их

---

37). Известна неизменная привязанность Мухаммада к Зайду ибн Харисе и к его сыну Усаме («*хибб ибн хибб Расуль Аллах*»). Набулуси, собравший «корпус» преданий об этом в гл. IV своей *Гайат аль-матлуб*, видит в этом оправдание своего учения о платонической любви.

[1308]Коран CVIII, 3.

[1309]Хадис о Пророках, умирающих без завещания (Ибн Кутайба, *Мухталиф*, 384–391).

[1310]Не на самого 'Али.

[1311]Багдади, *Фарк*, 45 (восполнить пробел по Исфара'ини, л. 14a), 354.

[1312]Здесь, с. 507.

[1313]Которому он учил своих Сподвижников и которое Наззам критикует у 'Али и Ибн Мас'уда (у *Фарк*, 134; Ибн Кутайба, *Мухталиф*, 25).

[1314]Здесь, с. 613: изречения VI, VIII и XI имамов (Табарси).

[1315]Ежегодный траур в память о кербельской драме; махдизм; *гайба* (здесь, с. 159).

[1316]*Ри'айа*, рук. Оксф. 611, л. 8a.

[1317]К Корану XLVIII, 10; вот его начало: «Бог являет непосредственное единение без посредства никому, кроме самых близких и самых почитаемых из живых»; и таков смысл стиха: «Те, кто присягает тебе, присягают Богу».

от их (конечных) реальностей[1318]. Так, те, кто присягает Пророку: если они присягают действительно, их присяга принесена Богу, ибо рука Пророка в этом принесении присяги — лишь замещающая рука (*йад 'арийа*)[1319]».

Требуется самое строгое публичное подчинение обрядам и Закону, [724] ибо посредством этих предписаний, этих промежуточных тварей Сам Бог требует от нас послушания, и для Себя одного. Как в паломничестве, молясь перед Каабой, верующий должен действительно отрешиться от промежуточной формы этого камня: «тогда, созерцая разрушение храма в тебе, ты будешь иметь действительное присутствие его Основателя»[1320].

> «Кто хочет свободы, пусть пойдёт найти послушание»[1321]. «Когда верующий сообразовался со всеми сторонами послушания, он становится свободным; он исполняет предписания послушания без усталости и без стеснения: таково состояние Пророков и *сиддикин*»[1322].
>
> «Служить целиком — это Закон; быть верховно свободным целиком — это реальность (= усвоение того же Закона через послушание)»[1323]. «...Обрети уверенность, что ты не служишь Ему, что никто не служит Ему так, как Он того достоин, от начала до конца; заслужи то, что тебе необходимо, как награду с Его стороны». «У Бога нет такого состояния благодати[1324], такого внимания к Его зову, такого сосредоточения в изумлении, такой рассеянности от Его Величия, которые могли бы упразднить для нас нравственную обязанность Закона (*адаб аш-шари'а*)[1325]. У Бога нет состояния благодати, в котором Он заставил бы истинных верующих остановиться. Он засвидетельствовал им Закон, чтобы его власть над ними была знаком сбора для других, а не для них самих. И среди прочих доказательств этого — стих: „Когда ты среди них, встань на молитву“ (IV, 103). Жест Пророка, встающего на молитву, Бог [725] делает правилом жизни для них; ибо на деле Мухаммад был в самой точке прибытия к Богу (*'айн аль-хусуль*); он прибегал в своих решениях лишь к Богу[1326] и находил лишь Его в конце своих усилий»[1327].

[1318]Здесь, с. 278.

[1319]То самое слово фразы, приведённой здесь, с. 260, стр. 3: обозначающее подставное лицо, действующее по доверенности.

[1320]Здесь, с. 278.

[1321]Ср. Тустари, *Тафсир*, 47; и Хасан.

[1322]Кош[айри], III, 152.

[1323]Бакли к Корану XV, 99.

[1324]Он же к IV, 103.

[1325]Против друзов (ср. *Нукат*, изд. Seybold, 44).

[1326]Заметим, что голос, сообщающий ему его неожиданный ранг (Коран XXVIII, 86; XXIX, 47), неумолимо подчёркивает его недостатки (VI, 35; XVII, 76), даже самые тайные (Коран XLVII, 21; LXXX, 1; XXXIII, 37; XCIII, 7).

[1327]Мухаммада обвиняют в том, что он приказывал нападать в разгар перемирия, посылал убийц к своим политическим противникам; но он был главой государства без иных

2. Имамат

Имамат[1328], исполнительная власть. Может быть сомнение в лице того, кто должен руководить Общиной. Сомнение впервые встало в 36/656 г., при убийстве 'Усмана. Известны два соперничающих тезиса. Первый — первых хариджитов, требовавших для верующих божественного права убить недостойного имама и избрать вместо него того из них, кто явно подходит: либо наиболее достойного (*афдаль*), либо одного из достойных (*мафдуль*) повелевать. Эти тезисы уточнят зайдиты и мутазилиты[1329], ограничив избираемость с любого верующего[1330] курайшитом или [726] лишь алидом[1331]. Второй — имамитов, уточнённый философами-эллинистами[1332]: они считают необходимым, чтобы имам получил вместе с правом рождения на власть предварительное личное облечение, определяющее его как наделённого сверхъестественной привилегией «безгрешности», *'исма*, — своего рода произвольной непогрешимостью[1333], которая обеспечивает ему неприкосновенность перед Богом и безответственность перед людьми.

Между этими двумя крайностями здравый смысл суннитов неизменно утверждал: поскольку всякая фактическая власть исходит от Бога, следует повиноваться всякому мусульманскому вождю, не отступнику, ходить на молитву и на войну под его началом, не допытываясь о его добродетелях и пороках (*барр*, *фаджир*), лишь бы он чтил и заставлял публично уважать исполнение коранических обрядов. Так установил и поступал Хузайфа[1334] при 'Усмане, Хасан аль-Басри при самодержавных наместниках

средств действия, кроме тех, что были у его соплеменников и современников. Что до его политики в гареме, в которой видели слабость, она кажется нам столь же последовательной, сколь и тонкой; случай Зайнаб обычно плохо понимают на Западе (ср. здесь, с. 722); а в деле 'А'иши, несомненно невиновной, промедление Мухаммада очень ясно объясняется Кораном XXIV, 11 и сл.

[1328]Предварительный вопрос: обязателен ли он (*вуджуб*, отрицаемый Ибн Кайсаном); божественно предписан (*насс*), законен (*шар'*) и разумен - по имамитам, Тустари, Халладжу; только законен (аш'ариты); законен и разумен (зайдиты, мутазилиты); только разумен (карматы, философы).

[1329]Определяя его четыре общественных качества (Джахиз, *Мухтарат*, II, 291); ср. также Каланиси, Бакиллани (*Фарк*, 344). - *Фарк*, 23.

[1330]Дирар.

[1331]Имамиты, зайдиты. Один Ибн ар-Раванди отстаивает наследственную законность Аббасидов.

[1332]Ср. Рази у *Фихриста*, 301, стр. 9, 20, 21.

[1333]Вливание в его душу Деятельного Разума (карматы, Рази, Фараби, Ибн Сина).

[1334]Ибн Кутайба, *Мухталиф*, 23, 47. Против Абу Зарра и против хариджитов. И в отличие от «воздерживающихся», называемых *му'тазиля*: Са'да, Усамы, Абу Аййуба, Кайса, Ибн 'Умара и Ибн Масламы в 656–661 гг. (Lammens, *Mo'âwia*, II, 4; Шахр[астани], I, 185; Ибн 'Араби, *Мухадарат*, I, 174). Та же разница между уклоняющейся позицией этих воздерживающихся и гражданской преданностью Хузайфы и Хасана, что между «пассивным сопротивлением» и «гражданским отстаиванием истины» нынешнего индо-мусульманского блока (*сатьяграха* Ганди).

Омейядов[1335], Ибн Ханбаль, претерпевая мутазилитскую государственную инквизицию[1336], Тустари — изгнание[1337], и так же Халладж, предстоя перед Муктадиром[1338].

[727] Все они учат, что контроль членов Общины над властью, «призыв к порядку», *амр*[1339] *би-ль-ма'руф ва-н-нахй*[1340] *'ан аль-мункар* («повеление одобряемого и запрещение порицаемого»), не состоит в том, чтобы смешивать, как мутазилиты, «священную войну» и «подавление грехов»[1341]. Тирания мусульманского вождя не ставит верующих перед упрощённой дилеммой: восстать (*хурудж*) или, если нельзя, «сидеть» (*ку'уд*), скрывая свои чувства методическим притворством (*такийа* имамитов)[1342] или пряча свои приготовления (*китман*) до благоприятного для борьбы момента (*шира'*, *дифа'* и *зухур* хариджитов)[1343]. Сунниты обязаны оставаться покорными мусульманской власти, даже тиранической, — Хасан аль-Басри говорил и повторял это; но вместе с тем им запрещено заглушать свою совесть, своё явное[1344] и обоснованное отвращение (*китман ан-насиха*) перед её преступлениями.

> «До нас дошло[1345], что аль-Хусайн ибн Мансур, [728] предстоя перед халифом аль-Муктадиром, сказал ему: „Тому, кто повинуется Богу (= святому), всякая вещь покорна[1346]“. — „Но если не принимать в расчёт того, что он делает (= его чудеса)?“ — „Есть Тот, Кто произносит приговор (*хаким* = Бог), тот, кто его

[1335]Здесь, с. 673.

[1336]Здесь, с. 657.

[1337]Здесь, с. 30.

[1338]Здесь, с. 728.

[1339]Здесь, с. 624, прим. 3.

[1340]*Дарр*, *тахрим* или *ифсад* (Касими, *Усуль*, 43, 47; Gauthier, там же, 37).

[1341]Мас'уди, *Мурудж*, VI, 21; кроме как по отношению к самому себе (Ибн аль-Мукаффа': Рагиб, *Мухадарат*, 20a).

[1342]Выведено из Корана III, 27; XVI, 108; XXI, 64; из писем Мухаммада к Сухайлю и 'Али к Му'авии - *ваджиб* (Ибн ад-Да'и, 430) для имамитов; лишь фракция *'абдакийа* признаёт свою лояльность, сводя себя к жизни на овощах и прекращая всякую общественную деятельность, пока законный имам не возведён на престол (Хашиш Наса'и, *Истикама*..., s. v. «*Рухании*»; Мухасиби, *Макасиб*, л. 87). Ибн Ханбаль допускает *такийу* лишь в стране идолопоклонников.

[1343]Ср. Абу Закарийа Шаммахи, хроника, пер. Masqueray, 272, 355.

[1344]Могут ли они выражать его лёгкими ударами (туфлей, так!; ср. здесь, с. 261) или только словами? Вопрос спорный.

[1345]Этот анонимный фрагмент (рук. Лондон 888, 330b–331a) дан в начале рассказа о смерти аль-Халладжа, порядок которого отличается от рассказов, сравниваемых здесь, с. 313; его особенность в том, что он содержит слово «*Йа му'ин*...» (ср. здесь, с. 315, прим. 4), переданное неким Йакути, о котором Сам'ани даёт подробности (*Ансаб*, 596a).

[1346]Слово Ибн 'Ийада (здесь, с. 472). Ср. *Ахбар* 40 и *мута'*; фраза скопирована с фразы Хасана (Ибн 'Абд Раббихи, *'Икд*, I, 267). Та же формула по поводу экзорцизма Ибн Ханбаля (Шибли, *Акам*, 115).

получает (= святой), и затем „средний термин“ (*васита*)[1347], то есть вторичная причина, которая переносит приговор от Того, Кто его произносит, на того, кто его получает. Если это применение совершается несправедливо, под видом справедливости, оно приписывается внешне „среднему термину“, ибо Бог исключён из того, чтобы Ему приписывали эту несправедливость. Ты же (халиф) — этот средний термин, который исполняет приговоры Бога, решение Бога над тем из Его рабов, над кем Ему угодно, в чём Ему угодно и как Ему угодно. Что до меня, я раб из рабов Божиих, готовый принять (*мустаслим*) Его решение (*када'*), претерпеть (*сабир*) Его приговор и быть довольным (*рида*)[1348]. Делай же то, к чему ты подвигнут, действуй ради дела, которое совершается через тебя, но будь при этом полон осмотрительности в том, что предпринимаешь и решаешь, рассмотри последние цели своего служения[1349], взвесь, что твой разум сочтёт достоверным и что в твоей мысли; и если ты увидишь общее благо (*салах*)[1350] в том, что в тебе сложилось, — иди, по суждению своей справедливости. Я не стану ни критиковать тебя, ни порицать за твой поступок, но говорю с Авраамом: „Я обратил своё лицо к Тому, Кто сотворил небеса и землю, склоняясь (*ханифан*)[1351], и не приобщаю к Нему [729] идола“ (Коран VI, 79)“. Тогда аль-Муктадир приказал заключить его в тюрьму, собрал на совет правоведов и суфиев и спросил их мнения о том, как с ним поступить[1352]. Правоведы произнесли над ним отлучение (*такфир*); суфии воздержались[1353], не признав, впрочем, ни того, что проповедовал аль-Халладж, своими мистическими состояниями (*ахваль*), ни того, что было поставлено ему в вину, своими практическими правилами (*аф'аль*)».

Тафдиль ар-рашидин ва-ль-асхаб аль-мубашшара: первенство[1354] четырёх первых халифов и шести других привилегированных сподвижников. Речь идёт о десяти привилегированных, десяти «правоверных» ислама. В долго нерешённом споре об их привилегии и порядке первенства аль-Халладж занимает особенно отчётливо суннитскую позицию. Он признаёт их исключительную привилегию вместе с Саури[1355], Ибн аль-Мубараком[1356] и Ибн 'Атой[1357]. Это противоположно имамитам, которые признают халифом лишь 'Али, а «правоверными Сподвижниками» лишь четырёх «*аркан*»: Абу Зарра Джундуба, Микдада, Салмана и 'Аммара ибн Йасира; и противоположно хариджитам, которые признают халифами лишь первых двух

[1347]Известное учение, здесь, с. 277.
[1348]Здесь, с. 510; и Сул[ами] к Корану XI, 3.
[1349]Ср. Коран XX, 75.
[1350]Ср. здесь, с. 311, прим. 7; и ниже, § VI-d-2.
[1351]О *ханиф* - здесь, с. 99, 607.
[1352]Здесь, с. 258, 260, 275.
[1353]Здесь, с. 260.
[1354]Не святость, а правоверие; ср. здесь, с. 282; их список.
[1355]Ибн Батта, там же.
[1356]Гулям Халиль, там же.
[1357]Здесь, с. 44.

(*шайхайн*), отвергают двух «зятьёв» (*хатанайн*) за их проступки и «правоверными Сподвижниками» признают лишь 'Аммара ибн Йасира[1358], Мухаммада ибн Аби Бакра и их друзей.

Что до их порядка, он считает, как Ибн 'Ата, что он совпадает с их исторической последовательностью. Как Хасан [730] аль-Басри[1359], *бакрийа*[1360] и салимиты[1361], он ставит во главе Абу Бакра — как явно назначенного и поставленного преемника (*насс джали ва ишара*)[1362] Пророка, ибо он единственный свидетель *ми'раджа*[1363]; прежде 'Умара, которому отдают предпочтение некоторые мистики-*'умарийун*[1364], как Абу Хашим Куфи[1365]. А 'Али идёт лишь на четвёртом месте, прежде[1366] шести простых Сподвижников, которые дополняют число Десяти Привилегированных договора, называемого «*бай'ат ар-ридван*»[1367].

b) Политические связи аль-Халладжа с карматами

Как случилось, что аль-Халладж, исповедуя столь отчётливо суннитское политическое учение, согласное с мистическим идеалом самоотречения, который заставлял его учить уважению к Закону вплоть до желания искупления и анафемы, оказался столь близко, как мы видели[1368], замешан в имамитских заговорах против халифата? [731] Первое объяснение, которое следует рассмотреть[1369], предполагает следующее: с 283/896 по 290/902 г., не переставая быть пламенным мистиком, аль-

---

[1358]О его вражде к Са'ду ср. Ибн Кутайба, *Ма'ариф*, 273.

[1359]Ср. Мас'уди, *Танбих*, 337.

[1360]Хазм.

[1361]Макки, *Кут*, II, 78: он был первым *кутбом*, замечает Макки.

[1362]Здесь, с. 336; ср. Килани, *Гунья*, I, 68.

[1363]Значит, образец *сиддикун* (Taw. I, 4).

[1364]Потому что он заставил Пророка изменить мнение при Бадре (ср. Taw., с. XX, стр. 7; Хазм, IV, 22).

[1365]Бахбахани, л. 241a.

[1366]Для зайдитов-*бутрийа* 'Али стоит во главе четырёх *рашидун* (*Фарк*, 24); это мнение багдадских мутазилитов (Бишр и др.). Басрийские мутазилиты ('Аллаф и др.; Малати, 71) ставят 'Али во главе *ex aequo* с Абу Бакром. - Хасан аль-Басри, Малик и Ибн Кайсан обвиняют 'Али (вместе с его противниками, Тальхой и др.) в том, что он открыл военные действия в «Верблюжьей битве» и принял третейский суд при Сиффине; и одобряют его за истребление *шурат* при Нухайле (Мубаррад, *Камиль*, II, 144, 145, 154). Мутазилиты же ставят альтернативу: либо 'Али, либо Тальха (и сообщники) были неправы в первом случае ('Амр ибн 'Убайд, Василь и 'Аллаф; ср. Хазм, IV, 153).

[1367]Здесь, с. 75.

[1368]Несмотря на психологическую неправдоподобность открытого разрыва [731] с суфиями, совпадающего с тайным присоединением к карматству, которое тщательно сохраняло общественные связи своих новых приверженцев, чтобы усилить свою пропаганду (*Ихван ас-сафа*, IV, 194, 207, 214).

[1369]Здесь, с. 73.

Халладж открыто примкнул в мирских делах к имамизму, рассчитывавшему на успех алидского махди, призванного приготовить, вместе с концом времён, торжество того мистического ислама, знаком которого в суфизме осталось «возвращение Иисуса», для некоторых карматов близкое[1370]. В таком случае получил ли аль-Халладж посвящение в карматское «масонство», и если да, то до какой степени[1371]?

В пользу этой гипотезы можно сослаться на: 1) полицейский мотив его первого ареста; 2–3) послание ар-Расиби, обвинявшее его в 301/913 г., и табличку в том же духе: «Вот апостол карматов», которую тот велел повесить на него при въезде в Багдад[1372]; 4) два циркуляра[1373], приобщённые к следствию в 309/922 г.; 5) корзину «освящённого хлеба» и остатков, хранимых как чистые[1374], изъятую у Самарри; 6) два места из «*Ривайат*» аль-Халладжа, [732] одно из них датированное 290/902 г. (XVIII, XXV), которые доказывают по меньшей мере, что аль-Халладж, проповедуя проалидской публике[1375], был, как и она, осведомлён о карматском восстании, вспыхнувшем в тот год[1376]; 7) его личные связи с аль-Джаннаби, одним из вождей, причастных к этому восстанию[1377]; 8) его ссылки на предания алидских имамов, «*ахль аль-байт*», — принятое выражение для обозначения *тафсира* имама Джа'фара.

Против этой гипотезы[1378] нужно учесть, что: 1) обвинение в карматстве, отпавшее, как и намёки, переданные Занджи, было окончательно оставлено в ходе последнего процесса[1379]; 2) задолго до того им пренебрёг Ибн Сурайдж, знаток карматских

[1370]Сравнить метод шести первых степеней (*Фарк*, 282–287) со здесь, с. 72, 254.

[1371]Здесь, с. 75.

[1372]Здесь, с. 229–230; друзский эмир Хайдар Шихаби (*Тарих*, I, 238) не колеблется видеть в нём мученика исмаилитского посвящения.

[1373]Здесь, с. 253–254: «*фи кулли ард би-ма йазку фиха*», букв. пер. с. 254, стр. 1, означает в карматской символике (*Фарк*, 283): «во всяком сердце, по роли, которую оно соглашается тебе приписать»; речь идёт о тех имамитских титулах, перечисленных в первом циркуляре, которые позднее ему будут приписывать как постепенно предъявляемое притязание (здесь, с. 115; и Макризи, *Хитат*, I, 460, у Навфаля).

[1374]Здесь, с. 264. Малати (*Танбих*, 36) поясняет, что, по карматам, всё, что выходит из тела одного из них, чисто, «так что некоторые едят *раджи'* других, зная, что это пища чистая и непорочная». Ср. «заколдованный сад» (здесь, с. 108, 228).

[1375]Здесь, с. 72–74.

[1376]Он говорит даже больше: «год VII миссии, *маб'ас*»; а известно, что в первую ночь первого месяца VII года *маб'аса* Пророка (616) Мухаммад укрылся вместе с хашимитами в Ши'б Аби Талиб (в Мекке), где был подвергнут бойкоту и блокаде. Не намёк ли это на основание «дома убежища» (*дар аль-хиджра*) фатимидской пропаганды, основанного в Хорасане (Таликан), как и в Йемене уже в 270 г. ('Адан-Ла'а), в Ираке с 277 г., в Магрибе с 280 г. (Икджан), в Ахсе с 282–286 гг.?

[1377]Худжвири, *Кашф*, s. v.; 'Аттар, *Тазкира*, там же; здесь, с. 71. Джаннаби выработал в Бахрейне представительное устройство, просуществовавшее несколько столетий.

[1378]И против предложенного сближения с неким Гийасом (здесь, с. 78–80).

[1379]Здесь, с. 257.

посвящений[1380]; 3) *тафсир* имама Джа'фара, которым пользовался аль-Халладж, подлинный или нет, имеет скорее мистические, чем шиитские наклонности; и если Бухари и Йахья Каттан систематически отвергали его хадисы, то другие сунниты, как Ибн 'Ата, салимиты, Сулами и даже *кади* 'Ийад, собрали из него довольно многочисленные отрывки, чтобы мы могли составить мнение на этот счёт[1381]; 4) [733] халладжевская версия знаменитого предания, где Адам, перед которым Бог раскрывает привилегии и благодати, предназначенные его потомкам, дивится чудесному «переливчатому сиянию» (*йатала'ла'*), которое излучают святые (*хавасс*)[1382], прямо противоречит параллельной имамитской версии[1383], где Адам любуется «сиянием» Фатимы и её сыновей; 5) исключительное владение техническим словарём[1384] и излюбленными темами карматов[1385], действительно засвидетельствованное трудами аль-Халладжа, развёрнуто в них с исключительной целью *мистической апологетики*, прямо противоположной[1386] философским целям карматской пропаганды; 6) эта апологетическая программа, настойчиво проводимая в течение лет проповеди, достаточно объясняет симпатии и личные связи, завязанные в некоторых карматских кругах.

Следует подчеркнуть два момента. Во-первых, то, что аль-Халладж не только осмелился водить знакомство с «людьми мира» (*абна' ад-дунйа*), что служит дурной отметкой[1387] у строгих суннитов, особенно у суфиев, но и, преступив запрет, наложенный всеми традиционалистами со времён Шафи'и[1388] на имамитскую посвятительную секту *хаттабийа* (неправоверных учеников Джа'фара и предков кар- [734] матов), уличённую в дозволении ложного свидетельства (дисциплина тайны), — аль-Халладж, принимавший приглашения маздеистов, не поколебался вступить в сношения с этими отверженными[1389]. Общая исходная точка соединяла этого мистика с этими мятежниками — идея социальной справедливости: поскольку все люди наделены

[1380]Здесь, с. 164, 586.

[1381]О вопросе этого *тафсира*, который Макки цитирует как письменный источник [733] (*равайна мусандан мин тарик ахль аль-байт*) в своём *Кут* (II, 117, 120 и т. д.) и который ибадиты справедливо обличают как сборник *мурсалей* Джа'фара (*Далиль*), см. Мухаммад Бакр, *Накд 'айн аль-мизан*, 1331, с. 47–51.

[1382]Сул[ами] к Корану IX, 112.

[1383]Текст у Захаби, *И'тидаль*, II, № 523.

[1384]Здесь, с. 471.

[1385]Коран II, 262 (Taw. IV, 5; ср. *Ихван ас-сафа*, IV, 383); XXVIII, 30 (Taw. III, 6; Макки, *Кут*, I, 47; ср. *Фарк*, 288; *Нукат*, изд. Seybold, 92; Рагиб-паша, *Сафина*, 100); LVII, 13 (Taw. IV, 10; ср. *Фарк*, 287); IX, 40 (Taw. I, 4; ср. *Фарк*, 285).

[1386]Ср. здесь, с. 67.

[1387]Ср. о Зухри, Мукатиле.

[1388]*Шахадат* (у *Фарк*, 351); ср. Газали, *Мустасфа*.

[1389]Здесь, с. 128, 71; отверженные самими маздеистами (*Фарк*, 347).

разумом, все призваны к блаженству; к наслаждению этим миром, говорили эти анархисты; к любви к Богу, говорил им этот мистик (*мисак*)[1390].

Во-вторых, то, что это карматское движение, потерпевшее неудачу в 290/902 г., единственное, которым, по-видимому, интересовался аль-Халладж, явственно отлично от «неофатимидского» движения 297/909 г., восторжествовавшего в Магрибе, а затем в Египте. Вождь первого движения, *сахиб ан-нака* («человек верблюдицы»)[1391], был поселён уже в 261/874 г. в Таликане[1392] своим отцом (*сахиб аз-зухур*)[1393] под псевдонимами «шейх Йахья», «сын махди», «сын Ибн Маймуна»[1394]; он был провозглашён в 289/901 г. у бану 'Улайс в Куфе стараниями своего мнимого отца, *да'и* Абу Махмуда Зикравайха Динданй[1395], под исмаилитским тронным именем Абу 'Абдаллаха Мухаммада, как основатель «Фатимидской династии»[1396]; но он не смог вернуться в Таликан в 290/902 г., ибо был убит [735] в том же году при осаде Дамаска. Его брат и преемник, *сахиб аль-халь* («человек с родинкой»), «Хасан», провозглашённый под именем Абу 'Абдаллаха Ахмада[1397], был схвачен, привезён в Багдад и изрублен на куски вместе со своими друзьями на помосте (*дикка*) в 291/903 г.; а Касим, последний брат, погиб при Хабире в 294/906 г. вместе со своей матерью Му'миной и Зикравайхом.

После этой даты у карматов уже не было законного вождя. Странная личность, ещё с 286/899 г.[1398] поставившая себя местным руководителем секты в Саламийе, будущий махди 'Убайдаллах (род. 259, ум. 321), основатель египетских Фатимидов, сумел тогда вновь собрать в своих руках главные нити карматского заговора — с помощью явного подделывателя, бывшего маликита Ну'мана ибн Хаййуна Тамими (род. 259, ум. 363), своего будущего *да'и ад-ду'ат*, который на склоне лет напишет лживую историю начала династии[1399]; этим рассказом будут вдохновляться друзские книги[1400]. 'Убайдаллах уходит далеко, в Магриб, воспользоваться трудами *сахиб аль-бадра*, а затем, когда тот

[1390]Здесь, с. 607.

[1391]Личность, мельком замеченная Саси (I, 201–203, 211) и непонятая де Гуе (*Carmathes*, 61); он обратил Джаннаби (Ибн аль-Асир, VIII, 341); возможно, он тождествен карматскому писателю Ахмаду ибн аль-Кайялю.

[1392]*Фихрист*, I, 187.

[1393]Который послал Ибн Хаушаба в Йемен (266/879) и *сахиб аль-бадра* в Магриб (270/883).

[1394]'Абдаллах ибн Маймун здесь ни при чём, ибо умер в тюрьме в Куфе при Ма'муне (об ошибке де Гуе на этот счёт см. нашу «Карматскую библиографию»).

[1395]*Фарк*, 267; Макризи, *Итти'аз*, 107, 115; о Диндане см. «Карматскую библиографию».

[1396]Протокол у Табари, 2218; Ибн аль-Асир, VIII, 353.

[1397]Табари, 2241; *Итти'аз*, 116.

[1398]Время, когда, обвинённый в узурпации 'Абданом (предшественником Зикравайха), он побудил *сахиб ан-нака* убить того (*Итти'аз*, 115).

[1399]См. «Карматскую библиографию» (в «Mélanges Browne»).

[1400]Списывая в них генеалогию махди, которая фантастична (Саси, I, 25; *Дастур аль-мунаджжимин*, л. 333).

разоблачает его узурпацию, велит его убить. В Хорасане он привлекает *да'и* Абу Хатима Рази и Абу Са'ида Ша'рани; но карматы Бахрейна, его единоверцы с точки зрения учения, по-видимому, до конца[1401] презирали 'Убайдаллаха и его преемников как узурпаторов, происходящих от незаконнорождённости или подмены[1402], и предпочли ждать, вопреки всякой надежде, [736] то ли подлинного спасшегося после катастрофы 291/903 г.[1403], то ли окончательного пришествия Мессии, о котором говорит *касида* их вождя Абу Тахира[1404].

c) Пророческая миссия

1. Роль посланника (расул)

Пророки — предостерегатели, которым поручено решительным образом возвестить Закон, провозглашая его власть над теми, кому Бог его предназначает. Коран ясно указывает, что эта высокая миссия, которой они облечены, не ограждает их ни от личных промахов — ведь он повествует о слабостях некоторых из них, — ни даже от упрёков Бога, открытые порицания Которого обращены к ним, особенно к Мухаммаду[1405].

Здесь заключалась трудность, которую *занадика* подняли очень рано[1406]. Верующие сперва избегали размышлять над ней, утверждая без затей, вместе с Мукатилем[1407], что эти «проступки» Пророков были «дурными» лишь по видимости, а в действительности благословлены Богом, поскольку Он заранее их для них предусмотрел. Затем другие признали их как несовершенства новичков, приняв вместе с Рази, Ибн Ма- [737] сарра и

[1401]Переписка с друзом Муктана.

[1402]'Убайдаллах называл себя последовательно приёмным племянником, затем дальним родственником трёх братьев, вождей восстания 290/902 г., по двум различным генеалогиям: самая известная, генеалогия 'Убайдалли, называет [736] *сахиб ан-нака* «Абу Ша'ла'ла' Мухаммад аль-Хабиб»; вторая делает махди дядей некоего Джа'фара, умершего в Каире в 293/903 г., родоначальника бану-ль-Багид (Ибн Хазм, *Машахир*, у *Итти'аз*, с. 6 и сл.).

[1403]Ср. их разочарование в 319/931 г. с одним мужеложцем, Абу-ль-Фадлем Закари Таммами (*Фарк*, 270; Бируни, *Асар*, 213).

[1404]У Бируни, 214; *Тагриб*, II, 239; де Гуе, *Carmathes*, 113. Ср. анонимный тезис (быть может, Джа'фара; параллельный «Нет *джихада*...»): «Нет паломничества к Каабе, пока не явится Махди и не сойдёт (на землю) Иисус, сын Марии» (Малати, л. 378); в сопоставлении с их разрушением Каабы.

[1405]Коран VI, 50; VII, 188 (и XI, 33); XXXIII, 40; LXXX, 2; XCIII, 7; XCIV, 3; XLVIII, 2; Ибн Хазм, IV, 3–32.

[1406]Табарси, *Ихтиджадж*, 122, 183.

[1407]Малати, 111–112. Ср. Джубба'и (Шахр[астани], I, 107).

Ру'айни[1408] тезис, понимающий пророчество как философское освящение, очищающее озарение[1409], плод аскетического упражнения[1410].

Путём более внимательного размышления, начатки которого есть также у Ибн аль-Хакама, Ибн Каррама, Бакиллани и Ибн Фурака[1411], суннитская мистическая школа Саури, Дарани[1412], Харраза[1413] и Тустари[1414] установила: что «оплошности» Пророков (*хафават*, *заллат*, *'уйуб*) действительно сосуществовали с их миссией. И что, предусмотренные в божественном замысле как полезные для других, они действительно служили если не очищению их самих через покаяние, то по меньшей мере удержанию их в пределах, назначенных их роли, — посредством божественных порицаний (*ма'ниб*), чередующихся с божественными милостями (*ма'нис*), отмечает Халладж. «Личные способности Пророков соразмерны их ролям, каждому — по положению, которое ему отведено. Каждый был связан со своим уделом (*хазз*) при условии поступать согласно правилу поведения в отношении Бога, и каждый получал порицание, когда нарушал его[1415]. Есть такие, кто был приближён к Богу после того, как получил от Него порицание. Что до Мухаммада, он был приближён прежде порицания[1416]... [738] (Ной же, напротив, — после.) Таково положение, отведённое Ною, и прощение, которое он так получил, не делает его ниже Мухаммада, ибо каждый пророк остаётся на своём месте перед Богом».

Это исследование привело Халладжа, вслед за Ибн 'Ибадом[1417], Джахизом[1418] и Ибн Каррамом, к тому, чтобы выделить важное определение — определение *рисаля*, «миссии

[1408]Хазм, IV, 198.

[1409]Излияние Деятельного Разума (Gauthier, *Ibn Rochd*, 131–138).

[1410]Это имело тот недостаток, что ставило под вопрос и отрицало одну из характерных черт Мухаммада, его жизнь в гареме (Ибн Хайит, у Хазма, I, 78; IV, 197, 223).

[1411]Ср. о *хадисе аль-гараник* (Коран LIII, 20 bis); *Фарк*, 170; Ибн ад-Да'и, 435; Хазм, IV, 164, 224, 225.

[1412]Бакли к Корану VII, 21: «*felix culpa*» Адама.

[1413]Он же к Корану XXXVIII, 23: Давид, покаявшись, становится ближе к Богу.

[1414]*Тафсир*, 17–18. Тезис Аш'ари, против Абу Ханифы и Малика (Субки, II, 268).

[1415]У Сул[ами] к Корану IX, 43.

[1416]Бог говорит ему «XXIV, 62» прежде «IX, 43»; тогда как Ною Он говорит [738] «XI, 48» после того, как дал ему сказать «XI, 47». Этот отрывок содержит различные любопытные технические термины: Халладж сравнивает работу Бога над душами с хлебопечением: Он «месит» (*ма'джуна*, к Корану XIX, 13), и их тесто не должно ни «затвердеть» (*тафаттара*), ни «расплыться» (*заба*).

[1417]*Фарк*, 210.

[1418]*Мухтарат*, II, 299–301: всякий *расул*, уже потому, что возвещает закон (*шари'а*), есть также *наби* (= основатель народа, *милла*) и *имам* (= согласование воль, *талкин*); *наби* же - только *наби* и *имам*; а *имам* - только *имам*.

Посланника»[1419]. Полнота роли пророка — это не ясновидение и не чудеса, это его миссия *апостольства*[1420]. Ведь «посланник знает лишь то, что ему повелели или показали»[1421]; единственное личное качество, требуемое от вестника, — *сиддикийа*, совершенная правдивость в передаче (*иблаг*)[1422] вверенной ему вести. Внешне эта миссия — славное облечение, предвечно уготованное[1423], титул [739] юрисдикции, сообщаемый во времени[1424] и навсегда его отличающий[1425]; но не преображающий его *a priori*.

Рисаля, миссия Посланника, отлична от *нубуввa*[1426], состояния пророческого ясновидения, а также от *му'джизат*, чудес: первое ей предшествует, через озарение разума посланника[1427]; вторые её подтверждают в глазах людей[1428]. Ни то, ни другие не являются благодатями, освящающими Посланника. Аль-Халладж высказывается на этот счёт совершенно определённо: когда Шибли спросил его, какая разница между пророками и святыми, он ответил[1429]: «Пророки получили власть над благодатями, они владеют ими, распоряжаются ими (= чтобы раздавать их), а благодати не распоряжаются ими (= чтобы их преображать); что до других (= святых), благодати получили власть над ними, это благодати распоряжаются ими (и преображают их), а не они распоряжаются благодатями»[1430]. Это то же, что, по Ибн 'Араби, Тирмизи уже выразил в иной форме[1431],

---

[1419]Напротив, традиционалист Абу Хатим ибн Хиббан (ум. 345/956) был осуждён каррамитами и ханбалитами (Харави, *Замм*, 113b) за то, что свёл *нубуввa* к «*'ильм + 'амаль*».

[1420]Она необходима для жизни Общины (хариджиты, *ахль ад-да'ва*); поэтому она может передаваться: имамам ('Иджли: Шахр[астани], II, 15), или всем искренним верующим (хариджиты; Ибн Хиббан), или *сиддикун*: сначала Абу Бакру, затем святым (салимиты; Ибн 'Ата, у Sh., *Табакат*, I, 95; Мисри, там же, I, 68).

[1421]Сул[ами] к Корану III, 138.

[1422]*Таблиг* у Ибн Каррама.

[1423]Taw., с. 160: «Потом мы перейдём к *расулу* и его миссии, к *наби* и его пророчеству... А пока почему бы тебе не заняться лучше этим упоминанием (*зикр*), этой самостью... которые Сам Бог ему уготовал...»

[1424]Против Ибн Каррама и Тустари, для которых она сообщается предвечно (здесь, с. 601).

[1425]Захириты, ханбалиты, Халладж; против аш'аритов, для которых *расул* перестаёт быть им, умирая (тезис Ибн Фурака, у *Макалат Ибн Куллаб ва-ль-Аш'ари*: ср. Наджди, 389; Харави, 129b; Хазм, IV, 215; Субки, III, 53; Goldziher, *Zâhiriten*, 170, прим. 1).

[1426]Тезис Ибн 'Ибада, Ибн Каррама и имамитов (Да'и, 435); против отождествления, общего суннитского тезиса: Газали, *Ладуниййа*, 29. *Наби* не есть *мурсаль a priori*; из 124 000 пророков лишь 360 были *мурсаль* (Да'и, там же, 313, по Сануси). Различение *расула* и *мурсаля* у Мискавайха (*Фауз*, 114–115).

[1427]Здесь, с. 567.

[1428]Здесь, с. 365 (*тахадди*).

[1429]Сулами, *Табакат*. Ибн ад-Да'и, 401. Сравнить Фариса к Корану XVIII, 65 (у Бакли).

[1430]Здесь, с. 117.

[1431]Исправляя теорию *'асма* (безгрешности) Мухаммада ('Ийад, *Шифа'*, II, 88); впрочем, её опровергает Коран X, 94.

показав превосходство Иисуса, *вали*, над Абу Бакром, *сиддиком*: [740] подчинённость, в которую его миссия (правдивого свидетеля, наследие Пророка) ставит Абу Бакра по отношению к Богу, лишь «односторонняя», ограниченная его внешним, относящаяся к одному его языку, обязанному повторять лишь то, что он слышал (*сиддикийа*); тогда как подчинённость Иисуса, не только пророка (= правдивого свидетеля), но и святого, «двусторонняя», связывающая одновременно его сердце (подчинённое постоянному вдохновению) и его члены.

2. Сцепление миссий

То, чему верующий может научиться, размышляя над примерами Пророков[1432], над их отношением к людям, — это постоянство их умственной правдивости по отношению к Богу[1433]; это — упражняться в аскезе чувства, в отречении от образов[1434], в *сиддикийа*, в подчинении языка, прозрачного истолкователя чистого восприятия божественного Единства. По завершении этой подготовки Бог может довершить её даром внутреннего отречения, подчинения сердца, его «изгнанничества», *гурба*.

Мистики рано отказались классифицировать Пророков по их соответственным заслугам; уже Дирар учил, что все они равны[1435], и даже Мисри[1436]. Отсюда Джунайд, предлагающий своим ученикам восемь из них, на одном уровне, как [741] образцы, и Ибн 'Ата, делающий четверых из них «божественными источниками» на земле[1437]. Важно для них — построить с помощью коранических данных о Пророках своего рода последовательное руководство для размышлений *салика*, «*Itinerarium mentis ad Deum*»[1438]; установить сцепление между различными шагами Пророков к божественному видению.

[1432]Их *шама'иль* (Джахиз, *Мухтарат*, II, 144): щедрость, доброта (ср. книги Бурджулани, Ибн Аби-д-Дунйа).

[1433]Выше, с. 641.

[1434]Ср. проповедь одного *касса* о халладжевском *танзихе*, записанную Ибн 'Акилем (Ибн аль-Джаузи, *Куссас*, л. 134): «Вы, которые выковываете себе в сердцах неподвижное изображение Творца, - это не Бог, это идол... Разрыв между божеством и случайным должен удерживать души в страхе, в почитании Его... (Коран VIII, 2)... Что до этих воображаемых наваждений, обязательно искоренять их из наших сердец, как обязательно разбивать идолов (*касран аль-аснам*)». Сравнить здесь, с. 643.

[1435]Ибн ад-Да'и, 435.

[1436]Sh., *Табакат*, I, 98.

[1437]Бакли, *Тафсир*, л. 357b.

[1438]Руководство мистического восхождения, *ми'радж*, как осмеливается сказать Бистами.

Коран не чужд такому пониманию: Мухаммаду в нём предлагается сообразоваться с примерами предшествующих Пророков; особенно Авраама[1439] и Моисея[1440] в его восхождении к божественному видению, проходя через те же фазы, что и они.

Главные мусульманские мистики трудились над этим динамическим синтезом Корана; Тустари[1441] и Джунайд[1442] предшествовали Халладжу на этом пути; а позже — Газали[1443], Килани[1444], Ибн 'Араби в своих *Фусус*, Руми[1445] и Джили[1446].

Своеобразие халладжевского построения — не в классификации привлекаемых стихов и хадисов: она тождественна классификации его учителей[1447], Тустари и Джунайда. Оно — в выводе, который он из неё делает: он ставит эти различные облики Пророков — Авраама, размышляющего о [742] Воскресении[1448], Моисея у Неопалимой Купины, просящего видения[1449], Мухаммада в *ми'радже*[1450], — не как типы возрастающего освящения, а как простые прообразы видения, всё более прозрачные. Как в Адаме ангелам был показан вещественный прообраз поклоняемого соответствия мистического единения, так в Моисее и Мухаммаде верующим обозначено авраамово призвание к *сакина*[1451], восхождение разума к тому чистому видению божественной сущности, которое есть духовный прообраз человеческого совлечения в мистическом единении[1452].

[1439]Его обращение (Коран VI, 75–83).
[1440]Ср. выше, с. 503.
[1441]*Тафсир*, 29.
[1442]*Дава' аль-арвах* (*'улувв*, *дунувв*).
[1443]*Ихйа'*, IV, 178 и сл.
[1444]У *Бахджа*, 53–70. Ср. Ибн аль-Джаузи, *Ру'ус*, 52–53.
[1445]*Маснави*.
[1446]*Аль-Инсан аль-камиль*.
[1447]И даже классификации одного ибадитского хадиса (*Далиль*).
[1448]Коран II, 262.
[1449]VII, 139, 140.
[1450]XVII, 1; LIII, 1–18; XCIV.
[1451]Коран VI, 162–163; это сблизило Абу Бакра с Мухаммадом (ср. Коран IX, 40), поскольку «между *сиддиком* и *расулом* есть лишь первенство *нубуввa*», говорят салимиты (Макки, *Кут*, II, 78; ср. 66); этим объясняется шутка, рассказанная здесь, с. 336; Абу Бакр - духовный преемник Мухаммада.
[1452]*Сидк*: верность языка, откуда *тасдик*, согласие, соизволение мысли: 1) в грамматике - правильность суждения, приложение сказуемого к подлежащему; 2) в праве - строгое исполнение договора (Харраз, у Саррадж, *Лума'*, 216); 3) в мистике - «меч Божий на земле», постоянная основа всех мистических состояний (Мухасиби, там же, 217); соглашаться с Богом во всяком положении (Джунайд, там же). «*Сиддик* - тот, кто остаётся с Богом» в том самом положении, которое Бог предписал; на его сознании сотворённые вещи не оставляют следа, «у него с Богом есть родство (*насаб*), через которое он получает благодати...» (Халладж к Корану XIX, 55, 51; ср. здесь, с. 300, стр.

Толкования и размышления, которыми он сопровождает[1453] описания их состояний, характерны: это увещания, призывающие *сиддикун*, тех, кто осуществил в себе умственное положение этих Пророков, их *тахаллук би-ахляк Аллах*[1454], идти дальше, к единению, через то [743] преображающее перенесение, о котором мы уже говорили. Многочисленные тексты Халладжа исследуют, как Моисей добился вступления в беседу с Богом (*мукаляма*)[1455], но не доступа к видению чистой сущности. Первый вопрос долго обсуждался: Джахм, мутазилиты и Ибн Куллаб утверждают, что Моисей не мог слышать Несотворённое Слово само по себе; против Ибн Ханбаля[1456].

Решение аль-Халладжа по второму вопросу согласно с решением Хасана, Джа'фара и салимитов[1457]: Моисей мог увидеть лишь преображающее приближение к видению, в виде озарённой массы тварей[1458], ибо его миссия была проповедовать «*Далиль*», Бога как Законодателя.

Призвание Мухаммада повело его дальше; Хасан клялся, что тот «видел своего Господа»[1459]. Вслед за Джа'фаром[1460] и Ибн 'Атой Халладж также показывает, что Мухаммад по особой благодати был в своём *исра'* подвешен у крайнего горизонта сотворённого и что его взгляд, отрешённый на мгновение от тварей[1461], от Гавриила и даже от мельком увиденного образа Адама[1462], погрузился прямо в Сущность необъятную, непостижи- [744] мую, которую он должен был признать себя бессильным достойно восхвалить[1463]. Это простое и отрицательное видение окончательно очистило его веру, дало ему *сакина*[1464], не соединив его с Богом, ибо его миссия была

---

2). Васити говорит, что *сиддикийа* - начало и конец мистических состояний (Саррадж, там же, 70).

[1453]Taw. IV, 5; III, 7–11; V, 21.

[1454]Коран LXVIII, 4; здесь, с. 642; ср. Ибн 'Араби, *Хильйат аль-абдаль*.

[1455]Ссылки у Taw., с. 163; испр. предпоследнюю строку.

[1456]«Та, что говорила с Моисеем, Та, что спросит Иисуса на Суде» (у *Радд*, рук. Лондон, доп. 169, л. 13b).

[1457]Taw. III, 8, 10; Хасан, у Бакли, *Тафсир*, л. 119a.

[1458]Джа'фар, Бакиллани (против Аш'ари) у 'Ийада, *Шифа'*, I, 157, 162; положение X салимитов у Ибн аль-Фарра (*Му'тамад*; изложено у Килани, *Гунья*, I, 82); Моисей так наказан за то, что слишком упивался божественной беседой; это видение - *симург* (тридцать птиц) персов ('Аттар). Taw., с. 164.

[1459]'Ийад, *Шифа'*, I, 159. Тезис Ибн 'Аббаса и Асмы, дочери Абу Бакра, оспоренный 'А'ишей (знаменитый спор).

[1460]Бакли, *Тафсир*, XVII, 1; 'Ийад, там же, I, 164, 165.

[1461]Taw. II, 7.

[1462]Сул[ами] к Корану LIII, 3.

[1463]Taw. II, 8; тезис, подхваченный Хайкалем (Калабази, *Та'арруф*, л. 37b) и 'Абдаллахом Кураши (*Шарх ат-таухид*, извл. у *Хильйа*, s. v.).

[1464]Бакли к Корану IX, 26.

проповедовать «*Мадлуль*», Судью, отделяющего божество от тварей, а не Дух, соединяющий человечество с Богом[1465].

3. Салят 'аля-н-Наби; шафа'а

Это помогает нам понять позицию аль-Халладжа в двух знаменитых вопросах: «молитва за Мухаммада», *салят 'аля Мухаммад*, и «заступничество Мухаммада». «Ибн Мансур сказал одному человеку: свидетельствуешь ли ты, что Бог един, когда слышишь призыв на молитву? Конечно нет, ты впадаешь в раскол (*альхадта!*), пока соединяешь[1466] в своём свидетельстве своё засвидетельствование Бога со своим засвидетельствованием Пророка; и пока не разделишь их, свидетельствуя о Боге — в Его единственном величии, затем о Пророке — в вверенном ему поручении (*баляг*) и в приветствии, которое ты ему должен; ибо так сознания теряются за пределами различия, тогда как один Бог есть»[1467]. Васити, его истолкователь, уточняет: «Молись за Пророка, когда твои члены трудятся под тяжестями (*авкар*)[1468], но в сердце своём не отводи ему особой меры (*микдар*)[1469]». Итак, *салят 'аля-н-Наби* [745] не необходима[1470], и Шибли, читая *шахаду*, останавливался перед «Мухаммад — посланник Бога», говоря: «Если бы Ты не повелевал мне упоминать Твоего Посланника, мне было бы невозможно упомянуть его». Ибн 'Ата, в более смягчённой форме, считал[1471], что «молитва за Пророка» (Коран XXXIII, 56) — засвидетельствование его включённости в предведение (*васла*), когда она исходит от Бога, заступничество ради получения ему полного прощения (*раф'а*)[1472], когда она исходит от ангелов, — может быть, исходя от членов Общины, лишь любовным подражанием его стойкости в Законе (*мутаба'а*). Настаивать на ней значило бы отвлекать сердца от Бога.

[1465]К Корану XXVIII, 85; ср. здесь, с. 635.

[1466]Даркава до сих пор делают паузу в этом месте *шахады*.

[1467]Сул[ами] к Корану III, 16.

[1468]Так поступают и сегодня носильщики.

[1469]Сулами, шокированный этой фразой, спросил объяснения у 'Абд аль-Вахида Саййари, который сказал ему: «Думаешь ли ты добиться какого-то результата в его пользу, „молясь за него“? Ты лишь добиваешься своей собственной выгоды; его выгода слишком высока, чтобы его Община могла надеяться её увеличить...» (к Корану XXXIII, 56).

[1470]Ша'рани, *Лата'иф*, I, 124.

[1471]Бакли, к этому месту; и к Корану XXIV, 47.

[1472]Сравнить Шафи'и, Тустари; здесь, с. 704.

Как раз в это время[1473] *салят 'аля-н-Наби* вводилась: в общественную молитву — Фатимидами[1474]; в частное благочестие — маликитами[1475] и некоторыми имамитами[1476]; а впоследствии появятся коллективные чтения, установленные Харири[1477] и Джазули[1478]; хотя Навави[1479] утверждает, [746] что это благочестивое упражнение обязательно по Корану, неоханбалиты и ваххабиты обличили его идолопоклонническую сторону[1480].

Шафа'а, заступничество. Мухасиби, описывающий его[1481], помещает его после Суда: Мухаммад, пьющий из чаши вместе с другими пророками, слышит крики великих грешников своего народа, умерших без покаяния и терзаемых; он покидает пир, и по его молитве, ради их веры, их извлекают из пламени; сначала они являются с надписью на лбу[1482]: «*Джаханнамийун, 'утака' ар-Рахман мин ан-нар*» — «Адские, освобождённые от огня Милосердным»; затем, по их настоянию, эта унизительная надпись стирается, и они присоединяются к избранным. Халладж замечает: «Кто же заступится перед Ним без Его дозволения? (Коран II, 256). И кто мог бы быть Заступником перед Тем, Кого никто, кроме Него Самого, не побуждает и не удерживает?»[1483] Васити, приводя это, развивает: «Кто же станет молить Меня, чтобы Я ему внял? Уверует в Меня, чтобы Я его направил, будет повиноваться Мне, чтобы Я его хранил, перестанет грешить, чтобы Я сделал его безгрешным?»[1484] Заступничество, соразмерное степени добровольного подчинения человека Богу, дано Пророкам[1485] лишь ограниченным по объёму и содержанию. Заступничество Мухаммада, соотносительное с *салят 'аля-н-Наби*, касается лишь великих грешников его Общины, и лишь постольку, поскольку они исполняли Закон, [747]

[1473]Прежде о нём (и о благочестивых верующих) произносили лишь *тахиййат* (формула по Ибн 'Уккаше у Малати; и по Ибн Карраму у Захаби, *Та'рих*).

[1474]Протокол писем *сахиб аль-халя* в 290/902 г. (Макризи, *Иттиʿаз*, 120); подражая ему, 'Убайдаллах вводит её после *азана* (Ибн Хаммад, пер. Cherbonneau, *JA*, 1855, с. 542), что Саладин на деле лишь сохранил при падении египетских Фатимидов ('Идви, *Булуг аль-мусиррат*, гл. VI).

[1475]*Фадль ас-салят 'аля-н-Наби*, сочинение *кади* Исма'ила ибн Хаммада, дяди *кади* Абу 'Умара (здесь, с. 217): изд. Ибн аль-Харраса (рук. Дамаск, сб. 38); хадисы, собранные Даракутни ('Идви, там же).

[1476]*Кудс ат-Тур*, книга Ибн Джунайда Искафи (ум. 381/991): *Tusy's list*... 269.

[1477]Ср. здесь, с. 419. И Goldziher, *WZKM*, 1901, с. 43.

[1478]*Дала'иль аль-хайрат*.

[1479]'Идви, там же; ср., однако, Коран XXXIII, 42; VII, 188.

[1480]Ср. хадис «*Лаулака*» (Taw., с. 135) и Ибн Хаджар, *Дурр мандуд*. В самом деле, эта внешняя привилегия не сопровождается никаким внутренним освящением, не доставляет никакого пути доступа к Богу, поскольку он остался недоступен Мухаммаду в *ми'радже*.

[1481]*Ба'с ва нушур*, рук. Париж, 1913, л. 196b и сл.

[1482]*Πιττάκιον* Е. Зигабена. Ср. Хузайфа (Ханбал, V, 391).

[1483]Сул[ами] к Корану, там же.

[1484]Бакли, там же.

[1485]И лишь святым - в полноте: *истигаса*.

уверовав в него по его слову. Оно доставляет им сотворённый Рай, а не преображающее видение. Таково двойное ограничение, которое вслед за Бистами[1486] Халладж вносит[1487] в учение о заступничестве, сформулированное по поводу Корана XCIII, 5 Джа'фаром, Тустари и Ибн 'Атой как определяющее «великий нрав» (*хулук 'азим*) (Коран LXVIII, 4), «устремление» (*химма*), особо намеченное Богом в Мухаммаде: его миссию милосердия, *рахма* (Коран XXI, 107), — ограниченную и определённую[1488].

d) Святость

1. Её определение: гибта; поставленные вопросы

Полного осуществления Закона не требуется ни от главы исполнительной власти, который заставляет его соблюдать (ведь в частной жизни он может им пренебрегать и позволять пренебрегать), ни даже от Пророка, который его возвещает (ведь он перед Богом ответствен лишь за его обнародование перед всеми, а не за его полное и всеобщее применение). По чему же можно его распознать среди верующих, внимательных к соблюдению Закона? По дружбе с Богом, *вилайа*; по святости.

Вилайа. 1) Коран: сверхъестественное состояние избранных[1489], обладающих *тума'нина*; именно «мучеников» (павших [748] на священной войне). 2) Хариджиты: состояние[1490] тех, кто отказывается терпеть несправедливое правление и, «будь их хоть трое», восстаёт во имя Бога, «продаёт Ему свою жизнь», чтобы отомстить за Закон (*шира'* «*шурат*»[1491], *ахль ад-да'ва*, как Абу Билаль Мирдас ибн Удайя Раби'и)[1492]. 3) Имамиты: сверхъестественное состояние, исходящее от облечения, полученного 'Али при Гадире[1493], через чувство преданности 'Али и его потомкам, залог предопределения[1494]: один 'Али в совершенстве истолковал Закон. 4) Сунниты: привилегированное состояние, *шахада*, верующих, павших в бою на священной войне[1495] и так отдавших жизнь из

[1486]«Моё знамя шире знамени Мухаммада» ('Аттар, I, 176). Он молится за всех людей, что критикует Ибн аль-Джаузи (*Намус*, X).

[1487]Мы не нашли подлинника текста аль-Халладжа по этому вопросу, который осуждают Ибн 'Араби и Шазили (здесь, с. 383, 424).

[1488]Его заступничество - часть его пророческого «удела» (ср. Халладж, выше, к Корану XXIV, 62); он не должен молиться за неверных (Коран IX, 81). Более того: ни молитва Ноя за сына (Коран XI, 47), «ни молитва Авраама за отца (Коран IX, 114–115; LX, 4), ни молитва Мухаммада за мать» (Ибн аль-Джаузи, там же, у прим. 1) и за дядю Абу Талиба не были приняты Богом.

[1489]Здесь, с. 500.

[1490]Формально провозглашённое (*тавалли*); *Фарк*, 73.

[1491]Подхвачено в мистическом смысле Хабибом 'Аджами (*Хильйа*, s. n.).

[1492]Шаммахи, пер. Masqueray, 272, 355.

[1493]Здесь, с. 507.

[1494]*Амана* Мугиры.

[1495]Аш'ари, там же, 86b.

послушания Закону: «светоносцы под Престолом (Божиим)»[1496]. Хасан аль-Басри распространяет это понятие на «того, кто умирает в конце поста, *газва* или *хаджжа*»[1497]; затем, при содействии идеи «величайшей священной войны» (= против самого себя)[1498], его распространяют на «того, кто исполняет Закон с терпением (*сабр*) и сокрушением (*хузн*)». Но возражают, что лишь Бог испытует сердца и что верующие не могут поручиться (*шахада*) ни за избрание, ни за святость (ни за отвержение, *бара'а*) кого-либо[1499], кроме Хамзы, Джа'фара Таййара и Десяти Сподвижников.

Вскоре, однако, среди благочестивых суннитов распространилось некое объективное описание святости: это *хадис аль-гибта* о тех, «кому завидуют сами пророки, [749] т. е. кого они провозглашают блаженными»[1500]. Вот его редакция по Йазиду Ракаши (ум. 131/748): «Возвещаю вам, что будут люди, ни пророки, ни павшие на священной войне, которым позавидуют пророки и павшие на священной войне за их жилища, приближённые к Богу, и за сияющие кафедры, уготованные им одним! Кто они? Те, кто заставит верующих любить Меня (*тахаббуб*) и Меня — любить их... повелевая Заповеди (Моего Закона)...»[1501]. В согласии с *хадисом* Хасана аль-Басри «*ман 'ашикани...*»[1502] это предание, подхваченное Ибн Адхамом[1503] и продуманное Тирмизи[1504], возвещает, что среди членов *уммы* постоянно есть смиренные верующие, угодные и любимые Богом, подлинные «вехи» прямого пути, столпы общества, которое без них рухнуло бы[1505]. Толкуя хадис «Поминовение благочестивых привлекает божественное милосердие», [750] Ваки' прославляет «этих очищенных верующих,

---

[1496]Ибн Батта, там же; ср. здесь, с. 321, стр. 17 и сл.

[1497]Макки, *Кут*, II, 120; Ибн Кутайба, *Мухталиф*, 21b.

[1498]Ибн аль-Мукаффа'; мутазилиты.

[1499]Ибн Батта 'Укбари, *Шарх ва ибана*; Малати, 377, 31.

[1500]*Гибта* - зависть без ревности: это сказать о ком-либо «*Туба лаху!* Как он счастлив!» Оба эти термина (прилагаемые к Мухаммаду Ибн Мас'удом; Малати, 234) специализированы в арабской христианской литургии.

[1501]Макки, *Кут*, I, 222; это *хадис кудси* № 31 сборника Набхани (*Арба'ин*).

[1502]Здесь, с. 511.

[1503]В знаменитом тексте: «Я буду его слухом и его зрением... присутствующим в его ночи и близким в его дне. Йахья! Я буду гостем его сердца... Я облеку его миссией (*маб'ас*), которой позавидуют Пророки и Посланники... Потом Я велю глашатаю кричать: „Вот такой-то, сын такого-то, святой и освящённый Богом, Его избранник среди Его тварей, которого Он зовёт к Себе в гости, чтобы исцелить его сердце видом Своего лика...“ И Я насыщу твоё сердце твоей жаждой смотреть на Меня и буду обновлять твою святость каждый день, ночь и час...»; тема, подхваченная Дарани (Кош[айри], 18) и Фарисом (*'Авариф*, IV, 278–279).

[1504]*Хатам*, вопр. 146.

[1505]«Такие люди уже не забывают Меня, когда другие забывают; вот те, чьё слово - само слово пророков, вот истинные герои (*абталь*), те, о ком Я, когда хочу поразить людей земли, вспоминаю, чтобы отвратить от них это бедствие» (конец *хадиса* Хасана).

которых святой страх умерщвляет, даруя им тем самым *шахада 'узма*»[1506]. Это они, уточняет Мухасиби, милосердно врачуют Общину в её болезнях[1507]; они исцеляют сердца от их недуга[1508], напоминая им о благодатях и доброте Бога, заставляя их любить Бога в постоянстве служения Ему в Его Законе и в стойкости, с которой они претерпевают Его решения; потому что сами они, отрекшись от всего, живут постоянной дружбой с Богом.

Так уже со II века хиджры встают основные проблемы святости в исламе: *хулла*, дружба (Бога); *тафдиль*, первенство (святых над пророками); *истигаса*, (услышанное) призывание святых (*абдаль*, духовных столпов мира); *карамат*, чудеса святых.

Хулла, дружба Бога[1509]. 1) Рабах и Кулайб: любовь к Богу, призванная освободить сердце от заботы о запретных наслаждениях, может уже в этой жизни привести к полному освобождению от Закона, *ибаха*. Тезис осуждён Хашишем (ум. 253/867)[1510]. 2) Ибн Хаййан и Йахья Рази: после предварительного телесного упражнения, называемого у Ибн Хаййана *тадмир аль-майдан*, выездкой коня на манеже, продолжаемого до точки безразличия, когда мирра и сливки с финиками, уксус и мёд одинаково хороши для рта, мистик свободен. Совершенство аскезы, говорит Йахья Рази, смягчая, во всяком случае совместимо с пользованием дозволенными богатствами и разрешёнными удовольствиями. Тезисы осуждены Хашишем[1511]. 3) Эти [751] чрезмерные и неосторожные толкования опровергались постоянно отречённой жизнью наставников мистики: *хузн* Хасана аль-Басри, слёзы «плачущих» (*бакка'ун*), как Салих Мурри, 'Абд аль-Вахид ибн Зайд[1512] и Дарани. Мухасиби, Джунайд и их школа размышляют о примере Иисуса, «имама аскетов в этом мире и *саликов*, ищущих будущей жизни, благословения которого явны для идущих по его стопам»[1513], — «благословения для тех, кто, сопровождая его и подражая ему, им ведом к отходу от мира и к предпочтению будущей жизни»[1514], — и «некоторых бедняков из *мухаджирун*»[1515] среди Сподвижников Мухаммада; и утверждают необходимость возрастающего совлечения, вплоть до смерти.

[1506]Са'лаби, *Катла аль-Кур'ан*, рук. Лейден, л. 4a; ср. здесь, с. 501, прим. 1.

[1507]«Того, кто приходит к вам больным, потому что Меня ему недостаёт (*'алиля мин факди*), исцелите» (Мухасиби, *Махабба*).

[1508]Коран XXIV, 49.

[1509]Термин, хорошо объяснённый Макки, *Кут*, II, 77, 78.

[1510]*Истикама*, у Малати, 164, 166.

[1511]Он же, там же, 165–166; назван лишь [Джабир] ибн Хаййан. Но [751] другой тезис хорошо известен как подхваченный Йахьей Рази и каррамитами (*фадль аль-гина*, «превосходство богатства»).

[1512]См. его проповеди (*Хильйа*, s. n.).

[1513]Абу 'Усман Магриби (Сул[ами] к Корану XIX, 32).

[1514]Джунайд (Бакли к Корану XIX, 31); ср. стих Кашифи, *Тафсир*, II, 81 (пер. Herbelot, ст. «Issa», 462b). Ср. конец Корана V, 50.

[1515]Йусуф ибн Хусайн Рази (Сул[ами] к Корану XI, 8): намёк на *ахль ас-суффа*, признанных Ибн Каррамом и Тустари.

Ибн 'Ата добавляет к этому знак желанного страдания. Халладж, вслед за Мухасиби, называет это состояние *гурба*, «изгнанничеством»[1516] из самого себя через всё более постоянное прибегание к божественной благодати. Ибо «в этом мире нет ремесла (*хирфа*) прекраснее, чем просить милостыню»[1517]. «Суфий — это тот, чья [752] сущность объединена, за кого никто не ручается и кто ни за кого не ручается. Предавшийся Богу, который не принимает (без нужды) никакого пропитания, даже в городе, где имел бы на него наибольшее право[1518]. Тот, у кого уже нет ни учителя, ни ученика, ни предпочтения, ни оценки...; пустыня в пустыне, его определённость — быть неопределённым; его неопределённость — его реальность, его имя — его путь, его отличительный знак — его пожар... его уничтожение — его слава...»[1519]. Так исполняется в человеке слово послушания, клятвенно данное за него при Завете, в непрестанном отречении; это и создаёт то постоянство святости, которое Дарани и Тустари отрицали, поскольку она отменима при первом проступке (всегда возможном), а Джунайд и Тирмизи утверждали *a priori* как знак предвечного предпочтения[1520].

Тафдиль аль-вали 'аля-н-наби: превосходство святого над пророком. 1) Коран: две особенности постоянного вдохновения святого[1521] — в нём самом дружба с Богом (*тума'нина*), для других — смягчения (*рухас*) законных предписаний — суть зачатки *хадиса аль-гибта*. 2) Рабах и Кулайб ставят вопрос; Дарани пытается примирение[1522], но его ученик Ибн Аби-ль-Хаввари был изгнан из Дамаска за то, что учил этому превосходству[1523]. 3) Тирмизи, признающий его, примиряет своей теорией [753] «печати», *хатам*[1524], показывая, что Мухаммад, «печать пророков», проповедует пришествие

[1516]Его прозывают «*аль-Гариб*» (Taw. III, 1; VI, 20; ср. рук. Лондон 888, л. 327b, 331b); это призвание Йахьи (Иоанна Крестителя) (Джунайд у Худжвири, *Кашф*, 39); «изгнанник» - как паломник, у которого есть цель, а не как космополит, у которого её больше нет (ср. здесь, с. 67, прим. 2). Отсюда хадис, признанный Мухасиби: «Ислам начался изгнанником и вновь станет изгнанником, как начался; блаженны изгнанники Общины Мухаммада, те, кто уединился со своей религией» (*Васайа*, л. 3а). «Аскет - изгнанник в этом мире, а мудрец - изгнанник в том» (Йахья Рази у Sh., *Табакат*, I, 80; Насрабази у Кош[айри], 66; ср. здесь, с. 472, стр. 10).

[1517]Бакли, *Шатх*, 141 (ср. Asin, *Logia D. Jesu*, № 73).

[1518]Кош[айри], IV, 4; III, 53 (ср. Мутарриф о *са'их*, у Sh., *Табакат*, I, 33).

[1519]Taw. V, 34.

[1520]Худжвири, *Кашф*, 225.

[1521]См. аль-Хидр, Иисус, *ахль аль-кахф*.

[1522]Объявляя, что Йахья выше 'Исы: ср. Коран XIX, 15, где божественное *салям* дано в косвенной речи, для Йахьи (как и для Мухаммада), с XIX, 34, где *салям* дано в прямой речи, для Иисуса (тезис, подхваченный Бакли, к этому стиху); ср. Asin, *Logia D. Jesu*, № 30; Ибн аль-Джаузи, *Нарджис*.

[1523]Сулами у Ибн аль-Джаузи, *Намус*, X.

[1524]*Хатам аль-аулийа'*, вопр. 13–15. Теория, начатая некоторыми хариджитами из Тахерта, примкнувшими к маликизму: понятие «*Ситти, хатам аль-анбийа'*» (Ибн ад-Да'и, 391).

совершенно всеобщего Суда, Суда «языков», на который предстанут все люди — пророки, *сиддикун* и простой народ, святые или нет — и дадут отчёт в своём публичном исполнении Закона; тогда как Иисус, «печать святых» (*хатам аль-аулийа'*), призывает мистиков приготовиться претерпеть вместе с ним иной, предварительный Суд, Суд «сердец», уготованный тем, кто должен дать отчёт в своём личном, внутреннем пользовании благодатью (*су'аль ас-сидк*)[1525]. 4) Ибн 'Араби совершенствует эту классификацию, раздваивая «Печать святости» на «Печать абсолютной святости» (= Иисус) и «Печать мухаммадовой святости» (= махди)[1526]. 5) Превосходство святого отстаивается и после него[1527] Ибн Загдуном (ум. 882/1477).

Пророк имеет *вахй* (внешнее слышание), а святой — *ильхам* (внутреннее вдохновение)[1528].

Истигаса, заступничество. Поскольку заступничество пребывает лишь в Боге, «путь доступа (*василя*) — от Меня к вам, а не от вас ко Мне, без причины и без притязания»[1529], одно лишь освящающее единение направляет его полноту по Его воле через святых — чтобы оживлять Общину, которая погибла бы от жажды[1530] без этих «божественных источников», «святых [754] Божиих, которыми земля озарена, ибо они на ней — светочи Бога, места Его засвидетельствований, прибежища (*гийас*) Его верующих, место убежища для Его тварей», говорит Касим Саййари[1531]. Это учение об *абдаль*, или сокровенных «столпах» Общины[1532]: как только один из них умирает, другой заменяет его в его миссии[1533]. Учение весьма древнее, по салимитам и ханбалитам; Катада, насчитывавший их сорок, говорил, что надеется, что Хасан аль-Басри был одним из них[1534]. Различные теории умножили их число, усложнив их иерархию с указанием мест пребывания; верховный «Полюс», «*гаус*», пребывает в Мекке, по Каттани[1535].

[1525]Ср. здесь, с. 685.

[1526]Кайсари, рук. Каир, сб. 320, л. 162a; Ша'рани, *Кибрит*, 237.

[1527]Салимиты от неё отказываются (Макки, *Кут*, II, 62). Хамави её признаёт (ум. 650/1252). Ср. Sh., *Табакат*, II, 69; Рагиб-паша, *Сафина*, 121.

[1528]Этимологически *вахй* = глухой шум, а *ильхам* = действие заставить проглотить (Landberg, *Arabica*).

[1529]Халладж к Корану V, 39; с толкованием Васити. Ср. *Рив.* XXVII.

[1530]Хатим аль-Асамм и Бистами учат своих учеников «спасать души от ада» ('Аттар, *Тазкира*, пер. Pavet, 175).

[1531]Бакли, *Тафсир*, л. 319b.

[1532]Полностью принято салимитами (Макки, *Кут*, II, 122).

[1533]Через замену, *бадал*. Бадр ибн Мунзир Магазили слыл одним из них (*Хильйа*, s. v.), а Ибн Башшара ханбалиты его времени считали «*мустахлиф*» (= Полюсом) (Фарра, *Табакат аль-ханабила*, s. v.).

[1534]Суйути, *Хабар далл*... (извл. в *Machriq*, XII, 199).

[1535]Sh., *Табакат*, I, 110; Хайтами, *Фатава*, 232.

Карамат, чудеса святых[1536]. 1) Полностью отрицаются мутазилитами, Абу Ханифой, Исфара'ини; имамитами (Наубахти), которые оставляют их за своими имамами[1537]. 2) Признаются как проверенные на опыте большинством суннитов и эллинистами[1538]. 3) Эти «чудеса» грозили приписать простым верующим без облечения привилегию *му'джизат*, публичных неоспоримых чудес, которые [755] Коран, казалось, оставлял за Пророками. Были установлены два ограничения, их различающие: а) поскольку у святого нет официальной миссии, его чудеса не могут «принуждать» верующих к согласию[1539]; б) чудо у Пророка, будучи знаком внешнего облечения, есть знак юрисдикции над другими; тогда как у святого оно выдаёт внутреннее преображение, опьянение (*сукр*) благодатью[1540].

2. Халладжевское учение о самоотдаче Общине

Честь суннитов в том, что они любили своих братьев, верующих, членов мусульманской Общины, искреннее, чем хариджиты, истреблявшие их ради отмщения за справедливость, или имамиты, отлучавшие их ради охраны законности. Уже с Хузайфы у них появляется *сухба*, дух верности Общине, товарищества, искренней взаимопомощи между верующими; развитие коранического *та'лиф аль-кулуб* («соединения сердец»)[1541]. У Хасана аль-Басри он выражается в обобществлении пищи между искренними верующими[1542], в отказе разделять трапезы людей, живущих сомнительными доходами (*шубухат*)[1543] или распространяющих предосудительные новшества (*бида'*)[1544]; это воля «жить вместе»[1545]; она создаёт себе правила, [756] хочет помнить о Сподвижниках Пророка лишь для того, чтобы разделять их единодушную веру, не входя в их раздоры[1546]; эта «общая жизнь» соединяет также живых с другими,

---

[1536]Для Халладжа чудо - сверхъестественное вмешательство, доходящее до замены субстанций (*кальб аль-а'йан*: к Корану XX, 18); для эллинистов, Ибн Сины и Ибн Рушда, это естественный факт, изменение второго рода (*истихаля*, ср. здесь, с. 530), производимое соединением Деятельного Разума с человеческой волей (ср. Gauthier, *Ibn Rochd*, 144, прим. 2).

[1537]Ибн ад-Да'и, 400.

[1538]Ибн Сина, *Ишарат*, 135.

[1539]Здесь, с. 380.

[1540]Здесь, с. 133, 136–138; 361, 364. Субстанциальное преображение (человеческого существа); что эллинисты считают противным порядку мира.

[1541]Коран IX, 72 и V, 56; VIII, 64.

[1542]Коран XXIV, 59–61.

[1543]Антаки, *Шубухат* (рук. Шпренгера); Мухасиби, *Макасиб*.

[1544]Частное отлучение, а не объявленная вражда, как того хотят мутазилиты (*муджахадат аль-фасик*). Аййуб Сихтийани отлучает мутазилитов.

[1545]Хасан живёт с Фаркадом Сабахи (Саррадж, *Лума'*, 425; Макки, *Кут*, II, [756] 4; *Тагриб*, 316). Бакр ибн Хунайс (Захаби, *И'тидаль*, s. v.). Ср. цехи (здесь, с. 409).

[1546]Отсюда запрет читать, переписывать или собирать рассказы о Сиффине, Верблюжьей битве и убийстве 'Усмана, изданный Йунусом ибн 'Убайдом, Хаммадом ибн Зайдом,

умершими, членами Общины, побуждая молиться за них[1547], чтобы восполнить их недостатки и, как делал 'Абд аль-Вахид ибн Зайд, платить их долги[1548]. Именно эта общая жизнь, более сильная, чем дух партии, основала в Басре среди учеников Хасана аль-Басри, Ибн Сирина, Бунани и Йазида Ракаши, смиренное объединение *ахль ас-сунна валь-джама'а*[1549], «людей предания и общины», историческое начало суннизма: с Аййубом Сихтийани, Йунусом ибн 'Убайдом, 'Абдаллахом ибн 'Ауном и Сулайманом Тайми. В последующих поколениях большинство группы будет стремиться уточнить своё единство в правовой форме (*иджма'*, *истисхаб*)[1550], но пылкое меньшинство уточняет в ней предание самоотверженной молитвы за всю Общину, особенно в Мекке, во время Праздника Жертвоприношения[1551].

[757] Мурра Хамдани умножал свои сверхдолжные *рак'аты* за Общину по мере того, как обострялись раздоры между *сахаба*, от *йаум ад-дар* до Сиффина[1552]. Ибн 'Ийад говорил: «Если бы моя молитва была угодна (*мустаджаба*) Богу, я молился бы лишь за султана, ибо это значит молиться о благе всех»[1553], ибо «рука Бога — с общиной»[1554], говорил он, повторяя глубокое слово Хузайфы. Ма'руф Кархи велит молиться десять раз в день так[1555]: «Боже, умиротвори (*аслих*) Общину Мухаммада! Утешь её! Помилуй её!» Ибн Ханбаль требует, чтобы, «терпеливо оставаясь под знамёнами султана... не восставая, когда они[1556] грешат и несправедливы, — молились об их благе (*ду'а' би-с-салах*), ибо их благо имеет целью вас самих»[1557]. Мухасиби показывает нам, как его

Саури, Ибн 'Уйайной, Маликом, Ибн Аби Зи'бом, Ибн аль-Мубараком, Ибн Асбатом, Бишром Хафи, Ибн Ханбалем (Ибн Батта, *Шарх*, в конце).

[1547]Посещения кладбищ (свод текстов за и против у Баркави, *Рисалят аз-зийара*).

[1548]Ибн Джунайд, *Шадд аль-изар*, 16. И искупать их проступки (Тустари, *Тафсир*, 39; Бистами; Нури).

[1549]См. списки в *Essai*; Ибн Кутайба, *Мухталиф*, 101.

[1550]Школы *дирарийа* (учеников Йазида Ракаши), *бакрийа* (учеников 'Абд аль-Вахида ибн Зайда и его племянника), *каррамийа* (учеников Ибн Адхама и Шакика через Ибн Харба), *салимийа* (учеников Саури через Тустари и его дядю Ибн Саввара).

[1551]Абу 'Аббад Рамли с тревогой спрашивал себя, как все паломники, собравшиеся на 'Арафате, будут прощены (Ибн 'Араби, *Мусамарат*, II, 59); Мисри, затем 'Али ибн Муваффак (там же, I, 218; *Кут*, II, 120–[757] 121) признают, что все паломники получают своего рода «юбилейную индульгенцию» за свои проступки (ср. Ибн Хаджар, *Кувват аль-худжадж*; против Ибн аль-Джаузи) благодаря заслугам некоторых.

[1552]Джахиз, *Байан*, III, 67.

[1553]У Гуляма Халиля, *Шарх ас-сунна*.

[1554]Малати, 143; ср. Саури у Ибн 'Араби, *Мусамарат*, I, 172.

[1555]Суйути, *Хабар далл*..., извл. в *Machriq*, XII, 204.

[1556]Так!

[1557]Малати, 370, 389.

обращение к суннитской мистике родилось из его скорби при виде расколов, раздирающих ислам[1558].

С каррамитским пониманием Завета[1559] этот дух суннитской взаимопомощи становится апостольским и вселенским. Бистами с парадоксальной горячностью молится за иудеев, за всех людей, за осуждённых[1560], за Адама[1561]; то же делает и ханбалит Ибн Башшар (ум. 313/925)[1562].

[758] Именно у аль-Халладжа, по-видимому, это учение достигает зрелого равновесия; у него самоотдача исламской Общине выражается не только в постоянном исполнении предписаний Закона и в подчинении фактической власти, но и в апостольстве сердец и в посещении несчастных[1563] — не только правоверных, но и раскольников, и особенно карматов; не только мусульман, но и неверных, и идолопоклонников; в своих молитвах он заступается не только за друзей, но и за врагов. Более того, он доходит до того, что публично[1564] в Багдаде в 296/908 г. высказывает удивительное желание умереть под анафемой ради спасения всех. Это, без сомнения, больше даже, чем его утверждения о преображающем единении, то учение, которое его сын Хамд признаётся понявшим лишь наполовину[1565].

Как оно сложилось в его уме? Собрание его «*Мунаджат*», «экстатических молитв», вероятно составленное Фарисом[1566], позволяет это угадать[1567]. Есть там некоторые тексты, свидетельствующие о давнем и возрастающем желании принадлежать единственно Богу, принести себя Ему вместо всех тварей. Другие показывают его в полном экстазе единения, с тоской осознающим конфликт исламского Закона с мистическими благодатями: это различие между [759] божественным предписанием и божественным советом, ещё более горькое, чем то, которое отделяет решение (Бога) от предписания. Так он предвидит возможность казни; и, верный своему учению об освящении через страдание, он всё сильнее задумывает и проявляет желание её — не только чтобы соединиться с Богом в смерти, но и из уважения и благодарности к Его

[1558]*Васайа*, 2b.

[1559]Здесь, с. 607.

[1560]Захаби, *И'тидаль*, s. v.

[1561]Ша'рани, *Лата'иф аль-минан*, I, 127; *Табакат*, I, 76.

[1562]Фарра, *Табакат аль-ханабила*, s. v. Этот универсализм, обесцвеченный [758] Джили, у новых авторов стремится свестись к простому отрицанию вечности ада.

[1563]Ср. здесь, с. 270.

[1564]На рынках; Ибн 'Ата, его друг, собрал хадис: «Кто восхвалит Бога на рынках один раз, того Бог восхвалит сто раз» (ср. Мухасиби, *Ри'айа*, 66b; апокриф по Ибн аль-Джаузи, *Мауду'ат*).

[1565]Выше, с. 114.

[1566]Здесь, гл. XIV.

[1567]Оценивая его иначе, чем один современный английский эзотерик и теософ, называющий его «нелепой нескромностью, манией шарлатанства».

закону; он просит умереть, принесённым им в жертву, как законные жертвы *'Ид аль-Курбан*[1568]; делая так своё уважение к исламскому законодательству решающим доказательством[1569] той любви, которую он питает ко всем мусульманским душам; счастливый умереть от руки тех, кого он хочет спасти; Бог уже не сможет их проклясть, раз он, их жертва, их прощает.

> «Я пришёл однажды ночью к аль-Халладжу[1570]; он молился; я встал позади него; когда он закончил, он сказал: „Боже мой, Ты — Чаемый во всяком счастье, Призываемый во всякой скорби, Взываемый, чтобы исполнить всякую нужду; от Тебя, от Твоего обширного прощения, ждут всякого отпущения, всякого прощения грехов. Ты знаешь, а мы не знаем, Ты видишь, а мы не видим. Ты предваряешь тайны сознаний. Личности — Твоё творение, у Тебя над всякой вещью [760] власть. Что до меня, с тем, что я обрёл из благоуханных веяний Твоей любви и ароматов Твоей близости, я презираю высочайшие горы, я пренебрегаю обеими землями и небесами. Твоей истиной! Если бы Ты продавал радости рая ценой одной секунды моего времени или одного выдоха моего малейшего дыхания, я бы их не купил! И если бы Ты показал мне ад с различными муками, которые в нём, — я не мог бы принять их в расчёт рядом с состоянием, в которое Ты меня повергаешь, когда скрываешься от меня. О, сотри проступки тварей и не стирай моих! Помилуй их и не милуй меня! Я говорю с Тобой не о себе, я не говорю Тебе о том, что мне причитается, — делай со мной что хочешь“. Затем он вновь стал молиться, прочитал *Фатиху*, потом от суры XXIV дошёл до стиха XXVII, 25: „Они не поклоняются Богу, Который видит сокрытое в небесах и на земле и знает его“; он испустил громкий крик, затем сказал: „Это крик того, кто не знает Бога. Тот, кто любит, искренний любящий, достойный любить Его, — не стыдно ли ему, пока он не соединился со своим Возлюбленным?“»
>
> «Я вошёл, — говорит Ибрахим аль-Хулвани[1571], — к аль-Халладжу между *магрибом* и *'ишой* и застал его молящимся... Потом он воскликнул: „Бог богов, Господин господ, Тот, Кого не берёт ни дремота, ни сон (Коран II, 256), верни мне моё „я“, чтобы эти рабы не впали в соблазн из-за меня. Ах! Ты — я сам, и я — Ты Сам! Нет больше иного различия между моей этостью и Твоей самостью, кроме случайного и абсолютного...“ Потом он сказал мне: „Абу Исхак! Не

[1568]Здесь, с. 278.

[1569]Это следует подчеркнуть. В исламской юриспруденции, - как показал Снук, - *кади*, очень строгий в преследовании гражданского иска и в охране прав ближнего (*хукук аль-адами*), старается из кротости (Коран XLVIII, 29) сделать недействительным канонический иск, предназначенный охранять права Бога (*хукук Аллах*): он обычно воздерживается от применения законных наказаний (*худуд*), предусмотренных Кораном, как неприменимых к виновному, считающемуся канонически невменяемым в момент проступка (ср. здесь, с. 373, стр. 6); и налагает лишь простое исправительное наказание (*та'зир*: ср. здесь, с. 232, стр. 10). Вслед за Мухасиби, который напоминал верующему наедине, что он прежде всего должен считать себя ответственным перед Богом, Халладж повторяет публично то же утверждение, предлагая себя в доказательство.

[1570]*Ахбар* 50.

[1571]*Ахбар* 12.

видишь ли ты, как мой Господь запечатлевает Своё абсолютное на моей случайности, так что она сгорает в Нём, что у меня не остаётся иного атрибута, кроме атрибута Абсолютного, — и что членораздельность моей речи (*нутки*)[1572] исходит тогда от этого [761] (божественного) атрибута? Но все твари, будучи случайными, произносят лишь случайное; поэтому, если я говорю по абсолютному, они мне это запретят, обвинят меня в тяжких грехах, отлучат и постараются добиться моей казни. Но в этом они извинены, и за всё, что они мне сделают, они будут вознаграждены“».

Различные тексты указывают, что аль-Халладж будто бы предвидел, и более определённо, близость законных наказаний, которые его постигнут[1573].

«Я вошёл однажды, — говорит Ибн Фатик, — к аль-Халладжу[1574] в его комнату неожиданно; кто-то уже опередил меня там. Он молился, приникнув лбом к земле, и говорил: „Ты, Чья близость облегает мою кожу и Чья тайна отбрасывает меня на расстояние, отделяющее абсолютное от случайного! Ты сияешь предо мной так, что я заключаю, что Ты — всё (это), затем Ты отрицаешь Себя во мне так, что я свидетельствую, что Ты — ничто (из всего этого)! И это не Твоя отдалённость, которая (меня) удерживала бы, не Твоя близость, которая (мне) помогала бы, не Твоя война, которая (меня) разрушала бы, не Твой мир, который (меня) успокаивал бы!“ Заметив моё присутствие, он выпрямился и сказал мне: „Войди, ты мне не мешаешь“. Я вошёл и сел перед ним. И его глаза, блестящие, как два раскалённых угля, были налиты кровью. Он сказал мне: „Сын мой, одни свидетельствуют в мою пользу о моей святости, а другие свидетельствуют против меня о моём нечестии. Так вот, те, кто свидетельствует против меня о моём нечестии, мне дороже и дороже Богу, чем те, кто утверждает, что я святой. — Почему, учитель? — Те называют меня святым, потому что думают обо мне хорошо, тогда как эти, объявляя меня нечестивцем, делают это из ревности о своём культе. А тот, кто ревнует о своём культе, мне дороже и [762] дороже Богу, чем тот, кто высоко ставит тварь“. Потом он добавил: „А что скажешь ты, Ибрахим, когда увидишь меня повешенным на виселице, казнённым и сожжённым? А ведь это будет самый счастливый день из всех дней моей жизни“. Потом он сказал мне: „Не оставайся. Выйди, с милостью Божией“».

Он будто бы дошёл до того, что желал этого позорного конца, который предвидел. «Абу Бакр, — сказал он однажды аш-Шибли[1575], — дай мне руку для великого дела, которое нам предстоит сделать вместе: потрудиться над тем, чтобы меня казнили». — «...Когда Бог любит одного из Своих верных, Он побуждает других ненавидеть его![1576]...

[1572]Ср. здесь, с. 596, 602, 659, прим. 3.

[1573]Здесь, с. 15, 96 (*Ахбар* 22, 28), и рассказ 'Абд аль-Малика Искафа, столетнего старца, Харави (Джами, *Нафахат*, 170).

[1574]*Ахбар* 3.

[1575]'Аттар, *Тазкира*, II, 140, стр. 18–20.

[1576]*Ахбар* 36; здесь, с. 125–126.

Но что это?.. Вот число тех, кто меня ненавидел, теперь уменьшается[1577]...» Напомним его одинокую ночную молитву на могиле Ибн Ханбаля[1578]: «...Не возвращай меня мне самому, похитив меня у меня самого, не показывай мне снова моё „я“ теперь, когда Ты мне его скрыл, умножь число моих врагов в Твоих городах — тех, кто требует моей смерти среди Твоих верных!..» Абу [Муса] 'Имран ибн Муса рассказывает, что один басриец[1579], до тех пор враждебный аль-Халладжу, решился прийти умолять его помолиться об исцелении своего умирающего брата; аль-Халладж ответил ему с улыбкой: «Я помолюсь за него, но при условии, что ты будешь продолжать говорить обо мне дурное, ещё больше, обвинять меня в нечестии и подстрекать к моей казни». — «Поражённый, я молчал». — «Не обращай внимания, — продолжал он, — на то, что тебя не касается, а лишь на принятие условия». — «Пусть так». И после исцеления его брата аль-Халладж доверил ему: «Если бы Бог не сказал: „Непременно Я наполню ад джиннами и людьми вместе“ [763] (XI, 120; XXXII, 13), я бросил бы свой взгляд в ад[1580], чтобы над его обитателями прошло нежное благоухание»...

Не для себя одного и не из одной любви к Богу он желает смерти; смерть, которой он требует, — законная казнь ради блага членов исламской Общины. «Знайте, — возвещает он толпе в мечети аль-Мансура в Багдаде, — что Бог сделал мою кровь дозволенной для вас[1581]; убейте же меня!.. Вы получите за это награду, — поясняет он, — ибо так вы сразитесь за веру, а я умру мучеником[1582]... нет для мусульман дела более неотложного, чем моя казнь. Знайте, что моя казнь будет исполнением наказаний, установленных согласно Закону; ибо всякий, кто его преступил, должен их понести».

В ночь перед казнью[1583] он молится и жалуется Богу на свою участь; затем, когда понял и принял, он проливает слёзы перед Богом «об этих душах, свидетель которых уходит...»:

> «Я взываю к Тебе: горе! об этих Сердцах, так давно отлучённых
> От туч божественного откровения, где мудрость скопляется океанами...»

Придя к виселице, он молится так: «...Вот эти люди, Твои поклонники; они собрались, чтобы убить меня, из ревности о Тебе, чтобы угодить Тебе[1584]... прости им!

[1577] *Калла*; вариант, быть может, предпочтительнее *залла*.

[1578] *Ахбар* 10; здесь, с. 122.

[1579] *Ахбар* 54.

[1580] Ср. Мари де Валле (1590–1656, Кутанс) и её обет (J.-L. Adam, *Le mysticisme à la Renaissance*, Coutances, 1893, с. 73; по блаж. Ж. Эду, кн. III, гл. 8). Исх. 32:31–32. Рим. 9:3.

[1581] Эта фраза не противоречит его протесту перед судьями при выслушивании приговора (здесь, с. 282): одна обращена к толпе, невежественная ревность которой извинительна, другая - к учёным, вероломное толкование которых осуждения достойно.

[1582] *Ахбар* 17; здесь, с. 129–130.

[1583] Здесь, с. 298.

[1584] Ср. технический смысл слова *курба* (Касими, *Усуль*, 58).

Если бы Ты открыл им то, что открыл мне, они не делали бы [764] того, что делают, а если бы Ты скрыл от меня то, что скрыл от них, я не претерпевал бы испытания, которое претерпеваю[1585]...» На кресте на какое-то время — тоска оставленности: «Боже мой, как же Ты не явишь Своей любви тому, с кем поступают несправедливо ради Тебя?»; но приходит последнее мгновение и назначенный час: «Чего хочет экстатик — это одиночества Единого, наедине с Самим Собой!»[1586]

Речь здесь не идёт о легендах, приукрашенных позднее; это непосредственное впечатление, произведённое его мученичеством на его ближайших учеников, то, что заставило их видеть сны[1587] и что они не осмелились обнародовать сразу; предпочтя, через удобную юридическую фикцию, вставить в его главное сочинение, «*Та Син аль-Азаль*», его предполагаемый диалог с Сатаной, затем с Фараоном[1588]; делая аль-Халладжа одним из тех осуждённых[1589], признания которых Коран дозволяет верующим обдумывать.

Насрабази (ум. 372/982) первым сформулировал урок, заключённый в такой смерти; он говорил Сулами: «Если есть любовь (братская), которая запрещает (мусульманину) проливать (мусульманскую) кровь, то есть и любовь (божественная), которая повелевает (мусульманину) пролить её (= собственную кровь) мечами Любви (*асйаф аль-хубб*), и это — высшая любовь»[1590].

'Абд аль-Кадир Килани лирическими словами воспел эту [765] высшую любовь[1591]: «Молния, исшедшая из предвечного Величия, прошла по небу сердец мудрых; ветерок, пришедший из вечных садов, коснулся обоняния духов экстатиков; цветочные краски святости расцветили венчики сознаний прозорливых. И их разумы пустились в плавание по морю „Во имя Бога“, чтобы достичь его берегов и пристать к побережью „Милостивого, Милосердного“; чтобы вернуться оттуда обогащёнными единственными жемчужинами Божества, завоевателями предвечных сокровищ, обладателями дара, которого просил Моисей в ночь „Покажи мне“, созерцателями с высоты Синая своего искания света божественных прославлений, сияющего над собранными толпами мудрых. Умереть, сражаясь за то, чтобы завоевать Его любовь, — это стоит всей жизни! Жить, хотя бы мгновение, с кем-либо иным, кроме Него, — это поистине умереть... Если

[1585] *Ахбар* 1; здесь, с. 303; ср. другую версию в рук. Лондон 888, л. 330.

[1586] Здесь, с. 305, 307.

[1587] О его «великодушии»: здесь, с. 321 (ср. *Ахбар* 3) и 446, прим. 3 (тема, изученная Амином аль-'Умари вслед за Абу-ль-'Аббасом Мурси).

[1588] Taw. VI, 20–25.

[1589] Ср. *касиду*, выбранную Ибрахимом ибн аль-Джунайдом, автором «*Китаб ар-рухбан*», в качестве эпиграфа: «Проповеди монахов, рассказы об их делах - правдивые вести, исходящие от осуждённых душ...» (*Хильйа*, жизнь Мухаммада ибн Исхака аль-Куфи).

[1590] Бакли к Корану III, 29; здесь, с. 407.

[1591] У Шаттанауфи, *Бахджа*, 70–71.

Он казнит тебя мечом Своей любви в этом преходящем мире, Он дарует тебе в окончательном конце выкуп: „Живые у своего Господа, Который Сам их питает“.

„Виночерпии вечности пронесли мимо духов некоторых сынов Адама чаши вина „Разве Я не (ваш Господь)?“ в уединении покоя „когда их Господь взял (их отдельно)“. Это Хозяин опьянил их, а не вино... Один из мудрых выпил каплю этого вина, которую Ангел судьбы налил ему как мелодичное признание, и его дух заплясал от радости среди сотрапезников, Синай содрогнулся от желания[1592] при отблеске молнии преображения, он взглянул на тайну Возлюбленного и воскликнул, побеждённый избытком своей нежности: „*Ана-ль-Хакк!*“ Другой сотрапезник, охваченный опьянением, воскликнул: „*Субхани!*“ И целая стая духовных птиц покинула [766] клетки видимых тел и воспарила на крыльях желания в тверди любовной жалобы..., желая клевать на Синае вечности зёрна видения. Но вот против голубок их желания закричали, вопя, скопы Всемогущества: „Кто на небесах и на земле, если не захочет Бог...?“ (Коран XXVII, 89)...»

Или, по первой редакции: «Хмель[1593] овладел атомами их сущностей, пока не поднялась заря Закона Мухаммада и не засияла на востоке неба его апостольства, предупреждённого предвечным Величием о благодати тайн Сокровенного. И Мухаммад окликнул опьянённых любовью и пробудил заворожённых словом, чтобы напомнить им их договор с Ним в уединённую ночь „Разве Я не (ваш Господь)?“[1594]».

Следует привести также различные места у 'Изз ад-Дина Макдиси[1595] и Джалал ад-Дина Руми[1596]. Мы дадим лишь *in extenso* прекрасную главу из «*Мирсад аль-'ибад*» Наджм ад-Дина Рази (ум. 654/1256), где добровольная жертва аль-Халладжа изложена с проницательностью[1597]: Книга III, глава XX:

> «Достичь Твоего божественного присутствия, не поглотившись в нём и не растворившись в нём»:

[1592]Сухая земля содрогается под дождём (Коран XLI, 39).

[1593]Продолжение после «...а не вино».

[1594]Ночь Завета.

[1595]Здесь, с. 433.

[1596]*Маснави* (комм. Анкарави, II, с. 113), кн. II, § 22, ст. 79: «крещение Бога» (Коран II, 132) - это сосуд, который окрашивает божественная личность, «Он»; тот, кто в него падает, говорит: «я - сосуд»; не порицай его; это значит сказать: «Я - Истина». Он думает, что он цвета огня, тогда как он лишь железо (в кузне), пусть так... Но когда золото раскалено докрасна целиком, вся его речь - «Я - огонь!» Принимая цвет и природу огня, железо восклицает: «Я - огонь! Я - огонь!» Если сомневаешься, проверь на опыте... Положи Его собственное лицо на моё лицо, я - одно. Адам, схваченный светом Бога, был без вины почтён поклонением ангелов...»

[1597]Ср. Фаргани, *Мунтаха*, I, 366.

[767] «Бытие искреннего любящего производит огненное благоухание, так что всё человеческое дерево[1598], снаружи плоть, внутри (духовное) царство Божие, становится курильницей (*бахурдан*) и пылает. Тогда огонь делает все части бытия этого дерева светящимися, всё бытие дерева становится раскалённым огнём, так что теперь всё, что было деревом, отныне — жаровня. Здесь запечатлевается истинное мистическое единение.

„Одновременно с зелёным деревом и Сатана[1599] становится добычей сущностного Огня, Который извлёк для вас из зелёного дерева огонь, — Бога, — Который „из зелёного дерева даёт вам огонь“ (Коран XXXVI, 80)[1600]; Который кричит: „Это Я — огонь, а не дерево, хотя дерево того и не знает“. Крик поднялся с берегов правого вади, в благословенной долине, из дерева: „Моисей, это Я, Бог...“ (Коран XXVIII, 30).

„Бедный Хусайн Мансур! Пока божественный Огонь тлел под деревом его бытия, а члены его ещё не были им поглощены, из него вырвались искры „Я — Истина!“ Поскольку вокруг находились другие люди (порочные, его враги), Хусайн, охваченный пламенем самого милосердия Всемогущего, просил их спасения через эти искры „Я — Истина!“ и делался так их заступником. Ибо надо знать, что этот Огонь таков, что оба — и тот, кто в него погружён, и тот, кто рядом, — равно получают от него благословение. „Благословен тот, кто в огне, и тот, кто вокруг“ (Коран XXVII, 8). Хусайн! Этот огонь в тебе благословен! Что до тех, кто вокруг тебя, ему не нужно их сжигать, он будет и для них благословением:

„Для друга моего я благословение, и для врага моего тоже“.

„...Действительно, Хусайн Мансур не только принёс себя в жертву, [768] но, выступив впереди злых, хотел добиться им прощения и поместил своё плотское бытие в пожар, между ними и огнём, говоря: „Боже мой! Раз Ты поглотил моё человечество в божественности, правом моего человечества на Твою божественность прошу Тебя помиловать этих, которые трудились над тем, чтобы меня убили“[1601].

„Конечно, не во всяком дереве человеческого бытия огонь жертвы зажигает такое алоэ[1602], которое так источает благоухание милосердия, прося быть благословением и для тех.

„Хусайн! Когда этот огонь Нашей любви занялся в твоём человеческом дереве и из него вырвались искры „Я — Истина!“, — так как твоя личность не была поглощена, эти искры не могли не распространять её дыма. Но когда всем деревом своего бытия ты стал

[1598]Символ человеческого существа, предназначенного быть избранным сосудом, «неопалимой купиной», откуда раздаётся божественный голос.

[1599]Здесь - тип всех грешников, «сухое дерево» (ср. Лк. 23:31).

[1600]По поводу воскресения.

[1601]Ср. *Ахбар* 1 (выше, с. 303).

[1602]Ср. *йанджудж* (выше, с. 298 и прим. 4).

добычей огня, и форма твоего литья, дым твоего „я“ поднялся из него и рассеялся, — когда огнём Нашей скорби пепел твоего тела был сожжён, — Мы повелели бросить его в воду Тигра, и подняли тогда ажурное покрывало, скрывавшее красоту твоего совершенства. На поверхности воды бездымный огонь твоего бытия видимо написал: „Аллах! Аллах!“...»

3. Сообразность аль-Халладжа кораническому типу Иисуса

Коран представляет Иисуса с самого рождения как отождествлённого с Духом Божиим, от Которого Мария его зачала: это тип святости через мистическое единение, и единственные животворящие чудеса, упоминаемые Кораном, — как отметил Ибн 'Араби, — дело этого Духа через Иисуса. Поэтому естественно, что современная ему мусульманская публика, слыша, как аль-Халладж проповедует ей жизнь мистического единения, стремилась найти в [769] нём кораническую физиономию Христа. Тот давал жизнь глиняным птицам[1603], исцелял слепорождённого и прокажённого, воскрешал мёртвых, открывал людям пищу, которой они питались, и ту, что они прятали в своих домах[1604]; он подтверждал Моисеев Закон и смягчал некоторыми послаблениями его соблюдение[1605]. Все эти черты обнаруживаются у аль-Халладжа[1606] — со слишком многими неожиданными подробностями и по слишком многим независимым источникам, чтобы эту типическую конфигурацию можно было объяснить позднейшим копированием ловкого подделывателя. Обслуживаемый ангелами, которые приносят ему, как Марии в Храме, «летние плоды зимой»[1607], аль-Халладж гасит священный огонь маздеистов[1608], миссия, оставленная Мессии; и, придя в Иерусалим, на мгновение зажигает светильники Святого Гроба[1609], «которые зажигаются лишь на следующей заре», в Великую Субботу[1610].

Эти внешние совпадения опираются, как мы видели, на явно отмеченное сходство учения: именно размышляя о примере коранического Христа, аль-Халладж определил святость как постоянное единение с [770] божественным «*Кун*» (*fiat*)[1611]; достигая подвижничеством и смирением этого возрастающего помазания благодатей внутри. Это

[1603]Птица - кораническая фигура воскресшей души (здесь, с. 689).

[1604]Пища = средства тела (и души). Спрятанные в домах (и в сердцах); ср. здесь, с. 69, 130 (и 277); 100–111; 94, 98, 264.

[1605]Коран III, 43–44.

[1606]Здесь, с. 238 (и Taw. IV, 5); 110; 238; 106; 284.

[1607]Здесь, с. 238–239; ср. Ибн 'Абд Раббихи, *'Икд*, III, 261.

[1608]Здесь, с. 92.

[1609]Здесь, с. 99. Речь идёт о знаменитом «священном огне» греков на заре Великой Субботы (Джахиз, *Хайаван*, IV, 154; Джаубари, в *Machriq*, XII, 194; де Гуе, *S. Brandan*, с. 55; Sepp, *Jerusalem*, I, 549; Vincent, *Jérusalem*, II, 229; Asin, *Escatología*..., 274).

[1610]«*Канадиль кад аукадуха мин ас-сахар*» («светильники, которые зажгли с рассвета») (Сибт Ибн аль-Джаузи у Ибн аль-Каланиси, *Та'рих Димашк*, изд. Amedroz, 68).

[1611]Здесь, с. 520, 614.

и выразило превосходно мусульманское поколение, знавшее его, через совпадения его легенды — рассказанные обстоятельства, приписанные намерения.

Более того: то, что уцелело от аль-Халладжа, отбрасывает сегодня больше, чем тень внешнего сходства, вырезанную по жизни и примерам Иисуса. Работа размышления у некоторых мусульман углубила их общие черты; например, рассказ, где везир Хамид показан нам оправдывающимся перед осуждённым, как Пилат, и где толпа свидетелей обвинения восклицает: «кровь его на наших шеях!»[1612], — представлен в столь своеобразной постановке, что сближение со Страстями Христа, другого добровольно казнённого распятием[1613], становится тем неотразимее. Этот параллелизм, дошедший с самого начала до того, что для аль-Халладжа возобновили различные гипотезы подмены[1614], придуманные для распятого на Голгофе, остался в чести у *шазилийа* — в форме странного изречения, истолкованного их вторым основателем, Абу-ль-'Аббасом аль-Мурси (ум. 686/1287), как исходящего от аль-Халладжа: «Что до смысла фразы (аль-Халладжа) „*'аля дин ас-салиб йакуну мауги*“ — „в религии креста я умру“, — это означало, что „он умрёт в своей собственной религии“, ибо он действительно был „распят“ (*салиб = маслуб*). Это как если бы он сказал: „Я умру в своей религии, которая [771] есть ислам“; и он указывал так (сверх того), что умрёт на кресте, что и произошло на деле»[1615].

В самом деле, сквозь разрозненные черты этой биографии, отмеченные благодаря бессознательному любопытству летописцев, слепой страсти противников или сторонников, проступают элементы реальной сообразности, уподобления Христу. Это типическое изображение коранического Иисуса, отчеканенное легендарной историей, — этот идеальный символ мученичества, согласный с христологией суфизма, — аль-Халладж оживает для наблюдателя как странно живой образ Христа подлинного, каким мы Его знаем[1616]: образ своеобразный, конечно, — с его браком, его отделением от других мистиков, его апостольством у шиитов-карматов и у неверных, его долгим, столь фарисейски законным процессом. Образ, мощно вылепленный извне, в согласованной драматизации его жизни и в изысканном обрамлении его смерти: политики грубые,

---

[1612]Здесь, с. 311.

[1613]Сравнить стих Корана XLII, 17, вложенный в уста умирающего аль-Халладжа, со стихом XLIII, 61, делающим Иисуса «Знанием», проявление которого оставлено для Часа (= Страшного Суда).

[1614]Ср. здесь, с. 315 и сл.

[1615]Ша'рани, *Лата'иф аль-минан*, II, 84.

[1616]«*Christus in martyre est*» (Тертуллиан, *De pudicitia*, 22). Ср. *Libri III de conformitate vitae B. Francisci ad vitam D. J. C. R. N.* (1385; в XL главах) Бартоломео Альбицци Пизанского (ум. 1401). Ср. также любопытный опыт, странно написанный, ориенталиста Гийома Постеля (ум. 1581): *Démonstration... (de la mission de) Jeanne la Lorraine* (1563 - рук. Париж, фр. фонд 2113, л. 125a–153a).

нерешительные или скептические[1617]; учители Закона продажные, неумолимые или безразличные; ученики бессильные, трусливые или продавшиеся[1618]; растроганные прохожие, жалостливые женщины, верные сердца[1619]. Одна их группировка, перекрёстные соответствия их жестов выдают сокровенные намерения этих статистов, схваченных, освещённых, посещённых до самых их тайников пламенем этого центрального света, на который они смотрят и который их судит.

[1617]Хамид, Ибн 'Иса, Муктадир.

[1618]Ибн Дауд, Абу 'Умар, Ибн Бухлуль; Наср, Шибли, Касри, Даббас, Аваридж.

[1619]Ибн Хафиф; Шагаб, Фатима, Ханнуна; Ибн 'Ата, Шакир, Фарис.

ГЛАВА XIII.

Правовые следствия и возражения против этого учения

Содержание главы

I. Следствия в каноническом праве (*фуру' аль-фикх*):

— a) Подчинение предписанных обрядов правилу жизни: его руководящие начала — 772

— b) Обрядовые особенности, свойственные мистикам — 778

— c) Символика обрядов — 781

— d) Конечная реальность обрядов — 783

— 1. Халладжевская критика *шахады* — 784

II. Критика, направленная против этого учения:

— a) Обвинения в ереси против аль-Халладжа: 1. Богословами (мутазилитами) — 791; 2. Имамитами — 792; 3. Позднейшими суннитскими мистиками — 793

— b) Общая критика его правила жизни: 1. Чистое предание себя и единый акт — 794; 2. Анархический индивидуализм — 795; 3. Душевное равновесие — 795; 4. Целомудрие взгляда — 796

— c) Общая критика его мистицизма — 800

I. Следствия в каноническом праве (*фуру' аль-фикх*)

a) Подчинение предписанных обрядов правилу жизни: его руководящие начала

[772] Ныне принято сводить культовую жизнь в исламе к простой внешней точности в обрядах — [773] к пунктуальному исполнению некоторых общественных предписаний, пяти *фара'ид*, или «обязательных долгов»: исповедания веры, канонической молитвы, поста, паломничества, законной милостыни.

Выше было указано[1620], что вначале исламский культ в целом не представлялся столь строго ограниченным обрядовым буквализмом; и что, в частности, первоначальный суннизм требовал прежде всего упражнения в некотором минимуме нравственных добродетелей, намечая тем самым как бы «правило жизни», предназначенное для всей Общины. Он явно предписывал наравне с некоторыми положительными и вещественными, временными и внешними предписаниями (= пятью обязательными долгами) различные постоянные ограничения (*вара'*), сообща дисциплинирующие тело (одежда, молчание) и сердце (исключённые предметы размышления и разговора), — и некоторые искупительные дела благотворительности

[1620] Здесь, с. 510.

(*манасик*)[1621]. Для этих суннитов ислам был прежде всего *адаб*[1622], «общительность, благовоспитанность» в самом широком смысле; следовательно, «правило жизни».

Этот первоначальный характер культа долго оставался ярко выраженным у ханбалитов — тех *хашвийа*, которых формалистический интеллектуализм ханафитов ещё в VI/XII в. упрекал в том, что они «ставят на одну доску *фард*, *сунна* и *нафль*»[1623], т. е. сохраняют взаимозависимость внешнего обряда, способа его исполнения и сверхдолжного намерения.

Такова действительно общая отличительная черта уче- [774] ников Хасана аль-Басри, как и школы *бакрийа*[1624], Ибн 'Уккаши[1625], Тустари, Гуляма Халиля и первых ханбалитов[1626] вплоть до IV/X в.; хотя Шафи'и[1627] и Бухари уже с III/IX в.[1628] выделили особо пять обязательных долгов как характерные признаки, необходимые и достаточные[1629], исповедания ислама.

Позиция Хасана и Ибн Ханбаля — это позиция первых мистиков, а также аль-Халладжа. Важно для них не спорить о вещественной форме обрядов[1630], хотя они и держатся некоторых особенностей (перечисленных ниже)[1631], и не настаивать на их первоначальном значении, хотя они изучают их символику[1632]; но проверять их плоды для сознания практикующего верующего.

[1621]См. сборники *сунан*, перечисленные в *Фихристе*, особенно сборник Ибн Аби Зи'ба (ум. 159/775) (*Фихрист*, 225–231): «*салят*, *тахара*, *саум*, *закят*, *манасик*».

[1622]«Ислам - это быть от природы прямого нрава», уточнял 'Икрима, склоняясь тем самым к мутазилизму (Ибн аль-Джаузи, рук. Париж 2030, s. v.).

[1623]Насафи, *Байан аль-мазахиб*, в конце.

[1624]*Фаридат* Хасана перечисляют четыре из *фара'ид* с девятью правилами для мысли, тринадцатью для общественных обычаев и двадцатью семью для внутренних добродетелей; сам Хасан перечисляет восемь общественных отношений: пост, молитву, паломничество, духовное уединение, милостыню, священную войну, меновую торговлю и третейский суд - на одном уровне (Ибн Батта 'Укбари, *Шарх ва ибана*, в конце. Ср. Ибн Кутайба, *Мухталиф*, 58; *Фарк*, 201).

[1625]Символ веры из семнадцати статей (Малати, 28–29).

[1626]Обязательность *масх 'аля-ль-хуффайн* (протирания поверх сапог) и т. д. (Малати, 368, 374, 383).

[1627]У Абу Ханифы ещё разнородный список из одиннадцати общественных долгов. Метод Шафи'и, вполне формальный в выборе пяти *фара'ид*, зато гораздо ярче, чем метод Абу Ханифы, освещает значение «намерений», «сознаний» в изучении обрядов.

[1628]У друзов, прямые предшественники которых, *батинийа*, отделились от общего ствола до этого времени, ещё семь *фара'ид* = пять классических долгов + *рида*, *таслим*.

[1629]Исключая из культа, вопреки Малику, подражание тем действиям Пророка, которые были лишь *курба* и *'ада* (Касими, там же, 58).

[1630]Поэтому они охотно практикуют из тутиоризма *тальфик*, или «смешение толков»; в чём позднее будут упрекать Газали (Мазари) и Ша'рани.

[1631]Ниже, b.

[1632]Ниже, c.

[775] Обряды культа — не сущность религии, они составляют её средства (*васа'ит*); это орудия, которые Бог даёт нам, чтобы достичь реальностей (*хака'ик*). Таково учение, превосходно изложенное аль-Халладжем[1633]. Практика обрядов, способ их исполнения важнее их буквального содержания: намерение, дух, который в них вкладывают, первенствует над их текстуальным устройством; и это требует выработки катехизиса, обращения к нравственному методу, *ри'айа*[1634]; «пути», *тарика*.

Мистики поэтому не вникают глубоко в спор, идущий между правоведами о критерии различения принимаемых обрядов: будь то *истисхаб*[1635], постоянство авторитета, чистое и простое принятие преданного наследия, без размышления и проверки, того обряда, который следует исполнять и сохранять, потому что он получен таким, как есть, как произвольное установление (Шафи'и, Ибн Ханбаль, Дауд); или *истихсан*[1636] ханафитов, оценка разумом теоретических причин и соответствий божественного повеления; или *истислях*[1637] Малика, оценка практических мотивов и благих общественных последствий[1638], приписываемых этой коранической рекомендации. Конечно, из традиционализма и *тутиоризма*[1639] мистики склонны предпочитать первый кри- [776] терий; но они прибегают также, *a posteriori*, к символике — чтобы сделать приемлемыми для разума все формы обрядов; и к аскетизму — чтобы обратить на пользу своей воле все обрядовые требования.

Конечные реальности, которых нужно достичь, — это «плоды», которые ревностное исполнение религиозных действий производит в душе, упражняя её в некоторых добродетелях (*му'амалят*) и направляя её некоторыми знаками (*ишарат*). Не эти добродетели и знаки сами по себе, — но Бог, к Которому они ведут душу.

Руководящие начала этого метода, намеченного уже у Мухасиби и очень отчётливого у аль-Халладжа, подчёркнуты в следующем перечне первенств:

— (а) В исполнении обрядов самих по себе:

[1633]Здесь, с. 277, 670.

[1634]Здесь, с. 510.

[1635]Ср. поиск *афдаль* (Хазм, III, 164). Ср. *Фарк*, 285 (Абу Бакр). И здесь, с. 713–716.

[1636]Ср. мутазилитский поиск *ахсан* (*тахсин*, здесь, с. 545).

[1637]Ср. мутазилитский поиск *аслах* (Хазм, III, 165, 171, 181).

[1638]Идея Общины: «*салях аль-кулль*» (к Корану XXIV, 53); но без *ирджа'* (ср. здесь, с. 665). Истинная, невидимая *джама'а* прямых душ (*ахль аль-инфирад*, здесь, с. 548).

[1639]Мистики, особенно аль-Халладж, - тутиористы (ср. здесь, с. 70); ср. Калабази: «в вопросах, спорных между правоведами, мистики принимают *аль-ахват* (наиболее осторожное); например, если спорна дозволенность или запретность вещи, они выбирают запретность» (*Та'арруф*, рук. Оксф., 63а).

Хидма > *'ибада*[1640]. Послушание выше соблюдения (все мистики; против улемов).

Сунан > *фара'ид*[1641]. Практика обряда господствует над буквой обряда (Хасан и большинство древних мистиков; против ханбалитов).

Нийа > *'амаль*[1642]. Намерение превосходит само действие (Хасан аль-Басри, Тустари; против захиритов).

— (b) В умственном размышлении, приложенном к культу:

Ибаха > *тахрим*[1643]. Дозволение предшествует запрещению (ханафиты, карматы, Ибн Му'аз, Ибн 'Ата; против Антаки[1644], Ибн Ханбаля, Джунайда, 'Изза Макдиси).

[777] *'Ильм* > *'акль*[1645]. Знание (откровенное) выше (человеческого) разума (ханафиты, ханбалиты и мистики; против ибадитов, мутазилитов, имамитов и философов).

Раджа' > *хауф*[1646]. Надежда больше, чем страх (Йазид Ракаши, Саури, Ибн Ханбаль, Ибн Му'аз, Тустари и «мурджииты»; против Хасана и «ва'идитов»).

Хулла > *'убудийа*[1647]. Друг больше, чем раб (Рабах, Кулайб, карматы; против большинства суннитов).

— (c) Для конечных реальностей (*хака'ик*) приобретаемых добродетелей:

Шукр > *сабр*. Благодарить больше, чем смиряться[1648] (Мухасиби, Тирмизи, Ибн 'Ата, Рувайм; против Джунайда и Ибрахима Хавваса).

[1640]Макдиси прямо выводит этот принцип (*Сафва*, 36) из хадиса; применено в Taw. VI. Мисри велит одному из своих учеников не совершать молитву ('Аттар, пер. Pavet, 109). Отшельники освобождают себя от посещения мечети в пятницу.

[1641]Уже «Сунна отменяет Коран» (Шафи'и; против Ибн Ханбаля).

[1642]Ср. здесь, с. 668. Шафиитский метод здесь благоприятнее ханафитского: намерение в ханафизме означает просто «предварительное обдумывание обрядового жеста», а в шафиизме - «нравственную направленность воли» (ср. *ваджх*).

[1643]Здесь, с. 716.

[1644]*Дава'*; ср. Саррадж, *Лума'*, 424.

[1645]Здесь, с. 545; ср. Taw., 187, изречение Абу 'Али аль-Катиба (испр. по Goldziher, *Der Islam*, IV, 167).

[1646]Газали, *Ихйа'*, IV, 118; Макки, *Кут*, II, 213 и сл.

[1647]Здесь, с. 750.

[1648]Или, по обычной формуле, «богач, который благодарит, выше бедняка, который смиряется» (ср. здесь, с. 45). Этот тезис отстаивали лишь около двадцати мистиков и богословов-каррамитов (Мутарриф, Ибн Аби-ль-Хаввари, Мухасиби, Ибн Каррам, Ибн Му'аз, Ибн Кутайба, Тирмизи, Ибн 'Ата, Рувайм, Ибн Сам'ун, Даккак, Ибн Аби-ль-Хайр), а позднее Шазили и Мурси, тогда как противоположный тезис собрал большинство учёных (Абу Зарр, Хасан, Са'ид ибн аль-Мусаййиб, Шакик, Ма'руф, Бишр, Бистами, Джунайд, Ибрахим Хаввас, Ибн Салим, Самарри, Ибн Хафиф, Сулами, Саррадж, 'Абд аль-Кахир Багдади, А. Н. Сухраварди и, позднее, 'Изз Макдиси и Ибн Дакик аль-'Ид). См. *Кут*, 208–211; *Фихрист*, 185; Саррадж, *Лума'*, 411; Худжвири, *Кашф*, 22, 25 и т. д.; *'Авариф*, IV, 237; Субки, III, 289; Джами, 43, 89, 478, 479; Бурхани, *Захра*, passim; Sh.,

Ма'рифа > *'ильм*. Понимать больше, чем знать[1649] (мурджииты, Ибн Каррам, Мухасиби, крайние имамиты; против Джунайда и Ибн Рушда).

[778] *Махабба* > *иман*. Любить больше, чем верить (Халладж, *Рив.* VII; против хадиса, принятого Бухари)[1650].

b) Обрядовые особенности, свойственные мистикам

Не порождая подлинной правовой «школы» наряду с четырьмя правоверными *мазхабами*, как предание алидов[1651], предание суфийских наставников ревниво сохраняло соблюдение некоторых отличительных особенностей во внешнем исполнении обязательных долгов. Упомянутые в *фаридат*, приписываемых Хасану, в *Та'арруф* Калабази и в *Васайа* Ибн Хафифа, они сведены в учение в *Сафват ат-тасаввуф* Ибн Тахира Макдиси[1652]; вот их перечень, позволяющий сравнение с некоторыми эпизодами жизни аль-Халладжа:

(одежда): *суф*[1653] — окрашенные, залатанные одежды[1654] — туфли. Как опоясывать голову и чресла[1655] — волосы бороды и усов[1656].

(омовения): *гусль* — из тутиористической предосторожности[1657]: заранее.

(покаяние): полный акт[1658] — формула «*йа Рабб*»[1659].

(паломничество): идти пешком, даже без пропитания (*зад*) и без вер- [779] хового животного (*рахиля*)[1660]; иначе — *каффара*; *'умра* обязательна[1661]; пост в день 'Арафата исполним вне 'Арафата[1662].

Табакат, I, 75. Халладж в подкрепление замечает, что «сердце более ожесточается в благополучии, чем в невзгодах» (к Корану XXXIX, 23; ср. Тустари, *Тафсир*, 25–26).

[1649]Здесь, с. 545 и Taw., 156.

[1650]Здесь, с. 609; и Кош[айри], изд. Ансари, II, 124.

[1651]Ср. имамитов и исмаилитские обряды (Ибн Хаммад, пер. Cherbonneau, *JA*, 1855).

[1652]См. также Ша'рани (*'Ухуд ва мавасик*), Хаскафи; и нападки правоведов в Константинополе в XVII в. (против Сиваси) и в Каире в XIX в. (против Сануси).

[1653]Здесь, с. 49–51, 271.

[1654]Здесь, с. 120.

[1655]Шибли их обрезал (Саррадж, *Лума'*, 148); ср., напротив, каландаров.

[1656]Здесь, с. 296.

[1657]Здесь, с. 70.

[1658]Здесь, с. 251; *Манар*, т. XXII, 63; формула принадлежит Ибн Адхаму (*Ихйа'*, I, 223).

[1659]Рекомендована Ибн Аби-д-Дунйа (*Манар*, там же). Здесь, с. 272.

[1660]Заметим, что положение на с. 275 (выше) опускает, как и ханафиты, четвёртый *рукн* (*са'й*); и что оно указывает лишь семь из тридцати одного особого пункта по ханбалитам (без 4 *аркан*, 5 *ваджибат* и 15 *сунан*).

[1661]Здесь, с. 54.

[1662]Зачаток теории аль-Халладжа о перенесении паломничества (здесь, с. 275).

(посты): дополнительные[1663].

(уединение): *и'тикаф* (развившийся в *хальва*). В Мекке аль-Халладж практиковал его во время *'умры*[1664] (тип обета Абу Исра'иля Мула'и, порицаемого у Малика, *Муватта'*, II, 377; Бухари, «Клятвы», № 29; Абу Дауд, *Сунан*, II, 195 — Goldziher).

(обычная молитва): два предварительных *рак'ата* — из тутиористической предосторожности. Всегда предваряется *гуслем* и *вуду'*.

(схема добровольных молитв; *вирд*, мн. ч. *аурад*)[1665]: два *рак'ата* (по стиху каждый), затем *салям*[1666] и *рухса*[1667], и *ду'а'* (в форме *кунута*[1668] + *ташаххуд*[1669], без упоминания Пророка и без *салят 'аля-н-Наби*[1670]). Рифмованной прозой[1671].

В «общей жизни» (*му'ашара*) мистики приписывали себе, кроме того, традиционные «послабления» (*рухас*), происхождение которых восходит очень далеко[1672]; мы пере- [780] числим их здесь кратко по спискам Сулами и Макдиси[1673], отсылая к соответствующим чертам биографии аль-Халладжа:

Тарк аль-касб[1674]: право отказаться от всякого ремесла[1675], жить в постоянном странствии (*сийаха*) и нищенстве (*су'аль*).

Таксим: распределение между «товарищами» милостыни и приношений; оно называлось «*касамат Тарсус*»[1676].

[1663]Здесь, с. 54.

[1664]Здесь, с. 54.

[1665]Здесь, с. 302, 32, 103, 123, 296 (ср. молитву Пророка в *йаум аль-ахзаб* по Музани (Субки, I, 242)).

[1666]*Радд*.

[1667]*Таслим*. Ибн Аби Зайд, пер. Fagnan, 38.

[1668]«*Би-хакки*». Смягчённые формулы: Шибли (Харк., 213b), Даккак (Кош[айри], 173).

[1669]«*Ан тарзукани*» (Газали, *Ихйа'*, I, 216).

[1670]Ср. здесь, с. 744. Contra: Шибли (там же) и Ибн Аби Зайд (там же, 36–37).

[1671]Обычай, порицаемый вне *хутбы*.

[1672]Здесь, с. 752.

[1673]Сулами, *Джавами' адаб ас-суфийа*; Макдиси, *Сафват ат-тасаввуф*.

[1674]Вар.: *инкар*, *тахрим аль-макасиб*.

[1675]Установлено Шакиком (Макки, *Кут*, II, 295), Абу-ль-'Атахией (по Сули), каррамитами и багдадскими суфиями; отвергнуто Мухасиби, салимитами и *маламатийа*. Ср. здесь, с. 614.

[1676]Намёк здесь (с. 114) так ясен, что этимология Макдиси, приписывающего название одному иерусалимскому шейху родом из Тарсуса, кажется ложной. На деле происхождением этого названия было бы дело земель Тарсуса, которые, будучи завоёваны без капитуляции, были розданы в лены вместо передачи Общине (при аль-Махди: см. Антаки, *Шубухат*). Отметим здесь мистическое перенесение болезни от Джунайда на некоторых учеников Нури ('Аттар, *Тазкира*, пер. Pavet, 205); ср. 'Улван, 76.

(общая трапеза): благословить её в начале и произнести благодарение в конце[1677]. Особо почитать хлеб, пищу «благословенную»[1678], и соль[1679]. Начинает старший из сотрапезников[1680]. Есть трапеза, называемая *'урс*, «свадебный пир», в годовщину смерти наиболее почитаемых из них[1681].

Сама': духовный концерт, собрание чтения (*зикр*), где пение вызывает экстаз (*факд аль-ихсас*)[1682] и пляску (*ракс*) у слушателей[1683]; два других «послабления», явно [781] подозрительных, — раздирание одежд (*тамзик*)[1684] и *назар ила-ль-мурд* («созерцание безбородых»)[1685] — в биографии аль-Халладжа не встречаются.

Да'ва: публичная проповедь мистического учения[1686].

Мизах: право шутить[1687], играть словами.

Совокупность качеств мистика аль-Халладж описывает так[1688]: «Тот, чьё сердце испытано Богом в благочестии, имеет гербом Коран, плащом — веру, светильником — размышление, благовонием — благочестие, каноническим омовением — сокрушение, гигиеной тела — пользование лишь дозволенными действиями, украшением — воздержание; он действует лишь ради будущей жизни, заботится лишь о Боге, постоянно стоит перед Богом, постится до смерти, чтобы разговеться лишь в Раю; он сочетается браком лишь с добрыми делами, копит лишь добродетели; его молчание — созерцание, его взгляд — видение».

[1677]Макд., 59, 70.

[1678]Здесь, с. 264, 284 и Макд., 68.

[1679]Макд., с. 72; здесь, с. 249, 284.

[1680]Макд., с. 50; здесь, с. 319.

[1681]Arnold, *India*. Ибн аль-Джаузи, *Намус*.

[1682]Здесь, с. 126.

[1683]Здесь, с. 313.

[1684]Здесь, с. 303.

[1685]Здесь, с. 691. Особая *рисаля* Ибн Тахира Макдиси и текст Сулами (приведённые у Ибн аль-Джаузи, *Намус*, XI).

[1686]Здесь, с. 138. Начата в очень узком кругу Ибн Му'азом, Мисри и Абу Хамзой, затем Джунайдом (Макки, *Кут*, I, 168).

[1687]Здесь, с. 132. Отклонять слова от их смысла.

[1688]У Сулами к Корану XLIX, 3. Это прямо подражает хадису Иисуса, воспроизведённому в *рисале*, называемой посланием Хасана аль-Басри: «Моя пища - голод, мой знак - страх (Божий), моя одежда - *суф*, моё верховое животное - мои ноги, моя свеча ночью - луна, мой огонь зимой - восходы солнца, мой плод и моё благовоние - то, что земля растит для диких зверей и для скота. Рождённый в мир, ничего не имея своего, я богаче всех прочих» (*Хильйа*, s. v.). Ср. правило Ибн Каррама (в *Essai*) и Тустари (*Тафсир*, 61).

c) Символика обрядов

Выше были переведены различные тексты аль-Халладжа, касающиеся символики законного «паломничества»; с ними можно [782] сравнить два длинных весьма любопытных отрывка Шибли и Хусри[1689].

Персидский перевод, более ранний, чем XIV век, даёт как принадлежащий аль-Халладжу краткий текст о символике пятнадцати положений, требуемых при канонической молитве: «полоскать рот — значит обретать искренность; втягивать воду носом — значит отрекаться от гордыни... образовать намерение (*нийа*) — значит узреть Бога; встать прямо (*кийам*) — значит участвовать в божественном пребывании внутри завес Его шатра; совершить поясной поклон (*руку'*) — значит уединиться в божественной сопричастности; когда выпрямляешься (*и'тидаль*) — это вечность обращается к нам...»[1690].

Кроме довольно ограниченной символики канонических обрядов, мистики до аль-Халладжа ввели весьма тонко разработанную символику; её список, данный Тирмизи, позволил нам в другом месте[1691] изучить её историческое становление. Напомним здесь излюбленные аллегорические темы аль-Халладжа: вино и чаша (опьяняющая мистической радостью)[1692]; дева (= сокровенное сознание)[1693]; птица (= воскресающая душа)[1694]; мотылёк и свеча[1695]; море и жемчужина[1696]; полумесяц[1697].

d) Конечная реальность обрядов

В обрядах обдуманный способ исполнения [783] важнее буквальной тщательности жестов; эта дисциплина намерения приводит к упражнению души, к освоению ею добродетелей; а эти добродетели ведут её с помощью некоторых указаний к Богу. В конечном счёте пять обрядов приводят, следовательно, к тому, чтобы поставить душу в присутствие Бога. Мистики, добровольно прибавляющие к своим обязательным долгам сверхдолжные молитвы и соблюдения (*навафиль*), склонны рассматривать даже свои обязательные долги как чистые благодарения, в которых полная свобода признательного

[1689]Бакли, *Тафсир*, т. I, 105–106 (к Корану III, 89) и т. II, 57 (к XXII, 27); Ибн 'Араби, *Мусамарат*, I, 186–187, 358; Худжвири, 326, 329; 'Улван (ум. 936/1531), *Наухат аль-махбук*, 58.

[1690]*Рив.* - рук. Кёпр. 1589, § XXIX.

[1691]Ср. *Essai*. И Шабистари, *Гульшан-и раз*.

[1692]Происхождение: Мисри; здесь, с. 517.

[1693]Здесь, с. 486.

[1694]Taw. IV, 8.

[1695]Здесь, с. 570. Ср. *хадис аль-фараш* Газали (*Ихйа'*: извл. у Муртады, *Итхаф*, IX, 94; ср. Asin, *Tehafot*, 191–194).

[1696]Здесь, с. 557.

[1697]Здесь, с. 588.

сердца приносит себя Богу по обету[1698] — предусмотренными средствами и в предписанные часы.

Тем самым они становятся в положение, сходное с положением карматов, учивших[1699], что «все обязательные долги (*фара'ид*) в действительности сверхдолжные (*нафиля*), а не обязательные; ибо это благодарность, обращённая к Благодетелю; а Бог не нуждается в подчинении Своих тварей; культ есть поэтому благодарение: кто хочет, приносит его, кто не хочет, не приносит; выбирать нам». Но главное намерение мистиков совсем иное, чем у карматов, как сказано выше[1700]. Поэтому формалистическая критика Ибн Бабавайха, Ибн Хазма[1701] и Ибн аль-Джаузи[1702], обвиняющих мистиков в проповеди упразднения пяти обязательных долгов, тенденциозна: это был призыв к светской власти, поскольку правоверные правовые школы рекомендовали наказания за неисполнение этих общественных долгов[1703]. Лично аль-Халладж [784] выказывал исключительную строгость[1704] в исполнении своих обязательных долгов. Что следует запомнить и что его противники использовали против него, — это то, что его учение представляло канонические обряды исламского культа как внешние знаки общего правила жизни, временные отметины законной дисциплины, которые следует исполнять как простые коллективные приёмы аскезы, сами по себе не имеющие никакого таинственного (сакраментального) характера, не сообщающие благодать *ipso facto* и предназначенные прекратиться[1705] при свершении мистического единения и в Раю.

1. Халладжевская критика шахады

Позицию аль-Халладжа, уже рассмотренную в отношении паломничества[1706], поста[1707], милостыни[1708] и молитвы[1709], следует подробно изложить применительно к одной из основных черт исламского культа — *шахаде*[1710].

[1698]Халладж к Корану XXXVI, 61; Васити у Бакли, *Тафсир*, т. II, с. 173.
[1699]Малати, 35.
[1700]Здесь, с. 733.
[1701]160a, 241a.
[1702]Здесь, с. 283–284.
[1703]Особенно ханбалиты (*Фарк*, 133) и захириты (Хазм, III, 229, 236, 247).
[1704]Здесь, с. 70, 235, 372, 697, 724.
[1705]Или преобразиться. Васити же преувеличивает и уклоняется к карматству: «*ат-та'ат фадих; аль-васа'ит 'иляль*» («послушания - позор; посредства - изъяны») (Бакли, т. I, 114; II, 127).
[1706]Здесь, с. 275, 278; оно становится обетом заклания.
[1707]Здесь, с. 248, 273, 781; он становится обетом воздержания.
[1708]Здесь, с. 283–284; она становится обетом бедности (*факр*).
[1709]Здесь, с. 724–725; она становится обетом послушания (*хидма*).
[1710]Здесь, с. 256–257; она становится благодарением.

Выше было замечено, что *шахаду* «[Нет] божества — КРОМЕ БОГА»[1711] следует характеризовать не как полное и однородное суждение, а как «исключение», *истисна'*, т. е. сжатую параболу; и что как таковая эта разнородная фраза могла иметь пользу и смысл, не обладая *a priori* ни внутренней (логической) доказательной силой, ни (реальной) таинственной действенностью.

[785] Различные хариджиты, ученики Абу Байхаса[1712], установили, что недостаточно произносить эту формулу внимательно и серьёзно, чтобы быть истинным верующим. После отвода, сделанного Шафи'и против некоторых традиционалистов[1713], благочестивый мутазилит Мурдар объявлял неприемлемой и тщетной *шахаду* некоторых еретиков[1714]. А Газали записал хадис, где Иисус, которого Сатана понуждает прочитать *шахаду*, отвечает: «Эта фраза истинна, но я не повторю её вслед за тобой, ибо она предлагает мне под видом благочестивого дела двусмысленности (с твоей стороны)»[1715].

Первые грамматики ислама из фидеистического позитивизма утверждали, что фраза однородна[1716], и считали, что отрицание первого члена направлено на реальное существование (*вуджуд*) божества, а не на чистую идею (= сущность, *махийа*) божества самого по себе[1717]; это придавало *шахаде* непосредственную обрядовую действенность, освящённую различными хадисами, приводимыми у Муслима.

Когда мутазилиты (*усулийун*) осознали работу выработки понятия в мысли[1718], некоторые признали, что отрицание первого члена не может быть направлено ни на реальное существование вовне, ни на возмож- [786] ную сущность божества самого по себе вне нас; но — на его представление (*ваджх суврийа*)[1719], его мыслимость в нашем уме; что это частное значение[1720], *халь* чистой идеи, суждение *hic et nunc*.

[1711]Син. *калимат ат-таухид*. Первый член называют «отрицанием» (*нафй*), а второй - «утверждением» (*исбат*). Здесь, с. 257, 584.

[1712]Шахр[астани], I, 171.

[1713]Здесь, с. 733; ср. Ибн 'Асакир, *Сиххат аз-захада фи-ш-шахада*, у Шибли, *Акам*, 21.

[1714]Шахр[астани], I, 88.

[1715]Asin, *Logia*, № 17.

[1716]С эллипсисом; они строят: *ля иляха фи-ль-вуджуд гайр Аллах*, «реально не существует божества, иного, чем Бог» (Рази, § I, II, III). Это значит выводить существование Бога из несуществования идолов (*мугайара*). По-гречески: οὐκ ἔστιν θεός, εἰ μὴ ὁ θεὸς (μόνος). По-турецки: «*йокдур тападжак, Челеби дир анджак*».

[1717]Возможную гипотезу нельзя *a priori* отрицать; отрицать можно лишь актуальный тезис.

[1718]Здесь, с. 538. Я привожу X параграфов Фахра Рази (*Асрар ат-танзиль*) и исследование Джами по Рагиб-паше (*Сафина*, 7–13, 653–656).

[1719]Ответ Фахра Рази первым грамматикам (там же, § I).

[1720]Ср. здесь, с. 584; *хукм* рассматривается прежде *махкум бихи*.

Желая примирить этот результат с народным направлением, Замахшари[1721] утверждал, что фраза — однородное предложение[1722], оба члена которого представляют «божество» в одном и том же аспекте, возможности (*имкан*); утверждение второго члена не констатирует, что Бог существует реально, но доказывает, что наш ум представляет Его как существующего[1723].

Он мог бы заключить отсюда[1724], что если для Рая требуются дела практической веры и теоретического знания божественных атрибутов недостаточно, то *тем более шахада*, формула, определяющая существующего Бога лишь через отрицание за Ним всякого возможного соучастника, не может спасти *ipso facto* произносящего её верующего.

Здравомыслящие богословы в конце концов признали вместе с 'Адудом Иджи (ум. 756/1355)[1725], что «*шахада* не есть грамматически доказательное предложение». В самом деле, она разнородна, перескакивая в сжатой параболе, как всякое *истисна'*[1726], от возможного божества (от богов [787] гипотетических) к действительной и реальной Божественности (Бога)[1727].

Аль-Халладж соглашается с этим — и запрещает своим ученикам терять время на чтение *шахады* или размышление над ней[1728], ибо это не доставляет ни логического доказательства уму[1729], ни реальной благодати сердцу[1730]. Один Бог может заставить нас произнести, расчленить *шахаду* с тем намерением перенесения, которое делает её законной[1731], — приводя нас к осознанию тайны Своего Единства в самом действии

[1721]Джами у Рагиба, там же, с. 654.

[1722]И полное: где первый член (*иляха*) - *хабар* (сказуемое), а второй (*Аллаху*) - *мубтада'* (подлежащее).

[1723]Мутазилитское направление - рассматривать вещи лишь как мыслимые, в возможном, а не как осуществимые, в действительном: по теоретическому разуму, а не по сердцу (здесь, с. 708).

[1724]Рази (§ VII) приводит это мнение.

[1725]Рагиб, там же, с. 656.

[1726]В противоположность древним грамматикам; напр.: *ля никаха илля би-валийй*; *ля 'изза илля би-ль-маль* и т. д. Ср. Bergsträsser, *Die Negationen im Kur'ān*, 1911, с. 56.

[1727]«*Ля иляха мумкин, илля Аллах мауджуд*» («нет возможного божества, кроме существующего Бога») (тип, отвергнутый Джами, там же, с. 653). Ср. аргумент Ибн аль-Лайса против *сурайджийа* (здесь, с. 586): категорическое (*мунджиз*) первенствует над условным (*му'аллак*). Против с. 716, прим. 4.

[1728]Здесь, с. 256–257, 643, 660.

[1729]Ср. картезианское квазидоказательство бытия Бога. - В противоположность Бухари и Муслиму и особенно ханбалитам, для которых всякое чтение *шахады* несотворено, поскольку это коранический стих.

[1730]В противоположность Джа'фару и салимитам (здесь, с. 256, 512, 514).

[1731]Тезис 'Абд аль-Вахида ибн Зайда (Ибн 'Араби, *Мусамарат*, II, 354), которым пренебрёг Дарани (Бакли, т. I, 74), на который намекал Мисри (прибавляя к *Аллах* в

Своего акта, заставляя нас сперва отрицать в своём сердце своё «я», чтобы затем утвердиться там Самому Своим присутствием[1732]. Экстаз, впрочем, показывает нам, что *шахада* — лишь предварительное покрывало[1733]; это своего рода мирской запрет, который, «занимая толпу, лишает её возможности соединиться с теми, кто един с Богом», в соответствии с (запретительным) Законом, данным кораническим откровением; он падает вместе с Законом, когда приходит Благодать, завершающая единение. Аль-Халладж осуждает преступную иллюзию некоторых[1734], воображающих, что, чи- [788] тая *шахаду*, они реально свидетельствуют, что Бог един; это значит осмеливаться «придавать Богу сотоварищей» (*мушрик*). Ибо воображать, что «объединяешь» Бога, — значит утверждать своё собственное «я»[1735]; а утверждать своё собственное «я» — значит неявно становиться многобожником. Истина в том, что Бог провозглашает Себя Единым Сам — языком тех из Своих тварей, которых избирает. Один Бог может сделать Себя единым.

Такова мощная критика, которую Харави[1736] напомнил в своём трёхстишии[1737]:

> «Никто реально не свидетельствует о Боге, что Он „единый“,
> Ибо всякий, кто воображает, что делает это, отрекается от Него.
> Исповедание единобожия того, кто произносит такой эпитет[1738],
> — лишь пустая фраза, упразднённая Единым.

обычной *шахаде* «*аль-Хакк аль-мубин*», по Захаби, *И'тидаль*), который формально отстаивали Бистами, Нури и Ибн 'Ата (Бакли, т. I, 73, 52 и 73 в сравнении с 52).

[1732]«Отрицай самого себя и утверждай бытие Бога - вот смысл *шахады*!» - говорит, несколько слишком кратко, Ибн Аби-ль-Хайр (54-е четверостишие изд. Эте).

[1733]*Ахбар* 38, 42, 44, 48; и здесь, с. 524; ср. Taw. XI, 18.

[1734]Салимиты; тезис, для которого Ибн 'Араби найдёт смягчающие [788] обстоятельства: «Бог пребывает в Своей божественности прежде, чем какая-либо сотворённая *шахада* это засвидетельствует, и это пребывание достаточно Его утверждает; а свидетельство тварей засвидетельствует Его весьма несовершенно, поскольку они могут также Его отрицать; хорошо произносить эту формулу просто, в виде чтения, чтобы получить от Бога обещанную награду» (Ша'рани, *Йаваким*, 12).

[1735]Тексты, приведённые выше. Ср. Тустари и Наср Харрат (Кош[айри], IV, 183–184).

[1736]*Маназиль ас-са'ирин*, в конце.

[1737]Который Ибн Халдун не осмеливается судить (пер. Slane, III, 106). Васити схематизирует вопрос так: «Тот, кто поклоняется Богу ради себя, поклоняется самому себе; тот, кто поклоняется Ему, чтобы приобрести ту награду, которая есть его предел (*аджаль*), не понял, Кто его Господь; но тот, кто поклоняется Ему, зная, что (истинное) поклонение есть нематериальная субстанция, которую очищает божественное всемогущество, находит верно» (Бакли, т. II, 173; к Корану XXXVII, 11). - «Произносить *шахаду* по привычке - дело глупца; произносить её с самодовольством - значит удаляться от Бога; произносить её из убеждения в чистоте своего разума - дело многобожника, ибо это значит опираться на себя ради очевидности (которая нас превосходит); произносить её реально - значит отказаться (по обету) от всякого средства засвидетельствовать Его (собственными силами)» (он же, т. II, 258; к XLVII, 21).

[1738]«Бог единый».

Один Бог творит Единого! Это Он Сам объединяет Своё Единство!
А человек, который пытается это сделать, заслуживает эпитета безбожника».

[789] Решение аль-Халладжа, единственно правильное, не смогло возобладать перед слишком человеческим попустительством, перед растущей распущенностью (*ирджа'*), постепенно усыпившей ислам в успокоительной иллюзии, будто божественное милосердие не требует столь многого, чтобы отдать себя людям, что оно стало им доступно, отдалось на их милость в простой формуле.

Направление этой эволюции, параллельной эволюции послехалладжевского мистицизма к монизму, происходит из желания найти любой ценой «короткий путь» к Богу и найти Его в *шахаде*, пытаясь оправдать её грамматическое строение. Отказавшись от концептуализма и вернувшись под влиянием эллинистического гностицизма[1739] к реалистическому позитивизму первых грамматиков, мистики-богословы школы Ибн 'Араби строго приняли его последние логические следствия. Для них, как показал Джами, *шахада* — правильное и однородное предложение[1740] с единственным подлежащим[1741]: общеотрицательное, связанное с частноутвердительным, E I, «нет богов, за исключением из них Бога»; это полное предложение законно, по правилам логики, путём простого обращения (*далиль аль-хиляф*), превращается в A O: «есть боги, не исключая из них Бога»[1742]. Для этих *иттихадийун* единственная вина идолопоклонников [790] в том, что они выбрали среди вещей, которые все суть «места божественного явления» (*мазахир*), некоторые, чтобы сделать их своими идолами, исключив другие; всякая форма достойна поклонения, ибо каждая являет замысел Единого[1743]. Ибн Камаль-паша, Каурани и Набулуси даже писали, что следовало бы заставить простых верующих исповедовать, что этот монизм — единственный приемлемый смысл канонической *шахады*[1744].

[1739]Герметисты.

[1740]Где первый член (*иляха*) - подлежащее (*мубтада'*), а второй (*Аллаху*) - сказуемое (*хабар*).

[1741]*Вахдат аль-вуджуд*, «монизм бытия»: от возможного бытия возможностей (*субут*) к бытию понятийного значения (*вуджуд мутлак*) и к бытию индивидуальных реальностей (*вуджуд му'аййан*) - лишь всё менее заметная градация, от Ибн 'Араби до Садра Руми и Балабани; монистическое направление - рассматривать вещи лишь как осуществимые, в действительном: по сердцу (Алуси, *Джаля'*, 57 и сл.).

[1742]Обращение, которое Рази заранее отметил как нечестие (там же, с. 9, стр. 5). Ср. Экхарт у Denzinger, 555.

[1743]Здесь, с. 514.

[1744]Алуси, *Джаля'*, 48. Ср. в XVI в. полемику, начатую мистиком-монистом Харруби (ум. 963/1556; ученик Заррука и комментатор Сулами), автором «*Рисалят аль-ифлас иля хавасс мадинат Фас*», против Йастини, вновь принявшего тезис первых грамматиков (здесь, с. 785), и Хабти, автора «*Китаб аль-ишада би-ма'рифат мадлуль калимат аш-шахада*» (Ибн 'Аскар, *Даухат*, пер. Graulle, в *Archives marocaines*, XIX, 25, 31; Bencheneb,

Аль-Халладж, напротив, восклицал в своих молитвах: «Боже мой! Я знаю Тебя превосходящим (*танзихан*) всё, что сказали о Тебе Твои друзья и Твои враги, все вместе[1745]! Славный Владыка, я знаю и называю Тебя превосходящим все *тасбих* тех, кто говорил Тебе: „Слава Тебе!“, превосходящим все *тахлиль* тех, кто говорил: „Нет божества, кроме Бога!“, превосходящим все понятия тех, кто Тебя мыслил! Боже мой! Ты знаешь моё бессилие принести Тебе благодарение, которое Тебе подобало бы[1746]. Приди же во мне благодарить Тебя Самого! Вот истинное благодарение! Другого нет»[1747].

II. Критика, направленная против этого учения

а) Обвинения в ереси против аль-Халладжа

1. Со стороны догматических богословов (мутазилитов)

[791] Переведённый выше текст Балхи[1748], сопоставленный с намёками, содержащимися в *Галатат* Сулами, позволяет нам перечислить их в том порядке, в каком их кратко изложил Амир Хусайн Майбузи[1749]:

«1) Говорить, что утратил человеческую природу (*насутийа*) и достиг божественной (*лахутийа*)» = что, достигнув святости, мистик становится «тем, кому всё повинуется» (*мута'*)[1750], «тем, кто говорит вещи: „Будь!“ — и она становится»[1751]. Учение об «угасании» «плотской природы» (*фана' аль-башарийа*), или «человеческих атрибутов» (*аусаф*).

«2) Говорить, что мы видим Бога в этом мире собственными глазами и что Он говорит с нами» = учение о *ру'йа* (видении), *мухадаса* (беседе) посредством «вселения» (*хулуль*) светов (*анвар*), засвидетельствований (*шавахид*) и вдохновений (*арвах*)[1752].

в *Actes du XIVe Congrès des Orientalistes*, Алжир, 1905, № 21, 23, 314; Салави, *Истикса'*, III, 12–13).

[1745]Здесь, с. 740, прим. 3.

[1746]Ни один человек реально не молился (Сул[ами], 79).

[1747]Уже приведено, с. 116. Ср. Мухасиби, *Махабба*; Тирмизи у Джами, 132.

[1748]Здесь, с. 515.

[1749]*Фаватих*, рук. Ас'ад 1611, л. 74b.

[1750]Здесь, с. 472. Мискавайх, *Фауз асгар*, 106–107 (= *'акль*); Газали, *Мишкат*, 55; Ибн аль-Каййим, *Мадаридж*, II, 170 (= *наби*).

[1751]Оговорка, сохранённая у аль-'Айни (*'Икд*). Ср. здесь, с. 521.

[1752]Здесь, с. 497.

«3) Говорить, что дух (*рух*) исходит от божественного Света и что если этот свет соединяется со Светом, они становятся Одним». Искажение тезисов о «Несотворённом Духе», об уподоблении (*иттисаф*) и о сущностном единении[1753].

[792] Добавим рассмотренные выше обвинения в шарлатанстве и гордыне[1754].

2. Со стороны имамитов

Их обвинения, развитые Ибн Бабавайхом и Муфидом[1755], представлены здесь в соответствии со списком, составленным Ибн ад-Да'и[1756]:

1) Публичное доктринальное апостольство (*да'ва*), преступное присвоение роли, предназначенной одному алидскому имаму.

2) Применение дьявольской магии[1757], которой его научил 'Абдаллах ибн Хиляль Куфи[1758], воспитанник Абу Халида Кабули[1759], ученика Зурки, которая сама была ученицей лжепророчицы Саджах[1760].

3) Различные ошибочные положения, два первых из которых извлечены из *Бустан аль-ма'рифа*: что человек не может довольствоваться косвенным познанием Бога через Его дела (§ 8); что совершенное познание Бога в нас есть божественная субстанция (§ 15)[1761].

4) Что пророки не преображаются благодатью, как святые (= превосходство святых над пророками; по Ибн Бабавайху)[1762].

[793] 5) Что человеческая природа святого теряет всякую индивидуальность[1763] (= Бог запечатлевается в ней; по Ибн Бабавайху).

6) Что все слова святого — от Бога: он уже лишь вставленная рука.

[1753]Здесь, с. 663.

[1754]Здесь, с. 156.

[1755]160, 179.

[1756]*Табсират аль-'авамм*, 400–402.

[1757]Ибн Бабавайх добавляет: алхимии.

[1758]См. *Фихрист*, 310; Ибн Мунзир Харави, *'Аджа'иб*, у Шибли, *Акам*, 101–102; и *Агани*, s. v. «*сахиб Иблис*»; ср. *ZDMG*, XX, 487.

[1759]Кайсанит, примкнувший к Зайн аль-'Абидину (Шуштари, *Маджалис...*, рук. Париж, перс. доп. 190, л. 102b); его сын Канкар стал 3-м *бабом* нусайритов (*Бакура*, 13).

[1760]Ср. *садикийа*, индийских сатанистов XVI в., призывавших Мусайлиму (Фани, *Дабистан*, III, с. 8; ср. *Фихрист*, 311).

[1761]«*Ма'рифа асма' Аллах аль-'узма*», «*таджалли би-ль-'ибада*» (Ибн Бабавайх).

[1762]Здесь, с. 752.

[1763]Здесь, с. 523.

7) Что Бог описывает Сам Себя от вечности, — что намекает на тезис о мире, совечном Богу[1764].

8) Что Бог реально нисходит каждую ночь говорить на земле со Своими святыми[1765].

3. Со стороны позднейших суннитских мистиков

Школа Ибн 'Араби обращает к Халладжу следующие упрёки:

(a) Ему не следовало публично учить о «первенстве святых над пророками»; Газали его отрицал, а Ибн 'Араби лавировал[1766].

(b) Он умалил высокое достоинство Пророка Мухаммада[1767].

(c) В своих описаниях сущностного мистического единения он ошибочно утверждал, что всегда сохранится различие[1768] между святой душой и Богом[1769] (ср. его критику «*Ана-ль-Хакк*», «*Ана ман ахва*» и поправки его школы к стихам «*А анта...*» и «*Джухуди...*»)[1770].

Этим Ибн 'Араби лишь заставляет нас констатировать, что Халладж не был монистом, как он.

Ша'рани хорошо отметил разницу между Халладжем, Килани и Ибн 'Араби, сравнив их определения «мистической [794] беседы» души с Богом: «Ибн 'Араби говорит: „Моё сердце говорило мне (*хаддасани*) о моём Господе“. — Килани: „Мой Господь говорил мне о моём Господе“. — А Халладж: „Мой Господь говорил мне обо мне самом“[1771], что есть высшая ступень»[1772].

Ибн Камаль-паша также подчеркнул эту разницу в своих «*Фирак далля*» («Заблудших сектах»): «[две последние секты —] *хулулийа* и *иттихадийа*, тезисы которых противоположны, но изложение которых трудно прояснить. *Хулулийа* утверждают, что Святой Дух „оформляет“ (*хулуль*) их сердца, когда они достигают

[1764]Здесь, с. 644.

[1765]Хадис, сторонники которого были отлучены имамом 'Али Рида (Табарси, *Ихтиджадж*, 208). *Рив.* XXII.

[1766]Здесь, с. 753. Газали, *Ладуниййа*, с. 29. Ша'рани, *Йаваким*, 237.

[1767]Здесь, с. 383, 424.

[1768]Здесь, с. 525.

[1769]Без *krypsis* и без *kenosis*, сказали бы на христианском языке.

[1770]Taw., с. 140, 183–184; Джами, *Нафахат*, 568; рук. Ас'ад 3559; рук. Вена III, 508, № 4, л. 11b, 13a.

[1771]Ср. здесь, с. 519, стих 2: «Как я мог бы воззвать к Тебе: „это Ты“ (Коран I, 4), если бы Ты не сказал мне: „это Я“?» - И с. 327, 525, 700, прим. 3.

[1772]Ша'рани, *Джавахир ва дурар* (*вуста*), рук. Вали ад-Дин, сб. 1684, л. 357b. Заметим, что Ибн 'Араби, в противоположность Ибн Му'азу, Ибн Сине и Газали, объявляет, что изречение «*ман 'арафа нафсаху...*» («кто познал свою душу...») (ср. здесь, с. 513, прим. 4) истинно лишь после ощущения и постоянного познания внешнего мира (*Фусус*, 106, 264; ср., напротив, Халладж, Taw. XI, 4, 8, 18).

вершины божественного познания (*'ирфан*) и умственного очищения (*таджаррод*); и этот тезис приписывают аль-Хусайну ибн Мансуру аль-Халладжу. — А *иттихадийа*, говорят, утверждают, что сокровенное сознание верующего отождествляется со своим Богом, когда достигает вершины поклонения, которое оно Ему воздаёт...»

b) Общая критика его правила жизни

1. Чистое предание себя и единый акт[1773]

Искать состояния полной пассивности, приводить себя в состояние чистой восприимчивости, чтобы слепо предаться благодати, — значит с индивидуальной точки зрения укореняться в нелепой нерешительности, а с общественной — подавать [795] пример праздности. Шафи'и говорил уже во времена Абу-ль-'Атахии: «Основание суфизма — лень»[1774]. Таково возражение Газали в начале его пути[1775]. Ибн аль-Джаузи, повторяя его вслед за Абу Йусуфом аль-Казвини, обвиняет аль-Халладжа в том, будто он учил, что единый акт отречения окончательно освобождает от всякой религиозной и общественной обязанности[1776].

2. Анархический индивидуализм

Постепенно подчинять внешний и общественный порядок культа внутренним критериям индивидуального благочестия, действующего неправильными и неподконтрольными интуициями, вплоть до явного отказа от всех естественных и откровенных законов, до закоренелого непослушания, до полного отрицания всякого правила[1777]. Таково возражение Ибн Бабавайха, Ибн Хазма и Ибн аль-Джаузи[1778]. Его часто повторяют против суфиев по двум особым пунктам, которые следует разобрать отдельно.

[1773]Ср. Hügel, *The mystical element of religion*, 1908, II, 141–146, 165. Contra - здесь, с. 620, 626, 676.

[1774]Ибн аль-Джаузи, *Намус*, XI.

[1775]Здесь, с. 370.

[1776]Здесь, с. 283. На деле Халладж (к Корану XII, 67) следует учению Хасана: «прекращение рассмотрения действия (как цели самой по себе), а не прекращение действия» (у *Дивана* по-турецки, рук. Захирийа, тас. 161): «Отказаться выбирать, но пользоваться средним термином (предложенным Богом)».

[1777]Это обвинение Хулди против Халладжа (здесь, с. 403), приводимое Кушайри (здесь, с. 57; ср. 448): причина его разрыва с Тустари неизвестна; он не порвал полностью с Джунайдом (его *тавакку*ф; ср. здесь, с. 404), а лишь с 'Амром Макки (здесь, с. 57). Васити более уязвим для критики (здесь, с. 784).

[1778]Таково действительно монистическое значение, приданное одному изречению аль-Халладжа (здесь, с. 570, стр. 15–17) Са'идом Казаруни в его комментарии к подложному письму Ибн Аби-ль-Хайра к Ибн Сине. Но на деле Халладж говорил: «Когда сердце созерцает Бога, Бог хранит члены от всякого греха» (Кирмани, прим. 7).

3. Душевное равновесие

Возражение, касающееся душевного равновесия, направлено против собраний «духовного концерта», *сама'*, ораторий, где чтение,

[796] будь то коранических текстов или светских стихов, вызывает у присутствующих состояние ненормального возбуждения, более или менее подозрительного экстаза. Аль-Халладж ясно определил этот случай[1779]: «*Сама'* снаружи — это потрясение, а изнутри — предостережение (*'ибра*)[1780]. Тот, кто умеет уловить (божественный) намёк (*ишара*), имеет право черпать в *сама'* предостережение. Но желая подражать ему без понимания, навлекаешь на себя потрясение, подвергаешь себя испытанию; отпускаешь поводья внушению наслаждения; уподобляешься тому, кто убивает себя собственной рукой».

Об экстазах аль-Халладжа у нас мало свидетельств[1781]; вот одно[1782]: «Я видел шейха Хусайна аль-Халладжа в то время, когда слушание одного чтеца (*кари'*) ввело его в экстаз: он плясал, ноги его поднялись над землёй, и он читал:

„Тот, кому доверили тайну, а он её разгласил...“»

4. Целомудрие взгляда

Аль-Халладж выказал себя весьма строгим в этом отношении[1783]: явно противостоя как покаянной распущенности суфия Абу Хамзы[1784], рекомендовавшего медлительное услаждение перед запретной красотой светлых лиц (послушников) как источник сокрушения, так и светскому платонизму захиритской школы[1785]; его ученик Васити говорил, по примеру Фатха Маусили, что следует [797] бежать от этого рода нечистого влечения: «Того, кого Бог хочет унизить, Он ведёт к этому смраду, к этой гнили»[1786].

[1779]Ибн Йазданйар; текст, подхваченный Шибли (Худжвири, *Кашф*, пер., с. 404). 'Амр Макки указывал, менее ясно, что дозволенность зависит от первенства *ишары* (Amedroz, *Notes*, 562, прим. 1).

[1780]Здесь, с. 489.

[1781]Здесь, с. 127.

[1782]Извлечение у Ибн ас-Са'и.

[1783]Здесь, с. 15; ср. Саури: «простой взгляд - грех» (у Дури, там же, ниже).

[1784]Здесь, с. 178, прим. 3; отсюда враждебность Гуляма Халиля (здесь, с. 192), который в своих проповедях прямо нападал на мужеложство.

[1785]Здесь, с. 181. Ср. Мудрик Шайбани (Саррадж, *Масари'*, 159, 341, 400).

[1786]Кош[айри], 217.

К несчастью, установлено, что обычаи общественной жизни в исламе[1787] — как у имамитов из-за эзотерического толкования[1788], так и у суннитов из-за эстетического идеализма[1789] — недостаточно охраняли [798] целомудрие взгляда. Особенно в посвятительных кругах нусайритов и друзов[1790] и в мистических кругах некоторых суннитских орденов[1791]. Если стихи аль-Халладжа чисты от всякой плотской привязанности[1792], то мистические поэты, которые, однако, ссылаются на него, развили

[1787]Следует отметить здесь по этому щекотливому предмету, тяжесть которого с общественной точки зрения нельзя скрывать: a) что содомский порок, что бы ни говорили Бёртон и Набхани, не есть принадлежность ни климатической зоны, ни расы; иранцы и греки, увившие его философскими оправданиями, не были его изобретателями: он существует в грубом виде у всех народов, где господа прибегали к половому принуждению или хитрости (*хабиб*), чтобы укротить, как диких зверей, своих рабов - мужчин или женщин безразлично, - и были в свою очередь наказаны строгим порабощением орудиям своего сладострастия; b) этот порок очень древен в Аравии (сатирические поговорки о различных племенах у Мас'уди, *Мурудж*), особенно в Хире: мужской *ливат* (Лабид и Раби') и женская *сихака* (Хинд и Зарка); великие поэты, как Ибн Бурд, Абу Нувас и Ибн ар-Руми, снисходительно воспевали эти позоры, даже не находя в них удовольствия (замечание Мубаррада о психологии Абу Нуваса; неподражаемая, вполне вольтеровская прозрачность его стиля, впрочем, часто окрашивается в его бескорыстных описаниях противоестественной любви сатанизмом более чем литературным); c) перед распространением этого порока в III в. хиджры обезоруженные законоведы думали ограничить зло недозволенными уступками: отпущение без законного наказания *ливата* с рабами и немусульманами (*'ийаль*; Малик, по *Джу'а*, с. 454 [Калхати, *Кашф*, рук. Лондон, доп. 202, с. 164b и сл., обвиняет его лишь в том, что он отменяет для виновного *каффару* (не *хадд*), если проступок совершён в рамадан]; Абиварди у Субки, III, 18) и *тафхиз* между мусульманами (Сумама, Абу Гаффар, Ибн Каррам, по Ибн ад-Да'и, 381; Хазм, IV, 197); d) честь суннитских традиционалистов, особенно мистиков, в том, что они прямо нападали на это преступление, обращаясь непосредственно к совести (Хасан аль-Басри; Саури; Ибн Ханбаль и Гулям Халиль; по Хайсаму Дури, *Замм аль-ливат*, рук. Захирийа, сб. 9; Ибн аль-Джаузи, *Мауду'ат*, s. v.). Ср. здесь, с. 174, 676.

[1788]Здесь, с. 690, прим. 4; 736, прим. 1.

[1789]Теория платонической любви (критикуемая с самого её рождения [798] Джахизом, *Мухтарат*, II, 31), которой, как мы видели, учила захиритская правовая школа - от Ибн Дауда до Ибн Хазма и Ибн Тахира Макдиси - под тезисом *джаваз ан-назар иля-ль-мурд* (ср. здесь, с. 175, стр. 31 и сл.), отстаивалась и некоторыми другими богословами, особенно ханафитами, перечисленными Набулуси в гл. IV его «*Гайат аль-матлуб*» (иначе: «*Махрадж аль-муттаки*»), специально разбирающей этот вопрос.

[1790]Ср. выше, с. 690. Обвинения против Закари из Бахрейна и Шальмагани.

[1791]Обвинение, высказанное в XIII–XV вв. против *рифа'ийа-харирийа* и *каландарийа-хайдарийа* (Джаубари; Туркумани, *Лума'*, рук. Каир, тас. 701; Бистами, *Фава'их*, XXVIII; ср. Лев Африканский, *Descrittione*, I, с. 43), а в XIX в. - против *'аммарийа* в Каире.

[1792]Лишь два - «*Даляль, йа хабиби...*» (пер. здесь, с. 234) и «*Калу: джафайта*» - могли бы вызвать подозрение: первое - своим стилем, второе - из-за анекдота (не касающегося Халладжа), с которым оно связано (Ибн 'Араби, *Мухадарат*, II, 338).

условную символику *ташбиба*[1793], пользуясь вызыванием возбуждающего кумира, чтобы заставить думать о божественной любви, воспевая сперва плотское присутствие, красоту любуемого юного лица[1794]; в весьма неожиданной обстановке: в христианском монастыре, *дайр*, символе божественной святости, единения с божественным Духом. Перс Махмуд Шабистари подробно объясняет, что такое *терсабче*[1795], в своём «*Гульшан-и раз*», гл. XV. И это в точности опасная симво- [799] лика *шаммаса* («диакона»), излюбленная Абу-ль-Хасаном аш-Шуштари, андалусским шазилитом:

> «Проснись! Смотри: взошло солнце вина[1796] — и его свет побеждает ясность дня.
> Этот виноградный сок, выцеженный и отстоянный от вечности, — ах! пусти его по кругу, молодым и старым!
> Он не знал ни давильни, ни бочки, и стекло его чаши не было отлито в огне.
> Мы пили его в Монастыре, где лишь аль-Халладж не покраснел (войти).
> Изначален договор, избравший нас для этого опьянения, — в котором человек не может пасть.
> Но вот, украшенный жемчужным ожерельем, прелестный Диакон, — влачащий свою одежду со строгим благочинием.
> Его вид восхищает их вне себя: восторженные, плененные, лишённые своей свободы.
> Уже, входя в Монастырь, они бросили свой посох, решив там остаться.
> Так Моисей бросил свой посох[1797] — затем отступил в страхе, думая бежать.
> Они отбросили своё богатство далеко прочь и избрали Бедность.
> Оставить свои блага им было нужно, как (Моисею) — просить, чтобы его принудили[1798].
> Речь Шуштари у них полна огня, — вдали от них ей нечего выразить, кроме горечи».

Диакон — это Бог, «*шабб мувакар*» («почтенный юноша») из хадиса о ночном Вознесении Мухаммада в передаче Ну'айма ибн Хаммада[1799], а не какой-либо сотворённый облик юноши. Но употребление этого символа, призванного возвысить душу от плотского желания к божественной любви, может привести к обратному результату, соблазняя непосвящённых, которые не совсем неправы.

[1793]Ср. *Quatre Textes,* с. 27, прим. 6.

[1794]Ср. *BMM*, XXXVI, с. 41.

[1795]Или *терса-бечче*, «сын христианина»; предлагаемый кумир (ср. аналогичный термин, ходивший у западных сатанистов, на который есть намёк у Huysmans, *Là-bas*, изд. 1901, с. 369, внизу).

[1796]«*Танаббах, кад бадат шамс аль-'укар...*» Ср. также его «*Та'аддаб би-баб ад-дайр...*», прокомментированное Набулуси.

[1797]Коран XX, 70.

[1798]Коран XX, 71.

[1799]Захаби, *И'тидаль*, s. v., № 2079; Ибн Кутайба, *Мухталиф*, 8.

c) Общая критика его мистицизма

[800] Здесь уместно кратко перечислить теоретические и философские следствия, приписываемые мистицизму вообще и халладжевскому мистицизму в особенности:

1) Относительно понятия о Боге: выражения, употребляемые мистиком для описания реального присутствия Бога в освящённой душе[1800], приводят к приписыванию Несотворённому Существу некоторой уподобимой, ощутимой и вещественной сложности (*антропоморфизм*)[1801]. С другой стороны, постоянное упоминание сверхъестественных вмешательств, «озаряющих» душу, чтобы её преобразить, побуждает воображать символы, недоступные разуму (*иллюминизм*)[1802]. Между этими двумя крайностями — неадекватными чувственными образами и таинственными отвлечёнными определениями — мистик ограничивается тем, что сообщает нам о субстанциальном постижении, о божественном «вкусе», который он вкушает и который совершенно непонятен и невыразим для других (*агностицизм*)[1803]. Эти три возражения уже были рассмотрены по отдельности.

2) Относительно человеческого разума: мистики любят противопоставлять друг другу «два аспекта» вещей — внешнюю видимость и внутреннюю реальность. Это может привести к учению о двух противоположных и враждебных истинах: о *слове,* которое есть обратное *идее*[1804]; о *догме,* которая есть противоположность *религии*[1805]; затем к синкретическому универсализму[1806], [801] утверждающему *тождество противоречий*[1807] и приводящему к *уничтожению мысли* в безличности чистой идеи[1808].

[1800]Здесь, с. 529.

[1801]Здесь, с. 527, 648.

[1802]*Таджалли,* здесь, с. 641.

[1803]Ср. Кьеркегор: «Бог отличен от всего, радикально». Ср. здесь, с. 640, 648.

[1804]Тезис нусайритов и друзов. Ср. здесь, с. 568, прим. 4; 571, прим. 1; 577, прим. 2.

[1805]Ричль. Ср. дуализм «*шари'а - хакика*», здесь, с. 670, 724. Маздеисты, манихеи.

[1806]Ср. два изречения Халладжа: «У всякой истины - своя реальность (*ли-кулли хакк хакика*), у всякой твари - свой путь, у всякого договора - свой залог» (рук. Лондон 888, л. 325b; Бакли, *Шатх*, с. 123), которое взято из хадиса (Тирмизи, *Рийада*; Саррадж, *Лума'*, 337) и из изречения Саури: «*ли-кулли 'абд шари'а*...» (у Макки, *Кут*, II, 57): «Всякое (пророческое) предостережение имеет основание, всякое (апостольское) призвание предполагает озарение».

[1807]Друзский тезис, отождествляющий *таухид* и *ильхад*, *вуджуд* и *'адам* (*Китаб ан-нукат*, изд. Seybold, 43). Тезис Ибн 'Араби: единственная вина идолопоклонников в том, что они выбрали своих идолов; ибо, поскольку всё есть проявление Бога, всё становится идолом для совершенного мониста. «Твари приняли о божестве различные символы веры. Но символ, который принимаю я, - сумма всех их символов!» (Набулуси, *Шарх ат-тарика аль-мухаммадийа*, I, 169–170). Выше (с. 570) мы показали истинный смысл положений, которые можно было бы некстати понять в гегелевском смысле.

[1808]Друзский тезис (здесь, с. 571), приемлемый для эллинистов (здесь, с. 566) и Джунайда (здесь, с. 37), который Халладж прямо отверг (здесь, с. 570).

В примечаниях указаны места аль-Халладжа, которые могли дать повод к этим возражениям.

В заключение я должен ответить на одно принципиальное возражение. Почему я не попытался объяснить своеобразие такого облика, выдвинув некоторые эпизоды его биографии? Приведя в действие для образования его учения культурные влияния, чуждые исламу: *иранское* — ведь аль-Халладж, сын обращённого маздеиста, соглашался посещать маздеистов[1809]; *эллинистическое* — ведь он изучал технический словарь философов и гностиков[1810]; *индийское* — ведь он будто бы ходил учиться у идолопоклонников Индии[1811]; или *сиро-хал-* [802] *дейское* — ведь он жил вблизи христианских кругов в Иерусалиме[1812] и мандейских в Васите[1813]. Без сомнения, было бы легко составить таким образом различные перечни пунктов, позволяющие поочерёдно видеть в аль-Халладже персидского заговорщика-националиста, карматского герметиста[1814], индийского йога[1815] или тайного христианина[1816]; подобно тому как в его время его упрекали, смотря по случаю, в том, что он суннит, мутазилит или имамит[1817]. Пусть внимательный читатель взвесит доводы здравого смысла[1818], которые удержали меня от таких упражнений ума, остроумных, согласен, но бесплодных.

В другом месте было показано[1819], как индивидуальные призвания первых мусульманских мистиков родились в самом сердце ислама из ревностного опытного размышления над данными Писания, содержащимися в Коране; аль-Халладж не был исключением из правила. Самое большее, можно добавить, что это размышление повело его дальше его учителей в толковании Писания, столь же противоположном законническому буквализму иудейских талмудистов, сколь согласном с анагогическим спиритуализмом христианских мистиков. Приводя по этому поводу изречение Ибн 'Уйайны: «Те из наших учёных (*'улама'*), кто сбился с пути, становились подобны иудеям, а те из наших подвижников (*'уббад*), кто сбился с пути, становились подобны христианам», Бадр ад-Дин аль-'Айни добавляет[1820]: «Вот как аль-Халладж дошёл до того, что его обвинили в *хулуль* и *иттихад*».

[1809]Здесь, с. 16, 92, 128.
[1810]Здесь, с. 71, 471; ср. *Essai*, о неоплатонической гипотезе, столь модной ныне.
[1811]Здесь, с. 80 и сл.
[1812]Здесь, с. 99.
[1813]Здесь, с. 18, 103.
[1814]Здесь, с. 731.
[1815]Здесь, с. 87.
[1816]Здесь, с. 323; и *Essai*.
[1817]Здесь, с. 72.
[1818]Здесь, с. 88, 519, 733.
[1819]Ср. *Essai*; и здесь, с. 609 и сл.
[1820]*'Икд аль-джуман*, т. XIV, 309 г., «*Мактал аль-Халладж*», § 4.

ГЛАВА XIV.

Сочинения аль-Халладжа

Содержание главы

I. Критика текстов:

— a) Их первоначальная устная передача: 1. Ценность *иснадов* — 804; 2. Список *рави* (*табакат ар-руввat*) — 806

— b) Две редакции: Васити и Фарис — 809

— c) Каталоги небольших сочинений — 815

II. История сохранившихся текстов:

— a) Отдельные изречения — 822

— b) *Ривайат* — 823

— c) *Диван* «стихов и экстатических молитв» — 824

— d) Длинные догматические фрагменты и искусственный сборник *Тавасин* — 826

III. Перевод *Тавасин*:

— a) Глава I — 830: 1. Заметка о «Мухаммадовом свете» — 830; 2. «Хвала Пророку, или высшая метафора» — 835

— b) Главы II и III — 840

— c) Главы IV и V — 846: 1. Заметка о Ночном Вознесении — 846; 2. «Клянусь Звездой, когда она закатывается» — 853

— d) Главы VI и VII — 864: 1. Заметка о грехе Сатаны — 864; 2. *Та Син аль-Азаль* — 867

— e) Главы VIII, IX и X — 877

— f) Глава XI: *Бустан аль-ма'рифа* — 885

[804] IV. Перевод *Ривайат*:

— a) *Ривайат* I–XXVII — 893

V. Литературное своеобразие творчества аль-Халладжа:

— a) Стиль: 1. Выбор слов и просодия двух *касыд* — 904; 2. Период — 911; 3. Главное намерение мысли — 914; 4. Заимствования и подражания — 916; 5. Суждения литераторов — 919

— b) Влияние на исламскую литературу: 1. Следы доктринального влияния — 925; 2. Алхимическое толкование — 928; 3. Магическое толкование — 931; 4. Сатанинское толкование — 934; 5. Иконография — 939–941

I. Критика текстов

a) Их первоначальная устная передача

1. Ценность иснадов

Согласно постоянному обыкновению ислама в делах свидетельства, где всякая доказательная сила отводится устному преданию (*ривайа*), а всякое доверие отказывается записанному тексту (*сахифа*)[1821], критика халладжевских текстов включает прежде всего рассмотрение списка, расположенного по поколениям, тех

[1821]Которым первый встречный может завладеть и злоупотребить по своему усмотрению.

уполномоченных свидетелей, которые лично взяли на себя ответственность передать их нам или указать их нам.

Этот метод не обходится без неудобств; конечно, он приводит при каждом точном факте имя прямого свидетеля как поручителя. Но он приводит к тому, что всякий [805] исторический рассказ распыляется на атомы, всякий связный текст — на отдельные изречения (*хикам*); он подменяет биографию бессвязными анекдотами (*хикайат*). С другой стороны, видимая строгость правил, установленных в хадисоведении для допуска прямого свидетеля в ряды профессиональных *руввat* (ед. ч. *рави*), вызвала на практике искусственное изготовление «цепей» передачи (*иснад*), неполных или интерполированных[1822], чтобы по всей форме оправдать устную передачу достоверных данных, следы которых нашли в письменных источниках, но в пользовании которыми скрывались[1823].

Уже различные *иснады* Сулами служат ему для того, чтобы узаконить под прикрытием имён уполномоченных устных свидетелей обращение к письменным текстам, которые они от нас скрывают[1824]. Ибн Бакуйе заверяет себе разом[1825] через *сама'*, полученное, по его словам, от сына аль-Халладжа, пять независимых свидетельств, текст которых ходил задолго до него; и он даёт нам под авторитетом *рави* различные рассказы Ибн Аби Зур'и, уже опубликованные Наккашем, и Ибн Хафифа, уже изданные Дайлами в его жизнеописании. Наконец, *сама'* Сулами, на которое Кушайри постоянно ссылается в своей *Рисале*, означает просто, что Кушайри получил надлежащее разрешение этого учителя пользоваться его письменными трудами как арсеналом цитат.

Возьмём здесь же враждебные рассказы на с. 300, 304 и 106–111, представленные как прямые свидетельства: один носит имя Ибн Хаййавайха, умершего через семьдесят три года [806] после события, — второй — Абу-ль-'Аля, умершего через сто двадцать два года после события: *иснад* прерван. Третья группа рассказов, принадлежащая Ибн аль-Азраку, современному, но косвенному свидетелю, иногда ссылается на анонимов и производит впечатление, что он пользуется тогда, не признаваясь в этом, памфлетом, пущенным в обращение Аваридж, — письменным источником.

Что до благоприятных рассказов, то некоторые соображения доктринальной уместности выбрасывают имя из цепи свидетелей: имя Ибн Фатика — когда он был «разжалован» как *рави*; Фариса — потому что его обвиняли в неправоверии; Шибли —

[1822]Эта констатация разрушает чисто формальную критику *мухаддисун*: из того, что *иснад* неправилен, не следует, что приписывание приводимого текста неточно. Пример: Сарраджа, *Лума'*, изд. Nicholson, предисл., с. XL.

[1823]Это показывает бесполезность критерия, выбранного Ибн аль-Джаузи для очищения *Хильйи* (*Сифва*) и *Ихйа'* (*Минхадж*).

[1824]*QT*, II, № 14, 24 повторяют два свидетельства Ибн Фатика, № 23 - свидетельство, извлечённое из *Лума'* Сарраджа (предисл. Nicholson, с. XLI).

[1825]*QT*, III, № 1; ср. обсуждение там же, с. 16.

пока он считал благоразумным оставлять своим ученикам ответственность за распространение своих рассказов. Известная личность современника-косвенного свидетеля, как Ибн аль-Хаддад, может помочь стереть имя первого свидетеля.

2. Список рави (табакат ар-руввat)

Класс I: современники, прямые свидетели	
1. Абу-ль-'Аббас ибн 'Ата (ум. 309/922)	Сул[ами] к Корану III, 188; VII, 11, 97; здесь, с. 43
2. Мухаммад ибн Бишр	Кош[айри], III, 6; здесь, с. 227, 337
3. Фарис ибн 'Иса Динавари	здесь, с. 337
— его осведомители: 4. Ибрахим ибн Фатик[1826]	здесь, с. 47
5. Ахмад ибн Фарис ибн Хасан	Сул[ами], *Табакат*; здесь, с. 123–126
— (приводимые у Калабази): 6. Абу 'Абдаллах Мухаммад ибн Са'дан	здесь, с. 69–70
7. Абу Сауда	здесь, с. 557
— (источники *Дивана*)[1827]: 8. Абу Наср Ахмад ибн Са'д Исфинджани	*QT*, с. 19, прим. 3[1828]
[807] 9. Абу Исхак Ибрахим Хулвани	*Ахбар* 10–12
10. Ахмад ибн Каукаб ибн 'Умар Васити	*Ахбар* 30
11. Абу Бакр Ибрахим ибн Сим'ан	Кош[айри], III, 235; здесь, с. 130
12. 'Абд аль-Вадуд ибн Са'ид ибн 'Абд аль-Гани	*Ахбар* 17, 42; здесь, с. 129
13. Абу-т-Тайиб Мухаммад ибн Фаррухан ибн Рузбих Дури[1829]	Хатиб, § 15 (ср. Кош[айри], I, 74)
14. Абу-ль-Хусайн 'Али ибн 'Абд ар-Рахим Каннад Васити[1830], ок. 325/936[1831]	Сул[ами], 2; Бак[уйе], 8
15. Абу Бакр Мухаммад ибн Ахмад Хаддад Мисри (ум. 345/956)	Taw., 206
16. Абу Мухаммад Ахмад ибн 'Абдаллах Музни (ум. 341/952, Бухара)	Сул[ами], III, 16; здесь, с. 80, прим. 3; Сам'ани, 527b
17. Абу Мухаммад 'Абдаллах ибн 'Али ибн 'Абдаллах ибн Ханаш Йакути, имам мечети Яффы	здесь, с. 315; Сам'ани, 596b (306a, 358a)
18. Абу Мухаммад Джа'фар ибн Мухаммад Хулди (ум. 348/959)	здесь, с. 402
19. Абу-ль-Хусайн Мухаммад ибн Йа'куб ибн Джунди (суннит)	ср. здесь, с. 106, прим. 3; исправить именно так, по Малини, *Арба'ин*
20. Абу-ль-Хусайн Ахмад ибн Йусуф ибн Ажрак ибн Йа'куб ибн Исхак ибн Бухлуль Танухи; известный мутазилит, ученик Абу Хашима	Муртада, *Мунйа*, 64; Саби, 130, 215, 322, 323, 348; здесь, с. 106, прим. 6, и с. 273

[1826]Не смешивать с Ибн Маником (Джами, 300), источником Шу'айби (*Джаухар фарид*, рук. Каир, л. 19b, 26a, 98b и т. д.).

[1827]Здесь даны лишь пять имён, наименее искажённых.

[1828]Кош[айри], I, 153; II, 166.

[1829]*Рави*, осуждённый Макдиси (*Homonyma*, s. v.) и Захаби (*И'тидаль*, s. v.).

[1830]Исправить соответственно прим. 6 на с. 97: читать вместо «'Али ат-Таввaззи» *'аля-т-таваззи*, что значит «до свидания!» - Ср. Сам'ани, s. v.

[1831]Дата его пребывания в Киркисе.

Класс I: современники, прямые свидетели	
[808] — и его осведомители: 21. Абу-ль-Фарадж ибн Рухан	здесь, с. 273
22. Абу Бакр Мухаммад ибн Аби 'Али Касри	там же
23. Абу-ль-Хусайн 'Абдаллах ибн 'Аййаш Хазари	здесь, с. 216, прим. 5
24. Абу Бакр Мухаммад ибн Исхак Ахвази	здесь, с. 107
25[1832]. Мухаммад ибн Ахмад Исфахани Кандили	Кош[айри], IV, 49; Сул[ами], *Табакат*, рук. Берлин 9972, л. 42b
Класс II: свидетели второй степени	
26. Абу Бакр Мухаммад ибн Мухаммад ибн Галиб Тустари	Кош[айри], III, 53; здесь, с. 258, прим. 4 (от 8)
27. Абу-ль-Фарадж 'Абд аль-Вахид ибн Бакр Варсани Ширази	144-a (от 5, через 8)
28. Абу-ль-Хусайн 'Абд ар-Рахман ибн Мухаммад Фариси	Сул[ами], *Табакат*; Кош[айри], IV, 4; *Лума'*, 40; здесь, с. 47 (от 4)
29. 'Абдаллах ибн Мухаммад ибн 'Абдаллах Рази Нишапури (ум. 353/964)	Кош[айри], III, 51 (здесь, с. 58, прим. 3)
30. Абу Бакр Мухаммад ибн 'Абдаллах ибн Мухаммад ибн Шазан Рази (ум. 376/986)	Сул[ами], 3, 12; Хатиб, § 16; Харави, *Замм*, л. 112b; Сам'ани, 329b; Захаби, *И'тидаль*, s. v.
31. Абу 'Абдаллах Мухаммад ибн Ахмад ибн Мухаммад Рази (*мукри'*) (ум. 366/976)	Сул[ами], 19; Саррадж, *Лума'*
[809] 32. Абу-ль-Касим Джа'фар ибн Ахмад Рази (ум. 378/988)	здесь, с. 403
33. Ахмад ибн Аби Зур'а Мухаммад ибн Фадль Табари	здесь, с. 403
34–35. Ученики Фариса: 'Абд аль-Вахид ибн 'Али Саййари	здесь, с. 305
Абу Бакр Мухаммад Калабази	143-a
36–38. Ученики Шибли[1833]: Мансур ибн 'Абдаллах Харави	здесь, с. 305
'Иса Кассар Динавари	здесь, с. 306
Насрабази	здесь, с. 407
Класс III: свидетели третьей степени	
39. Абу 'Али Даккак (ум. 405/1014)	Кош[айри], 171; Taw., с. 138, прим. 1 (от 38)

[1832]Мы исключаем из класса I некоторых противников, как Аваридж, Сули, Ибн Занджи и Ибн Аби Са'дан, рассказы которых не имеют целью передачу точных цитат; 'Абд аль-Малика Искафи, которого Харави будто бы знал столетним (ср. Джами, 170); и 'Абд ар-Рахмана ибн Ахмада Джабали, *рави*, по Ибн Фадлаллаху, стихотворения, приведённого здесь на с. 93; этот автор, мистическое сочинение которого, использованное Газали (*Имля'*), хранится в Хаме (рук. шейха На'сана), по-моему, принадлежит скорее к XI в.

[1833]Под прямым авторитетом Шибли как принадлежащие аль-Халладжу представлены следующие тексты: различение святых и пророков (здесь, с. 739); *ли-кулли хакк хакика* (здесь, с. 801; подражание Саури, у Макки, *Кут*, II, 57; Бакли, *Шатх*, л. 123); второе место, приведённое по Бакли здесь, с. 486, прим. 3, и прокомментированное стихами «*Йа мауди' ан-назир*...»; и текст о *таксир* («нерадении») ангелов (Кал[абази], 6).

Класс I: современники, прямые свидетели	
40. Абу Наср 'Абдаллах ибн 'Али Саррадж (ум. 377/987)	142-a (от 37)
41–42. Ученики Ибн Хафифа, к которым обращались Дайлами (362-a) и Ибн Бакуйе (191-a)	
43. Абу-ль-Хусайн 'Али ибн Джахдам (ум. 414/1023)	182-a; источник 278-a, 320-a
44. Абу 'Абд ар-Рахман Мухаммад ибн Хусайн Сулами (ум. 412/1021)	170-a-f; источник Кушайри (231-a) и Хатиба (250-a; вместе с 42)

b) Две редакции: Васити и Фарис

Поскольку растущее влияние письменной записи в так называемой устной передаче рассказов и изречений становится [810] преобладающим уже со второго поколения *рави*, следует прибегнуть к литературной критике, чтобы попытаться установить родство чтений, ибо редкость и разнородность рукописных источников не позволяют основать историю текста халладжевских изречений на палеографическом исследовании.

Составление для издания *Quatre Textes*[1834] таблицы соответствия вариантов для каждого изречения, общего трём сборникам (Сулами, Ибн Бакуйе, «*Ахбар аль-Халладж*»), позволяет различить, помимо простых ошибок чтения или диктовки, два сочетающихся ряда намеренных искажений, обнаруживающих изменение — либо формальное (грамматическая правка), либо смысловое (догматизирующее уточнение), — внесённое в мысль автора: вставку *глосс* и *изъятие* терминов в двусмысленных местах или в местах, которые можно понять превратно.

Из двух параллельных текстов *'Акиды*[1835] текст Калабази, по-видимому, одновременно уточняет богословскую форму (*хувийа*, *махийа*, *тададд*) и смягчает смелость выражения (*васфуху*, *'улувуху*, *имтизадж*, *йухилль*) текста Исфинджани[1836].

Пять редакций «молитвы последней ночи»[1837], которые слишком много раз переделывались, чтобы их легко было классифицировать по семействам, представляют варианты явного догматического значения: *шавахидика* (без приставки *би*; A, B); *ас-сура хийа (так!) аллати афрадатху*[1838] (B); *хувийа йасир* (добавлено в B; изъято в C, D);

[1834] 1695-1.

[1835] Выше, с. 636–639. Следует сравнить параллельный текст Васити (у Бакли, *Тафсир*, т. II, 229–230).

[1836] Вероятно, изданного Фарисом.

[1837] Taw., с. 202–205.

[1838] То есть: «которая провозгласила Его единым» (при *мисаке*).

каррат (A, B; contra *агйаб*); *абдайта* (A, B; вместо *азхарта*); изъятие § 9 в [811] C, D; *йанджудж* (уточняющее мысль § 10 в A, B)[1839].

То же с редакциями *касыды* «*Ан'а илайка*»[1840].

Три изречения[1841] представлены в двух формах, и разбавленная и уточнённая форма хотя бы однажды явно приписана Фарису[1842].

Наконец, внимательный разбор однородного блока из 176 халладжевских изречений, собранных Сулами в его *Тафсире*, позволяет нам подойти ближе к проблеме редакций. Сулами, по-видимому, не обращался прямо к подлинным текстам аль-Халладжа, а заимствовал их у двух авторов — Абу Бакра Васити[1843] и Фариса[1844]; ибо он даёт их — слишком часто, чтобы совпадение было случайным, — не только в местной смежности, но и в намеренной параллели с изречениями этих двух авторов, в которые они к тому же иногда вкраплены как формально зависимые цитаты[1845].

Абу Бакр Васити[1846], в котором Харави видел основателя [812] мистической правоверности (*усуль*), по-видимому, действительно продолжил дело Ибн 'Аты и попытался синтезировать рассеянные технические определения, предложенные некоторыми великими учителями, преимущественно Джунайдом и Ибн 'Атой; примечательно, что этот синтез выражается в изречениях[1847], свидетельствующих о самом прилежном чтении трудов аль-Халладжа, о самом последовательном

[1839]Пер. текста C, D: «То, что останется так, отделённое от моих скверн (вар.: пламенеющее духовное намерение), - доказательство (Бога) более сильное, чем разрушение земных гор»!

[1840]См. заметку рук. Берлин 3492, л. 42a; Саррадж, *Лума'*, 248, 372.

[1841]*Васийа*; состояние Моисея (*махдур 'алайхи*); *кийамука би-хакки* (здесь, с. 302, прим. 3).

[1842]Одно и то же изречение дано нам Сулами (через Фариса: *ар-рами*) и Кушайри (*аль-мутафарис*: III, 175; ср. Васити у Бакли, т. I, 515) в двух довольно расходящихся формах.

[1843]Бакли, I, 24, 53, 75, 79, 292, 163, 197, 203, 362, 383 (ср. 539), 450–451, 570, 593; II, 11, 25, 26–27, 31, 85, 92, 115, 192, 205, 215, 229–230, 236, 257, 262, 269, 286, 302, 337, 363.

[1844]I, 24, 26–27, 162, 367–368, 520.

[1845]Поскольку издания этого *тафсира* ещё нет, я ссылаюсь здесь на переиздание Бакли, к несчастью довольно переработанное (не с интересующей нас точки зрения), напечатанное в Канпуре.

[1846]Сын уроженца Ферганы, родился в Васите, вырос в Ираке; при Джунайде и Нури; ещё *шаббом* (= до сорока лет) он должен был бежать от преследования правоведов (захиритов); он [812] проповедует в Абиварде, затем в Мерве, где умирает после 320/932 г.; там его ученики Касим Саййари (ум. 342/953) и Дукки основали школу *саййарийа*. Я подозреваю, что этот Абу Бакр Мухаммад ибн Муса Васити тождествен некоему Абу Бакру Мухаммаду ибн Исма'илю Фаргани (ум. 331/942), учителю также Дукки и через него - Варсани; таково мнение Сарвара.

[1847]Фразы, где Ибн 'Ата комментирует аль-Халладжа как учителя ещё при его жизни (ср. здесь, с. 623), взяты Сулами из трудов Васити (Бакли, I, 21, 27, 32, 595).

употреблении его технических терминов, о самом почтительном принятии его самых своеобразных тезисов[1848]; он цитирует аль-Халладжа просто по его имени, «аль-Хусайн».

Заметим, что Васити не вполне усваивает главное намерение халладжевского творчества; его выборки цитат смягчают его, а его комментарии используют его главным образом как безличный сборник вдохновенных документов, из которых можно извлечь элементы методического исправления салимитской мистики, делая её приемлемой для ханбалитской правоверности. Мы лучше увидим это ниже, сравнив его с Фарисом.

[813] Как бы то ни было, творчество Васити ставит вопрос: как случилось, что ни один из рассмотренных выше биографических рассказов не упоминает этого признанного ученика аль-Халладжа, чей «*Ха Мим аль-кидам*» (название, скопированное с «*Та Син аль-азаль*») иногда приписывался его учителю? Подобный пробел неправдоподобен. Поэтому я считаю Абу Бакра Васити тождественным Абу Бакру Раби'и, называемому «Мухаммад ибн 'Абдаллах Хашими»[1849], загадочному «пророку», т. е. издателю последних сочинений аль-Халладжа, вероятному издателю *Тавасин*, о котором шла речь выше[1850]. Доказательство этого отождествления — в его теории «святости Фараона», столь любопытном искажении одного халладжевского тезиса[1851].

Смягчённое и отвлечённое толкование творчества аль-Халладжа у Васити вскоре было отмечено и раскритиковано Фарисом Динавари; моложе Васити, Фарис, быть может, лично не жил[1852] в близости аль-Халладжа, но преданность, которую он питал к его памяти, сделала его самым искренним и пламенным его учеником. Личный тон собранных им анекдотов о нём, стихи, которые он из него приводит, побуждают думать, что ему мы обязаны составлением *Дивана* «*аш'ар ва мунаджат*».

По поводу Корана LXXXV, 3 (*шахид ва машхуд*), «свидетельствующий и засвидетельствованное», Васити комментировал: *шахид* — это Бог, а *машхуд* — творение[1853] (предвечно засвидетельствованное божественным знанием)...; Фарис

[1848]Не только у Сарраджа и Сулами, но и в других классических трудах суфизма, как у Бакли (*Шатхийат*), 'Аттара (*Тазкира*, II, 265–281), Джами и Ша'рани (I, 99: *зикр гафла*). Ср. *Ахбар* 33 с Васити у Сарраджа (*Лума'*, 364, стр. 12–13); ср. *самад* (здесь, с. 557; и *Лума'*, 364, стр. 11–12); *макр* (Ша'рани, там же); *'ивад* (Сул[ами], 162; 'Аттар, II, 276); *анфас* (здесь, с. 486, прим. 4; и *Лума'*, 266); покрывало имени (здесь, с. 700; и *Лума'*, 352); *куфр* (здесь, с. 570; и Бакли, *Шатх*, л. 102); обращение к ученикам Хири (Кош[айри], 38; ср. здесь, с. 59); *кадр* (здесь, с. 633; и Бакли, т. II, с. 39, 62); *кисва* (здесь, с. 485; и Бакли, т. II, с. 238); *ифтикар* (Сул[ами], 132; и Sh., *Табакат*, 99); *шахада* (здесь, с. 787; 'Аттар, II, 268); Сатана (Бакли, т. I, 244–245).

[1849]Простое прозвище, предназначенное полностью отождествить его с Пророком (испр. гипотезу Taw., с. XI, прим. 3).

[1850]Здесь, с. 251, прим. 3; 335–337.

[1851]Ниже, с. 935.

[1852]Здесь, с. 337–338.

[1853]Бакли, *Тафсир*, к этому месту; Саррадж, *Лума'*, 339.

возражает[1854]: «Оба этих тер- [814] мина вместе обозначают Бога: Он — Тот, Кто смотрит, и Тот, на Кого смотрят, Тот, Кто свидетельствует о Своём творении и о Ком оно свидетельствует, в отношении веры и её реальностей; ибо Хусайн (= Халладж) сказал об этом стихе: „Это указывает, что Бог даёт бытие творению, не отделяясь от него и не присоединяясь к нему“».

Сравнивая толкование творчества аль-Халладжа у Фариса с толкованием Васити, можно сказать, что Фарис хорошо выявил несравненный живой пример святой жизни там, где Васити отметил лишь безличное понятие отвлечённой ясности ума; Фарис предпочитает изучать в нём ликование любовных экстазов, а Васити — собирать описания чистого и простого созерцания. Фарис ближе, что бы ни говорил Сайдалани, к пламенной мысли аль-Халладжа, даже если он несколько преуменьшает её философское значение[1855]; Васити смягчил её в одном важном пункте, истончив различие между святыми и пророками[1856]; Фарис его чётко восстанавливает. Освящающее действие Духа, сведённое Васити к предвечному назначению, Фарис вновь помещает в действительность как реальное преображение. Если склонности Васити к квиетизму[1857] и монизму[1858] неоспо- [815] римы, они не доходили у него до сути учения; особенно если, как мы думаем, именно он издал те догматические небольшие сочинения, где мысль достигает силы выражения, по меньшей мере равной чистому пылу халладжевских молитв, собранных Фарисом.

c) Каталоги небольших сочинений

У нас есть два параллельных каталога небольших сочинений аль-Халладжа: один включён Ибн ан-Надимом в его *Фихрист*, другой находится в рукописи «*collectanea*»,

---

[1854]Другие параллельные места Васити и Фариса: *иман* (Бакли, I, 14; и Сул[ами] к Корану II, 2); Бакли, I, 24, 53, 209, 520, 565. - Ср. о Сатане Taw. VI с Бакли к Корану II, 32.

[1855]Если у Васити салимитские склонности (*тахаллук би-асма' Аллах*; *азалийат аль-арвах*; *анвар шахид аль-кидам*; *изалят аль-васа'ит*), то у Фариса каррамитские связи (*иттисаф би-«кун»*; *рух кадима*, *шавахид анийа*, *искат аль-васа'ит*).

[1856]Васити, как салимиты, смешивает *иман* и *ма'рифа* (ср. здесь, с. 538, прим. 4), которые Ибн Каррам противопоставляет. Фарис плохо их различает (Кал[абази], 23).

[1857]Святость для него состоит в том, чтобы ясно осознать роль, предвечно назначенную Богом; его слово «*ибн аль-азаль*» («сын предвечности») взято у Тустари (Бакли, т. I, с. 89; т. II, с. 25; ср. I, 379, 568): он объясняет *Ана-ль-Хакк* как *Ана му'мин хаккан* («я - истинно верующий») (Taw. VI, 2, ср. Кош[айри], 5; здесь, с. 585, прим. 2). *Ана Иблис* у него действительно. Его антиномистические склонности (здесь, с. 784, прим. 2).

[1858]Сам Бакли отмечает контраст с Халладжем, приводя комментарий Васити к хадису о «красной розе» (= анемон? ср. здесь, с. 695): «Вещи улыбаются мудрым, [815] как если бы они были устами божественного могущества, что я говорю - Господа; львы, лепестки розы и жасмина, прекрасные лица; голоса Единения звучат в голосе птиц и ветров, по хадису: „Красная роза происходит от славы Бога; кто хочет смотреть на славу Бога, пусть смотрит на красную розу“» (Бакли, *Тафсир*, к Корану XLI, 53). См. Бакли, т. II, с. 127.

ссылающейся на труды Суйути и Каурани. Их сравнение позволяет улучшить несколько чтений Флюгеля[1859].

Кроме того, различные названия сочинений аль-Халладжа указаны нам Макдиси[1860], Саби[1861], Бируни[1862], Кушайри[1863], Худжвири[1864], Ибн ад-Да'и[1865], Харави[1866], Сухраварди Алеппским [816][1867], Бакли[1868], Манави[1869] и Хаджжи Халифой[1870]. Именно сравнивая эти разнообразные указания с упомянутым списком, можно восстановить «*Corpus Hallagianum*»[1871] ранней мусульманской мистики.

Каталог из 46 названий, данный Ибн ан-Надимом через шестьдесят шесть лет после смерти аль-Халладжа, очень важен. Он не представляет ни списка редких книг, сообщённого библиофилом или букинистом, ни оглавления сборника *куллийат*, который Ибн ан-Надим будто бы прочёл. Это опись, составленная если не самим автором, то по крайней мере одним из его ближайших учеников, и, быть может, ещё при его жизни, по обычному исламскому обыкновению; опись, экземпляр которой Ибн ан-Надиму посчастливилось найти и переписать[1872].

[1859]Список A: 46 названий: изд. Флюгеля *Фихриста*, I, 192; пересмотрено и исправлено по рук. Кёпр. 1134, л. 29b. - Список B: 39 названий: рук. Берлин 15 (Шпр. 299), л. 26a. Исправления к тексту Флюгеля: разделить на два первое название. Читать: *сайхур* (а не *сайхун*); *кира'ат аль-Кур'ан* (а не *Кур'ан...*); *нукта* (а не *йакза*); *мавадждж* (а не *мавабиз*).

[1860]150-b: *Ибана фи-ль-фуркан*.

[1861]220-a: *Адаб аль-визара*.

[1862]190-a: *Джамм акбар*, *Джамм асгар*, *Нур аль-асль*.

[1863]231-a, т. III, с. 181: *Сайхур*, *Диван аш'ар ва мунаджат*.

[1864]1055-a, с. 151: «около пятидесяти сочинений» и *Диван*.

[1865]1081-a: *Та Син аль-Азаль*, *Бустан аль-ма'рифа*.

[1866]1059-a: «Халладж сказал в конце своей книги [озаглавленной *'Айн аль-джам'*, уточняет Джами, 209], что „всякому, кто поверит этим моим словам и вкусит их, я добываю мир“» (ср. *Рив.* II и XX). Харави [816] замечает во фразе, обрезанной Джами (474, стр. 6 и сл.), «что на аль-Халладжа лгали, приписывая ему непонятные и неразумные изречения и подложные книги: эти подделки и послужили предлогами для обвинений *мутакаллимун*, в которых он явно был невиновен».

[1867]363-a, b: *Тавасин*, *Нафй ат-ташбих*.

[1868]1091-a: *Тавасин*, *Ривайат*, *Ха Мим аль-кидам* (который он возвращает Васити).

[1869]795-a: «сочинения по мистике, каббале, белой магии, алхимии, талисманам, заклинаниям» (так!; ср. 405-a).

[1870]810-b: *Сайхур*.

[1871]Ср. «*Corpus Dionysiacum*» ранней христианской мистики.

[1872]Ср. опись сочинений Газали (Субки, IV, 116); Ибн 'Араби, составленную Ибн Савдакином.

A 1 = B 4. *Та Син аль-Азаль* [*ва-ль-ильтибас*]. «Буквы Т и С предвечности [и двусмысленности]». Это небольшое сочинение о падении Сатаны образует главу VI искусственного собрания *Тавасин*[1873].

A 2 = B 3. *Аль-Джаухар аль-акбар ва-ш-[шаджара] аз-зайтуна [аль-мубарака] ан-нурийа*. [817] «Высшая сущность и светоносное [благословенное] масличное [дерево]»[1874].

A 3 = B 6. [*Аль-ахруф аль-мухдаса ва-ль-азалийа ва*]-*ль-асма' аль-куллийа*. «Буквы сотворённые и предвечные и „имена“ всеобщие»[1875].

A 4 = B 7. *Аз-зилль аль-мамдуд [ва-ль-ма' аль-маскуб] ва-ль-хайат аль-бакийа*. «Протяжённая тень, [излитая вода] и пребывающая жизнь»[1876].

A 5 = B 8. *Хамль ан-нур*[1877] *ва-ль-хайат ва-р-рух*. «(Пассивное) зачатие света, жизни и духа».

A 6 = B 11. *Ас-сайхур* [*фи накд ад-духур*][1878]. «Конус тени[1879]: о разрушении длительностей». Описание, которое даёт ему Хаджжи Халифа (Taw., с. 142, прим. 2), заставляет думать о формулах гл. X, § 21 *Тавасин*[1880].

A 7 = B 10. *Тафсир «Куль: хува Ллаху ахад...»*. «Толкование стиха: „Скажи: Он — Бог Единый...“» (Коран CXII, 1). Название, подхваченное 'Абд аль-Каримом Джили.

A 8 = B 12. *Аль-абад ва-ль-ма'буд*. «Послевечность и послевечное».

A 9 = B 15. *Кира'ат аль-Кур'ан ва-ль-фуркан*; *аль-ихата ва-ль-фуркан*. «Чтение (= исчерпывающее знание[1881]) Корана и разделение (между человеком и Богом)»; ср. Коран II, 181. Макдиси говорит, что там шла речь об имамитском махди, и даёт из него выдержку[1882].

[1873]Некоторые номера могут быть простыми повторами: напр., A 15 и A 38; A 10 и A 19.
[1874]Название, смешанное Флюгелем с предыдущим.
[1875]Здесь, с. 575.
[1876]Здесь, с. 694.
[1877]Ср. здесь, с. 479.
[1878]Вариант «*дайхур*» заставляет меня думать, что первоначальным словом было «*дайджур*» - технический термин, обозначающий ночь уничтожения всех живых существ, ту приостановку творения, которая должна непосредственно предшествовать первой трубе Суда (*Лисан аль-'араб*, V, 363; ср. Шаттанауфи, *Бахджа*, 59).
[1879]Ср. Коран XXII, 21: *йусхар*. Это технический термин, обозначающий конус тени, в котором затмевается луна.
[1880]Но намёк Ибн 'Араби делает из него изложение учения о *туль ва 'ард* (здесь, с. 379 и прим. 2).
[1881]*Ихата = 'ильм* (в противоп. *ма'рифа*) по Джунайду, Саййари, Васити (здесь, с. 543, прим. 4).
[1882]Выше, с. 131.

A 10 = B 16. *Хальк аль-инсан ва-ль-байан*[1883]. «Природа [818] человека и убедительная речь»; ср. Гийас (здесь, с. 79) и его «*Байан*», где был предвозвещён 290/902 год. Не *Ривайат* ли это, которые содержат ту же дату (здесь, с. 74)?

A 11 = B 17. *Кайд аш-шайтан ва амр ас-султан*. «Хитрость Сатаны и повеление государя». — Ср. Ибн Аби-д-Дунйа (*Макайид аш-шайтан ва хаватиф*)[1884] и Фараби (*Ара' ахль аль-мадина аль-фадиля*, 115), у которого «*кайд*» обозначает источники общественно-политической порчи.

A 12 = B 18. *Аль-усуль ва-ль-фуру'*. «Основы права и практические приложения». Возможный намёк на это сочинение у Худжвири (*Кашф*, пер., с. 151, стр. 16; ср. рук. Париж, перс. доп. 1086, л. 87a). Эти два слова имеют особый смысл у Тустари[1885].

A 13 = B 19. *Сирр аль-'алам [ва-ль-маб'ус]*. «Тайна вселенной и (божественный) вестник». — Вероятно, это фрагмент о любви, переведённый здесь, с. 602. — Ср. *Сирр аль-'аламайн* Газали.

A 14 = B 20. *Аль-'адль ва-т-таухид*. «Божественные справедливость и единство». Критика двух первых «основ» мутазилизма; ср. здесь, с. 615.

A 15 = B 21. *Ас-сийаса, аль-хулафа' ва-ль-умара'*. «Политика, халифы и эмиры». Вероятно, тождественно *Адаб аль-визара*, упомянутому на с. 246.

A 16 = B 22. *'Ильм аль-бака' ва-ль-фана'*. «Наука о самопребывании и уничтожении». Уточнение известного тезиса Абу Са'ида Харраза[1886]. Отсюда, вероятно, фрагмент, переведённый здесь, с. 521–523 (*танзих 'ан ан-на't ва-ль-васф*).

A 17 = B 23. *Шахс аз-зулюмат*. «(Мнимая) индивидуальность теней»[1887], т. е. «вещественных форм» (ср. здесь, с. 482, стр. 4; 488, стр. 4; 485, стр. 2). Ср. слово Абу 'Амра Димашки: «*аль-ашхас би-зулюматиха ка'ина*...»[1888].

A 18 = B 24. *Нур ан-нур*. «(Творящая) Ясность света». Выдержка у Сулами, *Тафсир*, к Корану XXIV, 35. Вероятно, это *Нур аль-асль*, упоминаемый Бируни; ср. Газали, *Мишкат*, с. 16.

[1883]Коран LV, 2–3.

[1884]Рук. Каир; многочисленные выдержки у Шибли, *Акам аль-марджан*. Ср. Суйути, *Дурар*, 136.

[1885]*Тафсир*, с. 69, 125; ср. выше, с. 578.

[1886]Здесь, с. 195.

[1887]Ср. противопоставления этих двух корней в Коране XIV, 43; XXI, 97.

[1888]Пер.: «Индивидуальности (как силуэты) соразмерны своим теням, а духи приобретают сияние своих светов; тот, кто рассматривает индивидуальности, видит, как его время омрачается (подобно им), а тот, кто созерцает духов в их (божественных) светах, видит себя ведомым (ими) к Тому, Кто их зажигает».

[819] A 19 = *Аль-мутаджаллийат*. «Преображающие озарения» = B 25 *Аль-мугайабат*: «Сверхъестественные сообщения». Вероятно, следует отождествить с *Ривайат* (ср. выше, A 10).

A 20 = B 26. *Аль-хайакиль [ва-ль-'алам ва-ль-'алим]*. «Вещественные оболочки (= сферы действия духов), вселенная и учёный». Ср. здесь, с. 482. Сравнить с учениями Сухраварди Алеппского (*макадир*).

A 21 = B 27. [*Мадх ан-Наби ва*]*-ль-масаль аль-а'ля*[1889]. «Хвала Пророку и высшая притча» (Коран XVI, 62). Сохранено в гл. I *Тавасин*.

A 22 = B 28. [*Аль-*]*гариб аль-фасих*. 1) (с артиклем:) «Своеобразный и красноречивый учитель» (намёк на прозвище аль-Халладжа: «*Doctor Singularis*»)[1890]; 2) (без артикля): «(темные) особенности красноречия».

A 23 = B 29. *Ан-нукта*[1891] *ва бад' аль-хальк*. «(Изначальная) Точка и космогонический замысел»; фрагмент переведён выше, с. 632–633.

A 24 = B 30. *Аль-кийама ва-ль-кийамат*. «(Всеобщее) Воскресение и (мистические) воскресения». Мистики сравнивают этапы освящения души с Воскресением (ср. здесь, с. 853).

A 25 = B 14. *Аль-кибрийа' ва-ль-'азама*. «Божественное величие и космологическое доказательство». Мухасиби под тем же названием доказывает божественную мудрость дивным устройством вселенной. Название подхвачено Ибн Аби-д-Дунйа (рук. Крафт) и Абу-ш-Шайхом ибн Хаййаном Исфахани (ум. 369/979; Шибли, *Акам аль-марджан*, 13, 152) для того же предмета.

A 26 = B 31. *Ас-салят ва-с-салават*. «(Каноническая) Молитва и божественные благословения».

A 27 = B 32. [*Хаза'ин аль-хайрат, ва йу'раф би*]*-ль-алиф аль-макту' ва-ль-алиф аль-ма'люф*. «Сокровища благодатей», прозванное «Отдельное A и A в соединении»[1892] = гл. VIII *Тавасин*, схемы которой (§ 4 и § 5) объясняют эти две формы A (ср. также Taw. IV, 11; IX, 2–3).

A 28 = B 33. *Маваджид аль-'арифин*. «Экстатические интуиции мудрых». Ср. здесь, с. 529, прим. 1. Отсюда, вероятно, фрагмент, переведённый здесь, с. 523–525 (*раф' аль-анийа*). Ср. подзаголовок Макки (*Кут*, I, 84; II, 23).

[820] A 29 = B 34. [*Хальк халя'ик аль-Кур'ан ва*]*-ль-и'тибар*. «Приспособление Божественного Слова к тварям в модализованных формах и роль рассудочного

[1889]Коран XXX, 26.

[1890]Taw. VI, 20.

[1891]Испр. по рук. Шахид 'Али-паша 1934.

[1892]То есть *хамза* отдельная или помещённая на *алифе* (Ибн Малик, *Альфийа*, изд. Goguyer, 295a, 261).

мышления»[1893]. Ср. здесь, с. 600 (теории Наззама и Ибн Каррама); и A 21. Возможно, его фрагмент есть в Taw. V, 31–39.

A 30 = B 35. *Ас-сидк ва-ль-ихляс*. «Искренность и чистое высказывание того, что Бог един». Ср. о *шахаде*: *Ахбар* 44, 48[1894]; здесь, с. 787.

A 31 = B 36. *Аль-амсаль [ва-ль-абваб]*. «Притчи и врата (оград)». Следует отождествить с главами IV, V (§ 1–7) *Тавасин*.

A 32 = B 37. *Аль-йакин*. «Достоверность». Ср. здесь, с. 324; и фрагм. у Сулами, *Тафсир*, к Корану II, 5[1895]. Название сочинения Ибн Аби-д-Дунйа (рук. Кёпр.; Дамаск, Захирийа).

A 33 (нет в B). *Ат-таухид*. «Формула божественного единства». Быть может, это *Рисаля фи-т-таухид* (1261), разобранная здесь, с. 782.

A 34 (нет в B). *Ан-наджм иза хава*. «Клянусь Звездой, когда она закатывается!» (Коран LIII, 1)[1896]. Исследование экстаза Мухаммада в *каба кавсайн* = гл. V, § 8–39 *Тавасин*.

A 35. *Аз-зарийат зарван* = B 38. *Насарат аль-ма'рифа*. «Рассеивающие» (Коран LI, 1; символ, по Кушайри, *Тафсир*, к этому месту, «ветерка божественного приближения») = «Крохи Мудрости». Это *Бустан аль-ма'рифа* = сочинение XI собрания *Тавасин* = «Сад Мудрости».

A 36 = B 39. *Инна-ллази анзаля*[1897] *'алайка-ль-Кур'ан*... «Поистине, Тот, Кто (отделил тебя от созерцания Себя и) возложил на тебя проповедь Корана, вернёт тебя к Себе, чтобы ты встретил Его» (Коран XXVIII, 85). Халладж толкует: «Поистине, Тот, Кто отделил тебя от Себя, облекши тебя (*ad extra*) вестью для Своих тварей, вернёт тебя (*ab intra*) к идее мистического единения, скрыв тебя от их взоров и от твоих бесед с ними об этой вести и о том, что они в ней постигают, поместив тебя особо в месте, очень близком к Нему, и наделив тебя весьма очищенным способом выражения». Речь идёт [821] о Ночном Вознесении[1898] и о *каба кавсайн*[1899], что отождествило бы это сочинение с гл. II *Тавасин*.

[1893]В противоп. *калям нафси* («внутренней речи»).

[1894]И Сул[ами] к Корану XXXIX, 22–23; XLVI, 13.

[1895]Ср. 'Аттар, *Тазкира*, II, 140.

[1896]«Символ экстаза, когда он нисходит на сердце» (Бакли, *Тафсир*, s. v.).

[1897]Так!: вместо *фарада* (ср. выше, с. 244).

[1898]Васити толкует «*иля ма'ад*» как «*иля лайлат аль-масра*» («к ночи ночного путешествия») (Бакли, т. II, с. 133).

[1899]Салимит Ибн Барраджан в своём *Тафсире* (s. v.) объясняет стих примерно так же: «Бог, Который отделил тебя в Своей абсолютной предвечности... вернёт тебя... вверив тебе пророческую миссию». Ср. комм. Фаргани (*Мунтаха*, I, 84) и Сувайди (*Кашф*, 122: монистический смысл).

A 37 (нет в B). *Ад-дурра*. «Жемчужина». «Посвящено Насру аль-Кушури»[1900]. О «жемчужине» см. *Ривайат*, XXII.

A 38 (нет в B). *Ас-сийаса*. «Политика». «Посвящено Хусайну ибн Хамдану», правителю Кума, затем Дийар Раби'а[1901]. Ср. выше, A 15.

A 39 = B 9. *Хува хува*. «Божественное облечение человеческого субъекта законной проповедью фразы» (право говорить в первом лице принадлежит лишь Богу). Ср. в *Тавасин*, указатель; Сулами к Корану CXII, 1; и Бакли, *Шатх*, л. 17b и сл. Ср. здесь, A 10 и A 29.

A 40 (нет в B). *Кайфа кана ва кайфа йакун*. «Как Бог всегда был и как Он всегда будет». Положительное утверждение Его неизменных атрибутов. Ср. *Тавасин*, IX, § 12 — X, § 20; и здесь, с. 641.

A 41 = B 1. *Аль-вуджуд аль-авваль*. «Первый способ существования». Вещи получают от Бога сначала идеальную модальность возможностей = предварительную квалификацию своих сущностей. Ср. здесь, с. 561.

A 42 = B 2. *Аль-вуджуд ас-сани*. «Второй способ существования». Вещи получают затем от Бога осуществление *hic et nunc* через *fiat*. Ср. также *Хальк авваль* и *Хальк сани* (Малати, 41) у карматов и друзов, перефразирующих Коран L, 14, чтобы видеть в них нынешнюю жизнь и воскресение[1902]. Возможно, Халладж имеет в виду и это толкование (ср. A 24). Ср. два названия, данные Бируни (здесь, с. 815, прим. 4).

A 42 [*bis*] = B 13. *Аль-кибрит аль-ахмар*. «Красная сера». Это название алхимического вида обозначает святых мистиков, по Макки (*Кут*, I, 109). Ша'рани подхватил это название (741-b).

A 43 (нет в B). *Китаб ас-Самарри ва джавабуху*. «Письмо Самарри с ответом на него». Ср. здесь, с. 255 (письма, фигурировавшие в деле процесса).

[822] A 44 = B 5. *Ля кайфа = Нафй ат-ташбих*. «Несравнимое» = «Несравнимость божественной сущности». Сохранено (быть может, полностью) = *'Акида*, изданная Калабази (пер. здесь, с. 636).

A 45 (нет в B). *Аль-кайфийа ва-ль-хакика*. «Аналогия и прямой смысл». Об этом вопросе ср. здесь, с. 565, 516.

[1900]Здесь, с. 213, 233, 237, 239, 250, 315, 361.

[1901]Здесь, с. 118. Поскольку Ибн Хамдан был заключён в тюрьму в 303/915 г. (он умер в 306/918 г.), это сочинение было бы написано до 303/915 г.

[1902]Ср. Коран LIII, 48.

A 46 (нет в B). *Аль-кайфийа ва*[1903] *-ль-маджаз*. «Аналогия и переносный смысл». Об этом вопросе ср. здесь, с. 588, 566. То же название у Аш'ари, *Ибана*, § 1 (рук. Кёпр. 836). Ср. Ибн Халдун, пер. Slane, III, 320–321[1904].

II. История сохранившихся текстов

a) Отдельные изречения

Более трёхсот пятидесяти отдельных цитат из сочинений аль-Халладжа вошли в репертуар классических изречений мусульманской мистики в течение IV/X в. Мы привели выше имена их *рави*, или передатчиков, вплоть до Сулами и Кушайри, которые окончательно закрепили их письменно.

Эти *logia* имеют исключительную ценность: будучи вкраплены в другие тексты, они тем самым избегали возможных правок, угрожающих длинным текстам. Именно на них мы основали наше [823] восстановление технической терминологии аль-Халладжа, предпочтительно перед *Тавасин*. Более подробные сведения читатель найдёт в нашем *Essai*. Вот просто список авторов, собравших эти *logia*, с указанием числа новых цитат у каждого:

Автор (сочинение)	**Новых цитат**
Калабази (*Та'арруф*)[1905]	43
Саррадж (*Лума'*)	3
Сулами (*Табакат* — 18; *Хака'ик* — 195[1906]; *Джавами'* — 7; *Галатат* — 1)	221
Харкуши	2
Кушайри (*Рисаля*)	8
Худжвири	1
Ибн Йазданйар	2
Харави (*Табакат*)	1
Ибн Хамис (восходит к Ибн Джахдаму)	2

[1903]Рук. Кёпр. 1134 (рук. Париж 4458 и изд. Флюгеля ошибочно дают: *би-ль*).

[1904]Эти два последних названия, отличающие *аналогию* (силлогистический метод: ср. здесь, с. 578) одновременно от прямого смысла (к которому стремятся диалектики) и от переносного (к которому стремятся поэты: обратное притче), показывают, что аль-Халладж встал на сторону против мутазилитов, допуская синонимы (здесь, с. 576): *маджаз* - переносный смысл, человеческий и преходящий, временной аспект вещей, тот, что важен нам в отношении людей; *хакика* - их прямой смысл, божественный и окончательный, предвечный аспект вещей, тот, что важен нам в отношении Бога (здесь, с. 570).

[1905]Обозначенный перифразой (см. ниже, с. 10 (вводной пагинации)).

[1906]Цитируемый просто по имени «аль-Хусайн», как замечает Ибн аль-Джаузи (*Намус*, XI); что приводит Кундузи (*Йанаби' аль-мавадда*, 1302, с. 400) к приписыванию одного изречения аль-Хусайну, сыну 'Али.

Автор (сочинение)	Новых цитат
Кирмани (*Хикайа*)	7
Бакли (*Тафсир* — 32; *Шатхийат* — 26; вероятно, из утраченных трудов Сулами)	58
'Аттар (*Тазкира*)	12
Фани	1
Ибн 'Акила	1
Итого	362

b) Ривайат

Литературную историю этих двадцати семи «преданий» установить трудно[1907]. Их подлинность, в которой я сперва сомневался, — ибо халладжевское учение, которое они нам представляют, ещё очень зачаточно, а его терминология приспособлена к народной аудитории[1908], — вытекает из того, что они написаны точно в том же стиле, что и два фрагмента, [824] инкриминированные на процессе 301/913 г.: их *иснад* соответствует призыванию «Владыки сверкающей ясности», приводимому Ибн Аби Тахиром и Сули; а их собственно текст *хадиса кудси*, заставляющий Бога говорить в первом лице, соответствует другому фрагменту, сохранённому Сули: «Я — Тот, Кто потопил народ Ноя, Тот, Кто погубил 'Ад и Самуд»[1909].

Они нигде не цитируются до Ибн ад-Да'и, который переводит и критикует *хадис кудси* XXII-го. Бакли издаёт их, как и *Тавасин*, в дословном персидском переводе с обильным комментарием, который, по-видимому, сжимает различные предшествующие комментарии: «здесь нужен был комментарий, — говорит он, — чтобы отразить нападки противников; ибо из всех шейхов один аль-Халладж пользовался экстатическими *иснадами*»[1910].

Одно из них датировано самое позднее 290/902 годом; они представляют, следовательно, самый первый период литературной деятельности аль-Халладжа — между 282/894 и 295/907 гг.; это народные увещания к пламенной внутренней жизни, благочестию и отречению.

[1907]В сущности, это сборник *ахадис кудсийа* (ср. сорок, помещённых Набхани в начале его *Джами' ас-сана'*, с. 11 и сл.), где необычны лишь вступления.

[1908]Ср. *Рив.* IV с Taw., с. 191; XIII и XXV (*шахада*) - со здесь, с. 787; XVII (Мухаммад) - с его позднейшим различением пророков и святых; XXIII (*дурра*) - со здесь, с. 639; XXVII (триста шестьдесят взглядов) - со здесь, с. 663 (*Мадад ар-Рух*).

[1909]Ср. также конец *Китаб 'айн аль-джам'* (пер. здесь, с. 815); здесь, с. 231; Коран LV, 78; XXV, 1, 11, 62.

[1910]Эти *иснады* напоминают клятвы древнейших коранических сур. Что до *ахадис*, они в точности соответствуют представлению Мухасиби и Тирмизи (*Хатам*, вопр. 9, 54, 57, 66, 71, 146) о святых-*мухаддасун* («тех, с кем говорят»). Ср. здесь, с. 57–58.

c) Диван «стихов и экстатических молитв»

Одна из характерных черт стиля аль-Халладжа[1911] — тесное сочетание рифмованной прозы и поэзии; первая образует объяснительное вступление, подготавливающее к страстному речитативу в стихах. Это особенно отчётливо в ряде его публичных речей, молитв в форме [825] *мунаджат*, собранных во время его последней публичной проповеди в Багдаде с 295/907 по 297/909 г.[1912].

Они были рано соединены в отдельный сборник вместе с другими его поэтическими сочинениями — вероятно, Фарисом Динавари[1913]: это *Диван «аш'ар ва мунаджат»*, списки которого были весьма редки. Кушайри по поводу любопытного явления телепатии приводит[1914] одно стихотворение, которое находилось «в маленьком квадратном томике в красном переплёте» в библиотеке Сулами в Нишапуре, на улице *сиккат ан-ну'андж*[1915]. Другой экземпляр, благодаря второму случаю телепатии, вручён в подарок Худжвири Бакром ибн аль-'Алой[1916] из Рамлы в Палестине. После этого о нём больше не упоминается: стихи издаются преимущественно в романическом обрамлении «Посещений» Шибли и Ибн Хафифа. Рукопись Кёпр. 1620, быть может, восходит к этому первоначальному *Дивану*; но выдержки аль-Хамазани восходят скорее к сборнику из вторых рук.

Что до второй части сборника, молитв (*мунаджат*), то они могли послужить основой любопытного сочинения, от которого Ибн 'Акиль, великий ханбалитский правовед, должен был отречься в 465/1072 г.[1917]; если, как мы предполагаем, это сочинение, переизданное Ибн аль-Кассасом, Ибн аль-Газзалем и Ибн ас-Са'и в ныне утраченных редакциях, — было источником «молитв», дошедших до нас в четырёх рукописях[1918] в форме анонимных *Ахбар аль-Халладж*, [826] которые мы издали[1919]. Возможно даже, что рукопись C, дающая после «молитв» несколько отдельных стихотворений, основана на первом *Диване*[1920].

Состояние этих рукописей, довольно поздних, свидетельствует во всяком случае, что первоначальный текст *Дивана* дошёл до их переписчиков лишь через весьма большое

[1911]Изучена ниже.

[1912]Пер. здесь, с. 123–126.

[1913]Он цитирует изречения (Кал[абази], 10), которые комментирует стихами (ср. Сул[ами] к Корану XXXIII, 72); он цитирует стихи (у Харави).

[1914]Кош[айри], III, 181.

[1915]Сам'ани, s. v.

[1916]А не Заки.

[1917]Здесь, с. 366–367.

[1918]Лондон 888; Сулайманийа 1028: Тахир Джаза'ири; Берлин 3492.

[1919]*Quatre Textes*, IV.

[1920]Напротив, поэтическая антология рук. A основана на легендарном обрамлении «Посещений».

число промежуточных списков, с любопытными намеренными правками[1921], восходящими, быть может, к Ибн 'Акилю[1922].

«Молитвы» изучали и цитировали Сулами, Бакли, 'Изз Макдиси, Рашид ад-Дин, Фаргани, Майбузи, Амир Дамад, Баха' 'Амили и Манави.

Нам удалось собрать в качестве стихов[1923]: десять *касыд* (более семи бейтов), семьдесят семь *мукатта'* (от трёх до семи бейтов) и шесть *йатима* (отдельных бейтов) — всего около трёхсот шестидесяти подлинных бейтов. Кроме того, под его именем у нас более шести *касыд*, двенадцати *мукатта'* и трёх *йатима* апокрифических.

Молитвы и стихи, представляющие вторую фазу литературной деятельности аль-Халладжа, после 295/907 г., ценны прежде всего для психологического изучения индивидуального случая: типа подвижника, называющего себя достигшим мистического единения и стремящегося выразить формы его осуществления, — в некоторых интонациях, где прорывается порыв божественной любви, пламенный и смиренный[1924].

d) Длинные догматические фрагменты и искусственный сборник Тавасин

Наконец, от аль-Халладжа у нас остался ряд длинных фраг- [827] ментов — догматических изложений, обширных развёртываний его мысли, которые позволили нам понять и изложить его метод.

Четыре из них дошли до нас отдельно: две *'акиды*, *фасль фи-ль-махабба*, изложение *танзих 'ан ан-на't ва-ль-васф* и незначительная *рисаля фи-т-таухид*.

Остальные были соединены, позднее времени составления каталога, переписанного Ибн ан-Надимом, в форме искусственного собрания, озаглавленного «*Китаб ат-Тавасин*»[1925]. Это название во множественном числе, навеянное названием *Та Син аль-Азаль* (сочинение № 1), впервые появляется в VI/XII в. у Сухраварди Мактуля[1926]. Оно относится к обдуманному и постепенному собранию по меньшей мере[1927] одиннадцати отдельных небольших сочинений: последнее, *Бустан аль-ма'рифа* (сочинение № 35), переписанное отдельно в рук. Сулайманийа 1028, отсутствовало в рукописи, которой

[1921]Здесь, с. 298 и с. 810.

[1922]Здесь, с. 482, прим. 4.

[1923]Издание подготовлено.

[1924]Ср. с. 27–29.

[1925]«*Ва-т-Таввасин*», добавляет Садр Ширази (*Асфар*, 454a), не знаю, на каком основании.

[1926]*Калимат ат-тасаввуф*. - Ибн ад-Да'и его не знает.

[1927]Рук. Лондон 888 не знает гл. IX–X.

пользовался Бакли[1928]. В середине собрания[1929] легко обнаружить по названию и предмету начало *Та Син аль-Азаль*.

Вне этих ориентиров подразделение собрания установить трудно; сближения, которые подсказывают некоторые места, с некоторыми названиями утраченных сочинений недостаточны. Оговорки лондонской рукописи — *каля* (I, 1), *хаза каламуху* (III, 7), *каля* (V, 24, 31[1930]; VI, 20; XI, 1) — обычно доказывают лишь настойчивость [828] ученика, издающего текст, в стремлении отметить в важных местах, что он пишет под прямую диктовку учителя.

Для издания 1913 г. я прибегал к разбивкам текста в комментарии Бакли, который различал по меньшей мере десять отдельных *Та Син*, дав им названия по своему выбору, которые я сопоставил с главами I–X *Тавасин*. Более углублённое исследование заставило меня распознать ошибку Бакли, который счёл возможным обозначить под этим именем «*Та Син*» двенадцать главных тайн, отдельных символических тем, последовательно рассматриваемых аль-Халладжем в форме словесных аллегорий: *сирадж*, *фахм*, *сафа'*, *да'ира*, *нукта*, *азаль*, *машитах*, *таухид*, *танзих*, *нафй аль-'иляль*, *нафй ва исбат*[1931], сведённых в геометрические или алгебраические схемы (IV, 1; V, 11; VII, 1; VIII, 5; IX, 1; X, 1, 16, 21).

Но такой способ членения текста — искусственная надстройка, принадлежит ли она самому Бакли или нет. Если главу I можно считать независимой перикопой[1932], то II[1933] и III[1934] не образуют явно обособленных целых; IV[1935] начинается обрывисто и, по-видимому, заканчивается V, 1–7[1936]. V очень сложна, и если § 8 кажется настоящим новым началом, независимым от предыдущего, — § 13 отмечает лишь возобновление мысли, как и § 31; однако § 33 содержал бы своего рода [829] цитату из § 23, если лондонский текст следует переупорядочить по изданию Бакли[1937].

[1928]Он знал лишь его первую фразу, которую комментирует как отдельное изречение.

[1929]Гл. VI нашего издания. Бакли не знает §§ 26–29 этой главы.

[1930]В VI, 1 - под названием.

[1931]Бакли делит на три главу X (X, 1–15, 16–20, 21–24).

[1932]Следует отождествить с *Мадх ан-Наби* (соч. № 21): быть может, тождественно и *Ха Мим аль-кидам* Васити (ср. I, § 6, 15).

[1933]Сопоставить с *Инна-ллази анзаля*... (соч. № 36).

[1934]Заставляет думать о *Джаухар акбар ва шаджара* (соч. № 2). Слово *мафаза* общее для III, 3 и IV, 1.

[1935]Было бы *Амсаль ва абваб* (соч. № 31); сравнимо с друзскими *дава'ир ва нукат*.

[1936]Однако притчи о птицах (IV, 5; V, 8, 21, 33) связывают его с V.

[1937]Что не наверное. Глава V в целом соответствует *Наджм иза хава* (соч. № 34).

Глава VI содержит вслед за собственно *Та Син аль-Азаль* (§ 1–13) два параллельных куска (§ 14–17, § 18–36)[1938], вероятно независимых[1939]; глава VII, по-видимому, лишь продолжение второго. VIII[1940] и IX, быть может, независимы; но IX, 13–14 тесно связано с X, однородность которой остаётся неясной[1941].

Несмотря на искусственный состав этого собрания небольших сочинений, швы так мало заметны, а целое производит впечатление столь неоспоримой постепенности, что рука, которая его построила, выдаёт себя как почтительная и скромная рука убеждённого ученика.

Все эти фрагменты, по-видимому, были целиком продиктованы самим аль-Халладжем первому уполномоченному издателю[1942] его сочинений, Абу 'Умаре Хашими, иначе Абу Бакру Раби'и, иначе Васити. Ему можно приписать вставленное место VI, § 20–25 — выражение «сатанинской» теории мистики аль-Халладжа, которая будет рассмотрена ниже.

Но, возможно, само расположение сборника в его нынешнем виде восходит к несколько более позднему времени; это выборка, она исключает некоторые рискованные тексты, благоприятствующие толкованию Фариса[1943]; поэтому она могла быть сделана лишь в V/XI в. [830][1944] умеренной школой Абу Джа'фара Сайдалани, отрекшейся от комментариев Фариса.

Длинные фрагменты, и в частности *Тавасин*, относятся к последнему периоду жизни аль-Халладжа; намёк в главе V, § 2 может указывать, что он уже был предметом *фетвы*, обличавшей его как *зиндика*, что относило бы их составление ко времени после 296/908 г., точнее — к годам его заключения; так, в 309/922 г. мы видим, как аль-Халладж, прежде чем быть заключённым в одиночку, вверяет Ибн 'Ате свои последние рукописи[1945].

Очень тонкий словарь и весьма учёный метод изложения этих сочинений выстраивают целую апологетику: они заимствуют одновременно у посвятительного словаря шиитских гностиков и у рационалистического лексикона философов-эллинистов оружие, нужное, чтобы их победить; и защищают суннитскую правоверность, в соответствии с мистическим преданием, установленным Хасаном аль-

---

[1938]Куда сверх всего издатель вставил знаменитую беседу с Сатаной и Фараоном (§ 20–25).

[1939]Ср. фрагмент, опубликованный в Taw., с. XI; ср. *Кайд* (соч. № 11).

[1940]Ср. *Хаза'ин аль-хайрат* (соч. № 27).

[1941]Сопоставить с *Сайхур* (соч. № 6).

[1942]Здесь, с. 251.

[1943]*Фасль фи-ль-махабба*; теории *Рух*, *шахид*, *туль ва 'ард*, *ру'йа Муса*.

[1944]По-видимому, она ещё не существовала во времена Худжвири (*Кашф*, с. 151, стр. 16).

[1945]Здесь, с. 272, прим. 6.

Басри и Мухасиби, держась на равном расстоянии от буквализма *хашвийа* и от идеологии мутазилитов.

III. Перевод «Тавасин»

а) Глава I

1. Заметка о «Мухаммадовом свете»

[830] Факт коранического откровения, дар пророчества, наделяющий Мухаммада залогом Божественного Слова, можно было рассматривать и догматически связывать с предвечным замыслом предопределения различными способами:

[831] А. Либо, как первые сунниты, — через один Коран, исключая Мухаммада, простое творение, случайно привлечённое к делу[1946]: был ли этот Коран сотворённым атрибутом Бога (мутазилиты) или несотворённым атрибутом (до-аш'ариты).

В. Либо, как первые имамиты, — через одного Мухаммада, исключая Коран, простую личную интуицию Божественного Слова, принадлежавшую ему по праву (*нубуввa би-истихкак*)[1947]: был ли Мухаммад[1948] после 'Али второй божественной эманацией (*'алийа*, нусайриты) или первой — всеобщим разумом[1949] (карматы, друзы).

С. Некоторые благочестивые сунниты, размышляя глубже, усмотрели, что этот предвечный элемент есть отношение, установленное Богом от начала между личностью Мухаммада и коранический текстом, — как между светильником и его светом: когда этот светильник, помещённый под стекло[1950], поставленный в укрывающую его нишу, зажигается сам собой (без прикосновения человеческого огня) благодаря своему маслу[1951], происходящему от благословенной маслины[1952] (Коран XXIV, 35)[1953].

[1946]Хадис: «Один стих из книги Бога лучше, чем Мухаммад и его семья» (Сахави, *Тамйиз*, s. v. *айа*). - Мухаммад не был ни обрезан, ни единобожником от рождения (аш'ариты, против ханбалитов).

[1947]Ибн ад-Да'и, 423.

[1948]Несовершенный вестник. Ср. здесь, с. 508–509. См. большой нусайритский фрагмент о Мухаммаде (рук. Париж 1430, л. 34a–b).

[1949]*'Акль, мута'*.

[1950]Стекло светильника - это сердце Мухаммада (Харраз); следовательно, всякого верующего, объявляет Хасан аль-Басри (Сул[ами], *Тафсир*, s. v.); свет - это свет Корана, говорит Саури (там же).

[1951]Ср. масло милосердия у сифиан.

[1952]Авраам.

[1953]Клермон-Ганно (*RHR*, 1920) сравнивает с Зах. 4:1–4, 11–12 (ср. Откр. 11:3–4; что можно сблизить с Мк. 9:3).

D. Исправляя имамитское [832] толкование этого стиха, Файяд и Тирмизи[1954], ещё проникнутые превосходством сущности Мухаммада (над сущностью Корана), назвали её «высшим разумом», *'акль акбар*: самостоятельным Деятельным Разумом, божественной эманацией, из которой путём деления происходят все индивидуальные человеческие разумы (*фитра*); этот Разум сам собою постигает кораническое откровение единобожия. Этот полукарматский тезис, сводящий вдохновение Духа (*рух*) к роковому механизму отпечатка Деятельного Разума (*'акль*), пропитывающего пассивные души предопределённых, будет подхвачен Ибн Масаррой, Ибн Касийем и Ибн 'Араби[1955]; он очень близок также к «запечатлённым видам» (*species impressae*) у Ибн Сины и Ибн Рушда.

E. Исправляя ещё немного (вслед за Саури), Тустари называет сущность Мухаммада *'амуд ан-нур* (= столп света)[1956]: ту тонкую массу веры, исшедшую от Самого Бога, которая простёрлась пред Ним за миллион лет до[1957] Завета с Адамом и была рассеяна частицами несотворённой достоверности (*йакин*) в некотором числе сердец — сердцах близких избранников[1958]; зародыши достоверности, которые «озаряют» их чтение Корана. Следствие: Мухаммад «знал» сущность Корана до первого посещения ангела[1959].

F. Восстанавливая первенство Корана (над Мухаммадом), ханбалиты, в согласии со старыми хадисами, признают, что [833] Бог образовал в начале светоносную частицу[1960], предназначенную одному сердцу Мухаммада, вещественную печать призвания, посвящающего его очищению сердца, помещённую Богом в тело Адама и передаваемую от мужчины к мужчине (традуцианизм) по наследству до Мухаммада[1961]. Но именно пришествие Корана в его сердце[1962] осуществило его пророческое призвание сверхъестественным действием.

G. Халладж развивает этот последний пункт средствами нусайритского словаря, уже использованного Тустари и Тирмизи; он определяет предвечный элемент (*нур* = свет), который следует рассматривать в Мухаммаде, как его пророческий ранг, его

[1954]*Навадир аль-усуль* (у Набхани, *Джавахир аль-бихар*, I, 62).

[1955]Ср. Ибн аль-Фарид, *Та'ийа*, ст. 639.

[1956]*Тафсир*, 62, 146; ср. манихеи (Alfaric, *Écritures*, II, 50).

[1957]«Другой раз» Корана LIII, 13 (Джунайд, *Дава'*). Ср. нусайриты (Dussaud, там же, 102). Отсюда, по Тустари, сотворение двух видов людей: адамовых и мухаммадовых.

[1958]Ср. Убайй (у Макки, *Кут*, I, 118).

[1959]Осуждённое положение салимитов (№ XIII у Ибн аль-Фарра = № IX у Килани).

[1960]*Сирадж* (Бистами). Ср. теорию христианского Воплощения, предложенную (и опровергнутую) Ибн ат-Тарджуманом (*Тухфа*, 41), которая была теорией абиссинцев, сторонников «помазания» (*qônâ'tâwôs*?), в XVII–XVIII вв.

[1961]Ср. Йахья Сарсари у Набхани, *Мада'их*, II, 20 (contra: Taw. II, 11). Кушайри, обобщая на все души верующих, исключает из традуцианизма лишь две души - Адама и Иисуса.

[1962]*Хулуль* - выражение, которого Ибн Ханбаль старается избегать (употреблённое Мухасиби), по Ибн Таймийе, *Джаваб сахих*, II, 176.

причинность, *мим*, его «имя»; «Мухаммадов свет» — частный случай *тахмир*[1963], «брожения»[1964] индивидуальных духовных сущностей (Пророков) под действием особых модализаций Несотворённого Света Сокровенного (*Нур аль-Гайб*), называемого «квасящим светом» (*Нур мухаммир*)[1965], облекающего тем самым ту или иную человеческую индивидуальность «я» пророческой миссии[1966]. Случай Мухаммада — простейший из всех (следовательно, предусмотренный Богом раньше всех): его *мим*, его славное «имя», «одеяние Реальности», бесповоротно посвящает его напряжённому умственному совлечению, сводящему его «я» [834] (*нафс*) к состоянию чистой этости (*анийа*), облечённой — единственной среди людей — правом логической проповеди (*да'ва*) тождества трансцендентного божественного Единства: чисто внешняя персонализация обобщающего высказывания божественного всемогущества, глашатай первого адамова знания[1967], «*хува хува*», «один — Он, Он!» Халладж, воспевая это славное облечение, несравненное наименование, предвечно возвещённое божественным Духом, — явно отличает этот предвечный *тахмир* от послевечного *тальбис*, от освящения *ab intra*, к которому *тахмир* не обязательно предназначает. Это освящение требует для своего осуществления от этого «он», как и от всякого «я», добровольного согласования, возрастающего соответствия изнутри своего намерения (*химма*) всему объёму требований своего ранга (*мансаб*)[1968]; сообразования своей цели[1969] со своей причинностью; проверки (*тахкик*), которую надо постоянно возобновлять, чтобы вкусить и сохранить внутренний смысл божественного вдохновения; знаком которого, бесповоротно поставленным как приглашение благодати, служит всякое человеческое поприще, и особенно всякая публичная миссия.

То, что аль-Халладж рассматривает в Мухаммаде в этой I главе, — это его внешняя причинность, а не его внутренняя цель, которая остаётся [835] свободной, пока он жив. И эта причинность (его пророческая миссия) отделяет его от всякой твари; это отделение возмещается благодатью нагого видения Сущности «на расстоянии двух выстрелов из лука».

[1963]*Тахмир аль-арвах би-ль-анвар*.

[1964]У Сул[ами], *Тафсир*, к Корану XIX, 13.

[1965]*Рив.* XIII (= *Рух*).

[1966]Ибн 'Араби, *Шаджара*, 6–7.

[1967]Чистый возможный разум (а не Деятельный Разум), чистая память. Ср. текст аль-Халладжа, приведённый в Taw., с. 160. И исправить предложенное там сравнение между предвечным зачатием Мухаммада и Непорочным Зачатием Марии (с. 160–161); пользуясь мусульманским мистическим словарём: одно предназначает его к внешнему видению Сущности одним лишь разумом, другое посвящает её принятию Сущности через мистическое единение в сердце. - Халладж уточняет, что Мухаммад явно не достиг преображающего единения (Taw. II, 4; III, 7, 10, 11; IV, 10, 11 (ср. V, 1); V, 6, 13, 33; VI, 5). - Против Харраза, салимитов и Ибн 'Араби (*Фусус*, 94; ср. Бакли, там же, т. II, с. 85).

[1968]Здесь, с. 383.

[1969]Здесь, с. 875.

2. «Хвала Пророку, или высшая метафора»

(*1*). «Светоч засиял, зажжённый от Света Сокровенного[1970]. Он явился, затем удалился, превзойдя светочи, Луна-царица, сияющая среди всех лун, светило, чья зодиакальная стоянка находится в высшем небе[1971]. Бог назвал Его „общинным“ по сосредоточенности его заботы (*химма*), „Освящённым“ по высоте его привилегии, „Мекканцем“ (*макки*) по его утверждённости (*тамкин*) в Его близости.

(*2*). Бог расширил его грудь, воздвиг его могущество, уравновесил его бремя[1972], установил его власть. Когда Бог явил его „Бадр“[1973], его „полная луна“ (*бадр*) взошла из тучи Йамамы, его солнце поднялось со стороны Тихамы, его светоч зажжён от огнива божественного милосердия (*карама*).

(*3*). Он возвещал лишь по тому (зрительному) удостоверению, к которому был допущен; он предписывал правилом своего примера лишь по реальной практике, которой был ведом следовать. Он был поставлен в присутствие Бога, затем призвал (других) предстать; он удостоверился, затем возвестил; он был поставлен предостерегателем, затем предписал повеления.

[836] (*4*). Никто не был в состоянии удостоверить его верность[1974], кроме Абу Бакра Правдивого[1975], который признал его правым, затем стал его спутником, так что никакой третий их не разделял.

(*5*). Ни один мудрый не познал его, не обманувшись в его подлинном качестве; его качество является лишь тем, кому откровение Бога даёт на то полномочие: „Люди, которым Мы дали Писание, знают его не больше, чем знают (вправду ли) своих сыновей (принадлежит им этот титул)[1976]; лишь некоторые из них, скрывающие истину, знают её о нём“[1977].

[1970]*Сирадж* = факел. Классическое толкование Корана XXXIII, 45 (Газали, *Мишкат*, 33; Ибн 'Араби, *Шаджарат аль-каун*).

[1971]Букв.: в высшем небе, «где закреплены центральные колья шатра мира» (*азрар*); или, если читать *ихтизаз*, «в высшем небе, которое сотрясает Престол» (Ибн 'Араби, там же).

[1972]Коран XCIV, 3.

[1973]Место первой победы Мухаммада.

[1974]При *ми'радже*.

[1975]Это явно отделяет аль-Халладжа от алидизма имамитов; ср. Васити; и Макки (*Кут*, II, 78).

[1976]Один Бог может решить, как в случае (осуждённого) сына Ноя или (отвергнутого) приёмного сына Мухаммада.

[1977]Коран II, 141. Это мистическое толкование подхватили аш'ариты, к великому негодованию Ибн Хазма (III, 198, 202; IV, 206).

(*6*). Светы пророчества произросли из его света; а его светы исходят от Света Сокровенного. Нет среди светов света более ясного, более явного и более предшествующего абсолютному[1978], чем свет Глашатая милосердия.

(*7*). Замысел (назначенный этому свету) предшествовал (прочим) замыслам[1979], бытие (уготованное ему) предшествовало небытию[1980], имя (ему предназначенное) предшествовало Перу, ибо он был усмотрен (Богом) прежде (единобожных) общин.

[837] Никогда в космогонических замыслах[1981], ни за ними, ни перед ними, не было лица[1982], составленного более изящно, более благородно, мудро, справедливо, кротко, более грозного и более притягательного, чем носитель этой роли (светоча); глашатай, титулованный (как таковой) „князем творения“, наделённый „славным“ именем (*Ахмад*), признаком „прославленного“ (*Мухаммад*), „весьма действенным“ повелением, „весьма щедрой“ сущностью, „знаменитым“ качеством, „единственным“ замыслом.

(*8*). О диво этой роли (уготованной, глашатая)! Что ярче, видимее, великолепнее, явнее, блистательнее, мощнее и очевиднее! Она есть; она была обнародована прежде событий и осуществлений, она всегда будет поминаема прежде прежде и после после, субстанций и акциденций; (роль), субстанция которой должна была быть вся очищенной; речь — пророческой; знание — вышним (*'ильви*); выговор — арабским; племя — „ни восточным, ни западным“[1983]; родословие — патриархальным; миссия — умиротворяющей; лицо — „общинным“[1984].

(*9*). Это намёки на него (заранее) раскрыли глаза, это его „он“[1985] (= этость) определило познание самого себя в сокровенных сознаниях и в личностях. Ибо это Бог, Истина, заставил его произносить слова, и Бог, Доказательство, поручился за смысл его [838] слов. Это божественная Истина облекла его безусловно его „он“; его „он“ было

[1978]Здесь, с. 637, 643.

[1979]Ср. фрагмент, опубл. в Taw., с. 160. - На вопрос о том, когда и как был назначен Мухаммад, он отвечает: «Потом мы перейдём к посланнику и его (действительной) миссии, к пророку и его (личному) призванию... Где ты находишься в этот момент, чтобы ставить термины так, как один Бог может реально их ставить?.. Где был пророк в своей миссии, когда Перо написало „Мухаммад, пророк Бога“... Где ты сам в отношении Реального и реальности...»

[1980]Ср. здесь, с. 633, стр. 7. Прежде «Пера», ибо он должен пройти дальше первого «выстрела из лука» (Taw. V, 25).

[1981]*Уфук*; ср. здесь, с. 598; технический термин кармата Кайяля, подхваченный Мискавайхом (*Фауз асгар*, 115, 116); букв.: «горизонт».

[1982]«*Persona*» в латинском смысле: персонаж, маска; чисто внешняя причинность.

[1983]Коран XXIV, 35: авраамово.

[1984]Ср. Taw. I, 1. Слово «*рифа'*» отсылает к свадебному пожеланию «*би-р-рифа' ва-ль-банин*» («в согласии и с сыновьями»).

[1985]Я ставлю «он» в кавычки: это его предвечная этость, «Мухаммадов свет», его роль исторического лица, а не его сокровенная личность.

поставлено так одновременно субъектом и объектом Доказательства[1986]; „он“, который счищает ржавчину[1987] с иссохшей груди; „он“, глашатай Несотворённого Слова — ни случайного, ни выраженного фразой, ни сделанного, — соединённого с Богом без разделения[1988] и превосходящего мыслимое; „он“, возвещающий конец, и концы, и концы конца.

(*10*). „Он“ отодвинул покрывало облака[1989] (покрывавшего божественную сущность), он указал Заповедную Ограду[1990], он пришёл, чтобы всё завершить, как воин[1991], это он получил повеление разбить идолов[1992], это он был послан для истощения и истребления[1993] (смертных людей).

[839] (*11*). Над ним гремела туча, под ним сверкала молния, поражала, проливала дождь и давала плод. Все науки — капля его океана, все изречения — глоток из его реки[1994], все эпохи — час его времени.

(*12*). Бог с ним, и с ним реальность[1995]; он — „первый“, включённый в божественное предведение[1996], он — „последний“, посланный как пророк[1997], — чья реальность вся внутренняя (= неразличимая), а мудрость вся внешняя[1998].

(*13–14*). Ни один учёный не достиг его знания, ни один проницательный не проник в его понимание. Бог не вверил его тайны творению. Подобный лишь самому себе, он —

[1986]Против тезиса нусайритов: «Мухаммад - субъект Доказательства, соединённый со своим Объектом».

[1987]Псевдо-Мухасиби, автор *Ри'айа фи тахсиль аль-макамат* (рук. Каир, II, 87: *дибаджа*), подражает этой фразе, преобразуя её: «который утолил жажду иссохших грудей»; ср. Коран VII, 41; XV, 47; и Абу Зарр (Ханбал, V, 154).

[1988]Выражение, подхваченное Ибн Касийем для *Нур азали*.

[1989]*Гамам* (Коран II, 206; XXV, 27). Против нусайритов: «Он - всеобщая тень Бога».

[1990]Не только Кааба, но вся совокупность мест *хаджжа*, и особенно 'Арафат, древнейший алтарь человечества, место первой встречи Адама и Евы после изгнания из Рая. А символически заповедная ограда означает здесь ограду «двух выстрелов из лука» (здесь, с. 854).

[1991]Ср. хадис «*умирту ан укатиля ан-нас*...». И стих Ка'ба ибн Зухайра (*Банат Су'ад*, ст. 7 [в изд. ст. 51]): «Пророк - сверкающий меч, хорошо отточенный, один из мечей Бога, извлечённый из ножен!»

[1992]И тела (здесь, с. 482).

[1993]*Ихтирам*, технический термин Ибн Каррама (*Фарк*, 206), обозначающий умерщвление того, чей счёт исчерпан (ни ребёнка, который мог бы уверовать, ни нечестивца, который мог бы обратиться). - Ср. Коран LVII, 25 (*хадид*) с Откр. 6:2–8 и Ин. 8:50.

[1994]Ср. нусайриты: «Он - мудрость Бога, к которой прибегают».

[1995]Против нусайритов: «Он - реальность святости Бога».

[1996]*Васла*: исправление «столпа света» Тустари; ср. также нусайриты.

[1997]Ибн 'Араби видоизменяет: «первый выраженный, последний овнешнённый» (*Шаджара*, 6).

[1998]В противоположность святому.

„это я“ (= совсем простая человеческая этость)[1999], поставленный законным органом[2000] логической проповеди непричастного божественного единства.

(*15*). Никто не вышел из М слова МХМД и не вошёл в его Х. Его Х равняется его второму М, а Д — его первому М. (Его Д — его вечность, его первое М — его ранг (пред Богом); его Х — его духовное состояние, как и его второе М[2001].)

[840] (*16*). То, что Бог сделал ощутимым (в Мухаммаде), — это его синтаксис; то, что Он возвеличил, — его возвещение (коранического откровения); то, что Он распространил, — его доказательство. Он облёк его Своей разделяющей мощью; Он сделал его язык соответственным; Он заставил сверкать его сердце; Он сделал его современников бессильными (противостоять ему)[2002]; Он возвысил его славу.

(*17*). Если ты бежишь с его ристалищ, какую дорогу ты найдёшь, лишив себя проводника, о заблудший? Изречения философов осыпаются перед его опытом, как осыпается дюна».

b) Главы II и III

(*II, 1*). «Умопостижения сотворённых природ не прилегают к реальности; и реальность не прилегает к сотворённой природе. Мысли — прилегания, а прилегания сотворённых природ не „пристают“ к реальностям. Уже „знание реальности“ трудно (приобрести), но „реальность реальности“ ещё труднее. А Реальный — ещё за пределами реальности; ибо реальность не подразумевает Реального[2003].

(*2*). Мотылёк порхает вокруг светильника[2004], пока [841] не наступит утро. Тогда он возвращается к себе подобным, чтобы поведать им о своём состоянии в самых

[1999]*Анни*: см. коранические употребления.

[2000]Без всякого *тасарруф*, участия или ответственности (Коран VI, 107; LXXII, 21; III, 138; XVII, 76).

[2001]Сведение предвечного характера «Мухаммадова света» к *миму*, к простому имени. Как и нусайриты, Халладж символизирует Мухаммада простым *мимом*, в противоположность карматскому учению, которое делает четырёхбуквие МХМД высшим божественным признаком, запечатлевающим образ Адама поклоняемой печатью, божественным Типом Совершенного Человека. [Учение *мухаммадийа*, восходящее к Мугире (*Фарк*, 229), сформулированное Кайялем (Шахр[астани], II, 20) и первыми карматами (Нувайри у Саси, *Druzes*, с. CCIII; цит. Blochet, *Messianisme*, 133), «Братьями чистоты», принятое Килани (здесь, с. 412, прим. 2) и Ибн 'Араби (*Шаджара*, с. 7).]

[2002]*Тахадди* (здесь, с. 365).

[2003]См. выше, с. 568, 570.

[2004]Этот великолепный апологий - преобразование хадиса «*аль-фараш аль-мутахафит*» («мотылёк, бросающийся в огонь»), который напоминает Газали (*Мишкат*, 39–40; ср. *Ихйа'*, IV, 227, 78, и Asin в *Revue Africaine*, 1906, с. 191, 193): Халладж делает из символа смерти символ воскресения. Ср. символ смерти шелковичного червя (Макки, *Кут*, I, 85),

сладостных фразах. Затем он вновь улетает играть с близостью благодати (= пламени), в своём желании достичь совершенной радости.

(*3*). Свет свечи — это „знание реальности“; тепло свечи — „реальность реальности“; соединиться со (жгучей) свечой — это Реальный реальности.

(*4*). Он не довольствуется её светом, ни её теплом, он бросается в неё целиком. [Тем временем] его подобные ждут его возвращения, чтобы он объяснил им, что видел сам, раз он не удовлетворился рассказами, которые ему передали. Но сам он в этот миг сгорает[2005], истончается, испаряется (в пламени, и) остаётся без черт, без тела, без имени, без опознаваемого знака. И затем, с каким намерением вернулся бы он[2006] к себе подобным, и в каком состоянии, теперь, когда он обладает! Став „тем, кто увидел“ (= кто знает), он уже (с тех пор) обходился без того, чтобы слушать рассказы[2007]. Теперь, соединившись с „Тем, на Кого смотрел“, он больше не заботится смотреть[2008].

(*5*). Эти мысли законно не принадлежат ни беспечному человеку, ни небрежному, ни грешнику, ни всякому, кто следует своим склонностям; как я (увы!); как всякий, кто говорит „это я“; тот, кто, говоря „это я“, сам себя ставит субъектом, „он“, законной логической проповеди; чьё „он“ полагает (= утверждает) этость. [842] Не исключай же себя больше[2009] из Меня, если думаешь, что можешь сказать „это я“.

(*6*). О ты, остающийся в неуверенности (и смущении) перед этой мыслью, не отождествляй из-за этого „это я“ (упрощённого человека) с (божественным) „Я“ — ни теперь, ни в будущем, ни в прошлом[2010]. Если бы даже „это я“ принадлежало совершенному мудрецу[2011], если бы таково было моё состояние, тождество не было бы столь бесцветным[2012]. И если бы я был тем! Но я не тот.

(*7*). Если ты уловил предшествующее, пойми теперь, что эти намерения не были дарованы[2013] никому, кроме Мухаммада. В самом деле, (один) „Мухаммад не должен присваивать себе законного усыновления ни в отношении кого-либо из вас, [люди, — ибо он посланник Бога и] печать пророков“[2014]. Поэтому он отсутствовал в обоих

который встречается, слитый с символом сгоревшего мотылька и преобразованный, как и он, в символ воскресения, у святой Терезы Иисусовой (*Moradas*, V, 2; VII, 2).

[2005]Место, на которое, по-видимому, намекает Газали (*Мишкат*, 56; ср. 39–40).

[2006]Ср. слово Мисри (у Калабази, *Ta'арруф*): «Возвращаются назад, лишь если прошли полпути; дошедшие же не возвращаются».

[2007]Типы Моисея и Мухаммада.

[2008]Вновь становясь на расстоянии от своей цели.

[2009]*Тауки* (Коран LXIV, 16).

[2010]Ошибка карматов и Сухраварди (здесь, с. 571).

[2011]*Аджлад*: ср. Хузайфа (у Ханбала, V, 383).

[2012]= столь простым. Ибо было бы *тальбис* (единение без смешения лиц).

[2013]В принципе; но он ими не воспользовался (ниже, прим. 9).

[2014]Коран XXXIII, 40; ср. здесь, с. 722.

(сотворённых) мирах, он моргнул своим глазом за пределы „где“[2015], чтобы в этом глазу не осталось ни грязи, ни лжи.

(*8*). А было „расстояние в два выстрела из лука [или немного меньше]“ (чтобы пройти). Когда он достиг пустыни „знания реальности“, он упомянул внешнее своего сердца (*фу'ад*) и исследовал его внутреннее (*савад*)[2016]. Когда он прибыл к „реальности реальности“, он оставил там Желание[2017] и вверился безвозмездной Щедрости[2018]. А когда он прибыл к [843] Реальному, он повернул назад[2019], говоря: „Внутреннее моего сердца[2020] простёрлось пред Тобой, внешнее моего сердца уверовало в Тебя“.

Он (вновь) пришёл тогда к крайним пределам и сказал: „Я не могу восхвалить Тебя так, как должно“[2021]; затем, возвращаясь к „реальности реальности“, добавил: „Ты — Тот, Каким лишь Ты Сам можешь Себя восхвалить“.

Он отрёкся от своего желания (обладать Богом) и последовал своему призванию (смертного человека, предназначенного к Пророчеству): [внешнее] его сердца не выдумало того[2022], что он видел „во время своего пребывания у ограды лотосовых деревьев“.

[2015]Знаменитое слово, подражающее Джа'фару (здесь, с. 472); подхвачено Васити (у Сарраджа, *Лума'*, 79, стр. 9; 372, стр. 14) и Абу 'Амром Димашки (здесь, с. 919).

[2016]Он говорит: «*Ра'айту Рабби*» («я видел моего Господа»); ср. Макки, *Кут*, II, 51 о *фу'ад* и *савад*.

[2017]Бог как желанный Объект.

[2018]Бог как Творец (ср. Халладж у Сул[ами] к Корану LXII, 14).

[2019]Не желая быть сожжённым *субухат аль-ваджх* («блесками Лика»), по хадису (Газали, *Мишкат*, 47; Сухраварди Алеппский у Йафи'и, *Мархам*, III, 215; Ибн 'Араби, *Шаджара*, 17; Кашифи, *Тафсир*, л. 513).

[2020]Оставленное там, позади, у лотоса.

[2021]«*Ля ухси*» (Макки, *Кут*, I, 12; Саррадж, *Лума'*, 113; Ибн аль-Каййим, *Мадаридж*, III, 148). Это действительно признание бессилия, (неправомерно) равняющее отречение воли по ограниченности разума. Газали отмечает: «Если язык не имеет свободного хода для полной хвалы Тебе, как сердце могло бы упорствовать в желании Твоей мудрости?» (*Ихйа'*, IV, 178; *Ильджам*, 10; ср. Ибн 'Араби, *Шаджара*, 18).

[2022]*Айат*, *гараник*: ангелы светил.

[И разум] Мухаммада не устремлял своего взгляда[2023] (измеряя два выстрела из лука) ни направо, к реальности вещей[2024], ни налево, к „реальности реальности“[2025]: „взор его не притупился и не преступил[2026] (запретной ограды, над которой он пролетал)“[2027].

[844] (*III, 1*). Реальность — вещь тонкая для угадывания; пути доступа к ней узки, и там встречаются огни[2028], вырывающиеся рядом с разверзающимися пустынями.

Изгнанник прошёл по ним, и он предупреждает нас о том, что завершает этапы Сорокадневия[2029]: этапы приличия, воздержания, усталости, искания, удивления, разбитости, восторга, жадности, расслабления; — искренности, товарищества, освобождения, ухода в пустыню, вечернего возвращения; различения, засвидетельствования, открытия, подсчёта, труда, возмещения, помощи, приготовлений, одиночества, плена, притяжения, присутствия, умерщвления плоти, снабжения, сожаления (об утраченном предмете), удара огнива, не высекающего огня; — внимать, удивляться, размышлять, терпеть, высказывать мнение; отмежевываться, критиковать; избрать метод, взять проводника и (наконец) начать. Этот последний этап — этап людей Мира сердца и очищения.

(*2*). А каждому этапу соответствует данность познания, одна часть которой постижима, а другая — нет.

(*3*). Затем изгнанник, завершив переход через пустыню[2030], охватывает её всю целиком — и не находит в ней ничего привычного или полезного себе, ни в горах, ни на равнине.

(*4*). „Когда Моисей исполнил назначенный срок“, он оставил своих, ибо реальность собиралась взять его „своим“; и чтобы завершить этот полный дар себя, он объявил [845]

[2023]Раскол между *ру'йат аль-кальб* (видением сердца) и *назар аль-басар* (взглядом зрения); первое касается здесь воли, второе - разума. Ср. *ильхам* (для сердца) и *вахй* (для разума). Ср. Ибн 'Араби, *Шаджара*, 17; Ибн аль-Каййим, *Мадаридж*, III, 3, 251; ср. Кал[абази], 5.

[2024]Ср. Taw. VI, 2.

[2025]Вар. B: «свою собственную реальность».

[2026]Он пролетает, не останавливаясь, над запретным промежутком (ср. *Ахбар* 34), пространством, которое есть разрыв между вещью и её идеей, между Богом и чистым понятием божества: этот разрыв - «океан размышления» (*бахр аль-фахм*), в котором не следует тонуть.

[2027]Ср. Халладж, разбирающий призвание к пророческому состоянию: «Я [844] прошёл все покровы (отделявшие меня от Бога), оставался лишь покров Величия (*'азама*). Он сказал мне тогда: „Принеси себя в жертву, ты сам!“ И когда я сказал Ему: „Я не принесу себя в жертву“, Он вернул меня тварям и послал меня к ним» (как пророка, замечает Бакли, *Шатх*, 133). - Килани подхватит этот апологий, чтобы воспеть полную жертву: здесь, с. 414.

[2028]Неопалимая Купина.

[2029]Здесь, с. 502. Ср. мистическое путешествие по Джили (*Инсан камиль*, II, 27).

[2030]*Мафаза*: «знания реальности».

себя довольным пойти собрать (косвенное) известие вместо (прямого) видения: так что возникло различие между ним и „лучшим из плотских творений“[2031]. Он сказал: „Что до меня, я пойду принесу вам какое-нибудь известие (об этом огне, вон там)“[2032].

(*5*). Если „правильно ведомый“ удовольствовался так (косвенным) известием, чтобы пуститься в путь (к Богу), — как же „тот, кто ищет свой путь“[2033], не удовольствуется (прямым) указанием[2034], чтобы пуститься в путь?

(*6*). К Неопалимой Купине, к склону Синая. И там то, что он услышал говорящим, был не Куст и не его изначальное семя[2035], но Бог[2036].

(*7*). „Моя собственная роль — представлять этот Куст“, — замечает здесь автор[2037].

(*8*). А реальность есть реальность, и сотворённая природа. Отбрось же от себя сотворённую природу, чтобы ты стал Им, а Он — тобою, в реальности!

(*9*). Ибо если наше (человеческое) „я“ — субъект, выражающий (объект), то и Выраженный Объект — тоже субъект, выражающий (объ- [846] ект). А если (человеческий) субъект, делая это, может выразить свой объект согласно реальности, *тем более* Объект выразит его согласно реальности!

(*10*). Бог сказал ему (Моисею): „Ты поведёшь (своих) к доказательству[2038], а не к предмету доказательства[2039]“. Что до Меня, Я — доказательство всякого доказательства:

> (*11*). Бог провёл меня через то, что есть реальность,
> Посредством договора, завета и союза.
> То, что я удостоверил (тогда, в себе)[2040], — это моё подсознательное, но уже не моя (сотворённая) личность.
> То (= это подсознательное) всегда было моим подсознательным; но эта (= эта новая личность) — реальность.

[2031]Мухаммадом.

[2032]Моисей позднее пожелает большего - видения («*арини*»), замечает Бакли (к § 2).

[2033]*Муктасид* (ср. Халладж у Бакли, *Тафсир*, т. II, с. 168).

[2034]*Асар*; ср. здесь, с. 889.

[2035]Здесь, с. 470, прим. 4.

[2036]Ханбалитское учение. А не божественное слово, нарочно сотворённое в нём (мутазилитская теория; Фахр Рази; Ибн ат-Тарджуман, 55).

[2037]Куст = Мухаммад - по нусайритам (рук. Париж 1450, л. 54a); = Мухаммад ибн Исма'иль - по карматам (*Фарк*, 288); = Иисус - по Павлу, епископу Сидонскому (у Ибн Таймийи, *Джаваб сахих*, II, 264, 270); = всякий внимательный верующий - по салимитам (Джа'фар, у Макки, *Кут*, I, 47). По поводу этого слова Бакли и 'Аттар приводят хадис об «истине, говорящей устами 'Умара», что может указывать на общее использование более раннего комментария к *Тавасин*.

[2038]К откровенному Закону (роль Моисея).

[2039]К божественной реальности вещей, к творящему акту (роль Мухаммада).

[2040]Пересмотреть сказанное на с. 521, 486.

(*12*). Бог изрёк со мной, исходя из моего сердца, моё знание — моим языком[2041]. Он приблизил меня к Себе после того, как я оставался далеко от Него. Он сделал меня Своим близким и избрал меня»[2042].

c) Главы IV и V

1. Заметка о Ночном Вознесении и двух выстрелах из лука

Было одно сверхъестественное событие, на которое Мухаммад ссылался в подтверждение своей миссии[2043], что бы ни говорили: единственное [847] чудесное знамение, скорее мистическое, чем физическое: это *Ночное Вознесение* (*исра'*), Восхищение (*ми'радж*), которое перенесло его сперва из Мекки в Иерусалим, а затем поставило его там в присутствие Бога (27 раджаба)[2044]. Рассказ об этом экстазе, в котором завершилось его призвание, утвердил Абу Бакра в его убеждении; он послужил поводом к установлению пяти молитв — из-за него иерусалимская Скала (*Сахра*) была первой[2045] и будет последней *киблой*[2046] ислама[2047].

Ночное Вознесение — узел религиозного призвания Мухаммада, и все усилия верующих были направлены на мысленное воссоздание в их внутреннем мире этой решающей сцены[2048]. Мы оставим здесь в стороне вздор материалистического фольклора *хашвийа*, источником которого, по-видимому, была «*Китаб аль-исра'*» Майсары[2049], где

[2041]Согласие языка и сердца, здесь, с. 506, 509.

[2042]Ср. его двустишие «*(Кад) иджтабани ва адна-ни ва шаррафани*»: «Он избрал меня, приблизил, почтил, - и Его Всё через всякую вещь достигает меня и даёт Себя узнать; не осталось в моём сердце и во внутренностях члена, которым я не схватывал бы Его вновь и Он не схватывал бы вновь меня».

[2043]Перед первыми приверженцами, ибо видение, как замечает мне д-р Снук, могло быть представлено как доказательство лишь уже убеждённым. Для прочих единственное доказательство, [847] на которое ссылается Коран, - это тревожное согласие откровений неграмотного с книгами прежних пророков.

[2044]Саладин возьмёт Иерусалим 27 раджаба (взятие, предсказанное Ибн Барраджаном: Субки, V, 210).

[2045]В течение восемнадцати месяцев, с 16 мухаррама по 15 ша'бана (*лайлат аль-бара'а*).

[2046]На Суде (Ибн 'Абд Раббихи, *'Икд фарид*, III, 262).

[2047]Ср. Муджир ад-Дин 'Улайми, *Унс джалиль*, I, 263: сон аль-Баззаза в 341/952 г.: Иерусалим - «место истечения милосердия», которое «падает» в Мекку (как в чашу).

[2048]Которая очень рано занимала богословов, как показывает *хадис аль-гараник* (имя, под которым курайшиты поклонялись ангелам светил), переданный Вакиди; откуда смущённый Ибн Каррам вывел временное изнеможение Пророка (*Фарк*, 210); и в котором большинство востоковедов прошлого века хотели видеть «вероотступничество» Мухаммада из политического оппортунизма. Если и была борьба в тот момент в глубине души Мухаммада, то не из-за подозрительной уступки его единобожной веры мирской выгоде, а из-за таинственного раскола между его волей и разумом во время этого экстаза.

[2049]Захаби, *И'тидаль*, III, 222; ср. Asin, *Escatología*, s. v.

описываются шерсть крылатого скакуна Бурака, диалоги, которыми обменивались на каждом из семи [848] небес, — опрокинувшийся сосуд и снятые туфли.

Не можем мы также воспользоваться остроумными филологическими догадками Бивена и Шрике о «новой» [так!] теории Ночного Вознесения; мы не можем подменить так индивидуальной схемой, сколь бы остроумна она ни была, построенной этими востоковедами, социологически засвидетельствованный факт догмата, медленно порождённого коллективным размышлением общества верующих с помощью коранического текста; это значило бы по определению стать вне той точки зрения, которая одна здесь важна: *интроспекции исламского размышления над Кораном*.

Ограничимся рассмотрением богословов, особенно мистиков, которые пытались воссоздать в своём внутреннем мире душевное состояние Мухаммада в этот торжественный миг, когда его первый экстаз[2050] — экстаз «*Икра'*» — оказался дополнен и завершён.

Коранические источники: Коран XVII, 1; LIII, 1–18; с ними рано соединили XCVI, 1 и 19. Кроме того, различные хадисы 'А'иши, Ибн 'Аббаса и Шарика. Хадисы 'А'иши отрицают, что было телесное перенесение. В ту ночь Мухаммад, трижды позванный голосом Ангела, вышел к своей двери и не увидел ничего в темноте возле себя; другой хадис заставляет его увидеть тогда на горизонте, который тот целиком покрывал своими крыльями, преображённого Ангела! Важнее изречения, которые весьма древний хадис — принятый как хариджитами, так и Ибн 'Уйайной и Муслимом, причём в том же порядке, — вкладывает в уста Мухаммада, чтобы отметить этапы последовавшего экстаза: «(*1*) Боже, ищу в Твоём прощении прибежища от Твоего наказания! (*2*) Боже, ищу в Твоём благоволении прибежища от Твоего гнева! (*3*) Ищу в Тебе прибежища от Тебя! [849] Я не могу восхвалить Тебя достойно! Тебе — восхвалять Себя в Себе, как Ты хочешь»[2051].

Общее толкование видит здесь[2052]: сначала (*1*) созерцание сотворённой вселенной; затем (*2*) интуицию знания божественных атрибутов; затем (*3*) признание бессилия[2053] его разума, которому недостаёт сил постичь величие божественной сущности.

[2050]От 27 рамадана.

[2051]«*Ля ухси...*» (Ханбал, VI, 501; *Далиль* ибадита Тина'ути; Макки, *Кут*, I, 12); Шамс Джазари (ум. 833/1429) в своём *Хисн хасин* замечает, что его принимают Муслим, Абу Дауд, Тирмизи и Наса'и в своих классических *Сунан* (комм. Сафарджалани).

[2052]См. Табари, *Тафсир кабир*, т. XXVII, с. 24–31; Халаби, *Сира*, I, 442, 450; Муслим, I, 64; 'Ийад, *Шифа'*, I, 157–165; Ибн 'Араби, *Шаджарат аль-каун*, 15–18.

[2053]Ср. выше, с. 843, прим. 3. Сравнимо с *ру'йа би-т-таксир* ангелов, которые в этом ниже святых (*'арифин*), по Халладжу (Калаб[ази], рук. Оксф., л. 17а) и Васити (Бакли, *Тафсир*, т. I, с. 141).

Как сочетать эти данные с подробностями коранического текста? Мухаммад, по-видимому, призван в нём заново пережить религиозный опыт[2054], в котором Авраам, видя, что светила «закатываются» и проходят, получил в своей душе чистую интуицию трансцендентного творца (Коран VI, 75–84), неугасимого света. В суре LIII кульминационная точка[2055] экстаза отчётливо отмечена фразой стихов 8–9: «*сумма дана фа-тадалля фа-кана каба кавсайни ау адна*»: «Потом он приблизился и спустился, и был на расстоянии двух выстрелов из лука или ещё ближе»[2056]. — Кто подлежащее [850] этой фразы? A) Гавриил, приближающийся к Мухаммаду, который его видит; по Ибн аль-Каййиму[2057]. B) Бог, приближающийся к Мухаммаду; по Шарику, Макки, Хасану аль-Басри, Харави. C) Мухаммад; по Ибн 'Аббасу, Халладжу. D) Подлежащих два — последовательных[2058] (Мухаммад и Гавриил; по Фахру Рази)[2059] или одновременных (взаимное приближение Бога и Мухаммада; по Джа'фару)[2060].

Каков *объект* фразы? Ангел (по Ибн аль-Каййиму); или скорее Бог, увиденный сквозь эту озарённую, прозрачную ангельскую природу.

Каков *смысл* фразы? Он вытекает из стихов 18 и 23: ангельские природы, которые идолопоклонство курайшитов почитает как полновластных владычиц светил (*гараник*), — лишь бесплодные имена, бессильные соединить нас с недоступной божественной сущностью. Мухаммадов экстаз состоял, следовательно, в том, чтобы «обойти кругом» недоступность Бога[2061]. Это выражает уже Бистами, первый мусульманский мистик, чьё мощное размышление сумело воссоздать этот экстаз[2062], и это аль-Халладж решительно устанавливает в настоящем сочинении.

[2054]Здесь, с. 741, прим. 3.

[2055]Экстаз начинается умственным наставлением Ангела (LIII, 5), который возносит его к краю *хатт аль-истива'*, к основному кругу Престола (здесь, с. 597), который есть высший горизонт (LIII, 6–7), где его свет звёздного Ангела «закатывается», где его звезда [которую он движет] бледнеет, исчезая перед сиянием Престола. Там Мухаммад в два приёма, «в два выстрела из лука», совершает «обход» основного круга Престола.

[2056]Ср. Лк. 22:41. Придание этому расстоянию круговой формы [850] происходит из хадиса Анаса: «*аутир кауси*», «натягиваю свой лук» (по поводу *салят аль-витр*); его формулирует Муджахид: «Мухаммад оказался по отношению к Богу как тетива по отношению к луку, который она стягивает».

[2057]*Мадаридж*, III, 205–207.

[2058]Перемена отмечена частицей *фа*.

[2059]*Асас*, 204.

[2060]У 'Ийада, *Шифа'*, там же. Смысл *тадалля* - «снова спуститься», как говорят об актёре на сцене, что он «спускается» к зрителю, когда возвращается к нему. Ср. Ибн 'Араби, *Футухат*, III, 250.

[2061]Следовательно, Мухаммад видел чистую божественную сущность, объявляет халладжиец Хайкаль (у Калабази, *Та'арруф*).

[2062]См. его *ми'радж* у Сарраджа, *Лума'*, 384, 387 (текст, разбавленный и ослабленный 'Аттаром, *Тазкира*, I, 172–176).

Остаётся поставить последний вопрос: какого рода был этот [851] экстаз Мухаммада? Вне *хашвийа* и умеренных *мутакаллимун* мысль о восхищении во плоти всё больше отбрасывалась, и принималась мысль о духовном восхищении, *инсилях*[2063].

Анализ первых мистиков, особенно Ибн 'Аты и Кушайри, позволяет нам пойти дальше[2064]. Они допускают три рода (которые суть три степени) сверхъестественного вмешательства трансцендентного Существа:

a) через *захват* телесной природы индивидуума: простое поверхностное воздействие на его плоть, его внешние чувства (зрение, слух, язык...); слышание внешних слов, явление телесных призраков.

b) через *восхищение* духовной природы индивидуума (это, смотря по силе, сон или экстаз), которое, отделяя её от внешних чувств, вызывает связанность памяти и воли, оставляя способным действовать лишь рассудочный разум, как «отделённый ум»[2065]: интуиция слов, образные озарения (= видения).

c) через божественное *излияние*, воспламеняющее самый узел личности; центральный захват, включающий человеческий сервомотор, воспламеняющий сердце: вдохновение, порождающее язык, [852] сообразование с образцом, преображающее единение через непосредственное, синтетическое *a priori* понимание[2066].

Этот последний род сверхъестественного вмешательства, через преображающее единение, может сопровождаться также явлениями, характерными для двух первых родов: одухотворением пяти плотских чувств[2067] и озарением «внутренних чувств»[2068], свойственных отделённой душе.

[2063]Эллинизирующее слово. - Ср. Ибн Дихйа (ум. 633/1235: *Хаса'ис*) и Камаль ибн аль-Хумам (ум. 861/1457).

[2064]Ср. Бакли, *Тафсир*, к Корану XVII, 1; и здесь, с. 405–406.

[2065]= ангельский. Это экстаз Бистами, так хорошо охарактеризованный Халладжем в его критике знаменитого слова «*Субхани!*» - «Хвала мне!»: «Бедный Абу Йазид! Он дошёл до порога вдохновенной речи. Именно от Бога приходили к нему эти слова (на уста). Но он этого не сознавал, ослеплённый ещё своей заботой о „Баязиде“ (= своём „я“, которое он ещё видел возвышающимся как воображаемое препятствие) в промежутке (между Богом и собой). Тогда как мудрый, слушающий, как Бог образует слова (в его сердце), уже не взирает на „Баязида“ (= своё „я“) и не заботится ни о том, чтобы взять эти слова назад, ни о том, чтобы ужасаться их чудовищности» (что делал Бистами) (Бакли, *Шатх*, 131; испр. пер. Taw., с. 177).

[2066]Ср. здесь, с. 915.

[2067]Духовные вкус, зрение, обоняние.

[2068]Общее чувство (*хисс муштарак*), фантазия (*хайаль*), воображение (*вахима*), оценивающая способность (*мутахаййила*) и память (*хафиза*).

К какому из этих трёх родов они относят Мухаммадов экстаз? Ко второму[2069]: в самом деле, видение Мухаммада при *ми'радже* определяется как трижды безличное видение божественной природы (как святой) духовной природой человека через посредство *озарённой ангельской природы*. Ибн 'Ата замечает, что при *ми'радже* плоть (*нафс*), духовная природа (*рух*) и сокровенное сознание (*сирр*) Пророка оказались разъединены, одновременно восхищены в независимые восприятия[2070]. Халладж, уточняя Джунайда, показывает, что Мухаммад, отказавшись (*1*) от своих плотских чувств[2071], уничтожил своё желание видеть Бога, добровольно приостановил себя, оставил позади (*2*) своё сокровенное сознание, своё сердце[2072]; лишь его [853] духовное око (*басар*, *назар*), устремившись дальше, прошло и измерило полный круг «двух выстрелов из лука», «поместило» недоступную божественную Сущность внутри этого круга, по сю сторону всякого знания о сотворённом.

[Иллюстрация: вклейка XXV — схема «Каба кавсайн» (с. 852–853): этапы проникновения в Реальность, ограда «расстояния двух выстрелов из лука».]

2. [«Клянусь Звездой, когда она закатывается!»][2073]

(*IV*, *1*). «Первое Б[2074], начертанное на пороге внешней ограды, представляет того, кто достигает ограды Реальности (не доходя до самой Реальности). Второе Б представляет того, кто достиг её, затем вошёл в неё и натыкается на запертую дверь, отделяющую его (от Реальности). Третье Б представляет того, кто, напрасно наткнувшись на эту дверь, уходит блуждать в пустыне „реальности Реальности“.

(*2*). Назад — всякому, кто входит в ограду! Ибо проход замурован, и посетитель отвергнут. Точка вверху представляет его замысел, точка внизу — его возвращение к точке отправления, а средняя точка — его нерешительность.

[2069]Единодушное мнение Ибн 'Араби (*Шаджарат аль-каун*, 18) и Джили (*Инсан камиль*, II, 37, § 8); Газали, признающий это в *Ихйа'* (IV, 178), намекает в *Мишкат* (с. 56), что Авраам и Мухаммад дошли до духовного пожара, до преображающего экстаза (ср. Макки, *Кут*, II, 78).

[2070]У Бакли, *Тафсир*, к Корану XVII, 1.

[2071]Taw. II, 7.

[2072]Taw. II, 8; V, 14. Он лишил себя своего сердца, чтобы бесстрастно принять в своём разуме нагое видение чистой идеи. Мусульманские богословы как раз критикуют евангельский рассказ о Борении Христа в Гефсиманском саду как свидетельствующий об обратном пути: принять в своё сердце страдание, угодное Богу, смиренно, [853] отказываясь понимать (Ибн Хазм, II, 61; Ибн ат-Тарджуман, *Тухфа*, 25; Ибн Кутайба, *Мухталиф*, 351; Ибн Таймийа, *Джаваб сахих*, II, 224–230).

[2073]Таково, по-видимому, недостающее название, которое следует восстановить; Бакли говорит просто в виде пролога: «сказано в одном из *Тавасин* (*дар ба'д-и Тавасин*)».

[2074]См. три арабские буквы БА, отмеченные на схеме Taw., с. 25; заменённые на вклейке напротив прямыми прописными A, B, D.

(*3*). Ибо (внутренняя) ограда не имеет двери, а точка, которая в её центре, — это Реальность.

(*4*). А „Реальность“ значит: та вещь, от которой не ускользают ни внешнее, ни внутреннее (существ) и которая не терпит соучастника.

(*5*). Если ты хочешь понять то, на что я тебе указал, возьми четырёх птиц и прижми их (клювом [854] к себе...)“[2075] (= перестань рассеиваться вовне и сосредоточься внутри)[2076], ибо Бог не парит[2077].

(*6*). Это ревнивое рвение[2078] (Бога в отношении Реальности) явит её нам в нас, после того как скрыло её от нас (вне нас); это робость (перед нею)[2079] держала нас вдали от неё, это оцепенение лишало нас её.

(*7*). Таковы значения, которые принимает (для нас) Реальность. И есть нечто более тонкое для постижения, чем эта ограда: глубины, обозначения областей. Ещё тоньше для постижения — внутренняя работа разумения, из-за свёртывания воображения (которого она требует).

(*8–9*). Ибо наблюдатель (к которому я обращаюсь) наблюдает ограду снаружи, а не изнутри. „Знания знания“[2080] Реальности он не знает и не достиг бы его; ибо всякое знание обозначает наблюдателя, а всякая ограда обозначает „запретное место“, *Харам*.

(*10–11*). Поэтому-то Пророка и назвали [855] *Харами*, ибо он один вышел из ограды Запретного[2081]. Он был полон страха и смятения; облечённый в одеяние Реальности, он вышел, крича всему творению: „Ах!“[2082]

(*V, 1–2*). Ещё тоньше для постижения — рассказ о (первичной) Точке, которая есть Начало, не возрастающее, не убывающее[2083] и не истощающееся.

[2075]Коран II, 262. Знаменитый стих, ответ Бога Аврааму, спросившему Его, как Он воскресит мёртвых (ср. Быт. 15:9–10). Конец таков: «положи затем на каждую из четырёх гор (= четыре стороны света) одну из них, а потом позови их; они придут к тебе поспешно». - Это притча о «духовном воскресении», *ма'ад 'акли*, по «Братьям чистоты», IV, 383; Фахр Рази, *'Исма*, л. 163а (цит. Goldziher); Джалал Руми, *Маснави*, V, 1.

[2076]В своём ничтожестве, чтобы найти там Бога: что и есть Воскресение. Бакли толкует: если хочешь соединиться с Богом, умертви своих птиц, обрежь крылья своего знания, откажись от всех своих сотворённых качеств; птицы - это «четыре стихии».

[2077]Халладж начинает здесь притчу Taw. V, 9.

[2078]Бакли толкует: «ревнивое рвение» означает *фарданийа* (единственность), когда речь идёт о Реальности.

[2079]Ср. его изречение: «*Хайа' ар-Рабб*» («стыдливость перед Господом»).

[2080]*'Ильм 'ильм = фахм фахм = ма'рифа*, понимание (изнутри) Реальности.

[2081]Образ, вероятно навеянный *таваф* вокруг Каабы. Ср. аналогичный образ св. Бернарда (*Serm. in Cant.*, 62) о трёх созерцаниях: расселин скалы (человечество Христа), стены ограды (божественная слава) и живого камня (божественная Сущность).

[2082]Ср. Taw. V, 2; IX, 3.

[2083]Ср. классическое обсуждение о вере (Кал[абази], 23).

(*3*). Тот, кто её не замечает, представлен тем, кто стоит во внешней ограде. Он отрицает Моё состояние, раз не видит меня; поэтому он называет меня *зиндиком*. Он пускает в меня стрелу зла, затем зовёт на помощь, видя мою славу (которую считает похищенной)[2084]; и это к Запретной Ограде, что за запредельным, он, крича, зовёт на помощь[2085].

(*4*). Тот, кто дошёл до второй ограды, воображает, что Я —[2086] „вдохновенный учитель“[2087].

(*5*). Тот, кто дошёл до третьей ограды, думает, что Я — на дне его склонностей[2088].

(*6*). Наконец, тот, кто достигает ограды Реальности, забывает Меня, его внимание отвлечено от Меня[2089] (= он поглощён своим пустым знанием об этом прибытии).

[856] (*7*). „И всё же! Нет! Нет отговорки, на которую можно сослаться! Лишь у твоего Господа (одного) тебе надлежит ныне стоять! Когда Он упрекнёт человека (= тебя самого) в его делах, предварённых и отложенных!“[2090]

(*8*). Но человек отступает на косвенное свидетельство слуха, спешит прибегнуть к [ответственности третьего лица, чтобы сослаться на неё как на] оправдание; испугавшись искр (огня), его внимание уклоняется и парит (в стороне).

(*9*). Так я видел птицу (духовную = душу) из (мистических) птиц, — птицу о двух крыльях[2091], — она отрицала мою славу (= моё состояние единения), поэтому упорно продолжала парить[2092].

[2084]Благодать заставила меня перейти ограду запрета, и я достиг единения.

[2085]*Фарйад*, переводит Бакли. Ср. легенду о вмешательстве Мухаммада, здесь, с. 451.

[2086]Это, быть может, не слово Ибн Хафифа (ср. Taw., с. X), который называет Халладжа «вдохновенным учителем».

[2087]Он смешивает Меня с тварью, которую Я вдохновляю (здесь, с. 522).

[2088]Он отождествляет Меня со своими желаниями (здесь, с. 740, прим. 3; 643).

[2089]Комментарий Бакли, опубликованный в Taw., с. 84, № 7: «его внимание [856] поглощается пустым знанием поверхности и берега». Ср. здесь, с. 468, прим. 4, стр. 6; Taw. II, 8.

[2090]Коран LXXV, 11–13 (ср. LXXXII, 5).

[2091]Это слово подчёркивает, как мы думаем, намёк на *ми'радж* Бистами, описанный так: «В первый раз, когда я пошёл к Его единственности, я пошёл как птица, тело которой - единство, а два крыла - вечность; и я не переставал лететь в воздухе аналогии десять лет, так что десять тысяч раз приходил там в себя... и я не переставал лететь до площади вечности, где было само Дерево единства; [затем он описал его землю, корень, ствол, ветви и плоды (это последний лотос, неопалимая купина), затем добавил:] и я понял, что всё это было лишь обманом (*хад'а*)». - Вспомним строгое суждение аль-Халладжа о «*Субхани*» Бистами (здесь, с. 851).

[2092]Два крыла - двух знаний (*химма*, *халя*), по Бакли.

(*10*). И она спросила меня, куда (идти, чтобы) обрести мир (сердца). И я сказал ей: „Отрежь себе крыло[2093] ножницами уничтожения, иначе ты не сможешь следовать за мной“.

(*11*). И она сказала мне: „Своим крылом я лечу к своему Другу!“ — „Горе тебе! — сказал я ей[2094]. — Нет ничего подобного Ему, [857] Слышащему, Видящему“. И действительно, она упала тогда в океан размышления и утонула в нём.

(*12–13*). (Океан) размышления можно представить так. Одна-единственная точка из точек этой ограды, изображающих (различные) мысли размышления, — Истина; все прочие — заблуждение.

И вот как выражается размышление[2095]:

„Я видел моего Господа оком моего сердца
И сказал Ему: „Кто Ты?“ Он сказал мне: „Ты!“[2096]
Но для Тебя „где“ не умеет найти места,
Нет определимого „где“, коль скоро речь идёт о Тебе!
И нет образа, исходящего от Тебя, в длительности,
Который позволил бы узнать, „где“ Ты!
Ведь Ты — Тот, Кто объемлет всякое место
И проходит за всякое место, — где же Ты, Ты?“[2097]

(*14*). „Он приблизился (к Богу)“, возносясь, „затем вернулся к Нему“, поднимаясь вновь; он приблизился к Нему поиском, затем вернулся к Нему (паря) от удовлетворения; он оставил там своё сердце и приблизился к своему Господу[2098]; его внимание прекратилось, как только он увидел Меня[2099], хотя он не был реально [858] отсутствующим. Как выразить его присутствие, бессознательное, — и его взгляд, который ни на что не смотрел?

[2093]Ср. с. 416.

[2094]Лишь через Бога ты придёшь к Богу. Испр. комм. Бакли (Taw., 84, № 10) по Taw., 84, № 12.

[2095]Критика хадиса о видении Мухаммада.

[2096]Это слово, которое Джурайри объявлял объяснением незавершённого экстаза Бистами, не сумевшего его себе сформулировать (Сахладжи, *Нур*). Халладж его критикует (ср. здесь, с. 547, приведённые стихи).

[2097]Это четверостишие систематически искажалось школой Ибн 'Араби (Кайсари; Набулуси, *Хатк*, 36; Ибн 'Аджиба), которая заставляет его говорить, что Бог где угодно; тогда как аль-Халладж хочет сказать, напротив, что Бог обретается преимущественно лишь через то видение трансцендентности, которое Мухаммад имел лишь на стоянке, называемой «расстоянием двух выстрелов из лука» (ср. Taw., с. 167).

[2098]Мухаммад представлен как птица в полёте экстаза. Ср. выше, с. 842 и с. 854.

[2099]Ср. Taw. V, 5. Здесь парение кругообразным колебанием: движение туда-обратно - к цели (удаляясь от зрителя), затем от цели (приближаясь к зрителю). Ср. 'Аскари, *Сина'атайн*, 210; Ибн 'Араби, *Футухат*, III, 255–256.

(*15*). От ослепления он перешёл к ясности; и от ясности к ослеплению; засвидетельствованный (Богом), он засвидетельствовал (Бога); соединяясь с Ним, он был от Него отделён; он был соединён со своим Желанием, оставаясь отлучённым от своего сердца[2100]; „его сердце не выдумало (= не измыслило) того, что он видел“.

(*16*). Бог скрыл его, затем приблизил; укрыл, затем умиротворил; напоил, затем накормил; снял с него сливки, затем отстоял; окликнул, затем призвал; опечалил, затем помог; снарядил, затем посадил в седло[2101].

(*17*). А было измеримое расстояние (от Бога до него)[2102], когда, возвращаясь назад, он завершил свой путь; когда, окликнутый, он ответил; посмотрев, стушевался; выпив, удовлетворился; приблизившись, испугался; отдалившись от городов и товарищей, отделился от сознаний и взглядов и от сотворённых следов.

(*18*). „Ваш товарищ не уклонился, созерцая Нас: он не перешёл за предел (посещая Нас) и не возмутился (проповедуя Нас)[2103]. Он не сравнивал Нас ни с кем, кроме Нас Самих, общаясь с Нами. Он не уклонился, посещая сад поминания (*зикр*), он не перешёл за предел, следуя по кругу мысли (*фикр*)[2104].

[859] (*19*). „Ваш товарищ не уклонился: он не отвернулся и не дал себе отдыха; он не отвёл глаза к какому-либо „где“, не отдохнул в каком-либо „когда“ от чистой длительности.

(*20*). Но он поминал Бога в своих (малейших) вздохах и мгновениях ока; он смирялся перед Ним в скорбях и благодарил Его за Его дары; „будучи уже лишь послушным вдохновением, приходящим и уходящим от Света к Свету“[2105].

(*21*). „Измени свою речь[2106]! исчезни из среды химер! Подними ноги прочь от тварей и людей! Отдели от Бога меру и гармонию (языка)! Увлекись (Им), потерянный, преследуй свою любовь..., схвати анагогический смысл, взлети из среды гор и холмов[2107], гор размышления и холмов безопасности: чтобы рассмотреть наконец То, на что ты

[2100]Мистического единения не было, а следовательно, и жизненного согласия между языком и сердцем (ср. здесь, с. 499 и с. 922). Джунайд отмечает: Мухаммад, в противоположность Моисею, не желал видения (Худжвири, *Кашф*, 332).

[2101]Двойное движение туда-обратно, уже отмеченное.

[2102]Чисто умственной оценкой, в два приёма.

[2103]Литературный символ этого движения умственного колебания даёт то, что Честертон называет *topsy-turvydom* пространства (*Ball and Cross*, с. 314): когда тот, кто думает, что поднимается к светилу, приблизился к нему, он видит, что падает в него (спираль).

[2104]Здесь, с. 540.

[2105]Коран LIII, 10.

[2106]Халладж в состоянии мистического единения созерцает Мухаммада и увещевает его идти дальше, чтобы достичь единения (ср. Taw. V, 9).

[2107]Два пути; ср. выше, с. 540.

смотришь; тогда ты заставил бы снизойти ту полную ночь[2108], что должна положить конец законному посту, нисходя на Заповедную Ограду“.

(*22*). Затем он приблизился (к Богу), подобно тому, кто собирается войти в намерение (идеи, которую хочет дать понять); затем вернулся (= обернулся), (возвещая, что ему) запрещено войти[2109]: подобный скорее плотине, построенной, чтобы остановить (наши желания единения), чем смирению, охваченному бессилием[2110]; переходя от ступени Почтения к ступени [860] Порицания, затем от ступени Порицания[2111] к ступени Близости[2112]. Он был крылат, как ищущий; он вернулся беглецом. Он шёл призывающим; он прошёл назад глашатаем (провозглашая Бога недоступным). Он шёл услышанным; он вернулся облечённым божественной „близостью“. Он шёл свидетелем, принесённым в дар (= мучеником); он вернулся созерцателем[2113].

(*23*). „Пройденное расстояние (возле Бога) было тогда в два выстрела из лука“: он нацелился на цель „Где“ стрелой „между“; и удостоверился, что было действительно „два лука“, чтобы уточнить точное место, „или“, [колеблясь] из-за неуловимости Сущности[2114], „ещё ближе“, в сущности Сущности[2115].

(*24–28*). Я думаю, что наша фраза здесь будет понятна лишь тому, кто дошёл до второго выстрела из лука, который за пределами Скрижали[2116]. Там употребляемые буквы — уже не буквы арабского алфавита, кроме одной, *мим* (= имя), которая обозначает „Последнее“ божественное имя[2117].

(*29–30*). А этот *мим* оказывается также тетивой [стягивающей лук] божественного имени „Первый“[2118] для того, кто [861] (своей стрелой = искрой коранического

[2108]*Самсама*. Ср. *Лисан аль-'араб*, s. v. СММ.

[2109]Читать *хаджиз* (ср. здесь, с. 867; Коран XXVII, 62; LXIX, 47) или *'аджиз* - синонимичные термины.

[2110]Васити делает это обращение Мухаммада вспять характерной чертой всякого видения божественной сущности: «Тот, кто воображает, что сам приблизился к Богу, ставит между Богом и собой расстояние; что я говорю? - всякий, кто приблизился к Богу, неизбежно удаляется (*тадалля*) от восприятия Его реальности» ('Ийад, *Шифа'*, I, 167).

[2111]Здесь, с. 737.

[2112]Ср. с. 859, прим. 6.

[2113]Эти различные противопоставления отмечают две стадии экстаза, два выстрела из лука. Начиная с этого параграфа Бакли располагает так: §§ 22, 31–33, 23–30, 34–39. Я сохранил здесь расположение лондонской рукописи. Смысл, впрочем, остаётся тем же.

[2114]Внутри площади, очерченной этими двумя дугами.

[2115]В непостижимом внутреннем этой запретной площади (Харави у Ибн аль-Каййима, III, 207).

[2116]За пределами решения - в предписании; за пределами необходимости - в свободе.

[2117]Известный знак *джафра*, сохранившийся у нусайритов = цель индивидуума.

[2118]Причинность индивидуума.

откровения)[2119] осветил нагим Запретное Место (очерченное двумя выстрелами из лука = божественную Сущность).

(*31*). Соответственная форма речи[2120] — та, смысл которой приводит к приближению[2121] (мысли к Объекту речи). А смысл в полноте принадлежит лишь Реальности Бога[2122], а не методу тварей; и это приближение, следовательно, достигается лишь пребыванием в круге строгой точности[2123].

(*32*). Эта Реальность (Бога)[2124], проверяющая (сотворённые) реальности, обретается: благодаря точности различений, предшествующим опытам, рыданиям в плену; прибегая к противоядию, составленному любящим нас врачом; рассмотрением разрыва со всеми нашими привязанностями; в седельных подушках тех, кто вместе прибудет к месту стоянки; благодаря постоянству бедствий и различению различий. (Реальность являет себя нам) словом освобождения[2125], освобождающим от индивидуальных путей, которые различаются по лицам. И приближение рассматривается тогда как перспектива [862] нагая, свободно открытая[2126] перед пониманием мистика, следовавшего до тех пор[2127] тропами, проложенными пророческим преданием.

(*33*). Ибо Владыка Йасриба провозгласил это: слава Того, Кто обладает превосходнейшей из слав, неприкосновенная, заключена „в книге запечатанной“ (Коран LVI, 77)[2128]; и он напомнил нам её в книге открытой и „записанной“ (Коран LII, 2) о

[2119]*Таджалли хасс* (Бакли). - Речь идёт о Мухаммаде: Халладж в прикровенных выражениях говорит здесь, что внутренняя цель Мухаммада по отношению к его внешней причинности была лишь как тетива по отношению к луку (ср. здесь, с. 383).

[2120]*Сигат аль-калям* (*вад' кулль шай' фи мауди'ихи* - «помещение всякой вещи на её место»: 'Аскари, *Сина'атайн*, 120). Для Ибн Куллаба и Аш'ари Божественное Слово не имеет *сиги*, выразимой среди людей; для Ибн Ханбаля эта *сига* - Коран; для Халладжа - непредвидимое вдохновение; для салимитов достаточно сосредоточения пламенного внимания, чтобы её осуществить.

[2121]*Дунувв* - толкует «*ау адна*»; то, на что Мухаммад лишь указал.

[2122]Ср. Джа'фар (у 'Ийада, там же, I, 166–167).

[2123]Ограда, очерченная двумя выстрелами из лука.

[2124]Здесь текст сомнителен (лишний *вав* у Бакли).

[2125]«Умственное воскресение» Корана II, 262.

[2126]А уже не запретная (ср. здесь, с. 517).

[2127]Ср. здесь, с. 522.

[2128]Намёк на стихи LVI, 76–80: «этот драгоценный Коран, заключённый в книге запечатанной, которую могут открыть лишь очищенные, - откровение, которое обращает к ним Владыка миров». - Халладж следует здесь толкованию Ибн Каррама (Ибн ад-Да'и, 381; упомянуто Шахр[астани], I, 143–144): коранические *муташабихат* не простые аллегории, доступные любому человеческому разуму (мутазилитское, аш'аритское мнение), но притчи, таящие реальный таинственный смысл, который могут вкусить лишь нравственно очищенные души (Халладж к Корану L, 1; Бакли, т. II, с. 304; и «*мухатаб аль-Кур'ан*», там же, II, 209).

смыслах „языка птиц“: когда он привёл нас (созерцать Бога, летя) до этой стоянки, „расстояние“ которой — „два выстрела из лука“.

(*34*). Пойми же, если ты понял это, о пленник! что Господь вступает в беседу лишь со Своими[2129] и друзьями Своих.

(*35*). Быть одним из Его — значит быть тем, у кого уже нет ни учителя, ни ученика, без предпочтения и различения, без рассеянности и напоминания; у кого уже ничего нет „своего“ и „от себя“, ничего! В нём есть то, что есть[2130]: это в нём, но без того, чтобы у него было „в нём“: как Пустыня без воды в [863] пустыне без воды, — как Знак в этом знаке (Бога, которым он уже является).

(*36*). Публичные заявления (других) переводят его (сокровенные) мысли, их мысли переводят его обеты[2131]. Его обет устремлён вдаль, его правило сурово, его имя славно, его облик несравним; его мудрость — его незнание, его незнание — его единственная реальность, это его грех даёт ему уверенность. Его имя — его правило жизни; его знак — то, что он горит пожаром; его (сущностный) атрибут — желание!

(*37*). Законное соблюдение — его отличительная черта, — солнца — его ристалище, души — его преддверие, Сатана — его наставник[2132]; всякое общительное существо становится его ручным животным; человечество — его тайна, крушение — его слава, унижение — предмет его размышления, „невеста“[2133] — его сад, развалины — его дворец!

(*38*). Его учители — Моё прибежище, его начала — Моя тревога, его воля — Моя просьба, его помощь — Мой кров, его печали — Моя тоска! Его листва осеняет Мой водопой, края его рукавов покрывают Мою бедность.

(*39*). Его окрестности — бесплодие, и подступы к нему — лишь пепел; его учение — краеугольный камень его состояния сознания; а его состояние — лишь бессилие. Но всякое другое состояние было бы предметом гнева Божия. Вот, значит, довольно! И так — да хранит тебя Бог!»

[2129]Так в Коране Бог объявляет Ною, что его (утонувший) сын не из его (*ахль*); Аврааму - что его отец не из его; Мухаммаду - что его приёмный сын не из его. - Ср. Taw. I, 5.

[2130]Джалал Руми взял это слово названием: «*Фихи ма фихи*».

[2131]Это *мута'* («тот, кому повинуются»).

[2132]Отсюда апокрифический апологий Taw. VI, 20–23.

[2133]Священная земля избранных, в Иерусалиме, по хадису: «в день Суда Рай устремится (в полёте), одетый как невеста, к Иерусалиму...» (Ибн 'Абд Раббихи, *'Икд фарид*, III, 262; ср. Откр. 21:2).

d) Главы VI и VII

1. Заметка о грехе Сатаны

[864] Предмет *Та Син аль-Азаль* — падение Сатаны; вызванное, по ясному тексту Корана, тем, что он сделался против Самого Бога непримиримым поборником исламского единобожия, отказавшись (когда Бог пригласил Ангелов простереться перед Адамом) поклониться «иному, чем Бог»[2134] (Коран II, 37; VII, 10 и сл.).

Изучение этого трудного случая заставило ввести различения в грех Сатаны: 1) Он не простёрся (преслушание, *ма'сийа*); 2) он объявил: «я лучше Адама» (гордыня, *истикбар*); ибо «я из огня, а Адам из глины» (рассуждение[2135], *кийас*); следовательно, 3) его намерение состояло в том, чтобы, думая, что знает Бога до конца, подчиниться Его решению, а не повиноваться Его повелению.

A. *Мутазилиты и захириты*[2136], помещая индивидуальную ответственность во внешнем действии (а не в мысли и не в намерении), ограничивают грех Сатаны его жестом отказа (1°); поскольку мутазилиты оправдывают свободную мысль, *кийас*, саму по себе, а захириты запрещают её саму по себе как неизбежно ошибочную, вопрос о его рассуждении (2°) не ставится; не ставится и вопрос о нравственной законности его отказа (3°), так как захириты, как и мутазилиты, не видят иного понятного намерения, кроме того, которое вкладывает в действие Бог. Ангел весьма высокий и любимый Богом, Сатана стал «*кафиром*» (Ибн 'Аббас, Ибн Мас'уд).

[865] B. *Ханбалиты, мистики-традиционалисты, мурджииты и аш'ариты*[2137], помещая ответственность в мысли, вне внешнего действия (и намерения), ограничивают грех Сатаны ложным рассуждением (2°), свидетельствующим с его стороны о простой неспособности угадать божественное намерение (3°), делавшее облик Адама синтетическим «образом» божественных совершенств; его грех неведения (*джахль*) выразился в насмешливой фразе (*истихза'*). Он никогда не был ангелом, а лишь *джинном*[2138]; и даже если был ангелом, всегда был *кафиром*. Не был ли он, однако, *'арифом*? Мазари и Хайтами отказываются ставить этот вопрос[2139].

C. Три ханафита-мурджиита — Йунус Самарри, Гассан и Ибн Шабиб, — школа Мухасиби, Тустари и имамиты, особенно крайние[2140], вынуждены признать, что Сатана

[2134]Ап. Павел, Евр. 1. См. большой комментарий Табари.

[2135]Это был первый *кийас*, замечает Ауза'и ('Укбари, *Шарх ва ибана*; Рагиб-паша, *Сафина*, 108).

[2136]Джахиз, *Хайаван*, VI, 86. Хазм, III, 198; Рагиб-паша, 85–86; Муртада, *Мунйа*, 48–49.

[2137]Хазм, III, 200; IV, 206. Шибли, *Акам*, 154–156.

[2138]Хасан; ханбалиты, особенно Ибн Шакила и Ибн аль-Фарра, против Ибн 'Акиля; Ибн Аби-д-Дунйа считал его Ангелом.

[2139]Хайтами, *Фатава хадисийа*, 91.

[2140]Шахр[астани], I, 187, 204; Килани, *Гунйа*, I, 80; Хазм, IV, 206.

— *му'мин* и *'ариф*; они помещают его грех в перемене его воли, в извращённом намерении (3°): в зависти, обращённой к освящению (*'исма*) или «освящающей частице» (*Байан*), предназначенной Адаму; следовательно, в отречении в сердце от самой божественной святости через отказ любовно смириться перед Богом (Ибн 'Ата, Васити, Каннад, Магриби). Из Ангела и *му'мина* он стал «*кафиром*» (имамиты); или, оставаясь «*му'миномм*», погиб навеки (Самарри).

D. Развивая эту тему вслед за Тустари[2141], Халладж показывает, что упорный квиетизм Сатаны, выставляющего себя совершенным гностиком и хвалящегося любовью к Богу, приводит к исключению его из божественного единения (4-е «Нет!»), после того как заставил его преступить решение (1-е «Нет»: 1), хулить мудрость (2-е «Нет»: 2) [866] и умалять божественное всемогущество (3-е «Нет»: 3)[2142]. Культ соблюдения (*'ибада*) отрезал его от правила послушания (*ри'айа*)[2143]. Его притязания остаются внешне (всё менее твёрдо) точными и действительными, но его намерения всё больше портятся изнутри. Сатана бессильно присутствует при постепенном исчезновении (через внутреннее увядание) несравненных внешних достоинств, которыми он был облечён, — верующий единобожник (*муваххид*), мудрый (*'ариф*), правдивый (*сиддик*) и святой (*вали*): он губит себя навеки.

D'. Позднейшие мистики, развивая в монистическом смысле распущенную тенденцию Тустари, принятую салимитами[2144], считают, что в сущности Сатана был не неправ, согрешив, и что проклятие этого совершенного любящего божественного Единства — лишь временная видимость[2145], которая прекратится в день Суда: он был прав, предпочтя быть ослеплённым любовью, претерпеть решение Бога, а не[2146] повиноваться Его повелению (1°), назвать огонь выше[2147] глины (2°); он был и вновь станет первым из Ангелов; он всегда во всей полноте — верующий единобожник, мудрый, правдивый и святой.

[2141] *Тафсир*, 37.

[2142] См. Taw. VII; подзаголовок VI и §§ 30–36.

[2143] Васити у Бакли, *Тафсир*, т. I, с. 244.

[2144] *Кут*, II, 737. Ср. VI положение (*суджуд фи-ль-ибанийа*) по Ибн аль-Фарра = IV положение у Килани (*Гунйа*, I, 83). И VII положение (не вошёл в Рай). Макки официально остаётся правоверным (*Кут*, II, 134).

[2145] Ибн 'Араби, сперва по видимости правоверный (*Тадбират*, изд. Nyberg, 197; *Шаджара*, 11; *Футухат*, III, 328), уступает. Ср. Килани, *Футух аль-гайб*, XXI. Джили, *Инсан камиль*, II, 40 (смягчает в своей *'Айнийа*, с. 198).

[2146] Теория харирита Наджма ибн Исра'иля Шайбани (ум. 676/1277).

[2147] Ибн Бурд (*Фарк*, 39). Джили, там же, II, 39, внизу; 'Али Деде, *Хаватим аль-хикам*.

E. Фрагмент аль-Халладжа, вероятно более ранний, чем *Та Син аль-Азаль*[2148]: «Когда Сатане было сказано: „Поклонись Адаму!“, [867] он обратился к Богу: „Почётное место поклонения — разве не моё сознание? Разве оно уже не должно Тебе его[2149], если мне надо теперь поклониться Адаму? То, что Ты мне здесь повелеваешь, — это то, что Ты мне запрещал!“ — „Я буду мучить тебя вечно“. — „Не правда ли, Ты будешь видеть меня, пока будешь меня мучить?“ — „Да!“ — „Тогда Твой взгляд, обращённый на меня, поможет мне вынести видение моей муки! Делай со мною по Твоей воле“. — „Я сделаю тебя „побиваемым камнями““. — „Не правда ли, что „не иметь больше ограждающей ограды“[2150] случается лишь с тем, что иное, чем Ты Сам? Делай же со мною по Твоей воле“».

2. Та Син аль-Азаль

— *Та Син* «предвечности [и двусмысленности (для того, кто знает себя понимающим) относительно публичных проповедей (недоступности божественного Единства), которые остаются законными вопреки намерениям их авторов (которые приходят в упадок)]»[2151].

(*VI, 1*). «Не было законных проповедей, кроме проповедей Сатаны[2152] и Мухаммада[2153]. С той разни- [868] цей (что для того, чтобы её сформулировать), Сатана ринулся вон из Сущности[2154], тогда как Ахмад воспринял (вне себя) сущность Сущности.

(*2*). Сатане было сказано: „Простерись!“, а Мухаммаду: „Смотри!“[2155]. Но Сатана не простёрся, и Мухаммад не посмотрел[2156]. „Он не устремлял своего взгляда ни направо, ни налево; зрение его разума не притупилось и не преступило (священной ограды)“.

(*3*). Сатана же высказал проповедь, затем не отступил от своего первого решения.

[2148]Этот фрагмент, сохранённый Ибн 'Атой, был бы первым наброском [867] произведения. Я опубликовал его в Taw., с. XI–XII; улучшаю здесь его текст по печатному изданию *Тафсира* Бакли, т. I, с. 21, стр. 6–9.

[2149]*А ля лака фи-с-суджуд*.

[2150]*Ава лайса лам йухаджиз*... (ср. Taw. V, 22). Вариант: *ава лайса лам йухамид*... «больше не получать почестей»; намёк на его унизительное побиение камнями, эвфемистически.

[2151]Этот пролог, явно современный произведению, решающ для его толкования. - О двух буквах ТА и СИН отсылаю к комментарию Бакли (Taw., с. 1–2; ср. Мубаррад, *Камиль*, II, 294; Мухсин Файд, *Тафсир ас-Сафи*, т. I, с. 124, т. II, с. 65). Я вижу в них намеренную перестановку ШАЙТАН с перестановкой гласных. Ср. в Коране «'ИСА» вместо «ЙИШУ'», «БКК» вместо «МК[КА]» и т. д.

[2152]Иблис.

[2153]Ахмад. Тустари наметил это сравнение (*Тафсир*, 37).

[2154]Макдиси перефразирует: «Если я ринулся вон из Сущности, я упал в сущность Сущности» (*Тафлис*, с. 23, стр. 12–13).

[2155]Ср. здесь, с. 743, и с. 845 (Моисей).

[2156]Отрицание несомненно: ср. Джа'фар о Коране XVII, 1 (Бакли); Taw. II, 7. Халладж у Кал[абази], 5 и Сул[ами], 56.

(*4–5*). Тогда как Мухаммад высказал проповедь, затем отступил от своего первого решения[2157], говоря (Богу): „В Тебе я перемещаюсь и на Тебя бросаюсь!“[2158]; и: „О Ты, обращающий сердца!“[2159]; и: „Я не могу восхвалить Тебя достойно“.

(*6–7*). Не было среди обитателей неба единобожника (*муваххид*)[2160], сравнимого с Сатаной: Сущность явилась ему во всей чистоте; он запретил себе из робости перед ней всякое мгновение ока и стал почитать Поклоняемого в аскетическом уединении[2161].

[869] (*8*). Он навлёк на себя проклятие, когда достиг полного уединения (*тафрид*)[2162], и был подвергнут пытке, когда, требуя большего, попросил единственности.

(*9*). Бог сказал ему[2163] тогда: „Простерись (перед Адамом)!“ — „Не перед иным (чем Ты)!“ — „Даже если Моё проклятие падёт на тебя?“ — „Оно мне не повредит!“ И Сатана сказал (*Джухуди...*)[2164]:

> (*10*) „Я отрекаюсь (от Твоего повеления)..., чтобы утвердить Тебя[2165] Святым!
> Моя мысль хочет остаться безумной от Тебя!
> Что такое Адам? Ничто без Тебя!

[2157]Отказавшись удерживать против Бога *идею*, когда Бог изменил её *намерение*; он перестал считать себя её собственником (ср. здесь, с. 615, прим. 5).

[2158]*Хадис ад-ду'а'* (*Лисан аль-'араб*, s. v. *саул*; Саррадж, *Лума'*, 347).

[2159]Конец: «утверди моё сердце в Твоём культе!» (Ханбал, VI, 91, 251; Муслим у Фахра Рази, *Асас*, 165; Муттаки, *Канз*, III, 67).

[2160]Ср. Шибли, *Акам*, 153.

[2161]*Тафрид*; опьянение которым грозит помешать достичь мистического единения. «Тот, кого опьяняют огни аскетического уединения...» (Сул[ами], *Табакат*).

[2162]От которого нужно отказаться ради единения (здесь, с. 641). Васити: «Тот, кто посвящает себя строгому соблюдению (*нуск*) ради этой жизни и иной, - невежество его разумение, дух противоречия - его честь; его побуждают удаляться от Бога; (во всяком случае) он к Нему не приближается, ибо внешнее благочестие (*'ибадат*) отделяет нас от правила жизни (*ри'айат*), а сохранять созерцание своего благочестия - значит сохранять созерцание своих дел, своего собственного духа; а никто не нападает на Бога яростнее, чем тот, кто смотрит на себя оком удовлетворения; поэтому, когда Бог спросил Сатану с царской властью, Он облёк его самим Своим вопросом способностью Ему ответить; если бы Бог не облёк его этим, Сатана остался бы с разинутым ртом» (Бакли, *Тафсир*, т. I, с. 244). Васити: «Тот, кто надевает власяницу соблюдения, наводится на „Я“; таков Сатана» (там же, I, 245).

[2163]Ибн 'Акиль отрицает, что Бог говорил с ним *кифахан* («лицом к лицу») (Шибли, *Акам*, 156). - Ср. §§ 9–12, 13–17, 27–29.

[2164]Знаменитое двустишие. Сравнить версию *Ахбар*, 18: «Моё безумие - желать утвердить Тебя Святым! Моё заблуждение - кружить вокруг Тебя! Уже Любящий увлёк меня, и Его око, изгибающееся от желания. Проводник любви хорошо нас предупредил, что приближение предаёт нас двусмысленности».

[2165]Предпочесть решение предписанию.

Кто же я, Сатана, чтобы отличать[2166] его от Тебя[2167]!“

[870] (*11*). Он [упал в океан Величия, потерял там зрение и] сказал тогда: „Я, не желающий иного пути (к Тебе), как через Тебя[2168], — вот я, значит, отвергнутый любящий[2169]?“ — „Ты возгордился“. — „Будь между нами хоть один взгляд, мне уже подобало бы быть гордым и властным; но я — тот, кто знал Тебя от предвечности; „я лучше его“ (= Адама), ибо я служу Тебе дольше всех! И нет никого в обоих разрядах тварей, кто знал бы Тебя лучше меня! Есть моё намерение, проникающее Тебя, и есть Твоё намерение, проникающее меня[2170]; оба предшествуют (Адаму). Простерусь ли я перед иным, чем Ты, или не простерусь, мне надо вернуться к своему началу. А Ты сотворил меня из огня, и огонь возвращается к огню, по уравновешиванию и выбору, которые Ты сделал Своими[2171]:

(*12*) Нет больше для меня удаления с тех пор, как
Я удостоверился, что приближение и удаление — одно.
Если я покинут, то и Твоё оставление составляет мне общество;
Да и как бы это оставление совершилось, раз любовь даёт обрести?
„Слава Тебе! В Твоём промысле! В сущности Твоей недоступности —
Для этого благочестивого раба (= меня), который не простирается ни перед кем, кроме Тебя“!

(*13*). Моисей встретил Сатану на склоне Синая[2172] и сказал ему: „Сатана! Что помешало тебе прост- [871] ереться?“ — „Мне помешала моя проповедь Единого Поклоняемого[2173]; если бы я простёрся, я стал бы подобен тебе. Ведь тебе лишь однажды крикнули: „Смотри на гору!“ — и ты посмотрел[2174]; тогда как мне тысячу раз кричали:

[2166]Т. е. поклоняться ему отдельно.

[2167]Кушайри сильно исказил смысл двустишия (*Лата'иф*, к Корану XV, 42; XXIII, 99): «Я отрекаюсь (от своего существования), чтобы провозгласить Тебя Святым!.. А что сделал бы Сатана, чтобы нас разлучить?» (двустишие вложено в уста святого, а не Сатаны).

[2168]Не через тварей.

[2169]Маджнун, кончающий от избытка платонизма тем, что отделяется от Лейлы.

[2170]Подчёркнутый оттенок тщеславия.

[2171]Которые Ты не можешь изменить (*так!*).

[2172]Где Мухаммада не было (Коран XXVIII, 46, 48). Как и в гл. III, Моисей здесь - тип созерцателя, ищущего мистического единения.

[2173]Джунайд уже сделал это замечание (Худжвири, *Кашф*, 130; Сафади, комментарий к Ибн Зайдуну, 84; ср. Ша'рани, *Табакат*, 84).

[2174]Ср. Taw. III, 6–8; чего Мухаммад отказался делать (Taw. VI, 2). Ахмад Газали привёл §§ 13–15 в проповеди в Багдаде (Ибн аль-Джаузи, *Куссас*, л. 117b и сл., по его автографу). Мы укажем здесь его варианты.

„Простерись!“ — и я не простёрся, ибо моя проповедь должна была сохранить намерение, заставившее меня её произнести[2175]“.

(*14*). „Ты отложил в сторону Повеление (Бога)?“ — „Это было (с Его стороны) испытание, а не Повеление[2176]“. — „Без греха? Однако твой облик[2177] от этого исказился“. — „Моисей! То, что ты мне говоришь, — лишь намёк[2178] на двусмысленность видимостей; тогда как состояние сознания, даже поражённое разочарованием, остаётся неизменным. Приобретённая Мудрость пребывает такой, какой была вначале, даже если индивид (получивший её) оказывается искажён“.

(*15*). „Поминаешь ли ты Его теперь[2179]?“ — „Моисей! [872] Чистая мысль не нуждается в памяти. Через неё я поминаем, как поминаем Он[2180]:

Его памятование[2181] — моё, а моё памятование — Его;
Как же, вспоминая вдвоём, могли бы мы оба не быть вместе?

Я служу Ему теперь чище, в мгновении более пустом, в памятовании более славном; ибо я служил Ему в безусловном ради своей доли блаженства, а вот теперь служу Ему ради Его доли[2182]!

(*16*). Мы (вдвоём)[2183] изъяли желание из всего, что запрещает или охраняет, из ущерба, как и из выгоды. Он уединил меня, объединил, ослепил, изгнал, чтобы я не смешивался со святыми; Он удалил меня от других из-за моей ревности (о Нём одном), Он исказил меня, потому что я был ослеплён, Он ослепил меня, потому что я был изгнанником, Он сделал меня изгнанником, потому что я был слугой, Он наложил на меня запрет, потому что я был сотрапезником, Он показал моё недостоинство, потому что я хвалил Его славу, Он оставил мне лишь одно одеяние *ихрама* из-за моей хиджры[2184], Он покинул меня, потому что открылся мне, Он обнажил меня, потому что

[2175]Вар. Ахмада Газали: «Ты сказал *арини* („покажи мне“), а потом посмотрел на гору; я искреннее тебя в *таухиде*». Глосса А. Г.: «Тот, кто не учится *таухиду* у Иблиса, - лишь *зиндик*!» - слово, возмущающее Ибн аль-Джаузи.

[2176]Изз Макдиси уточняет ответ по теории салимитов (здесь, с. 626): «Он мне ничего не повелевал». - «Разве Он не сказал тебе: „Поклонись Адаму“?» - «Он повелел мне это, чтобы испытать меня, а не чтобы я действительно исполнил Его решение. Если бы это было повеление решения, я простёрся бы» (*Тафлис*, 25). Ср. Джубба'и у Ибн аль-Муртады, *Мунйа*, 48.

[2177]«из ангельского стал бесовским» (А. Г.).

[2178]«Это состояние, которое проходит и вновь изменится» (А. Г.).

[2179]Что Коран (XX, 123) отрицает.

[2180]А. Г. вставляет: «Моисей! Чем больше Он любит другого, тем больше я желаю Его!»

[2181]А. Г. объясняет это слово Кораном XXXVIII, 79.

[2182]Самодовольство Сатаны (ср. здесь, с. 682).

[2183]Тот же оттенок.

[2184]Поразительная антитеза. *Ихрам* - единственная одежда паломника, вступающего для жертвоприношения на священную территорию.

сделал меня неотъемлемым (от Своего предведения)[2185], Он сделал меня неотъемлемым (от Своего предведения), потому что отличил меня, Он отличил меня, потому что (заранее) поразил моё желание бренностью.

(*17*). Так вот, Его истиной: нет, я не согрешил против Его решения, я не отверг судьбы! И я не [873] заботился об искажении своего облика. Я сохраняю равновесие среди этих приговоров. Пусть бы Он мучил меня Своим огнём во вечность вечности — я не простерусь ни перед кем, не унижусь ни перед чем — ни перед индивидом[2186], ни перед телом, ибо я не признаю за Ним ни соучастника, ни сына! Моя проповедь — проповедь искренних. Я искренен в любви!“[2187]

(*18*). Состояния сознания 'Азазиля[2188] были предметом различных теорий. Одна говорит, что ему была поручена двойная проповедь — на небе и на земле. Что на небе (сначала) он проповедовал Ангелам, указывая им добрые дела (= *таухид*); а на земле (затем) проповедовал людям[2189], указывая им дурные поступки (чтобы их испытать).

(*19*). Потому что вещи узнают, лишь узнав их противоположности, и тонкую шёлковую вышивку можно шить, лишь проводя её насквозь через чёрный войлок. Ангел (затем) может показать человеку добрые дела и сказать ему символически: „Если исполнишь их, будешь вознаграждён“; да, но если человек (прежде) не знал зла, он не может распознать добра.

[874] (*26*)[2190]. Имя Сатаны, *Иблис*, произведено от его (первого) имени *'Азазиль*, в котором были изменены[2191]: *'айн*, представляющий „широту“ его замысла; *за*, возрастающую „частоту“ его посещений (Бога); *алиф*, его снаряжение в Его „близости“; *за* (второй), его „аскезу“, несмотря на его ранг; *йа* — его „блуждающее“ шествие к своей агонии; *лям* — его „упорство“ в своём несчастье.

(*27*). Ему было сказано: „Ты не простираешься, о униженный?“ — „Скажи лучше „влюблённый“, ибо влюблённый — униженный. Ты называешь меня „униженным“? Но я прочёл в „ясной книге“ то, что должно было со мной случиться, о Могущественный, о

[2185]*Васла*; ср. здесь, с. 839.

[2186]Нематериальная индивидуальность; ср. здесь, с. 136 (и Sacy, *Druzes*, LVI, LVII, прим.).

[2187]Черта нарочито усилена; Халладж говорит в другом месте: «Нет выставленного напоказ заявления о любви, которое не скрывало бы погрешности против приличия».

[2188]Азазиль, первое имя Сатаны до падения (ср. уже Бунани у Худжвири, *Кашф*, 412). Это в Левите (16:8, 10, 26) имя козла отпущения, а в Книге Еноха - уже первое имя Сатаны, который, сосланный в пустыню, проповедует арабам и уничтожается Рафаилом (X, 6; LIII, 5). - 'Азаз-иль по-сирийски «Бог укрепляет» (= *Pankratios* по-гречески; ср. Macler, *St-Azazaël*, Bibl. Ht. Études, CXII, 1902).

[2189]Изз Макдиси поправляет: «Ангелам» (*так!*).

[2190]О вставке, нумерованной §§ 20–25, ср. здесь, с. 935.

[2191]По-видимому, перестановка не прослеживается член за членом между *Иблис* и *'Азазиль*, даже если опустить *алиф*.

Сильный! Как бы я унизился перед Адамом? Ты сотворил меня из огня, а его из земли[2192]; эти две противоположности не могут согласиться[2193]. И потом, я служу Тебе дольше, у меня добродетель выше, знание обширнее и деятельность совершеннее“. — (*28*). Бог сказал ему: „Выбор — Мой, а не твой“. — „Все выборы, и самый мой выбор, — Твои, ибо Ты уже выбрал за меня, о (наш) Творец! Если Ты помешал мне простереться (перед Адамом), Ты Сам был тому причиной; если я погрешил против Тебя, отвечая Тебе, Ты не покинул меня, раз Ты меня слушаешь; если бы Ты захотел, чтобы я простёрся, — я Твой покорный подданный; я не знаю никого среди Мудрых, кто знал бы Тебя лучше меня:

Не порицай же меня, забота о порицании мне так чужда;
Вознагради меня лучше, Владыка, ибо я одинок.
Если в деле обещания Твоё обещание — поистине сама истина,
То в своём начале начало моего призвания было горьким.
Пусть тот, кто хочет записать, отметит это моё заявление;
Читайте его и знайте, что я — мученик!

[875] (*30*). О брат! Он был назван *'Азазиль*, ибо был „отрешён“ (*'узила*) — отрешён от своей первоначальной святости. Он не вернулся от своего начала к своему концу (как избранные); ибо он вышел не осуждённым из своего конца[2194]; он вышел проклятым из своего начала.

(*31*). Его попытке выхода (из своего начала к своему концу)[2195] воспрепятствовала неподвижность его причалов; Сатана оказался зажат между огнём, поджигающим его собственное строение, и божественным светом его предопределения[2196].

(*32*). Источник (к которому он стремится) — низкий пруд, высасываемый засухой[2197]; он умирает от жажды в том самом месте, где течёт изобилие[2198]; зелёная тень, которой он жаждет, — лишь синева, туманящая его глаза[2199]; зазубренный охотничий

[2192]О законности этого рассуждения (*кийас*) см. Хасан и мутазилит 'Абд аль-Джаббар (у Шибли, *Акам*, 174, 12, 157–160).

[2193]Греческая теория темпераментов, уподобляемых четырём стихиям.

[2194]Его проклятие не было его концом.

[2195]От его начальной причинности к его цели. Критерием действий будет не только их причинное намерение (*нийа*, хадис № 1 Бухари), но и их плоды (*хаватим*, по Тустари, *Тафсир*, 70).

[2196]Комм. Бакли: «Уклоняясь от огня, он был предан своим светом. Его свет встал посредине (между ним и его целью). Тогда, выходя из света (= повернув назад), он наткнулся на свет и был сожжён огнём своего бивака».

[2197]Не *замхарир* ли это («ледяной холод» ада; Asin, *Escatología...*, 138, 142)? Текст Бакли: «Его равновесие - лишь его постоянное связывание в заблуждении прочными и тугими узами».

[2198]Так в тексте Бакли.

[2199]И ослепляет его (Коран XX, 124). Тот же образ в Taw. XI, 22.

нож (который он думает выхватить) — лишь зигзаг молнии[2200]; его львиная ярость — лишь неподвижность его укрощённого взгляда[2201]; его острые сабли — воображаемы[2202]; его [876] свора хищных зверей (для охоты) несуществующа; его тёмная ночь — зияющая бездна [его отвращения — ужимки и тщеславие, хитрость и ложь; ах! вот „он“][2203]!

(*33*). О брат! Если ты понял, ты рассмотрел узкое ущелье в самой его тесноте, ты представил себе воображение в самой его нереальности, и вот ты вернулся (к реальности) от скорби, сгорая от тревоги.

(*34*). Самые красноречивые из мистиков остались немы о Сатане, и мудрые не нашли силы выразить то, что о нём узнали. Сатана сведущее их в поклонении, он ближе их к Бытию, он больше их пожертвовал рвению служить Ему, он вернее их сдержал свою клятву, он больше их приблизился к Поклоняемому[2204].

(*35*). (Прочие) Ангелы простёрлись перед Адамом, потому что уже не могли стоять, а Сатана отказался простереться, потому что созерцал[2205] уже очень давно.

(*36*). (И всё же, увы!) его дело запуталось, он перестал доверять Богу, он сказал: „Я лучше его (= Адама)!“ Он остался по сю сторону покрывала[2206], повалялся в прахе и прилепился к погибели во вечность вечностей».

(*VII, 1*). Вот изображение первоначального замысла[2207] [877] Бога: (среди этих разрозненных оград) первая — первоначальный замысел Бога (= будущее), вторая — Его мудрость (= условно-будущее), третья — Его могущество (= возможное), четвёртая — данность Его предвечного знания (= уделы святых).

[2200]Бакли: «Его внутреннее состояние противоположно его внешнему виду; стёршееся огниво, он мечет искры».

[2201]*Фарахимуху бурхамийа*. Нет ли намёка на Джурхум, название племени, где женился Исма'иль, который, сын Авраама, был *бурхами*? Бакли перефразирует: «Его молнии поражают его самого».

[2202]Бакли перефразирует: «Его отделения от Бога - лишь фантазм».

[2203][Редакция Бакли.]

[2204]Ср. Шибли, *Акам*, 196, стр. 8; 218; Дарани уже указывал, что Карун, достигнув своим подвижничеством возвышенного ранга, погубил себя. - Джили (*Инсан камиль*, II, 39), задавшись целью доказать, что Сатана был прав, усиливает черту: «Сатана - самое сведущее из тварей в отношении того, как держаться в божественном Присутствии, и лучший знаток среди них вопроса, который задаёт Бог, и того, как на него надо отвечать». 'Изз Макдиси, напротив, переписывает этот § 34, вставляя его после § 27, как выражающий происхождение гордыни Сатаны.

[2205]Царство, а не божественную Сущность, - осторожно дополняет Бакли.

[2206]Нусайритское выражение; это, быть может, означает здесь просто: он не увидел того, что скрывал облик Адама.

[2207]Здесь фигура, изображающая четыре разделённые ограды.

(*2*). Сатана сказал (себе): „Если я вступлю в первую, я подвергнусь испытанию второй; если достигну второй, подвергнусь испытанию третьей; если удовольствуюсь третьей, подвергнусь испытанию четвёртой... нет уж: нет, нет, нет, нет и нет (*ЛЯ*)!

(*3*). Даже держась своего первого „нет“, я был бы проклят, пока не произнесу второго, и отвергнут, пока не скажу третьего, — а что мне до четвёртого[2208]?

(*4*). Если бы ещё я знал, что простереться спасло бы меня! Но я знал, что за первой оградой следуют (три) другие. В этих обстоятельствах я сказал себе: „Положим, я выйду невредимым из этой первой ограды; как я выйду из второй, третьей и четвёртой?““

(*5*). А *алиф* пятого *ЛЯ* — „это Он, Бог живой“.

е) Главы VIII, IX и X[2209]

(*VIII, 1–2*). «Бог един, единствен, один, засвидетельствован единым.

(*3–4*). Единый и засвидетельствование единого — „в Нём“ и „от Него“. И от Него исходит отстояние[2210] (отделяющее единицы от Его единства). Его можно изобразить так[2211]:

[878] (*5*). Знание засвидетельствования, что Он един[2212], — самостоятельное, отвлечённое познание. Вот его изображение[2213].

(*6*). (Человеческое) высказывание, свидетельствующее, что Он един, — атрибут (сотворённого) субъекта, который свидетельствует; это не атрибут Объекта, засвидетельствованного единым[2214].

(*7*). В самом деле, если [я, тварь,] говорю „я“, заставляю ли я и Его говорить „Я“? Моё засвидетельствование, следовательно, исходит от меня, а не от Него.

(*8*). [Но тогда,] если я говорю: засвидетельствование, что Бог един, исходит от свидетельствующего субъекта, — не делаю ли я это засвидетельствование вещью сотворённой[2215]?

[2208]Четыре «нет»: *нафй*, *джухуд*, *нахй*, *накира* (Бакли).

[2209]Начало следует сблизить с *Хаза'ин аль-хайрат*, конец - с *Сайхур*.

[2210]*Байнуна*. Ср. Ибн аль-Хайсам.

[2211]Taw., с. 58: большой *алиф*, лежащий горизонтально, с наложенными несколькими *далями*.

[2212]Поскольку всё обсуждение касается смысла слова *таухид*, я вынужден заменить его здесь этой перифразой.

[2213]Taw., с. 58: большой *алиф*, лежащий горизонтально, отдельный от нескольких маленьких вертикальных *алифов*.

[2214]Комм. Бакли: Бог превосходит «я», жест говорения «я» и моё засвидетельствование, что Он един.

[2215]Мутазилитский номинализм.

(*9*). А если я говорю: [Нет,] засвидетельствование, что Бог един, исходит от Объекта, который оно свидетельствует единым, — тогда всякий, кто высказывает это засвидетельствование, каким отношением связан с этим (предполагаемо несотворённым) засвидетельствованием[2216]?

(*10*). А если я говорю: [Именно,] засвидетельствование (что Бог един) есть отношение, связывающее Объект, засвидетельствованный единым, со свидетельствующим о Нём субъектом, — тогда не делаю ли я этого отношения[2217] логическим определением[2218]?

(*IX, 1*). Сокровенные сознания исходят от Него, возвращаются к Нему, действуют в Нём, но они Ему (логически) не необходимы!

(*2*). Истинное местоимение-подлежащее предложения (свидетельствующего, что [879] Бог един) движется и обращается[2219] сквозь (сотворённую) множественность (видимых) подлежащих (этого предложения). Оно не заключено (в действительности) ни в подлежащем, ни в дополнении, ни в аффиксах этого предложения; его местоименный суффикс[2220] принадлежит собственно его Объекту; его притяжательное *x* — это Его „Ах!“ (Бога)! А не то другое *x*, которое не делает нас верующими единобожниками.

(*3–4*). Если я скажу (об этом последнем *x*) „*Вах!*“[2221] — „увы!“ — мне скажут: мы умеем выражать лишь (тщетные) эпитеты и уточнения. Никакое (наше) указательное слово[2222] не пробивает щели, чтобы мы увидели (Бога) сквозь условное имя[2223]. Все человеческие индивидуальности [непроницаемы друг для друга], как [стены] „сооружения, плотно сложенного“[2224].

(*5*). Наше указательное слово полагает определение; а в деле определения единственность Бога не может быть исключением (из общих правил); но всякое определение есть ограничение, а атрибуты ограничения прилагаются к ограниченному предмету; с другой стороны, Объект засвидетельствования, что Бог един, не терпит ограничения.

[2216]Ханбалитский реализм.

[2217]В сущности, простая аналогия пропорциональности.

[2218]Понятийный монизм Ибн 'Араби.

[2219]*Са'ир*.

[2220]Этот показатель, который выдаёт его во фразе.

[2221]Игра слов на этом термине, который есть восклицание презрения, - и который у традиционалистов также технический эпитет традиционалиста «слабого, без авторитета».

[2222]*Ишара* в грамматике - это *зи*, *зака*, *хуна*, *хуналика*: это, то, здесь, там.

[2223]*Манкус* в грамматике - это *аййу*, *ман*, *айна*: какой, кто, где (Goguyer, изд. *Альфийи* Ибн Малика, 323).

[2224]Коран LXI, 4 (ср. толкование Макки, *Кут*, II, 51).

(*6*). Сама истина — лишь обитель Бога (в сознании), а не (по сущности) Бог[2225].

[880] (*7*). То, что „говорят“ засвидетельствование, что Бог един, не „осуществляет“ само по себе этого засвидетельствования; ибо если синтаксическая роль[2226] термина и его прямой смысл не совпадают уже тогда, когда речь идёт о термине *мульхак*[2227], — [тем более] как бы они совпали, когда речь идёт о термине истинном по преимуществу (= Боге)?

(*8*). Если я говорю: засвидетельствование, что Бог един, исходит от Него, — я раздваиваю божественную сущность[2228], делаю из неё эманацию её самой, сосуществующую с нею самой, сущую и не сущую этой сущностью.

(*9*). Если я говорю: оно было скрыто в Боге, затем Он его явил[2229], — но как оно было скрыто, раз нет (в Боге) ни *как*, ни *что*, ни *это*; и в Его внутреннем нет места?

(*10*). Ибо „в этом“ — творение Бога, и „где“ — тоже.

(*11*). То, что несёт акциденцию, не бывает без субстанции; то, что не отделено от тела, не бывает без тела; то, что не отделено от духа, не бывает без духа; засвидетельствование (что Бог един) есть, следовательно, (просто) духовный пищеварительный сок[2230] (*хадма рухания*).

(*12*). Вернёмся по сю сторону всего этого к глубокому внутреннему (нашего Объекта) и отделим Его от присоединений, [881] уподоблений, определений, раздроблений, приписываний.

(*13*). Первый круг[2231] объемлет действия (Бога, *ad extra*), второй — их следы (и последствия); это два концентрических круга сотворённого.

(*14*). Центральная точка обозначает *таухид*, но не есть *таухид*. Иначе как она была бы отделима (в мысли) от круга?

(*X, 1*). Вот, значит, круг аллегории[2232], вот фигура, изображающая *таухид*.

[2225]Ср. здесь, с. 566.

[2226]*Макат* в грамматике - совокупность синтаксических связей термина с его контекстом (в противоп. *хакика*, собственному значению).

[2227]Термин называется *мульхак*, «привходящим», когда он содержит, в добавление к согласным своего корня, привходящие согласные, приспосабливающие его к образцу (*вазн*), без того чтобы это добавление сузило смысл его корня (в противоп. *мазид*). Ср. Goguyer, там же, 318, 284.

[2228]Эманатистский тезис карматов.

[2229]Это может быть направлено против некоторых учеников Ибн Каррама.

[2230]Закваска. Теория Халладжа и Васити о «замешивании» и «брожении» духовных субстанций (здесь, с. 738).

[2231]Taw., с. 63. Фигура из трёх концентрических кругов.

[2232]Здесь, по Бакли, начинается изучение *танзиха*: утверждения божественной трансцендентности.

(*2*). Это всё, что могут (нам) дать фразы и изречения приверженцев культов и сект, учений и методов.

(*3*). Первый круг — буквальный смысл; второй — аллегорический; третий — тропологический[2233].

(*4*). Вот совокупность вещей, сотворённых и приводимых в действие, — перевёрнутых, попранных и просеянных, — опровергнутых, обманутых и поражённых (Богом).

(*5*). [Трансцендентное, Его] „Он“ обращается[2234] в местоимениях-подлежащих (живых и говорящих) лиц; (как стрела) Оно проникает их, застигает, опрокидывает; задевает их и ослепляет, пронизывая их.

(*6*). Вот[2235] совокупность сотворённых субстанций и сотворённых качеств; Богу нет дела до этих химер!

(*7*). Если я говорю (чтобы засвидетельствовать, что единый Бог трансцендентен): „Он — это Он!“[2236] — нельзя считать это [882] высказывание логического тождества высказыванием, свидетельствующим, что Бог един.

(*8*). Если я говорю: это высказывание логического тождества выражает, что пред Богом засвидетельствование (что Бог един) сохраняет всю свою ценность, — мне, несомненно, скажут: „!“

(*9*). Если я говорю: (Он „един“) „вне времени“[2237], — мне скажут: чтобы засвидетельствовать (что Бог един), вы выдумываете сравнение[2238]? Но сравнение не подходит для характеристики Бога. Кроме того, ваша фраза не устанавливает (реального) отношения[2239] ни с Творцом, ни с творением. Ибо выражение[2240] числа раз[2241], к которым относится атрибут, вводит для рассматриваемого понятия ограничительное условие. Делая так, вы добавили к смыслу корня[2242] термина *таухид* (= засвидетельствование, что Бог един), как если бы это засвидетельствование было случайным. А случайное не есть

[2233]*Захир*, *батин*, *ишара* (ср. здесь, с. 704).

[2234]*Са'ир*; ср. с. 846, 879.

[2235](Как Он с ними обходится.)

[2236]*Хува хува*: знак в логике тождественного высказывания (Газали, *Макасид*, 116).

[2237]*Би-ля заман*; классическое выражение для определения чистого понятия, высказывания отвлечённой идеи («Братья чистоты», II, 107).

[2238]*Ташбих*, буквально: аналогия через двусмысленность.

[2239]*Нисба*.

[2240]Мне пришлось перефразировать здесь лаконичную фразу *ат-та'дад хадд*, отсылающую к техническим терминам грамматики и сводящуюся к следующему: *аль-масдар ли-т-та'дад махдуд* (ср. Goguyer, там же, 300, 321, 271).

[2241]Здесь - один раз.

[2242]*Мазид*, в противоп. *мульхак* (ср. здесь, с. 880).

атрибут Бога; Его сущность в Нём Самом едина реально; и то, что нереально (= случайное), не может от неё исходить.

(*10*). Если я говорю: это засвидетельствование, что Бог един, — само Божественное Слово! — мне скажут: но Слово — атрибут божественной сущности.

(*11*). Если я говорю: это засвидетельствование означает, что Бог хочет быть единственным! — мне возразят: Воля — атрибут божественной сущности; но её предрешённые изволения[2243] — вещи сотворённые.

[883] (*12*). Если я говорю: Бог — это засвидетельствование (быть единой), которое Сущность воздаёт самой себе! — мне ответят тогда: Сущность есть (высказываемое нами) засвидетельствование, что „Бог един“?

(*13*). Если я говорю: Нет, засвидетельствование (что Бог един) не есть божественная Сущность! — я утверждаю тогда, что это засвидетельствование (всё целиком)[2244] — вещь сотворённая.

(*14*). Если я говорю: здесь имя и Именуемый — одно! — тогда какой смысл можем мы сохранить за словом *тауxид* (= засвидетельствование, что Бог един)?

(*15*). И если я говорю[2245]: (И всё же) Бог есть Бог! — тогда я возвращаюсь к тому, чтобы сказать, что Бог — „сущность сущности“ и что „Он — это Он!“

(*16*). [Вот изображение исключения вторичных причин: эти окружности с описанными вокруг них *ЛЯ* (Нет!) его представляют][2246].

(*17*). Первый круг — предвечность; второй — совокупность возможного; третий — совокупность значений (= условно-будущего); четвёртый — совокупность будущего[2247].

(*18*). Сущность не бывает без атрибутов[2248].

(*19*). Первый ищущий открывает дверь Знания и не видит (Бога. Нет!). Второй открывает дверь Чистоты сердца и не видит. Третий открывает дверь Понимания и не видит. Четвёртый открывает дверь Значения и не видит[2249]. (Никто не видел Бога) [884] ни в этости, ни в вещи, ни в слове, ни в чтойности.

(*20*). Слава Богу, Который Свят, недоступен всякому методу людей опыта, всякой интуиции людей чувства!

[2243]*Мурадат*: ср. здесь, с. 625.

[2244]Это рассуждение, близкое к рассуждению Ибн Ханбаля (и Ибн Шакилы) о вере (здесь, с. 669). Ср. с. 497; и с. 513, прим. 5, - рассуждение Тустари, которое подозрительно в монизме.

[2245]Чтобы покончить.

[2246]Фигура в Taw., с. 66.

[2247]Ср. здесь, с. 563, 571, прим. 1. Ср. выше Taw. VII, § 1.

[2248]Ср. здесь, с. 642–643. Мы не можем рассматривать её лишённой атрибутов.

[2249]Ср. здесь, с. 468, прим. 4.

(*21*). [Вот изображение „отрицания и утверждения“][2250]:

(*22*). Первая формула передаёт мысль непосвящённых (*'амма*), а вторая — мысль (мистиков) по призванию (*хасса*)[2251]. Но ограда, представляющая знание божественной реальности[2252], расположена между ними двумя, и *ЛЯ* (= Нет!), которые она заключает, выражают отрицание всех значений.

Два *Х*[2253] были поставлены, как два столпа по обеим сторонам засвидетельствования (что Бог един), чтобы его поддерживать. За ними начинаются сотворённые вещи.

(*23*). Так, мысль непосвящённых погружается в океан (тщетных) образов, а мысль посвящённых погружается в океан (нереальных) возможностей[2254]. Но эти два моря высохнут, и путь, который к ним вёл, изгладится; эти две мысли исчезнут, эти два столпа рухнут, эти два мира погибнут со своими доводами и знанием.

[885] (*24*). Со Своей стороны, в Своей чистой божественности[2255], Бог пребывает, превосходя все случайности. Хвала этому Богу, Которого не обусловливает никакая вторичная причина: Его доказательство сильно, Его довод славен, Он — Господь великолепия, Славы и Величия! Неисчислимо единый, а не единый[2256], как арифметическая единица! Ни определение, ни счёт, ни начало, ни конец не достигают Его. Его бытие — чудо, ибо у Него нет способа бытия! Он один Себя знает. Владыка Великолепия и Почитания (Коран LV, 27, 78), Творец Духов и Тел!»

f) Глава XI: Бустан аль-ма'рифа

(*XI, 1*). «[В грамматике] определённое имя[2257] скрыто в подразумеваемом неопределённого имени; и неопределённое имя скрыто в подразумеваемом

[2250]Ср. здесь, с. 784. Здесь помещается фигура из двух условных формул на двух строках (ср. здесь, с. 589); затем, внизу, три *ЛЯ*, вписанные в круг, и два *Х*. Г-н Казанова показал, что первую формулу надо читать: 26431532841532814 = *бисмилляхи-р-Рахмани-р-Рахим*, «во имя Бога, Милостивого, Милосердного»; а вторую, которую я расшифровал лишь наполовину: 28195-91615 = *би-хакк Таха ва Та Син*, «правом [ограниченным], которое даёт апостольство Мухаммада (*Таха*) и Сатаны (*Та Син*)».

[2251]Ср. здесь, с. 692. Харави подхватит это различение (*Маназиль*).

[2252]Ср. здесь, с. 854.

[2253]Два апостольства (Мухаммада, Сатаны), обозначающие порог божественной сущности.

[2254]Ср. здесь, с. 522–523, 540.

[2255]*Улухийа*. Ср. определение Ибн аль-Хайсама для *'улувв = тамаккун би-з-зат*.

[2256]Ср. X, 9.

[2257]*Ма'рифа*; т. е. «имя собственное», Высшее Имя Бога, которое есть не что иное, как Мудрость, позволяющая верно Его распознать. Чтобы понять этот параграф, нужно обратиться (ср. здесь, с. 571, прим. 2) к изучению смыслов слова *ма'рифа* (с. 545–547, 540, 542). Халладж развивает здесь тему, намеченную Саури (*Васийа*, у Таухиди, *Адаб*, 6), обсуждавшуюся Джунайдом и Ибрахимом Хаввасом в его *Китаб ма'рифат аль-ма'рифа*: «Бог, когда является, не принимает никакой характерной модальности...»

определённого имени. Поэтому неопределённость должна быть отличительным знаком и самим обликом мудрого, а его позицией должно быть неведение.

Что до внешнего аспекта мудрости, (скажем, что) она ускользает от мудрого в тех самых пониманиях, из которых приходит к нему. Как бы он познал Его? Уже нет ника-
[886] кого как. Где бы он познал Его? Уже нет где. Как бы он соединился с Ним? Уже нет связки[2258]. Как бы он отделился от Него? Уже нет пунктуации. Эта чистая определённость[2259] не может быть делом никакого ограниченного, исчисленного субъекта, нуждающегося в поддержке или побуждении.

(*2*). Мудрость — по ту сторону актуально данного, по ту сторону пространственной границы, по ту сторону намерения (разума), по ту сторону сознаний, по ту сторону принятых преданий и по ту сторону апперцепции. Ибо всё это — вещь (сотворённая), которая, прежде чем быть, не была и, следовательно, модализуется в месте. А Тот, Кто никогда не переставал, Кто есть ещё прежде значений, главных причин и причин орудийных, — как „направленности“ ума[2260] могли бы Его подразумевать, как „ограничения“ могли бы Его охватить?

(*3*). Тот, кто говорит[2261]: „Я знаю Бога, потому что мне Его недостаёт (= потому что я в Нём нуждаюсь)!“ — Как тот, кому недостаёт самого себя, познал бы Того, Кто всегда есть?

[887] (*4*). Тот, кто говорит: „Я знаю Его, потому что я существую!“[2262] — Два абсолюта не могут сосуществовать.

(Саррадж, *Лума'*, 362). Но Халладж, пользуясь различением, установленным Ибн Каррамом между *иман*, *'ильм* и *ма'рифа*, может заключить положительно (ср. ниже нерешительное место Джунайда в примечании к § 20).

[2258]*Васль* (в противоп. *кат'*): в риторике дикции - связывание окончаний.

[2259]Уточнение возражения Бистами: «Нельзя сказать, что умеешь распознать Бога, ибо знание (*ма'рифа*) говорится лишь об ограниченном предмете». Бистами смешивает здесь вмещающее и вмещаемое, определение и смысл, познающего субъекта и познаваемый Объект. Халладж говорит вернее: *ма'рифа* не может говориться об ограниченном *субъекте* - пусть так; но Объект есть также выражающий себя субъект (Taw. III, 9: перестановка ролей). - Ср. грамматический вопрос, поставленный Баха' 'Амили (*Кашкуль*, 272): местоимение (дополнение), отсылающее к неопределённому подлежащему, определённо или нет? Пример: «пришёл человек, и я *его* ударил»: определённо ли *его*?

[2260]*Джихат*: здесь, с. 571, прим. 1.

[2261]Довод, приписанный хариджитом Абу Нухом Са'идом ибн Зингилем фатимидскому халифу Му'иззу: «Доказательство того, что есть Творец, - сам вопрос, который о нём задают!» (Тина'ути, *Далиль*). Доказательство через сомнение (здесь, с. 131). Ср. пари Паскаля.

[2262]«Онтологическое» доказательство салимитов, Ибн 'Араби (ср. св. Ансельм, Д. Скот, Декарт).

(*5*). Тот, кто говорит: „Я знаю Его, потому что не знаю Его!“[2263] — Неведение лишь покрывало; если бы Мудрость была лишь потусторонним этого покрывала, она была бы без реальности.

(*6*). Тот, кто говорит: „Я знаю Его по Его Имени!“[2264] — Имя неотделимо от именуемого, когда это именуемое несотворено.

(*7*). Тот, кто говорит: „Я знаю Его через Него Самого!“ — Это значит смешивать[2265] одним (указательным) обозначением два различных предмета познания (Его и твой).

(*8*). Тот, кто говорит: „Я знаю Его по Его творению!“ — Это значит довольствоваться[2266] творением, не (ища) Мастера-Творца[2267].

(*9*). Тот, кто говорит: „Я знаю Его по самому моему бессилию[2268] Его познать!“ — Если он бессилен, то [888] потому, что он отрезан[2269] (от Бога); а как, оставаясь отрезанным (от Бога), может он Его достичь и познать?

(*10*). Тот, кто говорит: „Так же, как Он меня познал, я Его знаю!“ — Это намёк на (божественное) знание (о творении), это отсылка к данности творящего решения[2270]; но раз эта данность положена вне божественной Сущности, как надеется он постичь божественную Сущность посредством того, что положено от неё отличным[2271]?

[2263]Довод, который подхватит Маймонид; выдвигавшийся тогда исмаилитами; нусайриты его отвергают: «Тот, кто утверждает, что знает Бога через Его покровы, - *мушрик*» (рук. Париж 1450, л. 3а).

[2264]Каббалистический гностицизм, выведенный некоторыми ханбалитами из положений Джа'фара и Ибн 'Уйайны (Килани, *Гунйа*, I, 54; ср. здесь, с. 593).

[2265]Высказать неопределённое суждение, которое ничего не заключает; как Мисри, говорящий: «Я знаю моего Господа через моего Господа» (в *Манар*, т. XIX, 698). Отсюда эзотерическое и посвятительное идолопоклонство двусложному *Хува* («Он!»), которым упиваются дервиши: прямо осуждённое Халладжем как словесный обман (здесь, с. 638).

[2266]И свести трансцендентное Существо к его случайной роли неуловимого Перводвигателя, как это делают эллинисты и карматы. Ср. здесь, с. 566, прим. 2.

[2267]Ибо человек не может найти своё высшее благо в рассмотрении сотворённых вещей. Положение, осуждённое имамитами.

[2268]*'Аджз*. Знаменитое слово, традиционно приписываемое халифу Абу Бакру (Taw., с. 193, прим. 3), подхваченное Джунайдом (Кош[айри], изд. 1318, с. 160) и [888] Газали (*Ильджам*, 10; *Ихйа'*, IV, 178). - Этот отказ, неправомерный, если речь идёт о видении разума, который конечен, - допускается Халладжем, если речь идёт о благодарении воли, поскольку воля бесконечной вместимости (ср. здесь, с. 116). - Заметим смешение двух точек зрения в комментарии Шахрастани к этому знаменитому слову (II, 111–112; место вполне исмаилитское, извлечённое, без указания, из *Фусуль арба'а* Хасана Саббаха).

[2269]*Мункати'* = прерывный (в грамм.).

[2270]Речь идёт здесь о знании, которое Бог имеет о Своих тварях, - не как о возможных (*scientia simplicis intelligentiae* - в Самом Себе), не как об условно-будущих, а как о будущих (*scientia visionis* - в них самих).

[2271]Это позиция *мутакаллимун*, чистых богословов: довольствоваться обладанием через веру идеей Бога, не желая мистического единения.

(*11*). Тот, кто говорит: „Я знаю Его таким, каким Он Сам Себя описал (в откровении)[2272]!“ — Это значит довольствоваться традиционным авторитетом, не (вкушая) его непосредственного подтверждения[2273].

(*12*). Тот, кто говорит: „Я знаю Его по Его парам противоположных атри- [889] бутов[2274]!“ — Предмет познания — вещь единая (и простая), не терпящая ни развёртывания в ряд, ни раздробления на части.

(*13*). Тот, кто говорит: „Познаваемый Объект Сам Себя знает[2275]!“ — Это значит признать, что мудрый положен различённым, обусловленным промежутком[2276], ибо один Бог — Мудрый, никогда не переставший знать Себя в Самом Себе.

(*14*). О удивление! Человек не знает даже о волоске на своём теле, как он был посажен, чёрным или белым; как познал бы он Того, Кто даёт бытие вещам? Раз он не знает ни синтеза, ни анализа (вселенной), — ни последнего, ни первого, — ни изменений, ни причин[2277], — ни реальностей, ни энергий, — не подобает ему иметь (в обычном порядке) (адекватного) познания Того, Кто не перестаёт быть.

(*15*). Хвала Тому, Кто покрыл их именем, определением и характером! Он покрыл их словом, значением, совершенством[2278] и красотой, — скрыв так от них Того, Кто всегда был и всегда будет!

Сердце — мясистый орган; поэтому Мудрость не может в нём постоянно пребывать, ибо она — вещь по сущности божественная[2279].

(*16*). Разумение имеет два (логических) измерения — содержание и объём, — религиозная жизнь имеет два ас- [890] пекта — правила нравов и обязательные обряды, — совокупность тварей — на небе и на земле.

[2272]Тезис *хашвийа* (здесь, с. 646). Бистами возразил им ещё жёстче: «Тот, кто говорит, что имеет знание (*'ильм*) того, что есть Бог, - нечестивец, ибо знание бывает лишь о деле, полностью завершённом (*ма'люм*)».

[2273]*Хабар* (букв. *хадис марфу'*, предание, цепь которого уточняет посредников до Пророка: следовательно, косвенное), в противоп., по Исфара'ини, *асару* (букв. *хадис мауку'*, предание столь надёжное, что можно опустить его *иснад*; следовательно, непосредственное). - Ср. *ма'сур* - то, что считается [889] известным; *асар* у эллинистов (переводит πάθος). Ср. Taw. III, 5; VI, 23; здесь, с. 56.

[2274]Его двойные определения «Первый, Последний...» (здесь, с. 637). Это тезис Харраза (Ибн 'Араби, *Фусус*, 94).

[2275]Т. е.: есть единственный познающий Субъект.

[2276]*Байн*: между субъектом и объектом.

[2277]Букв.: ни флексий, ни частиц (грамм.).

[2278]*Камаль*, быть может, энтелехия.

[2279]Положение, осуждённое имамитами (здесь, с. 792; ср. 740, прим. 3).

(*17*). Но Мудрость (Бога), Она, не имеет ни содержания, ни объёма, Она не пребывает ни на небе, ни на земле, Она не характеризуется ни внешними формами, ни внутренними намерениями, как правила нравов и обязательные обряды.

(*18*). Тот, кто говорит: „Я знаю Бога, (удостоверяя)[2280] самую Его реальность!“ — полагает этим притязанием своё существование выше (по достоинству) существования Объекта (= Бога), Которого, по его словам, знает. Ибо всякий, кто удостоверяет вещь „по самой её реальности“, становится сильнее этой вещи — простого предмета, с которым он вполне ознакомился.

(*19*). О человек! Ничто в творении не смиреннее атома, и ты его не воспринимаешь. Как тот, кто не знает атома, мог бы знать Того, Чья реальность тоньше для постижения, чем реальность этого атома?

Мудрый — это „тот, кто видит“; а Мудрость пребывает в „Том, Кто пребывает“[2281]. Ибо Мудрость была утверждена с точки зрения предопределения (назначающего её мудрым), и в ней есть нечто особое (и решающее), как очертание круга, заключающего око[2282].

(*20*). То, что исключено (на периферии), отходит на сторону гибнущего, то, что заключено (в круге), пребывает на стороне сущностного знания.

Смысл Мудрости превосходит самое её имя[2283] и её [891] собственную этость; Она остаётся от них отделённой и отрезанной. Вдохновения, которые Она посылает, внушают по отношению к Ней рассеянность[2284], которая становится забвением[2285].

Тот, кто Её желает, отказывается от Неё (из целомудренного почтения), тот, кто от Неё отказывается, уходит от Неё в изгнание (в тень заката, далеко от Неё). И именно уходя так от Неё в изгнание (к Её закату), он видит, как Она восходит и сияет (на его востоке)[2286]; именно погружаясь вдали от Неё, он становится самим Её востоком. Ибо над Ней нет ничего, что могло бы Её возвысить, и под Ней — ничего, что могло бы Её принизить[2287].

[2280]Это направлено против толкования Васити (ср. его теорию о Фараоне), здесь, с. 937.

[2281]См. § 24.

[2282]*Да'ират аль-'айн*: что можно понимать также как *Запретную Ограду* божественной сущности (здесь, гл. V).

[2283]Букв.: её *'айн* отсутствует в её *миме*: это знаки *джафра* для *ма'на* и *исм* (разложенные из слова *ма'* - «с»).

[2284]Коран XXI, 3.

[2285]Коран CVII, 5.

[2286]Антитезы, напоминающие *umiliata alta* Данте. Солнце, восходящее на Западе, будет знаком Суда (Коран II, 260).

[2287]Перенесение мысли Джунайда о *таухиде* (Саррадж, *Лума'*, 361–362): «Она - Она Сама, Она является, не [говоря] „это Она“, и заставляет исчезнуть то, через что является; Она поглощает предмет, на который указывает; тот, кто к Ней приближается, далёк от

(*21*). Мудрость держится в стороне от сотворённых вещей, Она постоянно пребывает с божественным постоянством. Её пути закрыты: нет дороги, которая к Ней вела бы. Её значения ясны: нет доказательства, которое их устанавливало бы. Чувства Её не воспринимают, прилагательные, которыми пользуются люди, Её не достигают.

(*22*). Тот, кого Она принимает, становится одиноким; тот, кого Она истощает, находит свой путь лёгким; верёвка, которую Она наматывает, (хорошо) сходит с блока; глаза, которые Она опухает (от слёз), засыпают, а глаза, которые Она освежает (Своей зеленью), обводятся синевой; Её объятие имеет горечь отсутствия, а блеск Её молнии выводит наружу вечный колодец; Её отпуск наполняет, а Её обход пленяет; когда Она опрокидывает (огонь) на землю, Она хранит его под пеплом, когда Она теснит, Она ободряет; из труса, которого Она устрашает, Она делает [892] подвижника; из беспечного, которого Она встряхивает, — дозорного[2288].

Её шатровые верёвки становятся опорной каймой её полотна[2289]; а те, кому Она даёт свой шатёр, становятся его кольями[2290].

(*23*). Мудрость подобна лишь[2291] Себе Самой (трижды), и Он подобен лишь Самому Себе (трижды)! Она подобна лишь Себе Самой (дважды), и Он подобен лишь Самому Себе (дважды)! Он подобен лишь Самому Себе, и Она подобна лишь Себе Самой! Он подобен лишь Самому Себе (дважды), и Она подобна лишь Себе Самой (дважды)!

Её здания — это Её основания, и Её основания — Её здания. Её обладатели — (лишь) это, Её здания, в Ней; — у Неё, в Ней. — Она не Он (= Бог), и Он не Она! И нет Его, кроме Неё, и нет Её, кроме Него! Нет Её, кроме Него; — и нет Его, кроме Него[2292]!

Неё, тот, кто от Неё удаляется, близок к Ней, тот, кто к Ней приближается, впадает в неуверенность».

[2288]Ряд учёных аллитераций, которые я могу передать лишь перифразой; для основного текста этой перифразы я прибегнул к *contaminatio* различных редакций, желая не упустить ни одного из отблесков главной мысли, замеченных редакторами.

[2289]Из простых креплений Она делает составную часть.

[2290]То есть: Она ничего не заимствует извне, и никакое внутреннее соединение Ей не необходимо.

[2291]Букв.: «её „совсем как“ (*ка'анна*) ей свойственно» (ср. Коран XXVII, 42).

[2292]Смелое место, где Халладж делает формальное различение между Богом и божественной Мудростью печатью их сущностного единства; эта градация, приводящая к *шахаде*, употребляет формулу «*ля хийа хува ва ля хува хийа*», напоминающую *зикр*, отмеченный здесь, с. 342. - Газали приводит конечную формулу *Ля хува илля хува* (*Мишкат*, 22–23) как исповедание единобожия «посвящённых» (*хавасс*), противопоставляя её тем самым обычному исламскому исповеданию «непосвящённых». И он толкует её как означающую, что Бог есть по преимуществу истинное «он», подлежащее всякой фразы (Халладж же, напротив, [893] настаивает на том, что Бог становится подлежащим произносимой нами фразы лишь в сверхъестественном состоянии благодати: *'айн аль-джам'*).

[893] (*24*). Мудрый — „тот, кто видит“; а Мудрость пребывает „в Том, Кто пребывает“. Мудрый остаётся при своём акте познания[2293], он становится (в пределе) самим этим актом познания; но Мудрость — за пределами этого, а Её Объект (= Бог) — ещё дальше.

(*25*). Сверх того, стол — дело рассказчиков, а Мудрость — дело избранных; вежливость подобает с (видными) лицами, а заклинание[2294] — с одержимыми; воспоминание приятно людям, которые становятся ручными, а забвение — людям, которые дичают.

(*26*). Ибо истинный Бог есть Бог, а мир (лишь) Его творение — и в этом нет никакого зла[2295]».

IV. Перевод «Ривайат»

а) Ривайат I–XXVII

I. «[Это возвещено мне:] животворящим духом, светом слуха и зрением человека — обоими от Абсолютного, от тайны, от явного Имени, от Бога[2296]: „*Пусть род Адамов не приносит Мне культа более угодного, чем молитва, простёртая на земле, в час исхода ночи*“[2297].

II. Небом и землёй, отличительным знаком, [894] могуществом, славой близости — от Бога[2298]: „*Я с Моим рабом, когда он помнит лишь Меня и когда размышляет о Моём величии, Моём могуществе, Моей кротости и Моём милосердии. И Я близок к скорбящему; когда он взывает ко Мне, Я ему внемлю, если он верует в Меня. И Я с сиротой-ребёнком, когда отнимаю у него мать и отца, и пока он не станет большим. И у Меня есть Царство для того, кто поминает Мою славу, Моё могущество, Мою грозность и Моё величие. И Я близок к сердцу любящих Меня; когда они смотрят в Мою*

[2293] *'Ирфан* (ср. здесь, с. 567).

[2294] *Нутк*, букв. орфоэпия, правильное произнесение звуков. В исламе одержимость - это прежде всего «то, что заставляет язык заплетаться» (здесь, с. 505).

[2295] Ср. слово Макки: «Творец не причиняет Своему творению никакого вреда» (здесь, с. 628, прим. 6).

[2296] Комм. Бакли (ср. здесь, с. 316): «оба» - Абу Бакр и 'Умар; абсолютное - абсолютная мудрость; тайна = *Нур аль-Хакк*.

[2297] Известный хадис, связанный с хадисом *Рив.* XXII, как отметил Газали. Ср. Макки, *Кут*, I, 31; Фахр Рази, *Асас*, 125.

[2298] Комм. Бакли: небо и земля, которые не смогли «понести» *амана* («доверенное»); или дух и сердце; или *джабарут* и *малакут*; или *рубубийа* и *'убудийа*.

сторону, Я умею смотреть в их сторону; Моё внимание и Мой приём открыты им, когда они преклоняют слух к Моему слову“[2299].

III. Веком, который должен судить, явным повелением, великим Ангелом[2300]: „*Не наступает никогда в этом мире дня, чтобы с ним не пришёл Ангел*[2301] *и не призвал людей этой земли ответить на призыв Бога: „Спешите к Царю Живому и Пребывающему, ибо то, чего не было, никогда не будет!“*“

IV. Сверкающим отличительным знаком[2302], изначальной мудростью, вершинным словом, славным действием — от Бога[2303]: „*Я никогда не дарую [895] Моему рабу милости выше, чем познание самого себя, созерцание самого себя и слышание собственной речи. Тогда Я привожу Моего раба к величию, к великости и к славе*“[2304].

V. Удостоверенным видением, высшей истиной, единственным славным, пределом, положенным между Рукном и Макамом, — от Бога[2305]: „*Верующий — Его дом*[2306]; *этот дом — обитель Его знамений, Кааба, где Он пребывает и где пребывают Его знамения: место мира и молитвы для обитателей этого мира*“.

VI. Удостоверенной верой, обретённой достоверностью, абсолютным знанием: „*Бог подвергает Свои твари испытанию этим низшим миром. Всякий, кто объявит, что отказывается от него, и окажется на то способен, получит в раю вдесятеро*[2307]“.

[2299]Это хадис «*ана джалис ман закарани*» («Я - собеседник того, кто Меня поминает») (Ибн Адхам у Мухасиби, *Махабба*, извл. в *Хильйе*; Калабази, *Ахбар*, 8а, 37а; Фахр Рази, *Асас*, 101; Суйути, *Дурар*, 45–47): развитый и усиленный. Коран XXVII, 63.

[2300]Комм. Бакли: век, когда уже нельзя будет ослушаться; или день Суда, или век хиджры.

[2301]Единственная редакция хадиса XXII, признанная имамом 'Али Рида; ср. Тустари, *Тафсир*, 31; Шаттанауфи, *Бахджа*, 180.

[2302]*Фитра сати'а*.

[2303]Комм. Бакли: слово = провозглашение Самим Богом Своего единства.

[2304]Ср. здесь, с. 794. Это хадис, приведённый выше, с. 513.

[2305]Комм. Бакли: видение - Ангел, или Чёрный Камень; истина - вдохновение, это *шахада*; единственный = *сирр ас-сирр*, птица путешествия, Исма'иль; предел - место, где будут присягать махди, в Мекке (ср. Мугира, по *Фарк*, 44, и нусайритские стихи; Ибн Халдун, пер. Quatremère, I, 148; II, 168).

[2306]«Сердце - обитель Господа», по Тустари (Макки, *Кут*, I, 231); ср. здесь, с. 277; Коран XXII, 27.

[2307]Ср. *хадис кудси* у Муслима (Набхани, *Джами'*, № 3 и 21); ср. евангельское «во сто крат» (Мк. 10:29–30; высмеянное Ибн ат-Тарджуманом, *Тухфа*, § VII). Об *ибтила'* - выше, с. 621. Комм. Бакли: вера внешняя, или умиротворение сердца; достоверность - озарение сердца. - См. Макки, *Кут*, II, 109.

VII. Правдивым сном, мудрым ангелом, великим Херувимом, Хранимой Скрижалью, Знанием[2308]: „*Никто не поклоняется Богу делом, более Ему угодным, чем любовь к Нему*[2309]“.

VIII. Пустыней зари, рассветом, святостью, высшим раем, поклоняемым Эдемом, предвечным [896] Куполом[2310]: „*Бог творит каждый день сорок тысяч чудес в райских садах; и каждое чудо [соответствующее желанию избранных в этом мире] умножается по добрым делам, экстатическим интуициям и уделам, во веки веков*[2311]“.

IX. Угодным Богу разумом, крайним лотосом, вечной жизнью, непроницаемым Духом[2312]: „*Бог даёт Себя понять знаками, поминать — делами, свидетельствовать — светами, поклоняться Себе — словами. Никакое око Его не видело, а Он видит всякое око*[2313]; *Он предвечен, Он объемлет всё*“.

X. Домом Бога, луком Бога, обширным местом, где пребывает Бог, [он сказал также][2314]: „*Милости Бога не допускают счёта. Всякого, кто был почтён хоть одним Его взглядом (a parte ante), Он делает блаженным на вечность ликования (a parte post)*“[2315].

XI. Скопившейся тучей[2316], похищающей молнией, [897] священным громом, ангелом благодати, — этой хранимой в запасе силой, водопады которой шумят[2317] в тайне, на горизонте[2318] света, между солнцем и луной[2319]: „*Коран — это воскресение, а мир — знак рая и ада. Блажен тот, кого познание Творца отрешает от познания сотворённого!*“

[2308]Комм. Бакли: Херувим - это Исрафил или 'Азраил.

[2309]Изречение «одного из древних» (= Джа'фара), по Макки, *Кут*, II, 51.

[2310]Комм. Бакли: пустыня - место Судебного собрания, или 'Арафат, или место Неопалимой Купины, или грудь, или сердце, «ибо это святые земли»; рассвет - вдохновения; святость - Неопалимая Купина, или Иисус, или покров *'Иллийун*; рай = акведук света, откуда по капле струится вдохновение, - или сад божественных внушений; Эдем - вдохновение Бога; Купол - Престола.

[2311]Ср. с. 563: актуализация благодати.

[2312]Комм. Бакли: угодный - это *'акль фа''аль* (деятельный разум) или *рух натика* (говорящая душа); лотос, идущий от Престола до Седалища, или мудрость; вечная жизнь - озеро перед Престолом.

[2313]Коран VI, 103.

[2314]Комм. Бакли: дом = Кааба, или сердце; лук - радуга, спасающая от гибели (Ной; переход через Чермное море), или одна из «двух дуг» *ми'раджа*; обширное место - Иерусалим, близость, Посещаемая Обитель (райская беседка, куда приходит Бог).

[2315]Ср. здесь, с. 608. Коран XXI, 101.

[2316]*Мутаракин*. Ср. Коран LII, 44, использованный имамитом Абу Мансуром 'Иджли.

[2317]*Мунхамир*.

[2318]*Уфук* = космогонический план.

[2319]Комм. Бакли: скопившаяся - над семью небесами; сила = волны божественного откровения.

XII. Заветом, доказательством, источником[2320] Корана: *„Бог — владыка знамений, собиратель сокрушённых костей и воскреситель мёртвых; Он сжимает предвечности в Своей деснице, и послевечности ломаются пред Ним. Бог сказал: Мы покажем в день воскресения, что Я — царь царей; в тот день, когда вернутся все дни ушедших (назад, в прошлое)*“.

XIII. Сверкающим рубином, квасящим светом, формой, дающей бытие, засвидетельствованной (божественной) славой[2321], Бог сказал: *„Я — Сострадающий, Я — Благодетель, Я — Друг для Моего раба. А (кто) Мой раб? Тот, кто восхваляется в памяти обо Мне, в Моём имени и в Моей любви“*[2322]. И Он сказал ещё в этом *ривайа*[2323]: *„Всякий, кто скажет: „Нет божества, кроме Бога, и Му-* [898] *хаммад — посланник Бога“ с чистотой*[2324]*, получает по праву рай с благодатями, милостями и благодеяниями пребывающими*“.

XIV. Явным различением, славным Кораном, Мухаммадом, посланником Бога, Гавриилом — от Бога[2325]: *„Всякий, кто знает этот преходящий мир, Меня не знает. Всякий, кто сближается с тварями, не может быть Моим другом. Тот, кто Мой друг, не знает ни приятности, ни тягости, которые доставляет этот мир. Когда Я смотрю на Моего верного раба, Я вижу его светом, как одного из Моих ангелов*[2326]“.

XV. Синаем, рубином света, владыкой весов (он сказал)[2327]: *„Царство и Царствование были явлены в образе Адама и его потомства*[2328]; *Бог явил Адама посредством Своих действий и Своих имён; Он ниспослал на него Свои благословения, сотворив Царство в присутствии Корана Своего величия: „Адаму [сказал Он] — могущество и добрые дела““*.

[2320]*Маджма'*. Комм. Бакли: Завет = определения мудрости, начертанные на Скрижали.

[2321]Комм. Бакли: рубин - солнечный диск, планета Марс, или сердце; свет - Престола; слава - высший Дух, который есть действие Бога.

[2322]Ср. здесь, с. 608.

[2323]Это необычное добавление, содержание которого в крайнем случае примиримо с позднейшим халладжевским учением о *шахаде* (здесь, с. 787), - быть может, древняя вставка, вызванная упоминанием Мухаммада в следующем параграфе.

[2324]*Ихляс*.

[2325]Комм. Бакли: различение - прояснение разума благодаря Корану и хадису, или вдохновение.

[2326]Ср. хадис у Кош[айри], 173; Макки, *Кут*, II, 56; Фарис у Сухраварди, *'Авариф*, IV, 278–279; и Бакли, *Тафсир* к Корану XX, 43 (переписано Маджидом Курди у Sh., *Табакат*, I, 147).

[2327]Комм. Бакли: Синай, или гора Мастаба, или горы Мекки; рубин - солнце, или видение Моисея; владыка... - это Исрафил.

[2328]В день Завета. Ср. Халладж к Корану XXIII, 12.

XVI. Зеленением трав, красками, окрашивающими цветы, жизнью (божественной) Святости[2329]: „*Рай приближается на один день к святой земле раз в год*[2330]“.

[899] XVII. Державным Именем, несотворённым Духом[2331], всецелым значением, Бог сказал: „*Мой Дух близости — для любящих; Мой славный покой — для соглашающихся; Моё действенное могущество — для предающихся*“[2332].

XVIII. Природой (человека)[2333], протяжённой тенью, возвышенным свидетелем, несравненным светом[2334]: „*Бог никогда не творил человеческой природы, более любимой Им, чем природа Мухаммада и его потомства: их природа была вся вылеплена для Рая*“[2335].

XIX. Несчастьем и счастьем, решением и предопределением, столпом, Владыкой столпа и клятвы[2336]: „*Бог заключил завет с сынами Адама за семь тысяч лет до того*[2337], *как сотворил тело Адама; тогда они были лишь духовностями и выражались посредством букв Царства и Царствования. Бог превосходит „как“ и определение; никакая аналогия Ему не подходит;* [900] *Он — тот Рай*[2338], *о котором Сам сказал, „что он объемлет предвечности и послевечности“. Вера (верующих) в Его предписание соответствует вере, которую Он имеет в Себя Самого*[2339], *в Своей сущности. Хвала, воздаваемая Ему во всех послевечных светах, сообразна Его решению. В Его обществе пребывают тела; Он — реальность духов*“.

[2329]Комм. Бакли: нежные травы - свежее цветение сердца; краски - вдохновения; жизнь = экстатические веяния; святая земля = Иерусалим, «место вознесения Пророка, восхождения душ, лестница 'Азраила и Иисуса». Ср. Коран V, 24, и Макки, *Кут*, I, 123.

[2330]Речь идёт либо о 15 ша'бана (*лайлат аль-бара'а*; Муттаки, *Канз*, [899] V, 378), либо о ночи с 9 на 10 зу-ль-хиджжа на 'Арафате, по хадису Саури, принятому салимитами (Ибн Аби-д-Дунйа, *Фада'иль 10 зи-ль-хиджжа*, рук. Лейден, Warn. 998, л. 3а; Йакут, *Удаба'*, III, 173).

[2331]*Рух кадим* (ср. Коран XLII, 52), «преображение божественного явления» (Бакли).

[2332]Комм. Бакли: имя - это Высшее Имя.

[2333]*Хальк*; ср. здесь, с. 606, прим. 1.

[2334]Комм. Бакли: природа творения, или Адама, или несотворённого Повеления; тень утра (Коран XXV, 47) или дерева Туба; (предвечный) свет Мухаммада, или Престола (ср. «*Лаулака*»).

[2335]Перевод ненадёжен (здесь, с. 72); конец текста гласит: «*'ишанра хальк джанан гили* (или *кулли*?)». - Ср. фатимидский *азан*: «Мухаммад - лучшее из творений» (Ибн Хаммад, пер. Cherbonneau); «самое любимое» (Мухасиби; слово, приписываемое Хасану, у Бакли, к Корану XLI, 32).

[2336]Комм. Бакли: несчастье и счастье = *нафс* и *рух*, нечестие и ислам, ад и рай, Иов и Соломон; столп - *йамани* (в Мекке) или в Иерусалиме; столп... клятва - речь идёт о Каабе, где Бог начертал изначальный Завет.

[2337]То же у Макки (*Кашф*, 309). Ср. здесь, с. 599.

[2338]*Джанан* - в позднейшей персидской и турецкой поэзии.

[2339]Ср. Кал[абази], 23.

XX. Прозорливым вольноотпущенником, ангелом с неподвижным взором, совещающимся царём[2340] — от Живого, Слышащего, Видящего[2341]: „*Бог сказал: Всякого, кто ссорится со Мной из-за чего бы то ни было, чего Я ему не дал, Я лишу того, что Я ему дал, пока он не покается. Если он покается, Я облеку его в новую рубашку, какой он никогда прежде не носил*[2342]*. Всякого, кто не покается, Я опустошу от милосердия, которое было ему уготовано, и приготовлю ему в аду место, куда Я никогда не взгляну. Всякого, кто дарит Мне то, что Я ему дал, и делает это из чистой любви, Я сделаю царём Царства, куда тление не может проникнуть*“.

XXI. Часом часов, красотой, благодатью, сокровенной волей — от Бога[2343]: „*Любовь Моих друзей доказывает Мою любовь, воля Моих святых доказывает Мою волю, предписание Моих мудрых доказывает Моё* [901] *предписание. Всё, что существует, существует Моим знанием, Моим могуществом и Моей волей*“.

XXII[2344]. Южным ветром, сущностью *Мима*-хранителя[2345], Моими созвездиями, туманностями, молниями, Моим океаном с сверкающими волнами, славой и сердцем, говорят: „*Что Бог каждую ночь нисходит с неба на землю [с белой жемчужиной]*[2346]*, чтобы говорить то с аутад, то с абдаль, то с валихун, то с муджтахидун; и Он пишет (на этой жемчужине)*[2347] *имя каждого из них, чтобы, когда придёт день, воздать им в награду вдохновения за вдохновения и светы за светы. Тогда Он наполняет землю*

[2340]*Мутадаббир*.

[2341]Комм. Бакли: вольноотпущенник - это разум; ангел - освящённая созерцающая душа; царь - деятельный разум; хадис: «Величие - Моя чалма, и великость - Мой плащ; всякого, кто ссорится со Мной, Я бросаю в ад, не заботясь об этом».

[2342]Ср. сходное *логион* Иисуса у Иустина, *Диалог с Трифоном,* 116; и *хадис кудси* № 8 собрания Набхани (по Муслиму).

[2343]Комм. Бакли: час Воскресения (Коран XXII, 7); красота - Адама и Иосифа; благодать - знание; воля - любовь сердца.

[2344]Комм. Бакли: ветер седьмого неба; хранитель - ангел, охраняющий поток вдохновения; океан - под Престолом; слава - Дух.

[2345]*'Айн-мим*; ср. нусайритское сокращение, здесь, с. 508.

[2346]*Дурра байда'* (слово отсутствует у Бакли, но есть у Ибн ад-Да'и). Знаменитая «Белая Жемчужина» езидов и Ибн 'Араби (№ 211 списка его сочинений), о которой Васити говорил: «Бог сотворил чистую Жемчужину, на которую взглянул с высоты; она растаяла от робости и потекла. Тогда Он сказал ей: „сойди с неба“; „она сошла реками“ (Коран XIII, 18); и чистота сердец происходит от прихода в них этой воды» (Сухраварди, *'Авариф*, I, 61; к Корану XIII, 18; ср. Газали, *Мишкат*, 35). Хадис, записанный в *Лисан аль-'араб* (s. v. КСМ), добавляет: «Избранные седьмого неба (*гураф*) будут вознесены туда в Белой Жемчужине, без излома (*касм*) и трещины» (ср. Муджахид у Ибн 'Араби, *Мухадарат*, II, 143).

[2347]Ибн 'Араби связывает *Перо* с Белой Жемчужиной (ср. также *Футухат*, IV, 614).

благодеяниями и благословениями; затем исчезает в славном владычестве чуда тайны“[2348].

XXIII. Месяцем раджаб, стражем покрывала, [902] управителем Посещаемой Обители[2349], стражем последнего покрывала, высшим вестником[2350]: „*Бог соберёт освящённые духи, когда Иисус вернётся на землю. Будет на земле престол, поставленный для него, и на небе престол, поставленный для него. Бог составит книгу, содержащую окончательную молитву, окончательную десятину, окончательный пост и окончательное паломничество*[2351]; *и Он вручит ему эту книгу через глашатая ангелов, говоря: „Сияй! Во Имя Абсолютного Царя!“*“

XXIV. Луком Бога, сияющим живыми красками, востоками (светил), (матерью-)стоянкой зодиакальных стоянок, полюсом, тем, чей перст пишет на скрижалях, светами, существами, правящими событиями, абсолютной мудростью, высшим сочетанным словом[2352]: „*Бог — прежде всякой вещи; всякий, кто это знает, близок к Нему. Бог является во всякой вещи, Бог исчезает во всякой вещи; всякий, кто знает [это], объят „покоем“ Бога. Всякий, кто стал подобен солнцу, воспевает славу Бога*[2353]“.

XXV. Смыслом весов 290 года (= 902 г. нашей эры)[2354], возвещающим веком в VII год [903] призвания[2355], святым близости[2356]: „*Бог сказал: Моё действие следует за Моим действием, и Мой взгляд за Моим взглядом; так светы и вдохновения сцепляются друг с другом до дня воскресения. Всякий, кто вверяет Богу высказывание*

[2348]Это знаменитый *хадис ан-нузуль* («о нисхождении»), принятый Ибн 'Ийадом, Бухари, отвергнутый Джахмом и имамом 'Али Рида (*Ихтиджадж*, 208; Сабзавари, 104 = *'акль*), аллегорически объяснённый Газали (*Ильджам*, 6, 20; *Мишкат*, 24). Ср. Макки, *Кут*, I, 31; Килани, *Гунйа*, I, 50–51; II, 68; Фахр Рази, *Асас*, 125, 136; Наджди, 421; Набхани, *Джами'*, № 5.

[2349]*Байт ма'мур*.

[2350]Комм. Бакли: страж - ангел; управитель = Иисус или Гавриил; страж... покрывала между лотосом и Престолом = 'Азраил или Михаил; вестник = Исрафил, передавший ангелам повеления Бога. Этот хадис объясняет Коран IV, 157: как все духи присягнут Иисусу ради ислама (Бакли).

[2351]Заметим здесь намеренное опущение *шахады* (ср. здесь, с. 787); она есть, напротив, в параллельном тексте Хайтами (с. 128–129). О раджабе см. Килани, *Гунйа*, I, 153.

[2352]Комм. Бакли: радуга, или четыре стихии; востоки (Коран XXXVII, 5); стоянка - Большая и Малая Медведицы; тот - Мухаммад или планета; существа - ангелы или планеты (Коран LXXIX, 5); мудрость = Коран; слово = Высшее Имя.

[2353]Ср. Коран LVI, 88 и Коран XXV, 79.

[2354]Ср. здесь, с. 74 и с. 732.

[2355]Ср. здесь, с. 732. На деле *маб'ас* - технический термин, принадлежащий Ибн Адхаму (см. *Essai*, s. v.).

[2356]Комм. Бакли: (Коран LV, 6) весы божественного решения, или разума, или сердца, или тайны; возвещающий - пришествие Царства или вечность Рая; призвание Мухаммада (до хиджры; в 609 г.); святой = один из четырёх первых халифов.

засвидетельствования, которое свидетельствует Его единым, произносит Высшее Имя и приобретает славный ранг в могуществе после того, как покинет этот мир[2357]*“.*

XXVI. Полумесяцем (луны, к горизонту) Йемена, птицей доброго предзнаменования, орудием (письма) Царства[2358], воскресением воскресений (телесных), образом Бога, неугасимым светом, бытием, языком тайны благодати[2359]: *„Бог сказал: Моё желание в отношении всех Моих рабов — чтобы они хвалили Меня мыслью, словом и делом, Моим действием и благодарением, или Моей любовью, по всем светам*[2360]*“.*

XXVII. Прекрасным ликом, торжественной пятницей, засвидетельствованием у Каабы[2361]: *„Бог бросает в течение каждых* [904] *суток триста шестьдесят взглядов*[2362]*! Каждым взглядом Он привлекает ближе к Себе дух одного друга из Своих друзей; и возвышает на место того одного из Своих близких. И Он милует этим же взглядом, который Он обратил к этому другу, семьдесят тысяч из тех, кто исповедует дружбу к этому другу*[2363]*“.*»

[2357]Невыразимость *таухида*; ср. здесь, с. 643 и с. 788.

[2358]*Джандара мульк*.

[2359]Комм. Бакли: полумесяц, восходящий на небе к югу от Каабы, или Увайс Карани, или зрачок Гавриила; птица - удод Соломона, или *'анка' мугриб*, или белый петух (под Престолом), или божественное вдохновение; орудие - сады предвечного Всемогущества и абсолютного Царствования, или Исрафил; воскресение - труба Исрафила; образ - Престол, рай или Адам; свет - вера, ислам; бытие - высшее, через вдохновение Духа; язык - коранической мудрости; ср. Коран LI, 56.

[2360]Здесь, с. 530, прим. 1.

[2361]Комм. Бакли: лик - Адам, Иосиф или Мухаммад, или Престол, или красота божественной двусмысленности (*хусн аль-ильтибас*, ср. здесь, с. 603 и с. 867); [904] пятница - день Воскресения или день 'Арафата; засвидетельствование - Авраама (след его стопы), или паломников, или *кутба*, или Хидра.

[2362]Ср. Ибн аль-Джаузи, *Ру'ус аль-каварир*, с. 44: атомистическое изображение вездесущия божественной благодати. 'Амр Макки (ср. другого Макки, *Кут*, II, 121) помещает эти триста шестьдесят взглядов в предвечность (Худжвири, *Кашф*, пер., с. 309). Тирмизи изучает их также в своём *Хатам*, вопр. 123. «600» - по хадису у Бакли (*Шатх*), л. 19.

[2363]Ср. здесь, с. 754: заступничество святых, признаваемое для Увайса аш'аритами (ср. также Макки, *Кут*, II, 47). «Лучшее благочестие - любить святых Бога, ибо любить их - знак того, что любишь Бога» (Шах Шуджа' Кирмани, у Хайтами, *Фатава хадисийа*, 231). Ср. Касим Саййари о заступничестве святых *pro populo* (у Бакли, *Тафсир*, л. 319b).

V. Литературное своеобразие аль-Халладжа

а) Стиль

1. Выбор слов и просодия; две касыды

[904] На первой ступени своеобразие писателя проявляется в выборе слов. Словарь аль-Халладжа особенно богат; выше мы составили[2364] таблицу его заимствований из самых разнообразных исламских источников; а опись его технического лексикона дадим в другом месте[2365]. В соответствии с исконным «отводочным размножением» арабского языка[2366] некоторое число его техни- [905] ческих терминов — заимствования из арамейского: *лахут*, *насут*, *хайкаль*, *сайхур*.

Критиковали его неправильные множественные числа: *тулу'*, множественное от *тали'*[2367]. Обличали чрезмерную техничность некоторых стихотворений[2368] и стилистические погрешности (*ракакат альфаз*) *касыды* «*Уктулуни*»[2369], среди прочего.

У аль-Халладжа есть находки эпитетов, поразительные метафоры: жалобная флейта навевает печаль? Это Сатана плачет о преходящем мире[2370]. — «Самоотречение? Это хранить жаркий уголь под пеплом превратностей судьбы». — Говоря о трёх ступенях мистического пути — *салик*, *маджзуб*, *ма'хуз*: «...Второй поставлен в положение присоединения[2371] к (мистическому) единению и разрыва со всем прочим; что до третьего, к нему нет проторённого пути — ни по лестницам *интикаль*, ни через окна *иттисаль*». — «Мутная вода с мутной водой остаётся отпущенной (*махут*), а чистая вода с чистой водой остаётся соединённой (*манут*), и никакое похищение не имеет на неё хватки (*маут*); поэтому слова тех, кто выражает такое состояние, — лишь [пенистое] излияние (*файд*) переполненного (*имтиля'*) моря; а „пена уходит, высыхая“ (Коран XIII, 18)[2372]». — «Прекраснейшее призвание — призвание просить милостыню (= признаваться в своей бедности, говоря: вот бедняк!)[2373]». — «Порочный (*хабис*) — тот, кто обращает [906] к дурным вещам (невинное) око чистоты[2374]».

[2364] С. 469 и сл.

[2365] *Essai*.

[2366] *Essai*; ср. Коран (*фуркан*...).

[2367] Али Кунави, *Шарх ат-Та'арруф*, л. 57а.

[2368] «*Ан-назм шадид ар-ракак*» (там же, л. 59а).

[2369] Джильдаки.

[2370] Здесь, с. 131–132. Тщетно оплакивать утрату того, что гибнет: ср. хадисы *фи замм аль-хазин 'аля-д-дунйа* (Ибн аль-Джаузи, *Мауду'ат*, s. v.).

[2371] *Ма'туф*.

[2372] Бакли, *Шатх*, л. 131.

[2373] Там же, л. 127; ср. Asin, *Logia D. Jesu*, № 73; по Макки, *Кут*, I, 263.

[2374] К Корану XXIV, 26. Ср. также здесь, с. 541 и с. 595.

Аллитерации часты; они, однако, не происходят ни от жонглёрства поэта, опьянённого рифмами, ни от напыщенности ритора, влюблённого в пустые звуки. Аль-Халладж пользуется *саджем* с двойной целью: сталкивать так резким контрастом слова, трёхбуквенные корни которых родственны и созвучны, — способ показать, что идея не обязательно «прилипает» к слову, которое её передаёт[2375]; и это также — указать общим созвучием на тайное сродство, которое может соединять перед мыслью соответственные смыслы двух разных слов.

На второй ступени литературного своеобразия выступает рассмотрение членений, исследование фразы с точки зрения её строения.

Сначала в просодии: его излюбленные размеры — *басит* — 15 стихотворений, *тавиль* — 14, *вафир* — 6 и *рамаль* — 6. Его излюбленные рифмы[2376]: *ра'* — 18, *нун* — 16, *мим* — 8, *ба'* — 7.

Харави находит, что стиль его стихов «высокий» (*фасих*). Ма'арри, подробно разбирающий[2377] его четверостишие «*Йа сирра сирри*»[2378], находит, что критиковать в нём можно лишь спорную конечную рифму *иллайй(а)*[2379] и отвлечённое употребление *кулль* как определённого существительного.

Аль-Халладж охотно пользуется[2380] одним интересным типом двустишия — настоящим миниатюрным четверостишием[2381], где первое, [907] второе и четвёртое полустишия рифмуются между собой: a.a.b.a. Известно, что его ученик и почитатель Ибн Аби-ль-Хайр[2382] построил персидское четверостишие (*руба'и*) именно по этому типу; который есть также тип *ду-байт*[2383], популярного в Васите в III в. хиджры, первого предка *мувашшахат*.

В рифмованной прозе (*мусадджа'*) аль-Халладж слишком близко следует кораническому стилю, чтобы часто не нарушать ритм созвучия. Поэтому в *Тавасин* лишь краткие места простым *саджем*[2384], *саджем* с чередующимися гласными[2385] и *саджем* с внутренним удвоением (= *тарси'*)[2386].

[2375]Здесь, с. 575.
[2376]Вот пропорция у Мутанабби: *лям* (47), *мим* (41), *даль* (34), *ба'* (33), *ра'* (30), *нун* (20).
[2377]*Гуфран*, 150.
[2378]Здесь, с. 526.
[2379]Он сам её употребляет (*Лузумийат*, II, 437).
[2380]11 двустиший из 26.
[2381]Слово Сарраджа.
[2382]Здесь, с. 408.
[2383]Дийаб, *Тарих адаб*..., 137; Ибн Халдун, *Мукаддима*.
[2384]V, 2, 6, 21, 32; VI, 31; XI, 15, 23. Ср. II, 2, 5, 7, 8.
[2385]V, 35 (начало).
[2386]V, 37, 38; XI, 21. Ср. 'Аскари, *Сина'атайн*, 199–203, 296.

Его молитвы (*ад'ийа*), и особенно его «экстатические молитвы» (*мунаджат*), вопреки традиционному приличию[2387], написаны *саджем*: он уподобляет их тем самым настоящим публичным *хутбам*, подобным проповедям древних *куссас* и пятничным проповедям в мечети[2388].

Рифмованная проза служит ему, впрочем, трамплином для поэзии; его определения раскрываются в стихах[2389]; мысль у него становится песнью; как страстный речитатив сменяет (в народных эпопеях об 'Антаре и бану Хилаль) повествовательное изложение. В противоположность приёму, излюбленному поэтами платонической любви[2390], у которых объяснительный пересказ в прозе следует за стихами. Вот для примера письмо[2391], которое аль-Халладж написал Ибн 'Ате об их общей дружбе:

[908] «Да продлит мне Бог твою жизнь и да избавит меня от того, чтобы видеть твою смерть[2392]! Да даст Он тебе лучший удел, какой назначила судьба и упомянула молва! И с этими пожеланиями (посылаю тебе) то, что содержит моё сердце, — пыл ради близости твоей дружбы, восхищение сокровищами твоей привязанности, — то, чего никакое письмо не могло бы передать, никакой счёт исчислить, никакой упрёк изгладить[2393]. Поэтому говорю тебе:

Ты написал мне, а я не напишу тебе[2394]: вот
Я только что написал своему Духу, не составляя письма.
Потому что Духа (божественного) ничто не может отделить от тех,
Кто Его любит, как приход заключения, когда письмо закрывается.
Поэтому всякое письмо, исходящее от тебя, приносит так к тебе,
Без отсылки какого-либо ответа, свой ответ[2395]».

Касыда «*Ли-ль-'ильми ахлун...*»:

Для Знания есть призвания, для веры есть восхождение.
И для наук, как и для учёных, есть испытания[2396].

[2387]Газали, *Ихйа'*, I, 216.

[2388]Публичное притязание на апостольскую миссию; ср. правило о тайности чудес (здесь, с. 133).

[2389]Ср. здесь, с. 125–129.

[2390]*Vita Nuova* и *Convivio* Данте; *Заха'ир* Ибн 'Араби.

[2391]Часто цитируемое: Харкуши, л. 278b; Ибн Джахдам, *Бахджа* (пере- [908] писано у Хатиба, Ибн Хамиса и Ша'рани, *Табакат...*, I, 108); Саррадж, *Масари'*, 319.

[2392]Известно, что Ибн 'Ата погиб из-за аль-Халладжа (здесь, с. 261). То же начало есть в посвящении, бесконечно менее чистом, *Китаб аз-захра* Ибн Дауда Ибн Джами'у (здесь, с. 170).

[2393]О прототипах этого пролога см. Таухиди, *Садака*, 79–80.

[2394]Ср. противоположную мысль Абу Нуваса (*Диван*, 391).

[2395]Истоки этой темы у Таухиди, там же, 149, 184, 117; ср. *Рив.* XXII.

[2396]*Таджариб*.

Знание — это два знания[2397]: одно бесплодное, которое отбрасывают, другое — полезное.
И океан — это два океана: один (оказывающийся) податливым, другой — опасным.
[909] И время — это два дня: один (который находят) дурным, другой — прекрасным[2398],
И род людской — это два рода: один (которого видишь) осыпанным дарами, другой — обобранным.
Собери же в своё сердце то, что говорит тебе мудрый свидетель,
И рассуди своим разумением, ибо различение — дар.
Что до меня[2399], я взошёл на вершину, не ставя ноги,
Вершину, восхождение на которую таит опасности для других, а не для меня.
И я погрузился на дно океана, а нога моя в него не вошла;
Это мой дух его исследовал, это моё сердце хранит его вкус.
Ибо его галечное дно — Жемчужина[2400], к которой не может приблизиться никакая рука,
Но которую рука мыслей может похитить.
И я пил из его вод насыщение[2401], не приоткрывая рта.
А это вода (знакомая), из которой (человеческие) уста уже пили:
Дух с самого своего начала её жаждал[2402],
И тело было ею пропитано[2403] прежде, чем было вылеплено.
Что до меня, я сирота, но у меня есть Отец, к которому я прибегаю[2404],
И сердце моё, пока я жив, скорбит, что Он так его избрал[2405].
Слепой, я зрячий; простой умом, я проницателен.
И эти мои выражения, если тебе угодно, могут меняться местами[2406].
Учители [в знании] знают то, что знаю я, они —
Мои товарищи, ибо тот, кто бодрствует ради добрых дел, соединён с товарищами[2407].
[910] Их души были представлены друг другу в начале времён,

[2397]Ср. Мисри, Бистами на эту тему.
[2398]Подражание Кабуса в его прекрасной *касыде*: «И время - это два дня: один светлый, другой тёмный, - и жизнь - это две части: день перемирия и день дозора» (уже приведено у W. Jones, *Poes. Asiat. Comment.*, 1774, с. 278).
[2399]*Анни*.
[2400]*Хасба'уху джаухар*: в ед. ч. «жемчужина» и «Сущность».
[2401]Слово, приписываемое Аристотелю (Макдиси, *Бад'*, II, 81).
[2402]Спор между Йахьей Рази и Бистами (Кош[айри], 173; Sh., *Табакат*, I, 76; Афляки, пер. Huart, 70).
[2403]Замешено, как в сверхъестественной закваске: ср. здесь, с. 833.
[2404]«*Анни йатимун, ва ли Абун ахузу бихи*».
[2405]В сыновья, и тем самым осиротевшим; - *'ина* = избрание.
[2406]«Зрячий, я слеп...» (обращение избрания: осуждение).
[2407]Благодать предопределила священные дружбы.

Затем они воссияли, как солнце; (чтобы показать вам, что) время уходит, как тропа в горах[2408].

Касыда «*Сукуту, сумма самту...*»[2409]:

— Это сосредоточение, затем молчание; затем безгласие
И (интуитивное) познание; затем раскрытие; затем устранение[2410].
— И это глина, затем огонь; затем ясность
И холод; затем тень; затем солнце.
— И это каменистая почва, затем равнина; затем пустыня
И река; затем океан; затем берег.
— И это опьянение, затем отрезвление; затем желание
И приближение; затем изобилие; затем радость.
— И это сжатие, затем расширение; затем исчезновение
И разлучение; затем соединение; затем испепеление[2411].
— И это оцепенение, затем воспоминание; затем экстаз
И уподобление; затем раскрытие; затем облачение[2412].
— Фразы, доступные лишь тем, кто ценит
Жизнь этого мира не больше, чем медяк.
— Голос из-за двери; но известно,
Что разговоры людей, как только приближаешься, глохнут в шёпот.
— И последняя мысль, которая является верующему
По достижении предела, — это «моя доля», «мне».
— Ибо твари — рабы своих склонностей,
А истина об Истинном[2413], когда Его обрели, — в том, что Он Свят.

2. Период

[911] Рассматривая прозаические сочинения аль-Халладжа, встаёт вопрос об общем построении фраз, о синтаксисе предложений[2414]; черта, обычно отсутствующая в арабской литературе, как отмечают 'Абд аль-Кахир Джурджани и Ибн Халдун, за недостатком чётко различённых подчинительных союзов; Илия Нисибинский хорошо сказал об этом[2415] по поводу Корана III, 5: часто неизвестно, как далеко распространяется главный глагол, возникает двусмысленность.

[2408] *Ад-дахру гарабибуху* (Коран XXXV, 25).

[2409] Гюмюшханеви, там же, 224. Заметим, что «стоянки» (*макамат*) мистического пути классифицированы здесь по шесть (ср. Васити у Сарраджа, *Лума'*, 42; ср. *'Авариф*, IV, 230, 276).

[2410] *Рамс*: коренное стирание всякого среднего термина, объясняющего Бога человеку: прямое включение сознания изнутри.

[2411] *Тамс*: превращение в пепел, оставляющее точные следы.

[2412] *Лабс*: богоподобие освящённого человека (здесь, с. 497, прим. 3).

[2413] Бог.

[2414] Вопрос о *васль* и *фасль* ('Аскари, *Сина'атайн*, 349 и сл.).

[2415] Диалог, пер. P. Aziz, в *Anthropos*, V, 2, 444–454.

У аль-Халладжа есть настоящие периоды, продвигающие порядок мыслей к утверждению главного намерения. Его периоды, происходящие от периодов Джунайда и Тирмизи, следуют весьма подчёркнутой, почти тяжеловесной аналитической градации; что насилует как реалистическую прерывность речи в арабском, так и более чем лирическую непосредственность интроспекции в мистике. Они движутся почти как силлогизм, повторяя термины, сцепляя вехи.

Здесь прежде всего, без сомнения, есть арамеизмы[2416]; но к этому влиянию, столь явному у Джунайда[2417], у аль-Халладжа[2418] примешивается другое: эллинизмы[2419], которые буквальные переводы греческих философских текстов на [912] сирийский и с сирийского на арабский в III в. хиджры провели в арабский[2420]. Особенно диалогическая постановка и силлогистический план обсуждений. Аль-Халладж первым употребляет[2421] чередования: *ин культа..., каля* (или *фа*)...; *ман каля..., фа*...; приём, который Газали и Ибн Рушд подхватят в своих *Тахафут*.

У него почти равновесие между типом арамейского периода, гораздо более согласным с арабской традицией, и эллинистическим типом. В последующие лет пятьдесят Фараби и Таухиди отдадут предпочтение превосходящей ясности эллинистического подчинительного синтаксиса, который восторжествует с Ибн Синой, Газали и Ибн Рушдом. Нет ничего любопытнее с этой точки зрения, чем сравнить по членениям период Ибн Сины и период аль-Халладжа, которые оба должны привести к одному и тому же выводу. Пример:

[Халладж, рук. Лондон, л. 326a]	**[Ибн Сина, *'Ишк*, изд. Каир 1335, л. 87–88]**
«Покрывало? Это занавес, натянутый между ищущим и пределом его искания, между послушником и предметом его обета, между определённым человеком и целью его решимости; надлежит поэтому надеяться, что это покрывало существует лишь для тварей, а не для Бога. Бог не	«Первичное Благо в Своей сущности видимо и сияет для всех существ; ибо если бы Его сущность была покрыта для всех существ *per se* и не сияла для них, она не была бы им известна и ничего бы им не сообщала... Нет, Его сущность сияет *per se*, и лишь из-за неспособности некоторых сущностей принять Его сияние Оно для них покрыто. В действительности это покрывало не существует вне этих сущностей, которые, они, покрыты».

[2416]Арамейский был официальным финансовым языком Сасанидов (гузвареш), по крайней мере для Месопотамии (откуда он глубоко повлиял на синтаксис пехлеви; см. *Essai*).

[2417]См. конец его *Дава' аль-арвах* с его плеоназмами, удвоениями относительных и притяжательных местоимений, нагромождением слов, управляющих друг другом каскадом, оттенёнными частицами, - и податливостью глагольной конструкции, дробящейся инверсиями, сменой подлежащего и времени.

[2418]Здесь, с. 468, прим.; 476–477, 496; Сул[ами], 2; Йазд[анйар], 2.

[2419]Здесь, с. 471.

[2420]Критика Наши.

[2421]*'Акида* (ср. Ибн аль-Джаузи, *Ру'ус аль-каварир*, 48; и Сухраварди, *'Акидат... арбаб ат-тука*).

[Халладж, рук. Лондон, л. 326a]	[Ибн Сина, *'Ишк*, изд. Каир 1335, л. 87–88]
покрыт, это твари покрыты». И он добавлял: «Твоё покрывало? Это твоё самодовольство!»[2422]	

[913] Чтение *Бустан аль-ма'рифа* показывает в полной отдаче столь богатые возможности синтаксиса предложений у аль-Халладжа: диалектический ход и подчинительный синтаксис (§ 1–2), — силлогистический диалогизированный ход и синтаксис взаимозависимости (§ 3–13), — ход через притчи и синтаксис вкладывания (§ 15, 19–21, 24).

Наконец, чтобы заключить и ослабить внимание читателя по выходе из сжатых силлогизмов, аль-Халладж пользуется поразительным перезвоном аллитераций. Марголиус увидел в этом своего рода музыкальную предвзятость, стремящуюся вызвать у слушателей «скорее эмоцию, чем разум»[2423]. Я так не думаю; он только что обратился к разуму; чего он хочет теперь — это ослабить внимание, чтобы началось внутреннее размышление. Период дробится на короткие фразы, противопоставленные попарно, — фраза — на пары терминов с антитетическими эпитетами; наконец, составные термины расслаиваются на независимые слоги, как раскрывающиеся плоды[2424]. Подобно тому как лютнист после исполнения последнего мелодического оборота оставляет плектр и защипывает струны пальцем, заставляя их издавать один за другим глухие звуки перед тишиной, — наш автор рассогласовывает члены фразы, тело, которое погибнет, от значений идеи, души, которая сейчас взлетит[2425]; язык, убаюканный, засыпает, — и сердце, освобождённое, сосредоточивается[2426].

3. Главное намерение мысли

[914] Мы уже дали[2427] пространные объяснения по этому основному вопросу. Рассматривает ли он проблему *аскетического пути*, *озаряющего познания* или *мистического единения*, его мысль всегда приглашает к усилию духовного освобождения: посредством своего рода намеренного «искривления»[2428] обычных

[2422]Ср. выше, с. 700, и Газали, *Мишкат*, 47. - Ср. Газали с Халладжем, когда он его комментирует (*Ихйа'*, IV, 174–178). - Ср. также Халладжа (Сул[ами] к Корану XLVI, 25) с Ибн Рушдом (*Манахидж*, 67–68) о Престоле.

[2423]Там же, с. 183. Джахиз скептически рассуждал об этом приёме (*Хайаван*, IV, 64).

[2424]Taw. V, 35; VI, 31; XI, 20–26.

[2425]Образ принадлежит Кульсуму 'Аттаби: «Слова - тела, а идеи - души... если ты переставишь порядок слов во фразе, их природа изменится, и их облик (*хилйа*) преобразится» ('Аскари, *Сина'атайн*, 120).

[2426]Здесь, с. 906.

[2427]Здесь, с. 471–474, 540–542, 565, 570.

[2428]*И'виджадж*, говорит Худжвири: раскалывание кремня, изгиб кочерги, кривизна колеса, узел верёвки (ср. парадромическую ленту Листинга); знаки вторжения духа в материю.

способов выражения; посредством свёртывания размышления внутрь: сперва отделить *сущность* вещи, идею, которую мы о ней составляем, вынуть её из её ножен, из её пустой породы — из словесной и грамматической коры, позволившей нам её обнаружить и схватить; затем различить в этой идее то, через что она становится для нас усвояемой и мыслимой, вкусить этот тайный вкус, этот центральный сок, оживляющий её сущность (как и нашу), — благодать, которая приходит от Бога.

Первый этап халладжевского метода — в противоположность буквализму *хашвийа* — извлечь нематериальную и умопостигаемую сущность из формальных обрядов культа[2429]. Второй — в противоположность вольнолюбивой логистике *мутакаллимун* — сохранить за «наукой сердец» её опытный характер ревностного наблюдения действий божественной благодати в нас самих[2430].

Достигнув этого, аль-Халладж прямым шагом побуждает душу идти дальше[2431], прямо к Богу. Мы присутствуем тогда, благодаря обдуманному искривлению фразы, при возрастающем упрощении и прояснении её видимого объекта, — соотносительном с истончением, с постепенной [915] прозрачностью личности её временного субъекта[2432]. И на крайнем пределе, достигнутом в двух или трёх решающих вводных предложениях[2433], — освобождающих перерывах, — трансцендентный и единственный Объект, единственный Реальный, Бог внезапно утверждает Себя перед читателем как непосредственно мыслимый, — тогда как одновременно человеческое «я», обычное подлежащее фразы, ускользает[2434] перед божественным «Я».

В этих местах аль-Халладж даёт нам самоё описание и сверхъестественный механизм *шатха*, «вдохновенного слова».

Главный факт этого изложения, явно экстатического, «свершения субъекта в его Объекте», о котором мечтают все мистики, — в том, что оно определяет его реальность как *перемежающееся* отождествление[2435]; оно происходит лишь через внезапную (и любовную) перестановку ролей между субъектом и Объектом, через мгновенное и трансцендентное оживление субъекта, «прикосновение», которое налагается в нём, как колебание, пульсация, ощущение или сознание, — никогда обычно не закрепляясь в сердце[2436] для данного человеческого субъекта здесь, на земле.

[2429] *Ривайат*, passim; *Мунаджат*, там же.
[2430] *Ахбар* 19, 21, 34 и т. д.
[2431] Taw. II, 4; III, 8; V, 21.
[2432] Ср. Джалал Руми о чане с краской «*хува*» (у Анкарави, *Шарх* к его *Маснави*, II, 113).
[2433] Taw. II, 6; III, 7, 11–12; V, 5–10, 21.
[2434] Сначала «моё» уже относится не к этому «я», а к Богу (V, 4; и молитва последнего бдения, в середине); затем само «я» улетучивается перед божественным «Я».
[2435] Taw. II, 5–6; III, 8; *Ахбар* 10, 12, 15, 36, 48, 50; Taw. VIII, 7; IX, 2; X, 5; здесь, с. 522.
[2436] Taw. XI, 15; в противоположность человеческим «качествам» - физическим, умственным или нравственным.

В этом халладжевское творчество — поистине трансцендентальная апологетика религии: оно подсекает в самом узле их происхождения, в глубине действующей человеческой личности, оба пантеизма, которые разъедали ислам [916] мистический: прагматический монизм озарённых, нусайритов и карматов, — и логический монизм философов-эллинистов. «Один блуждает по высохшим вади искания, другой тонет в океанах размышления». Один смешивает согласованное единство вселенной с чистым актом единого Бога, другой отождествляет трансцендентного Реального с реальностью каждой вещи[2437].

Газали[2438], возобновивший после него борьбу против этих двух противников, сражаясь по отдельности против произвольного посвятительства неоисмаилитов[2439] и против исключающей логики философов[2440], при всей гибкости и разнообразии своих методов не сумеет сравняться с мощной простотой этой лобовой атаки.

4. Заимствования и подражания

Давно уже среди стихов аль-Халладжа указывали стихотворения, которые следует вернуть другим поэтам-мистикам и которые он, должно быть, читал своим слушателям в ходе доктринальных изложений, чтобы иллюстрировать свою мысль стихами, которые те сочли тоже его собственными; это несомненно для некоторых стихов Абу-ль-'Атахии[2441], Джунайда[2442] и Сумнуна[2443]; для Нури приписывание кажется мне спорным[2444].

[917] Более того: он будто бы использовал, приспособив их к мистической любви, некоторые светские стихи — 'Абд ас-Самада Му'аззаля аль-Басри[2445] и Хусайна ад-Даххака аль-Хали'. Что касается Му'аззаля, присвоение на деле было сделано Шибли. Что касается Хали', два стихотворения, которые аль-Халладж будто бы у него заимствовал, «*Таджаварту*...» и «*Надими*...», приписывались также Абу Нувасу[2446]. Кто их подлинный автор? Действительно ли они светского происхождения? Во втором я

[2437]Уваров: «*Vulgus omnia vult Deos esse, philosophus Deum esse omnia*» (*Nonnos*..., 1817, с. 24).

[2438]Который, как и он, напал вначале на *хашвийа* (в *Ихйа'* I–II, *Мазахиб ахль ас-саляф*, *Файсаль*) и на *мутакаллимун* (в *Ихйа'* III–IV, *Файсаль*, *Максад*, *Джавахир*, *Иктисад*).

[2439]В *Мустазхири*, *Мавахим*, *Мафсаль*, *Худжжат аль-хакк*, *Дурдж*, *Кистас*.

[2440]В *Макасид*, *Тахафут*, *Ладунийа*, *Мишкат*.

[2441]Здесь, с. 150, 304 (*Диван*, 135); добавить *нунийу* о *байн* (там же, 272).

[2442]«*Ва бада лаху*...»; «*Калу: джафайта*...»; «*Тахаккактука*...» (вар. «*Тахаййалтука*...», здесь, с. 95).

[2443]Здесь, с. 98 и с. 924.

[2444]Вероятно для «*Кадат сара'ир сирри*...», но не для *ну'ийи* (против Каннада; Харави формально возвращает её Халладжу).

[2445]Ок. 210 г. хиджры (*Агани*, s. v.): здесь, с. 43, 314. Ср. стихи Ибн Дауда, взятые Рузбари (Саррадж, *Масари'*, 375).

[2446]Здесь, с. 310, 301; *AN* [*Диван* Абу Нуваса], 42a, 6–7.

сомневаюсь. Были ли они известны до эпохи аль-Халладжа? Это не доказано. Что касается, в частности, четверостишия «*Надими*»[2447], можно заметить, что Сули, древнейший авторитет, который его приводит (приписывая его другому автору, чем аль-Халладж), был малощепетильным противником аль-Халладжа; а две противоречивые версии, которые он даёт об обстоятельствах сочинения[2448], мало говорят в пользу его свидетельства о приписывании другому.

С другой стороны, при рассмотрении появляются поистине странные точки сравнения между *Диваном* Абу Нуваса и *Диваном* аль-Халладжа, выдающие, вместе с неоспоримыми реминисценциями, влияние, оказанное великим классиком — не на мысли, а на сочетание терминов в халладжевских стихах. Образ *матлабуха 'асир*, поставленный в рифму в одном двустишии[2449]; полустишие *фа-ма йутарджиму 'анху гайру 'айни*, за которым следует перенос *ли-вайх*, в *талбийе*[2450]; начало *касыды* «*Уктулуни*»[2451], скопированное с [918] начала Абу Нуваса[2452]. Позднее даже смогли вставить целый стих Абу Нуваса[2453] в *йа'ийу* аль-Халладжа «*Канат ли-кальби*...» и три полустишия того же в его *синийу* «*Ва-Ллахи ма тала'ат шамсун*...»[2454].

Три рифмы (из восьми) халладжевской *ну'ийи*[2455] встречаются в одной древней *касыде*[2456], знаменитой у *гулат*.

Есть несомненное родство по членению и образу между стихами аль-Халладжа[2457]:

> Мой дух смешался с Твоим духом, так же
> Как смешивают вино с чистой водой,

и следующим стихом аль-Бухтури[2458]:

> Твоя душа оказалась перед моей душой в таком состоянии,
> Которое отличает её от неё, как воду от вина.

[2447]Здесь, с. 322–324.

[2448]*Ахбар Ибн аль-Махди*; ср. пер. у Barbier de Meynard, *Ibrahim fils d'al-Mahdî*, с. 80; и Абу-ль-Фарадж Исфахани, *Агани*, VI, 173–174.

[2449]Ср. *AN*, 369 (изд. Набхани).

[2450]*AN*, 348.

[2451]Ср. Макки, *Кут*, II, 76; Саррадж, *Масари'*, 244.

[2452]*AN*, 33.

[2453]*AN*, 348.

[2454]*AN*, 375, 376. Точно так же *тахмис* одного четверостишия аль-Халладжа на *нун* вставляет полустишие Фадля Ракаши (*AN*, 31).

[2455]Здесь, с. 299: *кидам*, *Ирам*, *ризам*.

[2456]Называемой касыдой 'Абд аль-Мутталиба (Мас'уди, *Мурудж*, III, 263–267).

[2457]Здесь, с. 517.

[2458]*Диван*, I, 36.

Трагическая антитеза его стиха «*Алкаху фи-ль-йамми*...»[2459], заимствованная из народной поговорки, — предмет намёка у Мутанабби[2460]:

Я тот, кто тонет, и мой страх уже не в том, чтобы промокнуть.

Третий стих его *касыды* на *ба'*: «*Ли-ль-'ильми ахлун*...»[2461] скопировал царь-поэт Кабус из Джурджана:

Время является в двух днях: один ясный, другой тёмный.

А стихи 8–9 этой *касыды* находят подражание в *хамрийе* Ибн аль-Фарида; *мимийа* последнего (ст. 10) [919] и *Бурда* аль-Бусири (ст. 9) повторяют первый стих его трёхстишия «*Йа ла'ими*...»[2462].

Что до прозаических сочинений аль-Халладжа, мы указали выше[2463] вероятные образцы некоторых необычных черт их стиля: мистический *тафсир*, приписываемый Джа'фару, различные изречения Саури, Тустари и Джунайда. Но их истинный и глубокий источник — Коран, продуманный и обращённый во всех его смыслах, разобранный и собранный во всех его элементах.

Мы находим мало суфиев, которые подражали бы самой форме халладжевских изречений, кроме нескольких современников: сперва Абу Бакра Васити, затем Абу Бакра Каттани, говорящего: «это восприятие покрова покрывает (*хиджаб*) твоё самодовольство (*'уджаб*)»[2464]; Абу 'Амра Димашки и его «бросить взгляд за пределы сотворённого»[2465]; Мухаммада ибн 'Исы Хашими: «вернуть призрак...»[2466]; и Абу 'Усмана Магриби из Джирдженти, говорящего: «Твой мир — держать свои жаркие угли под приходами и уходами божественного могущества, то за, то против тебя»[2467].

5. Суждения литераторов

Главные противники аль-Халладжа, имамиты, пытались избавиться от него насмешкой и презрением, прежде чем решиться донести на него аббасидской полиции. Поэтому их глашатай, литератор Абу Бакр Сули, говорит пренебрежительно[2468]: «Я часто видел аль-Халладжа [920] и беседовал с ним; это был, по-моему, невежда, разыгрывавший мыслителя, несомненный простак, изображавший ритора»; впрочем,

---

[2459]Taw., с. 147.
[2460]'Укбари, комментарий к его *Дивану*, II, с. 65.
[2461]Здесь, с. 909.
[2462]Здесь, с. 278.
[2463]Здесь, с. 471 и сл. Добавить к ним Мухасиби (*Ри'айа*, 36а: «*катра... ля забат*»; ср. здесь, с. 129, стр. 9).
[2464]Саррадж, *Лума'*, 352; и здесь, с. 700.
[2465]Taw. II, 7; Худжвири, *Кашф*, с. 38.
[2466]Бакли, т. II, с. 14; ср. Халладж к Корану LVI, 23.
[2467]Он же, т. I, с. 44; и здесь, с. 621.
[2468]Изд. Крачковского, с. 139.

при своём появлении на суде в 301/913 г. он «делал ошибки в произношении, не будучи сведущ ни в Коране, ни в праве, ни в предании, ни в светской истории, ни в поэзии, ни в языкознании»[2469]. Если признать это свидетельство искренним, остаётся оценить компетентность его автора — Сули, ценимого шахматиста. Из двух последних авторов, сохранивших это имя Сули, прежде чем оно кануло в забвение, один — историк Хиляль Саби, которому пришлось обращаться к его «историческим запискам о везирах», находит их «набитыми бесполезным наполнителем, перемешанными с жалкими стихами собственного изготовления»[2470]; другой — традиционалист Навави[2471] — потешается над графической оплошностью Сули, поставившего в тексте хадиса точки «*cimma*» вместо «*шай'а*».

Другой противник аль-Халладжа, настоящий литератор, *кади* Танухи, судит о нём спокойнее: «От него остались книги, составленные для изложения его учений, и в выборе слов он следует в них нелепости (*хавас*), свойственной суфиям... Но когда он хотел выразиться ясно, понятным языком, он писал хорошо и рассуждал изящно»[2472]. Мы видели выше[2473] мнение поэта Ма'арри о его просодии.

Историк Хатиб, также враждебный, отмечает: «аль-Халладж знал искусство выражения (*'ибара*), и в его стиле есть изящество»[2474].

Среди мистиков Худжвири приходит, бессознательно, к [921] признанию в некомпетентности[2475]: «он оставил, — говорит он нам, — прежде всего сочинения в буквальном стиле (*захир*) и в аллегорическом (*румуз*)[2476]; в *усуль* и *фуру'* его стиль отделан (*мухаззаб*)». Затем, переходя к его «вдохновенным словам», Худжвири критикует их так: их фразеология «напоминает первые видения послушников, с неравномерностью силы в выражении, дающей смысл то приемлемый, то подозрительный». Для Худжвири «истинные мистики не пытаются себя анализировать[2477], не заботятся описывать свои экстатические состояния»; аль-

[2469]Там же; ср. выше, с. 231.
[2470]*Тухфат аль-умара'*, изд. Amedroz, с. 2.
[2471]*Такриб*, пер. Marçais, XXXVI.
[2472]162-a.
[2473]Здесь, с. 906.
[2474]250-a.
[2475]*Кашф*, пер., с. 151; рук. Париж, перс. доп. 1086, л. 87a–b, и 1214, л. 108a–b (для внесённых исправлений).
[2476]Это слово подхватит Туртуши.
[2477]Худжвири - такой позитивистский агностик, что сводит всякую попытку мистической самопсихологии, всякое упражнение размышления над самими собой к самодовольству гордыни (*та'адждждуб*); γνῶθι σεαυτόν Йахьи Рази (здесь, с. 513, прим. 4) было бы при таком счёте тоже *та'адждждубом*!

Халладжу не следовало пытаться[2478] давать отчёт о своих экстатических состояниях; упорно рассматривая их, анализируя себя, «он пришёл лишь к тёмности». Худжвири держится принципиального возражения[2479], обличающего в *шатхе*[2480] бесполезную невоздержанность стиля, едва терпимую у начинающих.

И в подтверждение этой теории, столь же антиопытной, сколь и антифилософской, Худжвири невольно доставляет доказательство своего незнания всякой психологии, пытаясь высказать нам своё мнение об одном из самых характерных халладжевских изречений: «*альсина мустантика, тахта нуткиха мустахлика*», которое надо переводить, [922] вслед за Марголиусом[2481], так: «Наши языки служат для произнесения слов, и именно от этой членораздельной речи они умирают [; и наши эгоистические „я“ (*анфус*) служат для того, чтобы занимать нас действиями, и именно от этого занятия они умирают]»[2482]. Худжвири же перефразирует по-персидски: «Языки, которые высказываются, влекут к гибели сердца[2483], которые молчат», — и восклицает: «Совершенно пагубный вывод! Рассматривая (мистическую) реальность, тщетно пытаться „вывести“ из неё идею дедукцией. Ибо либо[2484] мы обладаем в себе её идеей, и не *выражение* её нас этого лишит; либо мы не обладаем в себе её *идеей*, и не выражение её нас ею наделит» (*так!*).

[2478]Худжвири называет эту склонность «искривлением» смысла слов (*и'виджадж*; техническое определение этого риторического термина у 'Аскари, *Сина'атайн*, 210, прим. 1).

[2479]Выше, с. 56–58; 495, стр. 21, 23–25.

[2480]Выше, с. 713.

[2481]Худжвири, *Кашф*, пер. Nicholson, с. 153; рецензия Amedroz, *Notes on some sufi lives*, 562 и прим. 2.

[2482][ ] Таков полный текст (Сулами, *Табакат*; ср. *Quatre Textes*, 56*), из которого Худжвири напоминает лишь начало и где он смешивает* нафс *(эгоистическое «я»; здесь, с. 486) с* кальб *(сердцем). Подлинный смысл: языки и эгоистические «я» по природе обречены на смерть самим своим функционированием; но не так обстоит дело с нашими сердцами (здесь, с. 315), участь которых Худжвири неправомерно смешивает с их судьбой; ибо сквозь неизбежное и постепенное изнашивание (*истихляк*) плотского человечества мистика Дух (*Рух***) может пробудить по Своему образу изнутри этого преображённого сердца нетленный и обожествлённый дух.

[2483]Здесь ошибка Худжвири.

[2484]Эта дилемма доказывает, что Худжвири даже не понимает, как действует механизм умопостижения при образовании понятия: ибо *выражение* идеи рождается из самого её *зачатия* (нашим разумом), как только наша воля принимает её в определённом значении (здесь, с. 554). Худжвири даже не ставит проблемы согласия, которое может (и должно) быть между языком и сердцем, как между средством (которое гибнет) и целью (которая пребывает). Ср. здесь, с. 498 и сл. В том же духе Худжвири упрекает Мухасиби в том, что тот предполагает возможность сцепления между двумя рядами - рядом внешних действий и рядом намерений сердца (*Кашф*, пер., с. 108, стр. 5 снизу).

[923] Следуя в этом мнению всех наставников в мистике, Бакли, главный комментатор сочинений аль-Халладжа, выделит в нём, напротив, *шатх* как характерный элемент, собственное своеобразие стиля писателей-мистиков, доведённое здесь до высшей мощи.

В этих фразах с виду двусмысленных бесстрастная и застывшая форма словесных определений ещё вся вибрирует и переливается от жизненного толчка, сообщённого самой пульсацией волнения сердца, продиктовавшего их языку; Бакли усматривает в них «язык Тайны», сущностное высказывание божественной Сущности, понятное лишь очищенному сердцу, которое достаточно умолкло, чтобы услышать, как она звучит в его глубине.

О его стихах Бакли кратко отмечает их красоту и возвышенность. Джильдаки объявляет, что «аль-Халладж оставил стихи, которые волнуют сердца..., он красноречив в своих стихах и в своём стиле».

Йафи'и[2485], уравновешенный ум, столь же сведущий в историко-литературных проблемах, как и в философско-богословских, замечает: «Он оставил сочинения возвышенного стиля и стихи поразительной красоты, что привело в затруднение многих из тех, кто хотел найти способ уличить его в ошибке».

В общем, востоковеды, кроме Толука, Никольсона и Амедроза, недостаточно внимательно взвесили элементы халладжевского стиля, чтобы их литературные суждения заслуживали внимания[2486]. Достаточно напомнить здесь, как Слэн[2487], например, обходил перевод второго [924] стиха двустишия, приведённого Ибн Халдуном, «*Ля кунту ин кунту адри*...»:

> *I had not been, did I know how I was; and there was no „I had not been“,*
> *Did I know how I was not.*

добавляя: смысл этого «странного» стиха «выше моего понимания». Я не говорю, что этот стих, принадлежащий скорее Сумнуну, чем аль-Халладжу[2488], — лучшего вкуса; но, в конце концов, он повторяет, весьма вычурно, без сомнения, игру слов[2489],

---

[2485]Здесь, с. 390.

[2486]E. G. Browne (*LHP*, I, 429, прим. 1): «*rhapsodies*»; Margoliouth, *Mohammedanism*, 183: «*infantile jingles*».

[2487]Пер. *Вафайат*, I, 426, прим. 4.

[2488]См. предыдущее примечание.

[2489]О *кунту*, «я был [нашёлся]»: ср. Мухасиби (у Худжвири, *Кашф*, 109).

привычную суфиям того времени, как Нури[2490] и Ибн 'Ата[2491], чтобы выразить, что разлука заставляет их умирать от желания вновь обрести Друга:

> Ты велел спросить меня, «каким я себя нашёл»
> После того как покинул Тебя, и что я претерпел мук и печали?
> [Ах! Знай же!] «меня бы уже не было (в живых)», если бы я был в состоянии вспомнить время, когда я был (столь счастлив возле Тебя)!
> [Что ещё? Мои губы не могли бы] даже произнести это «меня бы уже не было (в живых)»,
> Если бы я был в состоянии предвидеть будущее, где меня уже никогда не будет (с Тобой)!

b) Влияние на исламскую литературу

1. Следы доктринального влияния

[925] Выше мы видели распределение текстуальных цитат из аль-Халладжа, найденных у древнейших авторов. Эти авторы большей частью смаковали их по отдельности, цитируют мимоходом, не помышляя извлечь из них пользу для выработки собственного богословского учения. И даже у прямых комментаторов, как Васити и Фарис, — скорее отдалённое восхищение, чем плодотворное усвоение[2492]. Лишь позднее мы видим, как в систематизации той или иной доктринальной мысли обрисовываются реакции, вызванные внимательным чтением сочинений этого отлучённого.

У Калабази и Кушайри отмечается включение некоторых важных халладжевских текстов в попытки догматизации, но без учёта их общего значения. Макки[2493] не говорит об аль-Халладже ни слова[2494]. Харави, несомненно изучавший сочинения аль-Халладжа, в точности повторяет его исходную позицию, на полпути между *хашвийа*[2495] и *мутакаллимун*[2496]; но с недостаточной технической подготовкой.

[2490]I. «Будь со мной таким, каким Ты был для меня, когда меня ещё не было, - Ты, заставляющий меня проводить жизнь среди смятения и печали!» II. «Меня бы уже не было (здесь, на земле), если бы я знал, где путь, ведущий к Тебе, - Ты лишил меня моего всего, и вот я плачу о Тебе!» (Харкуши, *Тахзиб*, 203a, 265b).

[2491]«Меня бы уже не было (в живых), если бы я знал нищету, до которой доведёт меня моя покорность (Твоей воле), и то, что претерпел от неё Иов!» (Саррадж, *Масари'*, 113). Тема, подхваченная Ибн 'Араби (*Футухат*) и современным юмористом Динди Мисри (*Рихла ахира*, Багдад, 1329, с. 21).

[2492]Ксенофонт для Сократа, скорее чем Платон и Аристотель.

[2493]Которым восхищался за его глубокую ревность (хотя он салимит) ханбалит Ибн аль-Фарра (*Му'тамад*), как Халладжем будет восхищаться другой ханбалит, Ибн 'Акиль.

[2494]Некоторые места *Кут аль-кулуб* кажутся отражением *Тавасин* (II, 77, стр. 7 и сл.; II, 79, стр. 3; II, 82, стр. 8, в середине).

[2495]Ср. *Маназиль ас-са'ирин*, с терминологией столь халладжевской, с её тремя ступенями для каждой стоянки (ср. Taw. X).

[2496]Ср. его *Замм аль-калям*, его *Фарук*.

Поскольку мистические сочинения Таухиди ещё не найдены, можно сказать, что первый великий мыслитель, чьё доктринальное развитие в определённый момент серьёзно испытало влияние халладжевских сочинений, — [926] это Газали. Сам он лично остерегался явно на них ссылаться, и мы видели выше любопытные колебания его суждений *ex cathedra*, где он не осмеливался признаться в своём восхищении аль-Халладжем[2497]. Он восхищался не только его жизнью; настал момент, думаем мы, когда он прочёл его сочинения[2498]. Мазари и Туртуши могут помочь нам определить в психологической биографии Газали эпоху, соответствующую этому изучению. Она пришлась бы на третье место: много позже влияния философии Ибн Сины и карматства «Братьев чистоты» на его диалектику правоведа-шафиита; немного позже влияния «науки сердец» по Мухасиби и Макки на его нравственное обращение; когда в самом конце жизни он попытался, вновь вступив на путь Абу Хаййана Таухиди, примирить религию и философию на общей почве мистики, «примешивая к мнениям философов аллегории (*румуз*) аль-Халладжа». Эта фраза Туртуши[2499], совершенно напрасно отвергнутая Субки, в точности относится к сочинению Газали, более позднему, чем *Ихйа'*: *Мишкат аль-анвар*, «*Lampas luminum*», как перевели на средневековую латынь[2500].

В нём замечается не только воспоминание, дважды, о *хадисе аль-фараш аль-мутахафит*[2501], но и дословная цитата из *Бустан аль-ма'рифа*[2502] о единобожной формуле, предназначенной «посвящённым», *хавасс*[2503].

[927] Второй мусульманский мыслитель, в учении которого ощущается чтение *Тавасин*, — Сухраварди Алеппский. Его неоплатонический герметизм оживлён некоторыми мистическими интонациями о божественной трансцендентности или о нематериальности души, явно взятыми из сочинений аль-Халладжа, которого он называет «мой брат».

Мы показали[2504], что халладжевские формулы часто искажались — не только по смыслу, но и по редакции — у Ибн 'Араби, который охотно приводит их в подкрепление

[2497]Здесь, с. 370.

[2498]Его брат Ахмад, его доверенное лицо, возьмёт отрывок из *Та Син аль-Азаль* текстом одной из своих проповедей во время проповедничества в Багдаде (здесь, с. 871).

[2499]Субки, IV, 123, 128.

[2500]Раймунд Мартин, *Pugio fidei*, кн. I, гл. II, § 4.

[2501]*Мишкат*, 39–40, 56, стр. 1 и сл.

[2502]§ 23, в конце: *Мишкат*, с. 23, стр. 5 (ср. с. 22, последняя строка).

[2503]Намёк на § 25, стр. 2. Это связано (ср. с. 55, стр. 1) со знаменитым [927] вопросом об эзотеризме Газали: было ли у него тайное учение? Книги, в которых хотели его найти, были сфабрикованы после его смерти Музаффаром Сибти (360-а, прим. 1). Газали, как Тустари (здесь, с. 937) и салимиты, просто отказался публично признаваться в своей приверженности критикуемым мистическим тезисам (ср. здесь, с. 352, прим. 2).

[2504]Здесь, с. 793.

своего философско-мистического синтеза на основе онтологического монизма. С другой стороны, справедливо напомнить два похвальных слова[2505], в которых Ибн 'Араби воспел в аль-Халладже именно убеждённого защитника божественной трансцендентности. Я думал было видеть в этом с его стороны «двуличие». Нет; такое колебание выдаёт скорее в нём то бессилие (естественное для человеческого разума) понять — без рассмотрения некоторого божественного посредничества неслыханного смирения[2506], — как мистическое единение может восхитить нас *hic et nunc* в чистую трансцендентность Бога.

Гораздо ближе к их первоначальному вдохновению 'Изз Макдиси построил здание своего *Тафлис Иблис* из камней, отколотых от *Та Син аль-Азаль*[2507].

[928] Наконец, 'Абд аль-Карим Джили усердно пользовался *Мадх ан-Наби*[2508] и особенно *Та Син аль-Азаль* для подробной разработки выдержанной параллели[2509] между «Мухаммадовой Реальностью» и «Сатанинской Реальностью»[2510] — этими двумя духовными сгущениями божественного решения, одинаково изначальными и, по нему, одинаково святыми и любимыми Богом.

Помимо этих пяти учителей[2511], отметим особую роль, отведённую цитатам из аль-Халладжа в *Маснави* Джалала Руми: они предлагаются там как божественные темы для размышления наравне с кораническими стихами.

Классическое изображение *каба кавсайн*, «расстояния двух луков», в круговой форме происходит из *Тавасин*[2512].

В начале XIX в. шейх Ахмад Ахса'и, основатель имамитов-«шейхитов», первый учитель Баба, подхватил тезис аль-Халладжа и утверждал, что святой должен перейти «расстояние двух луков» — крайнюю точку, на которой остановился Пророк[2513].

[2505]Там же, с. 379, 381–382.

[2506]Здесь, с. 520, 630; единственная особенность, трансцендентная «тайна» события Воплощения в христианской мистике: *positis ponendis*, из него вытекают Распятие (и Воскресение).

[2507]Taw. VI, §§ 9 (= *Тафлис*, с. 21, стр. 11–12), 11 начало (= с. 21, стр. 12), 11 конец (= с. 22, стр. 5, 8–10), 13 (= с. 25, стр. 2–6), 14 (= с. 25, стр. 7–11), [928] 15 (= с. 25, стр. 12–13; с. 23, стр. 10–13), 16 (= с. 23, стр. 9–10), 17 (= с. 22, стр. 11; затем место, пропущенное в печатном издании, воспроизводящее строки 4–7 Taw. VI, § 17, которое следует вставить в *Тафлис*, печ. изд., с. 25, между стр. 13 и стр. 14; затем с. 21, стр. 10), 18–19 (= с. 22, стр. 12 - с. 23, стр. 5), 27, стр. 2 (ср. *Тафлис*, с. 27, стр. 13), 27 конец (= с. 25, стр. 14), 28 начало (= с. 26, стр. 1–5), 28 конец (= с. 21, стр. 10), 34 (= с. 25, стр. 13–16).

[2508]Он подражает § 11 в *Каба кавсайн*, гл. I.

[2509]В *Сирр мутамаккин*, гл. I–II.

[2510]*Хакика 'азазилийа иблисийа*.

[2511]Подозреваю, что Ибн Камаль-паша читал некоторые халладжевские тексты.

[2512]Здесь, с. 853.

[2513]У 'Абд ас-Самада Мазандарани, *Тирйак фарук*, вопр. XXI, пер. Nicolas, *RMM*, XII, 451.

2. Алхимическое толкование

Техническая точность, намеренно «опытная», стихов, в которых аль-Халладж отмечает фазы мистического единения, дала повод к своеобразной теории алхимика Джиль- [929] даки (ум. 743/1342)[2514]. Основываясь на халладжевской *касыде* «*Уктулуни...*»:

> «Убейте меня, о мои поручители,
> Ибо смерть моя будет моей Жизнью!..»[2515]

в которой он думает найти описание Великого Делания, он утверждал, что прочие стихи аль-Халладжа — лишь прикровенные аллегории, ведущие адепта к открытию Философского Камня.

Беря трёхстишие «*Йа насим ар-рих*»[2516]:

> (*1*) О дуновение ветерка, иди и скажи Оленёнку:
> Напоение лишь усиливает мою жажду.
> (*2*) (Пусть придёт) этот мой Друг, любовь к Которому в моём сердце;
> И, когда захочет, пусть ступает, идя, по моей щеке!
> (*3*) Его Дух — мой дух, и мой дух — Его дух;
> Пусть Он захочет — и я хочу; пусть я захочу — Он хочет!

Джильдаки строит комментарий так: (*1*) — это землистый осадок (*ардийа*), который жалуется *водам* (техническое имя которых — «дуновение ветерка»); ибо он очищается по мере того, как «пьёт» их влагу (вторая операция Великого Делания); он испускает свою *душу* (*нафс*) в цветном красном паре с ореолом чёрной мглы, называемом «оленёнком» [газели][2517]. — (*2*) Здесь снова землистый осадок говорит [930] своему Другу, своей душе, этому «Оленёнку», которого хотел бы видеть «ступающим по его щеке»: намёк на роль вод, которые в третьей операции (*тарбих*) буквально текут «по щеке» осадка. — (*3*) В третьем стихе осадок говорит о своём духе (*рух*), своей сущности, тождественной сущности его души, этого газа, который уже из него выделился. Имея один дух, осадок и газ имеют одно желание соединиться; желание, которое может быть исполнено лишь через очищение: намёк на промывание осадка в маточных водах[2518].

[2514]*Гайат ас-сурур*. Заметим, что при жизни аль-Халладж имел репутацию алхимика (здесь, с. 72, 105).

[2515]Хуруфит Бистами (*Фава'их*, XII) видит в ней скорее «первую смерть» мистика: отказ от собственного духа, от собственности на свои действия. Эту знаменитую *касыду* изучали Сухраварди Алеппский, Ибн 'Араби (здесь, с. 380), 'Изз Макдиси и Джалал Руми.

[2516]Приводится Таухиди (*Садака*, 24), Рагибом (*Мухадарат*, 271); Джалал Руми вставил его после *касыды* «*Уктулуни*» в свой *Маснави* (кн. III, § 177, ст. 10–12).

[2517]Таково и его алхимическое имя на Западе (Жан де Ла Фонтен, *La Fontaine des amoureux de science*, ст. 100, в парижском изд. 1735 г. «Романа о Розе», III, с. 262).

[2518]Из этой и других пьес он выводит следующее описание трёх этапов Великого Делания (*сан'а*): I) Твёрдое тело (ртуть), сначала чисто белое, становится грязно-белым; его сердце (*кальб*) вырывается из него, алой краской (*сабг*), вместе с его душой (*нафс*), паром

Не пытаясь изучать здесь, как египетские герметические сочинения Псевдо-Демокрита и Зосимы повлияли на арабскую алхимию[2519], отметим по крайней мере изначальную тесную связь, соединяющую символику аскетического очищения души с символикой алхимического искания у древнейших суфиев[2520], как Джабир ибн Хаййан[2521], Са'иб 'Алави[2522] и Зу-н-Нун Мисри[2523]. Каков бы ни был памятный химический опыт[2524], лежащий в основе [931] средневекового символа «Великого Делания», литературно сродство *a priori* напрашивалось между этими двумя легендарными драмами человеческого опыта — драмой науки и драмой мистики; между алхимиком в поисках эликсира, живой воды, агента всеобщего превращения, — и подвижником в поисках Духа, служителя освящения[2525]. Джильдаки думал об этом, когда сравнивал очищение «красной серы» Великим Деланием с «пресуществлением души через аскезу» (*таджаухур ан-нафс би-р-рийада*) — герметическим учением[2526], которое он неточно приписывает аль-Халладжу.

Аскеза, самоотречение и жертва поистине представляют для мистиков[2527] эту божественную алхимию, это подлинное Великое Делание, возгоняющее любовь.

3. Магическое толкование

Рано, ещё при его жизни, несколько благосклонных к аль-Халладжу суфиев[2528] распространили легенду, что ему служат «джинны»: объяснение успокоительное с

дистилляции: сердце и душа - «две птицы», сухое и влажное. II) Напоённый водой, труп (*джасад*) твёрдого тела сводится к «землистому осадку» (*ардийа*); последний пар вырывается из него как молния, и он белеет и очищается в водах. III) Помещённый в атанор в присутствии своей души (*нафс*), осадок становится алым; это «красная сера», Философский Камень.

[2519]Berthelot, *Alchimistes grecs*, т. I, XVI, 83, 201: тексты III в.

[2520]В смысле «обладателей и испытателей тайного и таинственного способа превращения», который очень древен (ср. *Essai*). Заметим, что алхимики заодно с *руханийа* против врачей в спорном вопросе о *нафс* и *рух* (здесь, с. 482).

[2521]Ср. его *тадмир аль-майдан* (здесь, с. 750).

[2522]*Фихрист*, 359.

[2523]Ср. *Essai*.

[2524]Это возгонка, как возгонка оксихлорида ртути.

[2525]Ср. Шазили (у Гюмюшханеви, с. 167).

[2526]Подхваченным Сухраварди Алеппским; где человек не только обладает умственной самостоятельностью, вымышленной мутазилитами, но приобретает «самотворящую» силу и обожествляется собственными силами (ср. Патанджали (йога) и Вроньский). Ср., напротив, с. 616.

[2527]Huysmans, *Sainte Lydwine de Schiedam*, 1901, с. 296–297.

[2528]Здесь, с. 80, 134. *Джинны* - падшие ангелы, оставленные в подвешенном состоянии, ещё не низвергнутые в ад; Бог иногда подчиняет их некоторым людям. Они могут признать, Коран тому свидетель (XLVI, 28), что единобожие - истина; что многие мусульманские богословы считают доказательством искреннего обращения, тогда как

правоверной точки зрения, ибо материализм *мутакаллимун* допускал на худой конец внешнее согласие между человеком и Ангелами, но отказывался рассматривать воз- [932] можность одновременного взаимопроникновения двух духов в одном теле[2529], — шла ли речь о бесовской «одержимости»[2530] или особенно об освящении *ab intra*.

Как взяться за то, чтобы заключить договор с «джиннами»? Некая *белая магия* еврейского происхождения, вдохновившая на Западе «Ключи Соломона»[2531], обычно признаётся и практикуется в исламе из-за Корана XXXVIII, 36, несмотря на порицание поистине благочестивых учёных. Вызывание этих «джиннов» достигается посредством пентаклей, талисманов с условными буквами, — после исполнения некоторых подготовительных обрядов, жертвоприношений и заклинаний. Это *ханкатирийа*, термин, который Марсе связал с греческим, через еврейское посредство, χαρακτήριον.

Эта белая магия, по-видимому, была сначала достоянием карматов — от Маймуна до «Братьев чистоты». Затем в XIII в. она проникла в суннизм; тогда-то алхимик Буни публикует[2532] одиннадцать формул *ханкатирийи* как кодификацию, сделанную аль-Халладжем, приёмов, действительно испытанных «Асафом ибн Барахией, Соломоном, сыном Давида, Хорезми, Саййидом Бухлулем и Халладжем». Расплывчатость этого фантастического перечня достаточно показывает, насколько апокрифично такое приписывание.

Как дошли до этого приписывания[2533]? Его поло- [933] жение — парадоксальное положение отлучённого святого — к тому располагало[2534]. Затем его сочинения содержат буквенные формулы и круговые фигуры, которые уже не умели толковать[2535]; их стали глупо почитать, не понимая, как талисманы и абраксасы, примерно как экзаменующийся, который проглотил бы для успеха конспекты лекций, которые не дал себе труда изучить. Подобная участь постигла некоторые формулы Ибн 'Араби и те любопытные рецепты египетской фармакопеи, записанные «давидовыми» буквами, называемыми

для Мухаммада это было, быть может, лишь своего рода вынужденным признанием, вызванным экзорцизмом.

[2529]Здесь, с. 518 и 555 (*ахваль*).

[2530]Шибли, *Акам аль-марджан*, с. 161, стр. 10.

[2531]См. в Библиотеке Арсенала (Париж, рук. 2348–2350); это производные того же еврейского источника, что и XI формул Буни, думаем мы. В таком случае название жертвенного животного, оставленное пустым в печатном арабском тексте, было бы либо «ворон» (рук. 2348, кн. II, § 13, упомянутый рядом с ласточкой; ср. Буни, 361, стр. 24), либо «летучая мышь» (рук. 2349, кн. II, § 14 = рук. 2350, кн. II, § 18).

[2532]*Шамс аль-ма'ариф*, там же; указано Марсе.

[2533]Оно, быть может, древнее, если Ибн Хазм намекает на него по поводу [933] жертвоприношения «пёстрого козлёнка» (здесь, с. 87). Манави, легковерный ум, его допустит.

[2534]Ср. Тауфи, здесь, с. 385.

[2535]Taw. X.

«очкастыми», в которых Казанова недавно смог расшифровать названия наркотиков. Признаем, впрочем, что до книгопечатания всякий формуляр, алгебраический или алхимический, был обречён от накопления ошибок переписчиков очень быстро стать неразборчивым и таинственным; тем более схемы, в которых Халладж синтезировал свои онтологические рассуждения.

Наконец, в более общем плане, здесь констатируется печальное явление порчи текста употреблением, механическим износом, — которое в обычном порядке порабощения умов букве. Если некогда некоторые гностики видели в том или ином метафизическом или мистическом тексте лишь магическую тарабарщину, — сегодня есть философы, которые видят в тех же фразах лишь грамматические курьёзы; это всё то же прискорбное отречение духа, довольствующегося графическим следом идеи без самой идеи и тем самым добровольно запрещающего себе когда-либо достичь главного намерения — того, которое, несомненно, имел автор, когда воплотил идею во [934] фразе; единственно, думаю я, чтобы сделать нас причастными своему замыслу.

4. Сатанинское толкование

Речь здесь не идёт о мнимом договоре аль-Халладжа с Сатаной, выдуманном в спорных реконструкциях его психологии некоторыми противниками, как Ибн ад-Да'и и Захаби[2536], — а о весьма своеобразном толковании его сочинений, особенно *Та Син аль-Азаль*; оно рассматривает аль-Халладжа и Сатану как двух святых, промыслительно непризнанных, которых мудро почитать. Мы связали с этим любопытным квиетистским тезисом мнимый «культ Сатаны», приписываемый езидам[2537].

Это толкование было, вероятно, попыткой разрешения случая совести, поставленного перед некоторыми его учениками его осуждением и казнью; они оказались меж двух огней: с одной стороны, они должны были признать, что аль-Халладж, законно и действительно осуждённый *иджма'ом* на позорную смерть в этом мире, будет предметом непрощаемого проклятия в ином. С другой — они считали этот конец венцом его подвижнической жизни, высшим подтверждением мистики, которую он им проповедовал. И они почитали его за то, что он предпочёл «очернение лица и унижение бесчестья в этом мире и в ином»[2538] — из чистой любви, чтобы прославить Бога вечным мученичеством[2539].

[2536]Здесь, с. 390, 792.

[2537]См. *Revue de l'Histoire des Religions*, т. LXII, апрель 1911, с. 201 и сл. - Ср. теорию канонизации Иуды Искариота, предлагавшуюся византийским императором Михаилом II (ум. 829) и некоторыми современными квиетистами в России и Польше.

[2538]Кош[айри], IV, 11.

[2539]Не по христианскому пониманию осуждённого, который должен продолжать верить, но лишён возможности любить; а по [935] мусульманскому пониманию осуждённого, который лишён возможности верить, но может продолжать любить. Эта мысль встречалась и в христианстве: Мари де Валле (1590–1656), «святая из Кутанса», «дала

[935] В почти современном тексте, в котором я охотно увидел бы сон, где его ученику Васити показалось, что аль-Халладж говорит с ним, — поскольку он вставлен в одну из редакций *Та Син аль-Азаль*[2540], — это мученичество аль-Халладжа уподоблено проклятиям Сатаны и Фараона, упоминаемым в Коране: все трое взяты здесь как образцы «совершенного великодушия» героев, *футувва*, буквально «чести доблестных»[2541].

«Абу 'Умара аль-Халладж сказал: „Я совещался с Сатаной и Фараоном о „чести доблестных“. Сатана сказал мне: „Если бы я простёрся (перед Адамом), я утратил бы самое имя *чести*!“ Фараон сказал мне: „Если бы я уверовал в Его посланника (= в тварь, поставленную между Богом и мною), я лишился бы высшего ранга *чести*!“ А я сказал: „Если бы я отрёкся от своей проповеди и своего слова, я изгнал бы себя из чертога *чести*!“

„Когда Сатана сказал: „Я лучше его (= Адама)“, — это потому, что он действительно не видел иного любящего (ревнивого о божественном Единстве), кроме себя самого. Когда Фараон сказал: „Я не знаю для вас иного божества, кроме меня“, — это потому, что он не знал никого в своём народе, кто умел бы отличить [936] истинное от ложного. А я, когда сказал: „Если вы не знаете Его, узнайте Его по Его знамениям[2542], вот я — Его знамение! Я — Истина!“ — это потому, что я никогда не переставал и никогда не перестану осуществлять Истину. — Так вот, мой друг и мой учитель — это Сатана и Фараон; Сатана был низвергнут, с распростёртыми крыльями, в ад, не отрёкшись; Фараон был поглощён Чермным морем, не отрёкшись и никогда не признав посредника[2543]; а я, если меня убили, распяли, отрубили мне руки и ноги, — я не отрёкся!“»

Вставка этого любопытного отрывка в *Та Син аль-Азаль*[2544] давала непосредственное практическое преимущество: это был бланк, подписанный на случай полицейских обысков; в самом деле, она неявно разрешала этим мусульманским мистикам хранить и читать заявления этого отлучённого, поскольку утверждала, что его экстатические слова были внушены ему божественным правосудием, которое его поражало, наравне с

обет претерпевать муки ада во всю вечность за грешника...» (блаж. Жан Эд, рукопись, кн. III, гл. 10; цит. J. L. Adam, с. 73): набросок героического обета, относящегося к невозможному предмету.

[2540]Это, во всяком случае, кажется ответом на сны, приведённые на с. 318–321; вместо того чтобы ссылаться на смягчающие обстоятельства, как они, этот рассказ утверждает верность аль-Халладжа: его совести не в чем его упрекнуть.

[2541]Честь рыцаря, христианского и французского, от «Covenant Vivien» и «Aliscans» до Виньи и Псишари, - точно соответствует *футувве*, арабской и исламской, от *либас аль-футувва* халифа ан-Насира до османских «*футуввat-наме*».

[2542]Приводится 'Афифом Тилимсани.

[2543]Ср. ниже.

[2544]Taw. VI, 20–25.

некоторыми заявлениями Сатаны и Фараона, записанными в Коране для прямого назидания верующих.

Это было, впрочем, и квиетистское существо мысли его ученика Васити. В Коране это Сам Бог заставляет Сатану и Фараона говорить «Я», *Ана*[2545]. В их «я», как и в «я» аль-Халладжа, подобает почитать божественную тайну высшей личности; это, говорит Васити, потому, что эти (три) существа облеклись аскезой в Его присутствии, Бог заставил «бродить» в них Своё грозное «Я»[2546]. Уже Тустари намекнул на эту тайну все-
[937] могущества: «У нашего „я“ есть тайна, которую Бог разгласил лишь языком Фараона, когда тот объявил: „Я — ваш Господь высший“»[2547]. Эта теория, смешивающая логическое тождество *хува хува* субъекта, осознающего свою личность, с мистическим единением[2548], сходится с учением карматов, которые оправдывали тогда, почти в тех же выражениях, апофеоз Фараона, обожествлявшего себя по праву доказательным разумом [«Я — ваш Господь высший»], «ибо он был Владыкой эпохи в то время»[2549]. Васити говорит робче[2550]: «Фараон притязал на божественное могущество внешне, чтобы явить его (людям), — тогда как мутазилиты приписали его себе в своём внутреннем мире, чтобы его скрыть» = Фараон был прав: человек должен объявлять себя верующим *хаккан*, объективно[2551]; субъективная вера — лишь тщетная вера[2552].

[2545]Коран VII, 11; LXXII, 24; см. Васити у Бакли, т. I, 244–245.

[2546]У Бакли, т. I, с. 245 (в середине). Ср. Ибн Салим (у Сарраджа, *Лума'*, 390).

[2547]Саррадж, *Лума'*, 354. Это оправдывало бы толкование, данное Ибн 'Араби, другого его изречения (приведённого здесь, с. 31, прим. 6). - Ср. Харраз у Ибн 'Араби, *Фусус*, 90. - Тустари, по-видимому, вдохновлялся словом Бистами (Бакли, *Шатх*, л. 34). - Заметим, что этот вопрос о «я» в начале суфизма скрывает психологическую проблему: исходя из понятия множественности «оболочек» сердца, мистики лишь с помощью мутазилизма пришли к понятию единства личной души. Они считают, впрочем, что это единство полностью осуществлено лишь у святого, «который объединился по сущности» (*ваxдани аз-зат*). Они выводят отсюда возможность обожения, как мы видим здесь.

[2548]Здесь, с. 566–567.

[2549]Циркуляр, приведённый в *Фарк*, 281.

[2550]Кош[айри], I, 54–55; раскритиковано Ибн ад-Да'и, 406; ср. Ма'арри, *Гуфран*, 152.

[2551]Здесь, с. 585, прим. 2.

[2552]И даже, по Васити, она должна быть лишь объективной, оставляя внутри сердца лишь несотворённую мудрость, *ма'рифа*: антиномистская тенденция (ср. выше, с. 784).

[938] Эта квиетистская тенденция уже побудила Харраза[2553] и Тустари[2554] усмотреть для Сатаны возможность окончательной реабилитации. Она преследует Ибн 'Араби[2555], а 'Абд аль-Карим Джили безапелляционно учит[2556], что Сатана, проклятый из чистой любви, вновь обретёт в конце мира своё первоначальное первенство Князя Ангелов[2557].

То же для Фараона: Ибн 'Араби, Даввани и Садр Ширази, среди прочих, глубоко убеждённые в его святости[2558], изощрялись в доказательствах того, что он объявил себя добрым мусульманином прежде, чем утонул[2559]. То же, наконец, для аль-Халладжа, о котором они учили не только о его предсмертных заявлениях правоверия, но и о будущей реабилитации в последний день[2560].

Нашло ли это сатанизирующее толкование в халладжевских сочинениях какое-то место как предлог? Мы видели, что следует думать о текстах об «истинных словах Фараона» и о «Сатане, моём наставнике»[2561]. Что до [939] *Та Син аль-Азаль*, Бакли и 'Изз Макдиси с избытком показали, что это сочинение исподволь высмеивает квиетистские притязания Сатаны, этого «ложного *маламати*», который хвалится тем, что любит Бога в Его чистоте; и что оно приходит к проклятию Сатаны без возможного смягчения — потому что, упорствуя из гордыни в любви к чистому божеству вопреки Богу, он исключил себя из всякого мистического единения с Ним.

Поэтому, будучи спрошены о параллели, намеченной Васити между тремя «Я», наиболее уравновешенные мистики, каковы бы ни были их квиетистские слабости в других отношениях, — Килани, 'Аттар, Джалал Руми, Симнани и Кари[2562], — не только разъединили, но и противопоставили «Я» аль-Халладжа, нежное и смиренное признание, — и «Я» Сатаны и Фараона, упрямые и гордые отрицания.

[2553]Taw., с. 171; ср. Ибн Ма'ин (Макки, *Кут*, I, 168); и молитва Хусри за Сатану; ср. Виньи, *Eloa*.

[2554]В *Футухат*, II, 737, и Ибн ад-Даббаг, *Ибриз*, II, 43; и его «*йа дуст*» (Макки, *Кут*, II, 82; это не совсем «иезуитская уловка», как полагает Дози, переводя аналогичное слово Ибн аль-Хассара (*Recherches*, II, 269); будучи латитудинаристом, он уже не сознаёт своей мысленной оговорки).

[2555]Саййид Муртада, *Итхаф*, I, 256; Ибн Таймийа, *Фуркан* (в *Мадж. рас.*, 146); Ибн 'Араби видит святого Ма'руфа в аду (*Футухат*, IV, 426).

[2556]II, 40.

[2557]Он считает горделивую радость преступников и осуждённых законной (II, 34), ибо уподобляет её радости умного человека, который «в самом несчастье презирает своим умом глупое блаженство глупцов». Но вопрос не в этом.

[2558]*Футухат*, I, 307; IV, 615. Хвансари, II, 234.

[2559]Толкование Корана X, 90 Бакиллани и Халиди (Ша'рани, *Кибрит*, 12).

[2560]Здесь, с. 384, 412.

[2561]Здесь, с. 615, 863.

[2562]Здесь, с. 357, 415, 416.

Кроме того, 'Аттар, Бакли и Наджм Рази сближают и уподобляют «Я» аль-Халладжа «Я» Неопалимой Купины, что прямо отсылает к одному месту *Тавасин*[2563].

5. Иконография

Здесь собраны восемь миниатюр[2564], которые могут служить для наброска истории *изобразительного толкования*[2565] смерти аль-Халладжа в художественной традиции ислама.

Известно из другого места[2566], что следует думать о мнимом кораническом запрете изображения форм. Речь идёт в действительности о простых хадисах, и то, что они запрещают художнику прежде всего, — это пытаться соперничать с Богом, придавая видимость жизни, тень дви- [940] жения тщетным делам своих рук, силуэтам или фигуркам; что, следовательно, ограничивает, не запрещая, искусство миниатюры.

Орудие казни аль-Халладжа подпадает под действие другого хадиса, прямо предписывающего уничтожать всякое изображение креста, *салиб*[2567]. Как миниатюристы обошли эту трудность?

Древнейшая миниатюра, XIII в., из *Асар* Бируни, изображает лишь приготовления к исламскому распятию — отсечение четырёх конечностей[2568].

Другая, XVII в., предпочитает разработать тему одного видения, переведённого здесь же[2569], и показать возле обезглавленного тела поднимающийся зажжённый факел.

С XV по XVII в. художники, чтобы иметь возможность изобразить саму казнь, драматическая постановка которой разжигала их изобретательность, сыграли на слове *маслиб* и заменили запрещённое изображение *креста* дозволенным изображением *виселицы*. У нас есть, таким образом, пять миниатюр[2570], где [941] «распятие» аль-Халладжа превращено в «повешение». Это обширные картины, искусно

[2563]Taw. III, 7. Ср. Ибн Таймийа у Алуси, *Джаля'*, с. 60.

[2564]Мы не нашли их ни в Берлине, ни в Риме, ни в Константинополе; не было бы их и в Петрограде.

[2565]Что ставит это исследование вслед за главой X.

[2566]В журнале *Syria*, 1921.

[2567]Ср. журнал *Манар*, XX, № V–VI.

[2568]Рук. Париж, араб. 1489, л. 113b (190-а; указана Мухаммадом Ханом Казвини). Эта миниатюра, весьма красивая, содержит облако в форме китайского *тай*.

[2569]С. 321; рук. Париж, перс. доп. 1559, л. 53b (изучена Блоше).

[2570]I. Рук. собр. Kevorkian, Париж ('Аттар, *Куллийат*, л. 3а; 1101; указана М. Х. Казвини; увечье). II. Рук. Оксфорд, собр. Ouseley, add. 24, л. 34b (Байкара, *Маджалис*; 1157-а; указана Каули; весьма красивая). III. Рук. Париж, перс. доп. 1559, л. 53 (Байкара, там же; изучена Блоше). IV. Рук. India Office, перс. 1138, л. 40b; кат. 187 (Байкара, там же; указана Эллисом; побиение камнями). V. Миниатюра собр. Luzac and Co., Лондон: «*Hanging an infidel*» (*так!*): индо-персидская, XVIII в. V *bis*. Рук. Худа Бахш, Патна, перс. 32, л. ... (Байкара, там же; подписана Ахмадом Хафизом Ширази).

скомпонованные, где богато одетые лица в различном числе (семь, четырнадцать, двадцать пять, двенадцать или четыре), разного пола и возраста, разных занятий собираются вокруг виселицы и казнимого.

В конце XVIII в. один *афганский* миниатюрист осмеливается изобразить аль-Халладжа на настоящем кресте[2571]. Наконец, в 1883 г., в конце издания приписываемого ему ошибочно персидского *Дивана*[2572], «Duttprasad Press» в Бомбее помещает грубую литографию распятия аль-Халладжа, где он представлен *в образе распятого Иисуса* — с повязкой, гвоздями, венцом (наполовину стёртым, быть может, намеренно), — а на лестнице, приставленной рядом, чтобы снять его с креста, — меч[2573], копьё, бич[2574], молоток и губка. Неясная полоса крови от горла до пупка изображает скорее растяжение мышечных креплений грудины, чем рану в боку[2575].

[2571]Рук. Париж, перс. доп. 991, л. 1b (1291-a); эта миниатюра не учитывает увечий (изучена Блоше).

[2572]Здесь, 1262, с. 96 (изучено E. G. Browne, там же, I, 434, прим.).

[2573]Это орудие, касающееся аль-Халладжа, а не Иисуса, - не заменяет ли оно столп бичевания?

[2574]Или скорее верёвку, послужившую для снятия с креста.

[2575]Эти два изображения исторически не обоснованы (ср. здесь, с. 222); аль-Халладж после увечий должен был быть выставлен, по обычаю, на помосте (*дикка*; см. подробности казни *сахиб аль-халя* 23 раби' I 291/903 г. по Табари, у 'Ариба, 4–5; ср. здесь, с. 735). Чтобы держаться на виду на этом помосте, тело должно было быть прислонено; следовательно, поддержано посередине кожаной полосой, прибитой к столбу, или прибито концами культей к Т-образному кресту.