Л У И М А С С И Н Ь О Н

Страсти аль-Халладжа,

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

Исследование по истории религии

Т О М I

Раздел первый. Жизнь аль-Халладжа

ГЛАВА I

БИОГРАФИЧЕСКИЙ ОЧЕРК[1]

I. [ПРОЛОГ]

Религиозная община чтит память о событии лишь в том случае, если это обращение к прошлому укрепляет её надежду на будущее и содействует построению окончательного Града, который вера обещает ей поверх смерти отдельных людей.

Есть религиозные личности, осуждённые и отлучённые, которые тем не менее, спустя долгое время после своей смерти, в конце концов входят с положительной духовной ценностью в историю, как её выстраивает для себя их родная община. Если Христос ещё не включён в историческую традицию, присущую народу его матери, то Жанна д'Арк по прошествии четырёх веков была принята в историю Франции как общественный элемент посмертной жизни и закваска бессмертия.

Для Халладжа, судимого и осуждённого в Багдаде в 309/922 году, сам факт его смерти обрёл в исламе историческое значение лишь более чем через столетие: в 437/1046 году, когда багдадский вазир Али ибн аль-Муслима, бывший профессиональный свидетель при шариатском суде, засвидетельствовал невиновность этого осуждённого, всё ещё отлучённого, остановившись для краткой молитвы на месте казни Халладжа, «месте благословенном», как он сказал, в самый день своего вступления в должность, когда торжественное шествие вело его из халифского дворца в соборную мечеть Мансура.

И действительно, после трагической гибели этого вазира один из его друзей, историк Абу Бакр ибн Сабит Хатиб (род. 392, ум. 463/1071), составляя 7831 биографическую статью своей «Истории Багдада», *Та'рих Багдад*[2], осмелился поместить в ней статью о Халладже, которая по своему объёму занимает там третье место, после статей об Абу Ханифе и Бухари[3]. Эта «История», по суннитскому мусульманскому обычаю, располагает непрерывными хронологическими рядами, восходящими к Пророку, все имена багдадских *мухаддисов*, свидетелей-передатчиков изречений Пророка, живших и учивших в халифской столице; тем самым их живая историческая преемственность засвидетельствована по-исламски. И неожиданное присутствие среди них Халладжа, который не передал ни одного хадиса[4], указывает на то, что Хатиб, как и Ибн аль-Муслима[5], чтил память Халладжа как образцового мусульманина-суннита и стремился убедить в этом своих читателей-суннитов.

---

[1] [В этой главе сокращения A и B отсылают соответственно к двум следующим трудам: *Akhbâr al-Hallâj*, изд. 1957, и *Bidâya* Ибн Бакуйе, изд. 1914.]

[2] *Ta'rîkh Baghdâd*, изд. Каир – Багдад, 1931, 14 томов (подражание *K. Akhbâr Baghdâd wa tabaqât ahl al-hadîth bihâ* Джи'аби (ум. 355), где Халладж наверняка не упоминался).

[3] Вот самые длинные статьи: Абу Ханифа (101 с., довольно полемическая), Бухари, 31 с., Халладж (30 с., № 4232, т. VIII, с. 112–141), Суфйан Саури (24 с.), Амр ибн Убайд (23 с.), кади Абу Йусуф (21 с.), историк Ибн Исхак (столько же) и Шафи'и (17 с.).

[4] Захаби, *Mîzân al-i'tidâl*. Но он ссылался на него как на авторитет.

[5] Ибн аль-Муслима для Хатиба авторитет (I, 101, 274; II, 358; V, 67; VII, 341; XI, 391; *tatfîl*, с. 92) и в то же время друг, «хасса» (Субки, *tab.* III, 293). Он поручил ему визировать хадисы, издаваемые хатибами и проповедниками (Захаби, *huffâz* III, 317).

Уже в 445 году Хатиб молился во время хаджа о том, чтобы ему было дано публично прочесть свой *Ta'рих* в Багдаде; и он смог сделать это в 463 году, когда шейх Наср ибн Ибрахим Макдиси сидел по правую руку от него[1].

«История» Хатиба не только не была осуждена, но передавалась от рави к рави, в Багдаде и за его пределами[2], окончательно выводя Халладжа из потока отживших событий и исчезнувших лиц: как веху и как краеугольный камень.

Поэтому мы извлекаем здесь из этой статьи историка, единственной дошедшей до нас, где сопоставлены официальные и частные источники, две характерные документальные ссылки на более ранних авторов: на Каннада, и это портрет Халладжа, краткий литературный очерк, восстановленный здесь по *recensio plenior* Хаббаля; и на Ибн Бакуйе, и это единственная хронологическая канва жизни, представленная от имени Хамда, последнего сына Халладжа.

Вместо пролога.

а. Перевод «портрета» (Каннад)[3].

Первый набросок облика Халладжа, который был сделан, содержится в «литературных рассказах» (*хикайат*) Каннада, умершего около 330/941 года, лет через двадцать после Халладжа. Именно благодаря этим первым «рассказам», благодаря живописным силуэтам эксцентричных мистиков, таких как Халладж и Бистами, которые они рисовали не без сочувствия, имена этих суфиев проникли в светскую литературу. Сам Каннад был литературным критиком, ценимым за исследования стихов Абу Таммама, прежде чем под влиянием Нури[4] стал усердным посетителем мистических кружков; Саррадж даже признаёт его авторитетом (в *Лума'*); но Сулами, внеся его в свой список суфиев, затем вычеркнул его из-за его мутазилитских связей в богословии, что действительно подтверждается несомненным мутазилизмом двух его рави: великого кади Рея Абу-ль-Хасана Али Джурджани (ум. 392, друга вазира Ибн Аббада) и ширазского традициониста Абу-ль-Фараджа Ахмада ибн аль-Ала Амири (в 352 году учителя кади Хусайна Хаммади).

Вот его «портрет» Халладжа, где, по правилам литературного жанра рассказа в арабской словесности, обрамляющее повествование в прозе поясняет стихотворение, в котором выражено состояние души героя[5]. Этот «портрет» существует в трёх редакциях[6]; мы

---

[1] Бадр ибн Джама'а, *sâmi' wa mutakallim*, 141: по Захаби, *huffâz* III, 321. Наср был противником каррамитов (*lisân* V, 355) и противником салимитов (Худжвири).

[2] Через Абд ар-Рахмана ибн Мухаммада Каззаза (ум. 535), Зайда Кинди (ум. 614), Ибн аль-Муджавира (ум. 690), Миззи (ум. 742; ср. Рудани, *sila*, рук. P. 4470, 49 b).

[3] Абу-ль-Хасан Али ибн Абд ар-Рахим Каннад Васити; ср. A 1, стр. 21; B 8; *mas.* 160; Qush. 150, 161; Kh. V, 133; Hil. 254; *nûr*, 14, 82, 99, 146; *talbîs*, 377; Bq. II, 190; Sff, *in Qur.* LVII, 3.

[4] Сафади называет Каннада «гулам ан-Нури» (так исправить «ала-т-таваззи» в *Recueil*, с. 71, стр. 4 снизу); это подтверждается Ped. (жизнь Нури).

[5] Героизм (*футувва*) есть смирение, возносящее к вершинам (Бируни, *jam.* 13, 21; противоп. *мурувва*).

[6] Четыре редакции: 1° Ибрахим Хаббаль, у Изза ибн Джама'и, *qâmûs al-shu'arâ*, рук. P. 3346, л. 77b (указано М. Джавадом); 2° Ибн ан-Наджжар (через Джурджани), у Сафади, *wâfî*, т. XI, рук. Тунис 4845 (ср. *Recueil*, 71, 255); помещает сцену в Исфахан; 3° Хатиб, VIII, 117, по Абу-ль-Фадлю ибн Хафсу (через Сулами и Ардастани); краткий рассказ, переписанный у Ибн Бакуйе (№ 8; помещает «в Багдад»); 4° Абу-ль-Фарадж Амири, у Хатиба, там же; через Хусайна Хаммади и Урмави: расплывчатая и бессодержательная переделка редакции № 2; сцена в Исфахане.

приводим здесь редакцию Ибрахима Хаббаля (392–482), через Абу-ль-Хасана Али ибн Муваффака[1]: «Однажды я встретил Халладжа в прекрасном наряде, то есть, хочу я сказать, одетым так, что на него было жалко смотреть; и я сказал нашим товарищам: „Пойдите-ка принесите какое-нибудь из ваших старых одеяний, чтобы подарить ему“, что они и сделали; но он подошёл ко мне и сказал: „Абу-ль-Хасан! неужели у тебя для меня не осталось ничего, кроме этой жалости?“ И он прочёл:

Если ты встретил меня в этот вечер в одеянии, которое вдвойне
есть одеяние Бедности,
знай, что, изнашиваясь на мне, это одеяние даровало мне
щедрейшую Свободу;
не обманывайся же, видя меня в таком состоянии,
столь отличном от прежнего моего состояния:
ведь у меня есть душа, и ей придётся либо погибнуть, либо
возвыситься,
и, клянусь тебе, увлекая меня с собою, до высочайшей участи[2].

Затем, добавил Абу-ль-Хасан Каннад, прошло время со своими превратностями, и когда я спросил о нём, мне ответили: „Абу-ль-Хасан, этого человека как раз только что повесили на виселицу на площади Аббасийи[3]“. И он действительно был там (мёртвый), на виселице. И случилось так, что я встретился там в ту же минуту с Абу Бакром Шибли, которому рассказал о своей прежней встрече с Халладжем, прочитав ему его стихи. И Абу Бакр, поражённый (концом последнего стиха), воскликнул: „Это правда, вот он теперь вознесён к высочайшей участи[4]“. Тогда я сказал: „О Абу Бакр, что же ты думаешь о нём[5]?“ „Ему было дано знание одного Имени из Имён Божьих[6], силу которого он подлинно осуществил (чудесами); затем он положился на собственную свою личность; тогда Бог отнял у него власть над ним и погубил его“. „О Абу Бакр, запомнил ли ты что-нибудь из его (стихов) (в этом смысле)?“ „Да“, сказал он мне и прочёл мне это двустишие:

Я искал место, где бы мне утвердиться, по всей земле,
но не вижу на земле места, где бы мне утвердиться;
я повиновался своим желаниям, и они поработили меня:
ах! если бы я довольствовался своим уделом, я был бы ещё свободен[7]*„».*

[1] Али ибн Муваффак цитируется у Qush. 212.

[2] Стихотворение на рифму «мим» «La'in amsaytu...» (*dîw.*, с. 117; приписывается Сумнуну).

[3] *Hadrat al-'Abbâsîya* (читать: *jazîrat* или *qantarat*, ср. гл. V).

[4] Виселица как «высочайшая участь» вдохновила знаменитую касыду Анбари о распятии вазира Ибн Бакийи «'uluwwun fî'l-hayâti wa fî'l-mamâti», «высоко вознесённый и в жизни, и в смерти» (Ибн Акиль, рук. P. 787).

[5] Эта весьма архаичная черта встречается, в смягчённом виде, в древнейших суфийских сновидениях о казни Халладжа. Более поздние тексты указывают у Каннада и особенно у Шибли на большую близость и сродство с Халладжем; но возможно, что этот осторожный отказ соответствует их первым откликам на эту казнь.

[6] Это Имя – «аль-Хакк», Истина; вменяемое в вину личное его употребление – фраза «Я – Истина»; на неё здесь лишь намекают.

[7] Стихотворение на рифму «ра» «Talabtu mustaqarran...» (*dîw.*, с. 114; приписывается Абу-ль-Атахийе; повторено маликитом Абд аль-Ваххабом ибн Насром Багдади (ум. 402, Каир)). По Ибн Фархуну (*dîb.* 160); о 3-м стихе см. цит. *dîw.*, с. 115, ср. Hil. X, 330, и Qush., *takhyîr*, рук. P. 1383, 37b.

б. Перевод «жизни по рассказу его сына Хамда» (Ибн Бакуйе).

Единственная хронологическая канва жизни, которую Хатиб смог раздобыть, «рассказ Хамда», важнейший документ, позволивший ему придать своей биографической статье о Халладже критическую основательность, которой недостаёт всем другим статьям его «Истории», была продиктована ему Мас'удом Сиджзи[1], который получил её от Ибн Бакуйе[2]. Мас'уд Сиджзи, более молодой, чем Хатиб, уже славился как знаток хадисов у людей такого достоинства, как Низам аль-Мульк, будущий султанский вазир. Среди свидетелей, на которых Хатиб опирается, говоря о Халладже, именно он, несомненно, и побудил его к этому. Мас'уд Сиджзи был единственным уполномоченным «издателем» монографии о Халладже, составленной Ибн Бакуйе (ум. 428), который дал ему на неё *иджазу* в 426 году; эту *иджазу* он, в свою очередь, дал Хатибу.

Ибн Бакуйе Ширази, которому Сулами, умирая (412), завещал управление своей обителью-библиотекой в Нишапуре, был, как и он, историком-традиционистом, менее широких взглядов, менее твёрдого метода, но с острой любознательностью к тем странностям, которые обнаруживаются в поведении мистиков; с богословскими ашаритскими склонностями, идущими от его учителя Ибн Хафифа. За время долгих и упорных странствий он собрал 30 000 рассказов о благочестивых людях, *салихин*, записанных в отдельные тетради (*аджза'*), где недостаточно указывались обстоятельства их передачи (*сама'ат*), из-за чего его авторитет как передатчика сочли «шатким»; кроме как в рассказах, где его признавали учителем Кушайри и его сыновья, Ибн Аби Садик Хири, Ибн Зинджавайх, Фармади, Харави, Ширави и Хадиджа Шахджаханийа. Он, по-видимому, сам выделил из своего большого собрания две монографии: о Бистами (переданную в 419 году Сахладжи, основу его *Китаб ан-нур*) и о Халладже (переданную в 426 году Мас'уду Сиджзи).

Это *Бидайат хал аль-Халладж ва нихайатуху*, «Начало и исход мистического пути Халладжа». В этой осторожной и искусной книжке о щекотливом случае Ибн Бакуйе делает вид, будто хочет рассказать, как Халладж, «хорошо начав», «плохо кончил»: замысел успокоительный для робких читателей, которые действительно находят там на 21 текст 9, называющих этого отлучённого еретиком, и 6, называющих его бессовестным честолюбцем, шарлатаном или колдуном. Но два текста (№ 12, 18) показывают, с каким жаром Ибн Хафиф, святой Шираза, защищал память Халладжа; а Ибн Бакуйе, его ученик в мистике и в ашаризме, признался Харави (по поводу трёхстишия «Ваххидни»), что он, как и тот, считает его невиновным[3]. И потому эта книжка открывается текстом № 1, «рассказом Хамда», то есть изложением под единым иснадом Хамда своего рода большой вступительной мозаики, где вместе сведены, чтобы придать им больше оправдательной силы, по меньшей мере семь

---

[1] Мас'уд Сиджзи (= Сиджистани), род. около 407, ум. 477 (*lisân*, VI, 27; *huffâz*, III, 27; Kh. VII, 227; Сам'ани, 205 a; *mas*, 100; *talbîs*, 214; Ибн Кудама, *tawwâbîn*, рук. P. 1384, 132b).

[2] Абу Абдаллах Мухаммад ибн Абдаллах Ибн Бакуйе Ширази, род. около 350, ум. 428 в Нишапуре (а не в Ширазе, где показывают его гробницу, восстановленную в 1275/1858 году (FNN; II, 157), близ Баг-и Сафа, и его отшельническую пещеру, лампаду которой я видел светящейся в ночь на 27 ноября 1930 года). Под именем Баба Кухи ему приписывают диван на персидском языке, изученный Бертельсом, который представляется более поздним, и любовное приключение с царевной (ср. *tarâ'iq*). О нём ср. *lisân*, V, 230; Har. 13, 57; *nûr*, 135; Субки, IV, 9; *talbîs* (26 цитат, через Ибн Аби Садика Хири); Абу Абдаллах Мухаммад ибн Ахмад Бакли Йамани, рук. Q, AM. Челеби, 33.

[3] Ибн аль-Мунаввар, *asrâr*, у Николсона, *Studies*, 57 [примечание без ссылки в тексте].

благоприятных свидетельств, рассеянных в более ранних источниках под отдельными иснадами и сведённых здесь путём *тахридж*[12].

Итак, мы приводим здесь в полном переводе «рассказ Хамда» в том виде, в каком Мас'уд Сиджзи получил его от Ибн Бакуйе, отмечая по ходу отдельные перикопы; затем мы попытаемся разобрать это соединение. Этот рассказ одновременно служит путеводной нитью и выразительным изложением всей жизни Халладжа; и именно поэтому не только Хатиб[3], но и Захаби[4] в своей мастерской «Истории ислама» поместили его на первое место. И в начале мы переписываем особые пометы, удостоверяющие в начале и в конце рукописи Захирийи в Дамаске[5] подлинность канонической передачи этой тетради о Халладже, единственной, на которую не распространился запрет передавать (о нём), изданный в 309/922 году и беспощадно применявшийся до конца аббасидского халифата.

(*Incipit*): «Тетрадь... собранная Абу Абдаллахом Мухаммадом ибн Абдаллахом ибн Убайдаллахом ибн Ахмадом, по прозванию Ибн Бакуйе Ширази Суфи (да будет доволен им Бог), переданная Абу Са'идом Мас'удом ибн Насиром ибн Аби Зайдом ибн Ахмадом ибн Мухаммадом ибн Исма'илом Сиджистани как идущая от него, переданная Абу-ль-Хусайном Мубараком ибн Абд аль-Джаббаром ибн Ахмадом Туйури[6] как идущая от него, прочитана нам как идущая от него шейхом, имамом Салах-ад-Дином Абу Бакром Ахмадом ибн Мукаррабом ибн Хусайном Суфи[7]. (Подписал:) (слушатель:) Умар ибн Али ибн Аби Наср Макдиси, да умножит Бог его (знание)».

(*Explicit*): «Слушание (*сама'*) всей *Бидайат хал аль-Хусайн ибн Мансур* (да помилует его Бог), данное шейхом, имамом Салах-ад-Дином Абу Бакром Ахмадом ибн Мукаррабом ибн Хусайном Суфи Кархи (да продлит Бог его жизнь) в личной диктовке шейху, прославленному имаму, хафизу, мудрецу, подвижнику, превосходному критику Абу-ль-Махасину Умару ибн Али ибн Хадиру Кураши Димишки[8]; Мухаммаду ибн Абд ар-Рахману ибн Мухаммаду Мас'уди Фенджди хи; шейху Махмуду ибн Мухаммаду Абиварди; Али ибн Мухаммаду ибн Абу Тахиру Тарки; шейху Абу-ль-Касиму Абдаллаху ибн Мухаммаду ибн Абу Мансуру Туси Суфи; 13 зу-ль-хиджжа 553 года[9] в Харам Мекки (да хранит её Бог). (Приписка: Абу-ль-Ма'али ибн Абдаллах Бази участвовал вместе с ними в этом слушании)».

Вот теперь сам текст рассказа:

---

[1] *nûr*, 135 [примечание без ссылки в тексте].

[2] Ср. *dîw.*, с. 75 [примечание без ссылки в тексте].

[3] Хатиб приводит «рассказ Хамда» по Ибн Бакуйе лишь до заключения в тюрьму в 301 году (там же, 114, стр. 8), предпочитая затем обращаться к Сулами (ср. Sîra 14, 22, 24). Аттар тоже следовал рассказу Хамда.

[4] Захаби, которому, по его словам, удалось найти рукопись *Бидайи*, обрывает «рассказ Хамда» на том же месте, что и Хатиб, но затем (благодаря своей находке: рук. L. Or. 48, л. 8 a-b) приводит его целиком, до самого конца.

[5] Каталог 1299 года, с. 30 (*majm.* № 81, после Аджурри: *ris.* № 7, найденный переписчиком Мухаммадом Садиком ибн Амином Малихом); рукопись прочитана в 897 году Йусуфом ибн Абд аль-Хади по копиям 732, 638, 617 и 554 годов; копия, датированная 553 годом, разобрана ниже, гл. XI (критическое примечание); копия 638 года, вероятно, была отдана в вакф Дийа Макдиси (ум. 643) в Дийа'ийу.

[6] Туйури, род. 411, ум. 500, ханбалитский мухаддис, приверженец салимитов.

[7] Ибн Мукарраб (480, ум. 563), ханбалитский чтец Корана.

[8] Ибн Хадир, из рода Зубайра (525, ум. 575), становится в Багдаде (553) гостем Бану-ль-Муслима; кади Харима (566).

[9] То есть 5 янв. 1159 г.: при эмире Касиме ибн Хашиме ибн Фулайте (549–556).

«Во имя Бога Милостивого, Милосердного. Это сообщил нам имам Салах-ад-Дин Абу Бакр Ахмад ибн Мукарраб ибн Хусайн Кархи Суфи, которому мы перечитали это 13 зу-ль-хиджжа 553 года в Священной мечети (да утвердит её Бог в чести и славе), сказав ему: это сообщил вам Абу-ль-Хусайн Мубарак ибн Абд аль-Джаббар ибн Ахмад Сайрафи, которому вы перечитали это в субботу 29 зу-ль-ка'да 493 года, вслед за тем, что было сказано выше (*ба'д накль ма марра*), нижеследующее (*ма нассуху*):

Это сообщил нам устно Абу Са'ид Мас'уд ибн Насир Сиджистани в таких словах: Абу Абдаллах Мухаммад ибн Абдаллах ибн Убайдаллах ибн Бакуйе Ширази, суфий, сообщил нам в Нишапуре в 426 году:

Это сообщил мне устно Хамд ибн Хусайн ибн Мансур в Тустаре[1]. Он сказал мне:

1. Мой отец, Хусайн ибн Мансур, родился в Байде, в местечке под названием ат-Тур. Он вырос в Тустаре и два года был учеником Сахля ибн Абдаллаха Тустари, затем поднялся к Багдаду [см. карту Ирака, Ахваза и Фарса, таблица II].

2. И ходил он (пешком), одетый то во власяницу, то в два крашеных рубища, то в шерстяное одеяние с тюрбаном, то в плащ с рукавами, как воин.

3. Сначала он покинул Тустар ради Басры, и было ему тогда восемнадцать лет[2]. Затем он отправился (в Басру? в Багдад?), одетый в два рубища, к Амру ибн Усману Макки и Джунайду ибн Мухаммаду; и пробыл у Амра восемнадцать месяцев. Затем он женился (в Басре) на моей матери Умм аль-Хусайн, дочери Абу Йа'куба Акта'а[3]; но Амр ибн Усман был недоволен этим браком, и из-за этого между Абу Йа'кубом и Амром произошла большая ссора. Тогда мой отец пошёл один к Джунайду ибн Мухаммаду и изложил ему, насколько тягостным делает его положение (в Багдаде) то, что происходит между Абу Йа'кубом и Амром; и Джунайд посоветовал ему сохранять спокойствие и оказывать им уважение, что он терпеливо и делал некоторое время[4].

4. Затем он отправился в Мекку и пробыл там год, совершая благочестивое посещение; потом вернулся в Багдад с группой суфийских *фукара'*; и пошёл к Джунайду ибн Мухаммаду, чтобы задать ему вопрос, на который тот не ответил, сочтя его внушённым желанием собственной миссии (*мудда'и*)[5]. Мой отец, задетый, взяв с собой мою мать[6], вернулся в Тустар, где пробыл около двух лет.

5. И там ему был оказан повсюду столь горячий приём, что все его современники (суфии) возненавидели его: особенно Амр ибн Усман, который непрестанно писал о нём послания знатным людям Хузистана, обвиняя его там в тягчайших заблуждениях (*'аза'им*).

6. Дошло до того, что мой отец снял с себя монашеское одеяние суфиев, отбросил его и надел плащ с рукавами, водясь с мирскими людьми (*абна' ад-дунйа*).

---

[1] Здесь пропуск, который следует восполнить так: Абу Ахмад Сагир от Ибн Хафифа, от Хамда; который получил этот рассказ от своей сестры?

[2] Хатиб и рук. Таймур: 18; это предпочтительнее, чем «15 лет» (Бак., рук. Дамаск; на полях у Захаби). Фраза смещена по отношению к предыдущей.

[3] Секретарь Джунайда; вероятно, из ахвазского рода Карнаба'и.

[4] *Муддатан*; срок не уточнён: год, пять или десять лет?

[5] Случай, рассказанный Хулди; и, иначе, Хадрами, который относит его уже к первому посещению Джунайда.

[6] Остававшуюся до тех пор у своего отца в Басре (ср. Туси, *ghayba*).

7. Затем он ушёл (из Тустара), и мы не видели его пять лет: он дошёл до Хорасана и Мавераннахра; оттуда проник в Сиджистан и Керман, затем вернулся в Фарс: стал говорить публично, держать собрания (*маджлис*), проповедовать Бога народу. В Фарсе его знали под именем Абу Абдаллаха аз-Захида (= подвижника), и он составил для них несколько сочинений. Затем он поднялся из Фарса в Ахваз и велел привезти к себе ту, что произвела меня на свет[1].

8. Он говорил публично, и все, большие и малые, приняли его; он говорил своим слушателям об их совести, о том, что было у них в сердцах, и открывал им это; потому его и назвали «чесальщиком совестей» (*Халладж аль-асрар*); и за ним осталось прозвище Халладж (просто)[2].

9. Затем он отправился в Басру, пробыл там недолго, оставив меня в Ахвазе у своих учеников. Он во второй раз пошёл в Мекку, одетый на этот раз в залатанное рубище (*мураккa'a*) и в покрывало из индийской ткани (*фута*). И много людей сопровождало его в этом путешествии, во время которого Абу Йа'куб Нахраджури из ненависти распространил против него известное обвинение[3].

10. Затем он вернулся в Басру, пробыл там месяц и вернулся в Ахваз. Тогда он взял с собой мою мать, моего (будущего) тестя (*хама*)[4] и многих знатных людей Ахваза и поселился с ними в Багдаде, где пробыл год. Затем он сказал одному из своих учеников[5]: «Береги моего сына Хамда[6], пока я не вернусь; ибо мне надлежит идти в страну многобожия (*балад аш-ширк*; вар. *балад ат-Турк*), чтобы призвать её жителей к Богу, да будет Он восхвалён и превознесён».

11. Он ушёл, и я узнал, что он сделал: он ходил в Индию, затем во второй раз в Хорасан; он проник в Мавераннахр, в Туркестан и до самого Ма Сина[7], призывая эти народы к Богу и составляя для них сочинения, которые до меня не дошли.

12. Я знаю только, что после его возвращения письма, приходившие ему из Индии, именовали его аль-Мугис (= заступник), из Туркестана и Ма Сина – аль-Мукит (= податель пропитания), из Хорасана – аль-Мумайиз (= проницательный), из Фарса – Абу Абдаллах аз-Захид, а из Хузистана – Халладж аль-асрар[8]. И в Багдаде была группа, называвшая его аль-Мусталам (= исступлённый), и группа в Басре, называвшая его аль-Мухайяр (= ослеплённый). И пересуды о нём умножились после его возвращения из этого путешествия.

---

[1] *Infadha man hamalanî ilâ 'indahu*: тёмное выражение, означающее, может быть: тогда-то он и зачал меня (Хамд говорит, что ему было лишь 18 лет в 309 году). Или же следует переводить, вместе с Н. Шуштари: он велел привезти меня к себе (= я уже был рождён: хронологически невозможно) в Ахваз из Басры, куда моя мать вернулась в отцовский дом? Она не могла бы назвать себя беременной от него в течение пяти лет разлуки.

[2] Намёк на спор об этимологии.

[3] В том, что он колдун, «которому служат джинны» (*Akhb.*, № 19).

[4] Странное слово в устах Хамда: Хатиб его пропустил (VIII, с. 113, стр. 16); это слово, которым женщина обозначает родственника своего мужа. Если Ибн Бакуйе соединил здесь с остальным рассказ дочери Халладжа (имя выпущено в иснаде), то это слово «хама» обозначало бы будущего свёкра, шейха Ибн Шалуйе (у которого Ибн Хафиф будто бы расспрашивал её).

[5] Не Карнаба'и ли это, которого, поскольку он был привлечён к суду, нельзя было называть?

[6] Подчёркнуто ли это имя или вставлено?

[7] Маха чина = Чинанджкат (Кочо, Восточный Турфан). Продолжительность этого долгого путешествия не уточнена.

[8] Этот отрывок не согласуется с § 7–8 (повторение) и отдаёт вставкой.

13. Затем он снова ушёл, совершил третье паломничество, с двухлетним пребыванием (в Мекке) для благочестивого посещения. Тогда он вернулся, сильно изменившись по сравнению с тем, каким был прежде: приобрёл недвижимость в Багдаде и построил себе дом (для приёма людей). И начал публично проповедовать учение, которое я понял лишь наполовину.

14. Наконец против него выступил Мухаммад ибн Давуд с целой группой улемов; и они обвинили его поведение перед Му'тадидом[12].

15. Затем произошли споры между ним и Али ибн Исой из-за Насра Кушури[3]; потом между ним и Шибли и другими суфийскими шейхами[4].

16. И одни говорили: это колдун. Другие: это безумец. Третьи: он творит чудеса, и молитва его (Богом) исполняется.

17. И языки спорили о нём до тех пор, пока правительство[5] не велело его схватить и заключить в тюрьму[67].

18. Тогда Наср Кушури пошёл к халифу[8], который позволил ему построить для него отдельную келью в тюрьме. Ему построили тогда маленький домик, примыкающий к тюрьме; наружную дверь здания заложили, его самого окружили стеной и пробили дверь, ведущую внутрь тюрьмы. Около года он принимал там посетителей. Потом это ему запретили, и он пробыл пять месяцев, и никто к нему не приходил: только однажды он увидел[9] Абу-ль-Аббаса ибн Ату Адами, который вошёл хитростью[10]; а в другой раз я увидел Абу Абдаллаха ибн Хафифа[11]. Я проводил тогда ночь у родных по матери[12] вне (тюрьмы), у моей матери, а днём оставался у отца. Потом меня заключили в тюрьму на два месяца вместе с ним; и было мне тогда восемнадцать лет[13].

19. И когда настала ночь, на рассвете которой моего отца должны были вывести из его кельи, он встал на молитву и совершил молитву в два рак'ата[14]. Затем, окончив эту молитву, он

---

[1] Ср. *Akhb.*, № 10.

[2] *'Ind al-Mu'tadid* (то же рук. Таймур и Аттар). Поскольку имя этого халифа (ум. 289) несовместимо с хронологией обрамляющего рассказа и с признанным возрастом Хамда, Хатиб (VIII, с. 114, стр. 5) и Захаби его пропустили; и я последовал им в своём первом издании. Но хронология Хамда несостоятельна, и это имя должно быть сохранено.

[3] Этот спор нигде больше не упоминается; не на процессе ли 301 года?

[4] Этот тоже.

[5] *Sultân*. Рук. Т. *Akhbâr* имеет: Му'тадид (sic).

[6] Здесь кончаются изложение Абу Йусуфа Казвини и извлечение Захаби.

[7] Этот рассказ не знает периода 298–302 годов и возобновляется лишь с 308 года, что странно со стороны Хамда.

[8] В джумада I 308 года.

[9] *Ra'â*; у Захаби: *ra'aytu* («я увидел»).

[10] *Bi'l-hîla*; это, по-видимому, критика ответа, который Халладж дал по поводу этого посещения на процессе (Ибн Занджи).

[11] Намёк на рассказ Ибн Хафифа в переработанном виде (Бак., № 12).

[12] *Bi'l-hijâb*; Захаби пропустил это слово (рук. Лондон, Or. 489, л. 8 a); это женское слово.

[13] По Хатибу, рук. Таймур; 15 лет, по Бак., рук. Дамаск: это ещё менее состоятельно, если речь идёт о Хамде, но фраза лучше объяснялась бы, если бы исходила от его сестры. Мы знаем от Ибн Занджи, что его дочь была заключена в тюрьму вместе с ним.

[14] Не опережал ли он так молитву *фаджр*; или, скорее, это была молитва при опасности; или, ещё лучше, та жертвенная молитва любви, о которой Халладж сам сказал, «что для неё достаточно двух рак'атов, но омовение

всё повторял: «обман, обман»[1], пока не прошла большая часть ночи. Тогда он долго молчал; потом воскликнул: «истина, истина». И он снова встал, повязал своё головное покрывало, завернулся в свой плащ, простёр руки, обратившись к кибле (= направлению Мекки), и вошёл в экстатическую молитву (*мунаджат*).

20. И его слуга Ахмад ибн Фатик[2] был там, и мы запомнили из этой экстатической молитвы часть, вот она:

21. «Вот мы, Твои свидетели[3]. Мы приходим искать прибежища в (предвечном) сиянии Твоей славы, чтобы Ты (наконец) явил от Себя то, что Ты хочешь;

22. о Ты, Кто на небе Бог и на земле Бог[4],

23. это Ты[5] приходишь сиять[6], когда Ты хочешь[7]; так же, как Ты воссиял (в предвечном небе, перед Ангелами и Сатаной) Своим повелением в «прекраснейшем образе»[8] (=

(перед ней) действительно лишь в крови» (Аттар).

[1] *Makr* (= божественная хитрость). Рук. Таймур: *makran*. Кораническое слово о распятии (Коран III, 54).

[2] На деле речь идёт об Ибрахиме ибн Фатике; его брат Ахмад (= Абу-ль-Аббас Раззаз) был лишь его рави; Ибн Бакуйе пойман здесь с поличным на соединении источников; Хамд не допустил бы такой путаницы. Ибн Бакуйе воспроизводит текст этой знаменитой молитвы по редакции кади Ибн аль-Хаддада (Сулами, № 14), за исключением двух добавлений (конец 22, *afradathu* (27)), трёх смягчений (*yasîr* (24), *haykalî* (26), *azharta*) и трёх пропусков (*nastadî* (21), *ânî* (26), *hujjatan* (26)).

[3] Эта знаменитая молитва – основной документ в деле обсуждения подлинной мысли Халладжа. Впервые опубликованная Сулами (*ta'rîkh*, № 14), который удостоверяет её авторитетом шафиитского кади Ибн аль-Хаддада, прибывшего из Каира в Багдад в 309–311 годах, она, должно быть, уже содержалась в *Ta'pux* Абу Бакра Баджали, взятом Сулами за основу. Вслед за Хатибом (VIII, с. 129) мы предпочитаем текст Сулами. Переизданная Ибн Бакуйе в его *Бидайе* (№ 1 с), которую мы здесь же переводим, она содержит там, под поручительством Хамда, намеренные разночтения (2 добавления, 3 пропуска, 3 смягчения), которые мы выносим в примечания. Наконец, существует третья редакция этой молитвы, в № 2 анонимных *Akhbâr al-Hallâj*, которые П. Краус переиздал и перевёл вместе со мной в 1936 году; эта редакция из соображений правоверия внесла такие поправки (подробно изученные П. Краусом, там же, с. 41–43), что попытка восстановить её архетип, предпринятая в издании 1936 года, не приводит к тексту Сулами (которому мы здесь следуем, а эти поправки даём в примечаниях).

Настоящий перевод отменяет прежние опыты, в *Tawâsîn* 206–207, *Passion* 6–7 и 296–298, *Akhbâr*, с. 56–57 (испр. стр. 17): для конца молитвы он использует комментарий Бакли (уже изданный по-персидски в *Tawâsîn*, с. 204, стб. E; найденный по-арабски в *mantiq*, л. 39 b).

Начало следует читать (вместе с Захаби, списывающим Ибн Бакуйе, в *ta'rîkh kabîr*) «nahnu shawâhiduka, na'ûdh bisanâ 'izzatika»; в согласии с рук. Дамаск и с текстом Сулами, ср. ниже: «этот Свидетель». Лишь *Akhbâr* добавляет *bi* перед *shawâhidika*, *wa* перед *bisanâ* и *nastadî* после *'izzatika*, чтобы избежать осуждения «учения о свидетеле», олицетворяющего Бога. О двух *tajallî* см. *qût*, II, 86.

[4] Коран XLIII, 84; Бак. добавляет: «Ты, Кто утвердил века и создал (*musawwir*, чтобы смягчить слово *sûra*) образы, Ты, перед Кем смиряются субстанции и простираются акциденции, по повелению Которого слагаются тела и выносятся суждения». *Akhb.* добавляет лишь: «Ты, Чей Престол на небе» (представление хашвитов).

[5] Бак.: «О Ты».

[6] Бак. добавляет «как Ты хочешь».

[7] *Mashî'a = ma'lûm* (Сул., *tafs. in Qur*. XLVII, 21).

[8] Знаменитый хадис: «ахсан ас-сура» (ср. *tafs.*).

человеческом, в Адаме): образе, в котором пребывает тогда[1] Дух глаголющий[2], присутствующий в нём[3] знанием и речью, свободным могуществом и очевидностью[4].

24. Затем Ты даровал этому Свидетелю Твоего «я» (= мне самому, Халладжу) Твою сущностную самость[5].

25. Что же случилось в Тебе[6]? Почему Ты, Кто воплотился в моём «я»[7] в конце моих совлечений[8], Кто воспользовался Мною Самим, чтобы провозгласить Меня Самого[9], открывая действительность Моих знаний и Моих чудес, восходя в Моих восхождениях к Престолам Моих предвечностей, чтобы произнести там то самое Слово, которое Меня творит[10],

26. (хочешь теперь), чтобы я был схвачен, заточён, судим, казнён, повешен на виселице[11], отдан пеплом песчаным ветрам[12], которые его развеют, волнам, которые будут играть им[13],

---

[1] Бак. исправляет *fîhâ* на *hiya* (из ашаризма (Хазм IV, 208), опасаясь обвинения в *хулуль*) (так же *qût*, I, 168).

[2] *Rûh Nâtiqa*, (несотворённый) Дух Божий. Крайнее понятие (одновременно ханбалитское и шиитское; осуждённое): своеобразный термин, встречающийся лишь у хаттабитов (*umm al-Kitâb*, 445) и исмаилитов (Абу Хатим Рази, *a'lâm al-nubuwwa*, рук. Хамдани, с. 200), у Абу Бакра Васити, Рузбихана Бакли и Несими; ср. *nafs nâtiqa* (у философов) и Бишра ибн Му'тамира.

[3] Бак. смягчает «*allatî afradathu*» (что свидетельствует о Его трансцендентности) (против *хулуль*).

[4] Это, стало быть, животворящий Дух: ибо *hayât = 'ilm + qudra* (Джурджани, 100).

[5] *Ilâ shâhidika'l-ânî* (читать: *ânî*, нынешний?) *fî dhâtika'l-huwî*. Бак. пропускает *al-ânî* и добавляет (к *al-huwî*) + *al-yasîr*: «немного (Твоей) самости»: доктринальное смягчение, чтобы спасти слово *shâhid*.

[6] *Kayfa bika* (Бакли), скорее чем *kayfa anta* (Сул., Бак., *Akhb.*). Здесь начинается комментарий Бакли (по-арабски в *mantiq*, 39 b; по-персидски в рук. Шахид Али, с. 136). Бак. добавляет здесь: «Кто пожелал моей гибели».

[7] *Muthilta*. Бакли, огласовывая наоборот и читая *muthiltu*, толкует: «я был казнён в конце моих увечий».

[8] *Karrât*, обычно «циклы» (переселений душ); здесь речь идёт об этапах *ми'раджа*, о небесах, через которые проходит Пророк, оставляя на каждом небе одну из концентрических оболочек своей души (7 *латаиф = анасир*, цветные тонкие тела; ср. Али Махфуз, *ibdâ'*, 320). Халладж говорит об очищении «я» подвижничеством, которое его «совлекает». Ср. Коран XXXIX, 59.

[9] Бакли справедливо видит здесь намёк на божественное «Я» Неопалимой Купины (ср. *Tawâsîn*, III, 7); он читает *du'îtu* (вместо *da'awta*). Бак. смягчает: *azhartanî*.

[10] *'Ind al-qawl min bariyatî*. П. Краус настаивал на переводе «согласно языку моих созданий» (критический самоанализ, который обрывает порыв молитвы). Я думаю, что Бакли прав, толкуя: *'ind qawlî min wujûdî ana'l-Haqq, wa bi'l-Haqqi haqqu wujûdihi bariyatuhu*. Это облечение властью «да будет» (*kun*).

[11] *Qutiltu, sulibtu* (Сул., Бакли; Бак. меняет порядок).

[12] Речь идёт о самуме (*dhâriyât*, Коран LI [1]: эсхатологические, по шиитам, начиная с Сабига ибн Исы), ср. стих Тиримманаха Та'и (№ 35) [ср. *Akhb.*, с. 165, прим. 18].

[13] Пропущено у Бак. Возможный намёк (*ex eventu*?) на пепел, действительно брошенный в Тигр.

27. если не потому, что малейшая их частица (моего пепла), крупинка алоэ[1] (так сожжённая во славу Твою), обеспечивает (прославленному) телу моих преображений[2] основание более величественное, чем у незыблемых гор[3]!»

28. Затем он прочёл[4]:

«Я оплакиваю пред Тобою Души, чей свидетель (нынешний – я сам) уходит за пределы «где», чтобы соединиться с самим Свидетелем Вечного[5];
я оплакиваю пред Тобою Сердца, столь давно орошаемые – (тщетно) тучами откровения, где мудрость скапливается океанами;
я оплакиваю пред Тобою Божье Слово с тех пор, как оно погибло, – память о нём в памяти стала лишь небытием;
я оплакиваю пред Тобою (вдохновенную) Речь, пред которой отступает – всякое слово оратора, красноречивого и проницательного;
я оплакиваю пред Тобою Намёки, собранные умами, – от них от всех не осталось (в книгах) ничего, кроме обломков;
я оплакиваю пред Тобою, клянусь Твоей любовью, – Добродетели тех, – чьей единственной верховой ездой было хранить молчание;
все они прошли (через пустыню), не оставив ни колодца, ни вехи, – исчезли, как адиты и как их оплаканный Ирам[6];
а за ними покинутая толпа[7] путается в их следах, – слепее скотов, слепее даже верблюдиц».

---

[1] *Yanjûj* = благовоние, которое распыляют (Анбари, *nuzhat al-alibbâ*, 384; Ма'арри, *fusûl*, 249; Сагани, *kitâb yaf'ûl*, 31 (Ибн ар-Руми, *dîw*. I, 450)). Намёк на курильницы с алоэ (*mijmara*), устанавливавшиеся в мечетях начиная с Омейядов (Багдади, *farq*, 270); ср. стих Ибн Аби-ль-Хайра («чун уд набуд...»), нусайрийское *quddâs al-bakhûr*, горшок с алоэ, ставившийся на могилах в Египте, чтобы Пророк сошёл туда в среду. Ср. тогдашние курильницы в мечети Мансура (ср. Йакут I, 822 = Сам'ани, 68 a); сравни *yanjûj* с «*nûr la'ajjuj*» Мубахалы (пожирающий огонь: *bihâr*, VI, 650). Тела окуривали благовониями на похоронах (де Гуе, XIV Конгресс востоковедов, 1905, III, 5; ср. 2 Пар. XVI, 14; Er. Jb. XIX, 39).

[2] *Mazânna* (Бак.; Сул.: *makâna*) *hâkûlî* (Сул.; Бак.: *haykalî*) *mutajalliyâtî*. Необычная форма *hâkûl* для «прославленного тела» (буквально «храм, сфера влияния светила», греческое *topos oikeios*) есть *hapax*. Этот образ храма, разрушенного и затем вновь построенного, прямо связан с текстом о Каабе, приведённым у Сулами, *tafs. in Qur.* III, 89, и с письмом к Шакиру. Ср. Пс. LXXI, 16 о хлебе, который поднимется выше Ливана (= «прекрасный стих» Марии из Валле).

[3] *Ra'siyât* = кораническое *rawâsî*; ср. хадис Муслима (Ибн аль-Джаузи, *daf'*, 71) о чистой милостыне в один финик, «который растёт в божественной руке»: кто подаёт законную милостыню весом в финик из чистого заработка (*kasb tayyib*), у того она возрастает в руке Милостивого, пока не станет больше горы (*a'zam min al-jabal*). Бакли поясняет: так как Халладж «был сожжён самими огнями Абсолюта», его пепел, «место этого чуда», «более досточтим» (*a'zam fi'l-hurma*), «чем земля и небеса».

Известно, что в исламе казнь огнём считается одновременно самой позорной, казнью Содома и осуждённых на муку, и самой священной: прибегать к ней может лишь Бог (ср. Ибн Саб'ин у Сахрат аль-Ухдуд в Куфе: по *'aqîda râstbâshîya* нусайритов). Здесь Халладж утверждает (как мутакаллимы, против философов) *ma'âd jismânî*, воскресение тел.

[4] Эта предсмертная песнь действительно принадлежит Халладжу (он сам приводит её стих как свой по поводу Корана L, 36 (Сул., *tafs.* № 160), Харави это утверждает; Каннад приписывал её Нури (Сарраджа, *luma'*, 248)).

[5] Этот Свидетель есть *Рух*, который говорит «да» при Завете и который будет судить на Суде (Васити, у Сарраджа, *luma'*, 358): ср. *Riw.* XXIII.

[6] Он просит жалости для них, а не для себя (*Akhb.*, № 44).

[7] Другой перевод: «толпа, одетая по их примеру» (*Akhb.*, изд. 1936).

Затем он умолк.

29. Тогда его слуга, Ахмад ибн Фатик, сказал ему: «Учитель, завещай мне (изречение)». «Твоя плотская душа! если ты не укротишь её, она укротит тебя[1]».

30. Когда настало утро, его вывели из тюрьмы, и я [его] увидел: он шёл, горделиво выступая[2] в своих оковах, и читал: «Мой сотрапезник, чтобы не казаться несправедливым ко мне, – напоил меня из своей собственной чаши, как хозяин угощает гостя; – но едва чаша обошла круг, Он велел принести (кожаный) ковёр казни и меч; – так бывает с тем, кто пьёт Вино со Львом (Тиннином)[3] в разгар лета[4][5]».

31. Затем его привели (на площадь), и ему отрубили руки и ноги, после того как его бичевали пятьюстами[6] ударами плети.

32. Затем его подняли на крест (*сулиба*)[7], и я слышал, как он на виселице в экстазе беседовал с Богом: «О Боже мой, вот я (этим утром) вошёл в обитель моих желаний, где созерцаю Твои чудеса. О Боже мой, если Ты являешь дружбу даже тому, кто причиняет Тебе зло, как же Ты не явишь её этому (= мне самому, Халладжу), которому причиняют зло из-за Тебя[8]».

33. Затем я увидел Абу Бакра Шибли, который подошёл под виселицу и очень громко прокричал стих: «Разве не запрещали мы тебе принимать какого бы то ни было гостя, человека или ангела?[9]»

34. Затем[10] он сказал ему: «Что такое суфизм?» Тот ответил: «Низшая его ступень, которой следует достичь, – та, которую ты видишь». Шибли сказал: «А что скажешь о высшей ступени?» Халладж ответил: «Она для тебя недосягаема; но завтра[11] ты увидишь; ибо в (божественной) тайне я её видел, и тебе она остаётся сокрытой[12]».

---

[1] Бак. пропускает *'alayka*: ср. *Akhb.*, № 65 (где восстановлен Ибрахим ибн Фатик); знаменитое изречение: у Сулами, *'uyûb al-nafs*, 22; Хатиб, VIII, 114, 119 (расширенная редакция Фариса); Килани, *fath rabbânî*, 186, 199.

[2] В экстазе ликования (ср. *Akhb.*, доп. № 5; и Ибн аль-Джаузи, *manâqib Ibn Hanbal*, 438).

[3] Сулами: *Tinnîn*; но Бак. имеет *nathrayn* – две звезды носа созвездия Льва. *Tinnîn* – морское чудовище, ядовитый дракон. С. 323, *Recueil*, 65. Аттар подробно истолковал слово *tinnîn*, обозначающее Бога в кощунственном обличье.

[4] Ср. *Akhb.*, № 16 [ср. с. 117]. Об этом знаменитом четверостишии ср. *dîw.*, с. 72–74 (приписывается Абу Нувасу или Хали'у).

[5] Ср. Рюйсбрук, в *Recueil*, 65.

[6] Ср. Ибн Занджи: 1000; Сулами (*ta'rîkh*, № 19, 20) упоминает бичевание без числа.

[7] Вероятно, на позорном столбе из ствола пальмы (*jidh'*; *Akhb.*, № 17: ср. Коран XX, 74); и в Куфе шиитский мученик Майсам (*bihâr*, IX, 631; Хасиби, *hidâya*, 81 b).

[8] Параграф, переписанный у Сулами, *ta'rîkh*, № 17. Заключительное изречение приводится как принадлежащее Ахмаду ибн Асиму Антаки у Абу Ну'айма (*hilya*, IX, 291); это заслуживает внимания.

[9] Коран XV, 70 (упрёк жителей Содома Лоту). Бак. переписывает здесь рассказ Мансура ибн Абдаллаха Харави (Сулами, *ta'rîkh*, № 8).

[10] Неловко сделанный стык.

[11] «Завтра» = на Суде. Аттар понял «завтра» в буквальном смысле: быть сожжённым (ради Бога).

[12] Предание приписывает этот вопрос Фатиме или Бундару, от имени Шибли.

35. Во время вечерней молитвы (*'иша'*) пришло от халифа разрешение обезглавить Халладжа. Но было сказано[1]: «Слишком поздно: отложим до завтра[2]».

36. Когда настало утро, его сняли с виселицы и вытащили вперёд, чтобы отрубить ему голову. Тогда я услышал, как он закричал и сказал очень громким голосом: «Для экстатика важно то, чтобы его Единственный свёл его к Своему единству![3]»

37. Затем он прочёл этот стих[4]: «Те, кто не верует в (последний) Час, требуют (с насмешкой) его наступления; а те, кто верует в него, ожидают его с любовной стыдливостью, зная, что это будет (пришествие) Бога[5]». Это было его последним словом[6].

38. Ему отрубили голову, затем его туловище завернули в циновку, облили нефтью и сожгли[7].

39. Затем его пепел отнесли к Ра'с аль-Манара[8], чтобы ветер развеял его.

«Я слышал этот рассказ от Хамда ибн Хусайна ибн Мансура[9]. Он сказал мне: Ахмад ибн Фатик Багдади, ученик моего отца, рассказал мне через три дня после смерти моего отца: „Я видел во сне Господа славы (= Бога), будто я стою перед Ним, и спросил Его: «Господи, что же сделал Тебе Хусайн ибн Мансур[10]?» Он сказал мне: «Я открыл ему один из божественных

[1] Начальником конюшни, уточняет *Akhb.*, № 17 (рук. S, J, Q): Ибн Дирхам или Давдад.

[2] Ибн Занджи не знает об этой отсрочке, которой воспользуется предание: человек, рассечённый на части, может прожить более 24 часов (Матиас Мурумба, 1886, Уганда, прожил три дня).

[3] Изречение помещено перед 31 у Сулами, *ta'rîkh*, № 22.

[4] Коран XLII, 17. Этот стих находится в суре аш-Шура (XLII), начальные буквы которой (XM'CK) истолковывались тогда зайдитами как предсказание разрушения Багдада (Табари, *tafsîr*, s.v.; Хатиб, I, 40), а крайними шиитами – как печать истинности нусайрийской триады ('MC = ХаКК). Этот эсхатологический стих, сопоставленный с Кораном VII, 186–188, XLIII, 66 и 85, которые в принципе оставляют знание Часа одному Богу, связывает его с Иисусом (который есть его знамение, Коран XLIII, 61) и с Махди (который тоже его знамение). Этот стих указывает, что неверующие с насмешкой требуют от пророков и святых «ускорить», низвести этот час, что и произойдёт на деле. Сулами, объясняя в своём *тафсире* «действительность» этого стиха 17 казнью Халладжа (№ 148), даёт понять, что Халладж, умирая распятым и читая этот стих, представлялся своим ученикам отождествлённым с Иисусом и с Махди через своё *Ана-ль-Хакк* (= *Ана-с-са'а*; тождество, утверждаемое концом стиха 17 (Хасиби, *hidâya*, 274 b); Коран XVI, 1, 64). Один турецкий глоссатор, кстати, отметил это на полях рукописи *nashr* Йафи'и (рук. Каир, II, 141).

[5] Чтобы воздать виновным; сравни *Akhb.*, № 22 (*anâ ta'ajjaltu*).

[6] То же у Сул., № 22.

[7] Стоимость такого сожжения: 9 дирхамов в 333 году (Мискавайх II, 80).

[8] Название мыса (*sinn*) на Тигре, где, должно быть, стоял минарет. Может быть, минарет мечети, построенной Царицей-матерью (Танухи, *faraj*, II, 169), которая, по-видимому, была отлична от её усыпальницы.

[9] В действительности списано у Сулами, *ta'rîkh*, № 24 (который списал это из *Ta'pux* Баджали), ср. *Akhb.*, № 56. Бак. продолжает называть Ибн Фатика «Ахмадом» (вместо «Ибрахима»); и *Akhb.* подражает ему (вопреки Сулами).

[10] *Akhb.* добавляет здесь: «чтобы заслужить подобное испытание».

атрибутов (*ма'на*)[1], но он присвоил его себе, проповедуя от собственного имени; потому Я и подверг его той каре, которую ты видел[2]»“».

II. ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА ЖИЗНИ ХАЛЛАДЖА И ЕГО ПОСМЕРТНОЙ ЖИЗНИ

Эта таблица не является простым переложением «рассказа Хамда», который следует исправлять по данным отдельных независимых и более древних свидетельств: относительно первого ареста в Нахийат аль-Джабаль (Сули); трёх хаджей (Sîra 3, 10); пребывания в Байде, Нахраване, Васите и Басре (A 15; 62; 8; 59; 54); посещений Исфахана (Занджи; Каннад; Дайлами), Кума (Ибн Бабавайх), Нихаванда и Динавара (A 22; 26), Куфы (Хулди у Худжвири), Индии (Sîra 4; Дайлами; Аттар); может быть, даже Иерусалима (Харави; Бакли) и Тарса (Танухи); случаев во время казни (Sîra; A).

Благодаря этим данным для сравнения можно определить документальную ценность: a) *Бидайи* Ибн Бакуйе; б) «рассказа Хамда», который составляет № 1–2 *Бидайи*.

Нигде Ибн Бакуйе не ссылается в ней на собрания своих предшественников: Абу Зайда Табари (использованного против Хулди в B 4–6, 16–17); Сулами (хотя Sîra 14, 17, 8 = B 1d–h–i; и Sîra 24, 1, 10, 2, 5, 4, 9 = B 2, 3, 4, 8, 9a, 14, 17, с разночтениями); Дайлами (хотя у него есть тексты, параллельные B 2, 9b, 10, 11, 12, 13, 14, 18). Очевидно, Ибн Бакуйе из самолюбия приводит путём *тахридж аль-усуль* лишь свои личные иснады (B 21 даже возражает Sîra 6, а B 1j предпочитает A 17 вместо Sîra 22), что обычно скрывает простые заимствования (A 45 = B 1e, которого нет в Sîra; но B 1i = Sîra 8, которого нет в A). Хотя Дайлами официальный биограф Ибн Хафифа, он не знает ни о существовании Хамда, ни об имени «Ахмад», которое дано Ибн Фатику в *Бидайе* (утверждающей существование Хамда: B 1, 2, 12).

Возьмём теперь отношения № 1–2 *Бидайи* к остальным: B 7, 11, 14 раскрывают намёки, содержащиеся в рассказе Хамда; но B 19 предвосхищает разрыв с Джунайдом.

Сам по себе (и потому Хатиб везде, где мог, предпочитает тексты Сулами (Sîra) текстам Ибн Бакуйе (B)) рассказ Хамда обнаруживает искусственное построение по меньшей мере из десяти разнородных фрагментов, собранных под единой *иджазой* Хамда, свидетеля поистине слишком уж многостороннего (ср. OT, с. 17): 1 a (= A 67, начало); 1 b (до конца цитаты у Хатиба); 1 c–g (параллели в A); 1 h (= A 20 = Sîra 17); 1 i (= Sîra 8); 1 j (= A 17).

Этот составной рассказ местами подорван внутренними противоречиями; в конце 1 b (§ 14) слова «перед Му'тадидом» (ум. 289), относящиеся к доносу Ибн Давуда (ум. 297), показались мне сначала простой вставкой дамасской рукописи, и в согласии с Хатибом и Захаби я их опустил: как противоречащие § 18, где Хамд говорит в 309 году по поводу своего пребывания в тюрьме: «мне было тогда 15 (вар.: 18, вместо 28?) лет»; фраза эта согласуется с рассказом Ибн Хафифа (у Ибн Бакуйе, № 12): «я увидел (в тюрьме) другого юношу (кроме Ибн Фатика)». Ведь рассказ Хамда относит таким образом его собственное рождение, отмеченное в

[1] Претцль показал (*Sitzb. Bayer. Ak. Wiss.*, 1940, 4, с. 37–39), что у первых мутазилитов *ma'nâ* означает «акциденцию», «атрибут»; затем оно приобрело смысл элемента, потом духовной субстанции, идеи. Параллелизм сна Ибн Фатика с цитатой из Шибли (у Каннада: переведено здесь выше), заметившего, что Бог открыл Халладжу «одно из Своих Имён» (это Имя – *аль-Хакк*), в этом отношении решающий. Ср. талмудическую легенду об Иисусе, похитителе Неизреченного Имени.

[2] Другие версии этого сна: две приписываются Шибли (Айн аль-Кудат Хамадани, *tamhîdât*, IX; Аттар, *tadhk.* II, 145, стр. 8–12, 12–18; Сухраварди Халаби, *Sharh al-ta'arruf*, 39 b, 8a), одна Абу-ль-Йаману Васити (Дайлами, *sîrat Ibn Khafîf*, VI, 7), одна анониму (Аттар, *tadhk.* II, 145, стр. 4–8).

§ 7 и 10 его «рассказа» как предшествующее отъезду в Индию, либо к 291 году (= 309 – 18), либо к 294 году (= 309 – 15). А это уже противоречит Ибн Хафифу, который свидетельствует, что Халладж отплыл в Индию (ср. Бак., Дайлами, Бакли) при Му'тадиде, то есть до 289 года. И даже если упорно опускать в § 14 слова «перед Му'тадидом», чтобы сохранить рождение Хамда в 291 году, как я сначала и сделал, приходится сжимать в пять лет период жизни Халладжа до 296 года, в котором нагромождаются: второе паломничество в Мекку (с пребыванием в Ахвазе и двумя в Басре), то есть более шести месяцев, год в Багдаде, второе большое путешествие (одни маршруты которого, составляющие 8500 км, требуют, даже в темпе, невозможном при перепадах климата и отсутствии быстрых караванов между Индией и Туркестаном, не менее двух с половиной лет непрерывных дневных переходов, не считая переправы через Оманский залив и остановок, во время которых он писал книги и набирал учеников), два года в Мекке и большой период публичной проповеди в Багдаде, то есть по меньшей мере шесть месяцев: всего по меньшей мере семь лет вместо пяти – цифра несостоятельная.

Хронология рассказа Хамда имела и другой недостаток: она вносила, как следствие, в жизнь Халладжа между его 20-м и 36-м годами неслыханный пробел, которого простое слово «муддатан» в рассказе (§ 3) поистине не оправдывает. Поэтому я предпочитаю отнести донос Ибн Давуда к периоду до 289 года, допустив, что Халладж оставался в Багдаде четыре года, прежде чем был вынужден скрываться там (295 или 296)[1]. Этот период должен охватывать не только неизбежно медленное вызревание симпатий и антипатий, которые он вызвал в столице Империи, у государственных секретарей и эмиров, знатных хашимитов, законоведов разных толков, разногласия которых затянут его процесс на восемь лет; но и некоторые путешествия на Запад (в Иерусалим и Тарс, опущенные в рассказе Хамда).

Заметим, наконец, вопреки «рассказу Хамда», столь подробному в начале, что Хамд опускает в конце своих братьев и сестру и свою тётку (замужем в Байде); что он почти ничего не говорит о 297–308 годах (преследования, 4 года; тюрьма, 7 лет) жизни своего отца; и что, следовательно, его сравнительная немногословность (§ 13–17) о последних годах общественной жизни мало что доказывает. И что, для того чтобы удостоверить подлинность этого «рассказа», Ибн Бакуйе (в своём № 12, за которым следует лишь рук. L *Akhbâr*, прил.) дерзко вставил упоминание о присутствии в тюрьме, во время посещения Ибн Хафифа, который увидел там рядом с Халладжем лишь одного Ибн Фатика (согласно его первоначальному рассказу, у Дайлами (Бакли и Ибн Джунайд), *Akhbâr*, рук. Казань), «другого юноши» (sic = Хамд)[2].

а. Краткое изложение жизни

Он родился около 244 года в Туре, в округе Бейза (Фарс), южноиранском центре, особенно арабизированном, укреплённом лагере *джунда* Басры, затем этапном пункте (с монетным двором) для войск, поднимавшихся из Шираза в Хорасан сражаться против тюрок, колонии харисийа, клиентов йеменского арабского племени (Бальхарис, происходящего от

[1] Изгнание Ибн Исы (и Ибн Сурайджа) вазиром Ибн аль-Фуратом (296).

[2] Эта вставка может принадлежать рави (Абу Ахмаду Сагиру, ум. 375), а не Ибн Бакуйе. Точно так же соединение «рассказа Хамда» должно восходить к Абу Ахмаду Сагиру, который поручил Ибн Хафифу записать его после гонения 326 года от единственного оставшегося в живых сына Халладжа. Но Ибн Бакуйе (ум. 428), который утверждал, что встречал Мутанабби в Ширазе в 354 году, сделал себя непосредственным его рави вместо Ибн Хафифа под тем предлогом, что имел на это его *иджазу*.

Мазхиджа, легендарного родоначальника исламизированных тюрок и курдов), станции гонцов пропаганды, а затем аббасидской династии. Позднее Халладжа сделают ансаром (то есть йеменцем); но его дед был иранцем, ещё зороастрийцем.

(253–262) Его отец, «чесальщик хлопка» (*халладж*), переселяется вместе с ним, переезжает по текстильным центрам Ахваза: от Тустара (где имперский Дар ат-тираз, восходящий к харисийа из Наджрана, ткёт ежегодную *кисву* Каабы), Нахр Тира, Куркуба, до самой арабской страны, до Васита (там были харисийа, в Нахр аль-Мубарак); Халладж-ребёнок полностью арабизируется в этом большом суннитском ханбалитском городе, имевшем прославленную школу «чтецов Корана».

Так он «отрывается» от родной иранской почвы и, хотя у него нет арабского родства по матери, культурно входит в ряд *мавали*, тех «арабизированных» обращённых, которые были лучшими созидателями городской мусульманской цивилизации, которые с самого начала доставили исламу большинство его «столпов», его *абдалей*, его Заступников, начиная с Салмана и Билала.

(260) В шестнадцать лет, закончив своё образование (грамматику, чтение и толкование Корана), он снова отправляется в Тустар и поступает в услужение к ревностному суннитскому шейху, независимому и смелому мистику, Сахлю. В этом решающем шаге, определившем всю его жизнь, угадывается потребность в методе, который позволил бы «овнутрить» его обрядовую практику в нищете духа, вкусить в тексте Корана существенное слово; Сахль – отрешившийся подвижник, и он же первый автор символического и анагогического *тафсира*.

(262) Он довольно резко покидает его, чтобы отправиться в Басру, принять обет суфизма и получить одеяние (*хирка*). Стать суфием – значит примкнуть к родословной учителей, восходящей к Пророку, и тем осуществить цельный ислам через устав общей жизни, который подражает Аврааму, Моисею и Иисусу не меньше, чем Мухаммаду, который вдохновляется также Идрисом (= Енохом, Гермесом) и Хадиром (Илией); который совершенствует ту истинную монашескую жизнь, «рухбанийа», несовершенными предтечами которой, «желая угодить Богу», были христианские монахи, то духовное «изгнанничество» «изгнанников» (*гурбат аль-гураба'*), которые, согласно хадису Ибн Ханбала, «теснее сомкнутся вокруг Иисуса на Суде». Басра – центр распространения этого движения, возникшего среди учеников Хасана Басри, с лаврой Абд аль-Вахида ибн Зайда в Аббадане, куда столько известных традиционистов приходило на уединение. Но басрийские суфии, как проповедник Гулам Халиль, столь яростный против роскоши йеменцев своего родного города, с этих пор уступают в развитии учения молодому объединению, которое Мухасиби, пришедший из Басры, организовал в Багдаде и которым начинал руководить Джунайд. Вероятно, именно в Басре Халладж проходит послушничество у Амра Макки, но Амр Макки находился под влиянием Джунайда.

(264) Он женится в Басре на дочери Абу Йа'куба Акта'а Басри, суфия и собрата Амра Макки, который из духовной ревности ссорится с Акта'ом. Встревоженный Халладж отправляется посоветоваться с Джунайдом в Багдад, в Шунизи, и, следуя его совету «потерпеть», возвращается жить в Басру к своему тестю. Вероятно, в квартал Тамим, если, как мы думаем, следует отождествить шурина Халладжа с халладжианцем Карнаба'и, ибо Карнаба, наряду с Нахр Тира, был центром ткачества Бану-ль-Амм, клиентов, а затем соплеменников тамимитских Бану Муджаши.

Басра была не только старым арабским литературным центром, где Халладж испытал в поэзии влияние школы Башшара; этот город потрясал небывалый социальный кризис шиитско-апокалиптического толка, восстание чёрных рабов, зинджей, землекопов на натровых землях. Его возглавлял зайдитский алидский претендент, по меньшей мере двое приверженцев которого, Мухаммад ибн Са'ид Карнаба'и, *катиб* зинджского вазира Али ибн Абана Мухаллаби Азди (владевшего, среди прочего, уделом Карнаба), и Му'алла ибн Асад Амми, личный секретарь (и будущий историк) претендента, были из Бану-ль-Амм Карнабы. Мы думаем, что через своего шурина (= Карнаба'и) Халладж жил в окружении зинджского претендента, в шиитско-зайдитской среде, куда проникала гностическая пропаганда, вместе с сектой гурабийа Ибн Джумхура Амми, учителя Кархи и Шалмагани, проповедовавшей веру в богоявление в Пяти людях Плаща (= Мухаммаде и его роде, Аль). Как добрый суннит, Халладж, должно быть, противился шиитскому представлению о плотской передаче божественной эманации и утверждал, что единственные истинные Аль Мухаммад – это *гураба'*, «изгнанники». Но его грамматический и богословский словарь (*джафр*) всю жизнь будет носить печать этого противодействия крайним шиитам-соплеменникам.

(270) Восстание зинджей рушится; регент Муваффак восстанавливает порядок в Басре, суровая налоговая машина снова приводится в действие. И Халладж отправляется в Мекку, не просто для канонического хаджа (*сарура*), но, по совету Шафи'и, для *'умры*, для годичного уединения; он совершает его в самом дворе Каабы (между Рукном и Макамом, там, где должен явиться Махди, где должна быть принесена в жертву «чистая душа», Нафс Закийа). Это исполнение обета годичного поста, юношеский порыв подвижнического призвания предостерегающего, более того – борца священной войны, который обращается к Богу в диалоге и взывает к Нему. Он ищет тайну «да будет», *кун*, которое не есть эманация, подобно *Куни* (*кабда ма'люма* = Мухаммад) карматов: как подчинить своё сердце *Нутку*, жизненному изречению сущностной творческой свободы Бога. Святость есть «ясновидение слухом», которое изрекает себя. Он чувствует, что придёт к этому лишь через строжайшую дисциплину соблюдения предписанных обрядов и суровейшее подвижничество сердца. И когда его слово станет лишь чистым божественным, вдохновенным изречением, он будет говорить, хотя бы это и привело его к столкновению не только с шиитами, которые оставляют имамам *хадисы кудси*, но и с суфиями, которые опасаются, что публичное употребление богодухновенных речений навлечёт законные преследования. Но Любовь не может молчать: «Я – Истина» означает «Бог есть всё во мне».

(271) Возвращаясь из хаджа, где он наверняка вступил в связь с хорасанскими и тюркскими (шайбанидскими) эмирами, он уточняет своё личное положение, свой опыт вдохновения (*ильхам*) по отношению к другим суфиям, резко, в трёх памятных спорах: в Мекке с Амром Макки, в Куфе у одного алида [282] с Ибрахимом Хаввасом (в Багдаде: был ли он? с Джунайдом). Затем он возвращается к жене, в Басру. Там он приобретает видных учеников, например хашимита Абу Бакра Раб'а, зятя богатого ахвазского *шахида* Ибн Джанбахша, породнившегося с хашимитами Зайнаби и Сулаймани в Басре.

(272–273) Отвергнутый тестем, он поселяется в Тустаре с шурином и женой; в течение двух лет он проповедует, и его проповеди, которые слушает простонародье, достаточно знакомое с арабским языком, имеют большой успех.

Преследуемый Амром Макки, выведенный из себя обвинительными посланиями, которые тот рассылает против него (из Басры), Халладж снимает шерстяное рубище: символический жест разрыва с суфийской общиной (что не помешает ему позже снова надеть

рубище, в пути и в тюрьме). Он сознательно смешивается с «мирскими людьми» (*абна' ад-дунйа*), то есть с теми, кто считает всякую прибыль дозволенной: с «мытарями», с той старой кастой чиновников фиска, восходящей к сасанидским *дибхеранам*, образованных писцов, плохо исламизированной, несторианского, иудейского или зороастрийского происхождения, падкой на изысканную арабскую прозу, на науку и философию, на алхимию и медицину, пресыщенной и распущенной в нравах. В соприкосновении с ними Халладж меняет свой стиль народного проповедника (*ва'из*); простые фразы и подвижнические советы его «Ривайат» уступают место словарю отвлечённых, тонких и полемических понятий (для «разума» он исключает слово *'акль* и употребляет *фахм*); живое чувство природы уступает место диалектическим схемам, принятым у мутазилитов и шиитов Ахваза.

К этому времени следует отнести кратковременный арест (с бичеванием) в Нахийат аль-Джабаль (= Дири, между Сусом и Васитом), вызванный тем, что его приняли за политического агента, зайдитского (зинджского) или карматского, алидского махди; тогда как единственным Махди, чьё возвращение и царство он проповедовал, был Иисус (*Riw.*, 23), который должен провозгласить в исламе окончательный Закон, духовное завершение канонических обрядов и их буквальности.

(274–279) Халладж отправляется один в первое большое апостольское путешествие по арабизированным центрам Иранского нагорья; он добивается успеха в Хорасане, в Таликане (Гузганском, а не Дайламском), городе, уже два века предсказанном как место возведения на престол Махди; среди местных эмиров (Кухистан, Гузган, Маррудх, Балх) и тюрок-кочевников (халадж, исламизированных некогда равандитами-муканна'итами). Он идёт от *рибата* к *рибату* до Мавераннахра, возвращается в Сиджистан и Керман. Он терпит неудачу в Исфахане (суфии-каррамиты) и в Куме (имамиты). Он останавливается в Фарсе (вероятно, в Бейзе), где составляет свои первые книги, не тревожимый саффаридской администрацией.

(280) Возвращение в Ахваз, к жене (рождение третьего сына, Хамда); его проповедь, в которой он «чешет сердца» (отсюда его имя: *халладж*, чесальщик), возобновляется с большим шумом; о нём рассказывают публичные чудеса евангельского типа; два прославленных мутазилитских богослова, суннит Джубба'и и шиит Абу Сахль Наубахти, встревожены и обвиняют его в шарлатанстве.

(281) Халладж стал знаменит; он совершает второй хадж в Мекку, туда и обратно через Басру (через Йамаму и Бахрейн, где он будто бы познакомился с карматом Джаннаби). Придя в Мекку с 400 учениками, одетыми в *муракка'а* (лоскутья; это знак *футуввы*, мистики, освобождающейся от мирского), он живёт на Абу Кубайсе; его не только терпят, но и поддерживают мекканские власти, местные (*шейх аль-харам* – хорасанец Мунзири) или назначенные из Багдада (халиф Му'тадид велел тогда чинить Каабу, фрагмент которой он приказал вделать в *дихлиз* Баб Нуби, ворот нового Дворца); ибо тщетно местные суфии (его тесть Акта' вместе с Фувати) и его бывший ученик Нахраджури (родом из окрестностей Карнабы) ополчаются против него, обвиняя его в магическом «договоре» с джиннами.

(282) Когда умер *вали* Ахваза Масрур Балхи, Халладж возвращается через Куфу в Тустар лишь для того, чтобы покинуть его навсегда; он переселяется с женой, шурином (оставшимся верным) и целой группой ахвазских знатных людей (*кибар*), чтобы поселиться вместе в Багдаде, в квартале Тустарийин (западный берег). Это переселение могло совершиться лишь при официальной поддержке: поддержке сотрудников нового вазира, Убайдаллаха ибн Сулаймана ибн Вахба, то есть в среде *мавали* харисийа, недавно

исламизированных писцов, выученных в несторианских школах Дайр Кунны; в частности, при поддержке Хамда Кунны, впоследствии несомненного халладжианца. Так как Тустар был городом роскошных тканей, это переселение знатных людей должно быть связано с устройством багдадского отделения имперского Дар ат-тираз Тустара.

(283) Халладж проводит год в Багдаде, где снова видится с двумя независимыми суфиями: старым Нури (связанным с вазиром; учителем Каннада) и Абу Бакром Шибли, тюркским эмиром, бывшим помощником хаджиба Муваффака, сохранившим свободный доступ во Дворец, который становится ему очень дорогим другом. Затем он отправляется морем в Индию (с дипломатическим гонцом Му'тадида).

(284–289) Второе большое апостольское путешествие с открыто заявленной целью обращения неверных, тюрок, апокалиптического знамения конца времён; он лишь проходит через западную Индию (княжества Мансура и Мултан, где проповедовали исмаилиты, и Кашмир, находившийся на пути исламизации), затем поднимается через Хорасан (Балх, Таликан) и Мавераннахр, чтобы достичь Туркестана (Исфиджаб, Баласагун) и Масина (= Кочо, близ Турфана), столицы тюрок-уйгуров, исповедовавших манихейство. Чтобы добраться туда, он, должно быть, присоединился к одному из караванов своих друзей, тустарских *баззазин*, ввозивших туда богатую иракскую парчу и вывозивших китайскую бумагу (*сини*, из Шачжоу), под покровительством саманидских эмиров, поощрявших *мутатавви'а*, «добровольцев» джихада и апостольства. Если он проповедовал, то через согдийских толмачей, несторианских или манихейских писцов; чтобы вступить в схватку с дуалистической ересью, восстанием зла против добра, в манихейской *зандаке*, на последнем рубеже ислама (как он делал это в мутазилитском Ахвазе): чтобы оберегать духовное равновесие мира вместе со святыми-отвратителями бед, Заступниками, *абдалями*, которые несут стражу на передовом рубеже верующих («*ахль ас-сугур ва-р-рибатат*»); чтобы заставить любить одного лишь Бога сквозь искушение Злом.

Халладж возвращается через Хорасан (несомненно, через Нишапур, где поселяется его старший сын Сулайман, в дружественной среде *мутатавви'а*, таких как Абу Усман Хири и Абу Амр Хаффаф, основатель шафиитского *вакфа*, которым будет руководить сурайджит Дарики; Халладж, должно быть, виделся также с эмиром Ахом Су'луком, будущим саманидским *вали* Рея, у которого Наср Кушури, военнопленный, был принят как друг; там же он будто бы познакомился с великим врачом Мухаммадом ибн Закарийа Рази), через Нихаванд (где он был на *навруз* 288/21-4-900) и Динавар.

Знатные люди, для которых он тогда составлял небольшие сочинения, остаются с ним в постоянной переписке, как с духовным наставником. Он возвращается в Багдад, где его растущее влияние побуждает Мухаммада ибн Давуда, главу законоведов-захиритов, теоретика чистой ураниической любви, донести на него самому халифу Му'тадиду; безуспешно, ибо шафиитский законовед Ибн Сурайдж утверждает, что подобное мистическое вдохновение неподсудно каноническому праву.

(290–291) Третий хадж и двухлетняя *'умра*, завершённая его прощальной речью в Арафате, где возвещается развязка его последнего кризиса совести. Привычное размышление над Кораном, строгая дисциплина обрядового соблюдения, суровое подвижничество сердца позволили Халладжу найти знак освящающего Духа во внутреннем голосе, дарующем его собственному голосу божественную близость богодухновенных бесед (*шатх*), в которых он может приветствовать своего Бога *тальбией* паломника в полной истине. Это Дух Божий

произносит *тальбию* его устами, Он делает его «нынешним свидетелем» (*шахид ани*) этой вечной любви, тот Дух, который поклялся в ней при Завете и повторит её на Суде; в человеческом образе: не в образе Хусайна, «великой жертвы», и не Салмана, но в образе мусульманского Иисуса. И чтобы была историческая непрерывность свидетельства, чтобы единое духовное сияние проходило сквозь человечество из края в край, от Завета до Суда, через непрерывную цепь святых-отвратителей бед, *абдалей* (а не через прерывистые циклические явления шиитских имамов), нужно, чтобы Халладж, как его святые предшественники, выразил жертвенное желание стать совершенно нищим, прозрачным, уничтоженным, чтобы Бог выставил его в обличье бессилия (*'аджз*), смерти, осуждения, виновности, предвозвещая тем самым Свой Час, Час Суда (как Иисус; Коран XLIII, 61; ср. Коран XLII, 17). Дальше шиитов, которые предлагают себя из любви быть проклятыми имамом, чтобы лучше скрыть свой заговор в его пользу, и которые ждут, чтобы восстать, этого 290 года (фатимидское восстание Сахиб аль-халя, возвещённое Абу Са'идом (Гийасом Ша'рани)), Халладж, приближаясь к этой дате, числовое значение которой (в *джафре*) роковое (290 = Марйам = Фатир), помышляет просить Бога умереть отверженным ради мусульманской Общины (и даже ради всех). В Арафате, священном месте, куда Бог «нисходит» для великого ежегодного всеобщего Прощения, где заблудшие возвращаются на прямой путь, *худа*, Махди (Коран II, 196), Халладж просит Его о том, чтобы «ещё больше заблудиться» и стать *кафиром*, чтобы быть поражённым. И действительно, в своего рода утончённом обращении *Мубахалы*, того ордалия, которое Пророк лишь наметил в отношении христиан-харисийа из Наджрана и в котором он отдаёт себя заложником вместо него, Халладж вернётся в Багдад, чтобы просить там «умереть в исповедании Креста».

(292) Халладж навсегда покидает Мекку и возвращается, попрощавшись с Мединой, через Иерусалим (где он заранее, уже вечером Великой субботы 905 года, возжигает священный огонь и откуда, может быть, приводит Ибрахима ибн Фатика), в Багдад. Именно туда, в столицу, он хочет перенести полной заступнической жертвой, за пределы Хиджаза, преимущество хаджа, благодать ежегодного литургического «нузуля», великое Прощение; и, вернувшись к своим, в Тустарийин (в Кати'ат ар-Раби', западный берег), он строит себе там ограду, заключающую Каабу в уменьшенном виде (Абу Бакр Мазара'и последует его примеру, до 303 года, в Карафе Каира; Му'тасим воздвиг в Самарре Каабу для своих тюркских офицеров задолго до того, как Му'тадид вделал фрагмент мекканской Каабы в Баб Нуби); там он в частном порядке совершает *та'риф, 'Ид аль-курбан* и весь ежегодный хадж.

(292–295) Этот литургический почин (который следует сопоставить с щедротами Двора на *та'риф* в Багдаде во время венчания на царство Муктадира) опирается на вероучительное наставление, диктуемое переписчикам, которых содержали меценаты, вероятно Кунна'ийа, и сопровождается уединёнными ночными молитвами на кладбищах (Шухада Ханифийа, гробница Ибн Ханбала) и экстатическими речами перед толпой на рынках и в мечетях Багдада; это сильно волнует народ и Двор. Одержимый божественной любовью, Халладж кричит: «Спасите меня от Бога, о мусульмане... Бог сделал мою кровь дозволенной для вас, так убейте же меня: так вы станете воинами священной войны, а я мучеником... убейте эту проклятую (указывая на себя)». Он говорит Богу: «Прости всех, не прощай меня... делай со мной, что хочешь». Он говорит, что не подстрекает этим к убийству, а просит, чтобы, поразив его, сохранили санкции Закона ради общего блага.

Парадоксальная страстность этой любовной проповеди оживляет во многих сердцах желание реформы Общины, в её Главе и в её членах, ради её духовной (*хадж*) и мирской

(*джихад*) защиты. Она пробуждает спор между законоведами-захиритами (Ибн Давуд) и шафиитами (Ибн Сурайдж), но убеждает многих верующих в общественной действенности молитв и советов святых, *абдалей* и их невидимого главы на данное время (Шахид Ани, Мугис у халладжианцев, Мустахлиф у ханбалитов, Мута' = Гаус: предтеча Печати святых). Тогда, по словам Истахри, многие высокие особы видят в Халладже этого невидимого и вдохновенного главу: государственные секретари, родственники и сотрудники Ибн Исы и Хамда Кунна'и (как Абу-ль-Мунзир Ну'ман, его друг Ибн Аби-ль-Багль, Мухаммад ибн Абд аль-Хамид), эмиры (Хусайн ибн Хамдан, Наср Кушури и его близкие), *вали* больших городов (Аббасиды, как Абу Бакр Мазара'и, Нудж Тулуни, и Саманиды, Ах Су'лук, Симджур, Хусайн Марруди, Бал'ами, Каратекин), *мулук* (= *дахакин*: Сави, Мада'ини, может быть Расиби) и хашимитские *ашраф* (Абу Бакр Раб'и, Хайкал, Ахмад ибн Аббас Зайнаби). Они вели с Халладжем переписку духовного руководства, давая ему некоторое влияние на общую политику; именно тогда Халладж, должно быть, посвятил Хусайну ибн Хамдану, Насру и Ибн Исе свои небольшие сочинения о политике и обязанностях вазиров. Тогда даже среди улемов существовало всеобщее желание оздоровить механизм управления: требовали искренне мусульманского правительства: вазирата, творящего правосудие, особенно в налоговых делах (против порочных злоупотреблений откупщиков-шиитов, враждебных династии); и халифата, сознающего ответственность своей должности перед Богом, который сделал бы угодными Богу литургические деяния мухаммадовой Общины (молитву, хадж, джихад). Надеялись, что Халладж этому поспособствует; но «фата» не стремится к мирскому успеху; Халладж предчувствовал, что друзья или враги отнимут у него свободу, и стремился удалиться на родину, говорит нам Истахри.

(296) Заговор благонамеренных суннитов-реформаторов прорывается попыткой однодневного «ханбалитско-барбахаритского» халифата Ибн аль-Му'тазза. Он терпит неудачу, так как не смог получить наличных денег в кредит у еврейских банкиров Двора, сообщников шиитской партии; Муктадир, халиф-ребёнок, восстановлен вместе с новым вазиром, Ибн аль-Фуратом, шиитом. Военный вождь мятежников, Хусайн ибн Хамдан, вынужден бежать (он снова появится дважды: в 297 году под Багдадом, в 298 году под Бейзой), что оставляет без прикрытия Халладжа, его близкого советника: вазир велит за ним следить.

(297–298) Второй замысел «благочестивого» суннитского вазирата (Мухаммад ибн Абд аль-Хамид), поддерживаемый одним из Кунна'ийа, Сулайманом ибн Хасаном ибн Махладом, проваливается. Ибн аль-Фурат, предупреждённый, велит его арестовать; полиция хватает у Баб Мухаввал главных учеников Халладжа, который бежит с Карнаба'и и скрывается, ожидая возможности добраться до Бейзы, в Ахвазе: в Сусе, ханбалитском городе *хашвийа*, месте убежища мистика Субайхи; во владениях эмира Расиби, который, должно быть, закрывал на это глаза.

(299–301) Розыски полиции и бывшего халладжианца Даббаса Басри подстёгиваются упорной ненавистью врага Халладжа, Хамида, откупщика Васита, одного из доверенных банкиров Дворца (он поставлял наличными в начале каждого месяца 2/3 жалованья пеших стрелков багдадского гарнизона). Хамид был суннитом, но его зятем был Абу-ль-Хусайн ибн Бистам, крайний шиит-мухаммиси, а потому расположенный преследовать вместе с ним в лице Халладжа не только общественного смутьяна, уже замеченного в Ахвазе (Дири), но и одержимого бесами. «Случай» приводит к аресту Халладжа, и Хамид спешит, чтобы его выдали ему: в Дур ар-Расиби, вне его подсудности.

(301) Но в тот момент, когда Халладжа доставляют в Багдад, политический переворот отдал власть новому вазиру, Кунна'и, Ибн Исе, по меньшей мере один из государственных секретарей которого, Хамд Кунна'и, его двоюродный брат, – открытый халладжианец. Ибн Иса срывает процесс, а это предполагает, что этот вазир, Царица-мать и великий камергер Наср согласны изъять Халладжа и его дело из ведения кади в соответствии с шафиитской *фетвой* Ибн Сурайджа. Его ученики, арестованные в 298 году (Самарри, может быть, Шакир), освобождены; и всё, чего добиваются враги Халладжа, – это три дня выставления у позорного столба с позорной надписью «агент карматов» (придуманной префектом Му'нисом Фахлем, чтобы досадить вазиру).

(301–308) Почти девять лет Халладж будет содержаться во Дворце, под перекрёстным огнём своих друзей и врагов; уже в зу-ль-хиджже 303 года он излечивает халифа (и его мать) от лихорадочного приступа; «воскрешение» попугая наследного принца Ради будто бы относится к 305 году (если это оманский попугай, привезённый Филфилем); отсюда мутазилитский памфлет Аварджи, друга Табари, о его «шарлатанстве».

(304–306) Второй вазират Ибн аль-Фурата, который не смеет тронуть Халладжа, поскольку ему приходится щадить Умм Мусу и Хусайна ибн Хамдана, две свои опоры; и Халладж может писать в тюрьме свои последние сочинения.

Одно из этих сочинений, спасённое Ибн Атой в 309 году, – «Та Син аль-Азаль»; в нём Халладж строит изложение истории творения, исправляя изложения прежних шиитских гностиков. Два существа были предопределены свидетельствовать, что единство Бога недоступно: Иблис перед Ангелами на небе, Мухаммад перед Людьми на земле; и оба остановились на полпути: из любви к простой идее Божества, которая заслонила им Бога; из-за злоупотребления *шахадой*. При Завете Иблис не захотел потерпеть мысли, что достопоклоняемый Бог примет образ Адама (тогда прообраз Судии). При *Ми'радже* Мухаммад не осмелился проникнуть в пожирающий пожар божественной святости и не заступился за всех великих грешников. Остановившись, один вызвал грехи людей, другой отсрочил час их Суда, который он имел миссию возвестить. И всё же один в своей погибели побуждает нас переступить этот порог высшей покинутости Любви, а другой своей задержкой отмеряет время становления святых (Ахль аль-кахф). Оба они, как два межевых камня чистой природы, охраняют порог, через который божественный Дух переносит освящённые существа, вводя их в Единение непредвидимой и сверхприродной хитростью любви.

(306–308) Новый политический переворот в Багдаде, суннитский коалиционный вазират, где рядом с Хамидом стоит Ибн Иса. Вначале ненависть Хамида сдерживается, Наср строит для Халладжа отдельную келью в самом Дворце; Абу Бакр Раб'и и Кунна'ийа распространяют его книги.

(зу-ль-ка'да 308) Неизбежный конфликт разражается из-за налоговой политики: между добродетельным физиократом Ибн Исой и циничным вымогателем Хамидом. Ибн Иса, составивший опись бюджетных доходов Империи, которая останется знаменитой, вначале побеждает; но Хамид прельщает халифа гнусной спекуляцией на монополизированных запасах зерна; Ибн Иса отвечает разжиганием народного мятежа против этого «голодного пакта» (при котором Наср позволяет действовать ханбалитам). Мелкие цеховые братства, как в Басре, Мекке и Мосуле, нападают на оптовиков, открывают тюрьмы (Халладж будто бы отказался бежать); Хамид, отстранённый от дел, уезжает. Но, по замечанию свидетеля, Хамзы Исфахани, этот бунт – первый из пагубного ряда, в котором толпа поносит аббасидский

халифат, обвиняет его в неисполнении своей канонической роли, в том, что он ведёт ислам к бесчестью и гибели.

(309) Хамид пользуется возвращением генералиссимуса Му'ниса, чтобы вернуться в Багдад. Му'нис, только что спасший Империю в Египте от западных Фатимидов, должен защищать её в Иране от угрозы восточных дайлемитов, которые делят между собой феодальные земли и вошли в Рей; Лайли, дайлемитский князь Ишкавара, взял Рей после Нишапура (зу-ль-хиджжа 308 – раби' I 309) благодаря измене *вали* Аха Су'лука, бывшего в 307 году помощником Му'ниса, по-прежнему опекаемого Насром и Ибн Исой. Хамид объясняет Му'нису, что нужно уничтожить Аха Су'лука и, поскольку он саманидский эмир, порвать с саманидским вазиром Бал'ами, шафиитом, благосклонным к Халладжу (который выдаст голову Лайли в 309 году и в то же время откажется выдать халладжианцев в 309 году). Такая перемена политики требует ужесточения налогов; халиф согласится на это лишь в том случае, если утратит доверие к Ибн Исе и Насру.

Чтобы погубить их обоих и достичь своей цели, Хамид решает возобновить процесс Халладжа, их подопечного; это ему удаётся благодаря третьему лицу, Абу Бакру ибн Муджахиду, почитаемому главе корпорации Чтецов Корана, другу суфиев Ибн Салима и Шибли, но противнику Халладжа. Ибн Иса отстранён от дела Халладжа, а Наср – от охраны его особы: оба в пользу Хамида.

Ханбалиты неосторожно выступают против Хамида, «молятся против» этого вазира на улицах Багдада, как в знак протеста против его налоговой политики, так и для спасения Халладжа (по наущению одного из своих, халладжианца Ибн Аты). Затем, когда Ибн Иса и его друг, старый историк Табари, осуждают обращение к мятежу, ханбалиты нападают на Табари и осаждают его дом.

Вазир Хамид выиграл партию; поставленный блюсти порядок, он может свободно вызвать Ибн Ату, убить его и сговориться с кади-маликитом Абу Умаром Хаммади, известным своей угодливостью перед власть имущими, о сценарии смертного приговора Халладжу; приводя в довод его учение о хадже, чтобы приравнять его к восставшим карматам, желавшим разрушить мекканский храм. Ханафитский кади Абу-ль-Хусайн Ушнани соглашается это подписать.

(19 зу-ль-ка'да 309) На заседании и вне заседания, несмотря на известные воздержания (Ибн Бухлуль и шафииты), кади Абдаллах ибн Мукрам, старшина профессиональных свидетелей (*ваджх аш-шухуд*), находит среди них внушительное число подписавших смертный приговор, вынесенный Абу Умаром; 84, говорят, вместе с законоведами и *курра'*; Абдаллах ибн Мукрам получит за это богатую должность судьи *in partibus* Каира.

(20–21 зу-ль-ка'да) Наср и Царица-мать воздействуют на халифа; охваченный приступом лихорадки, он отменяет казнь; тогда Хамид пугает Муктадира призраком халладжианской социальной революции и сговаривается с генералиссимусом Му'нисом погубить двух подопечных своего старого друга Насра: Аха Су'лука и Халладжа.

(22 зу-ль-ка'да) Выйдя с большого пира, устроенного для его сотрапезников в честь Му'ниса и Насра, халиф Муктадир подписывает одновременно предание смерти Халладжа и помилование эмира Йусуфа ибн Аби-с-Саджа, назначенного (на смену смещённому Аху Су'луку) *вали* Рея. По просьбе Му'ниса, который выплачивает тем самым Ибн Аби-с-Саджу тот же долг воинской чести, которым Наср был связан с 291 года перед Ахом Су'луком; оба, как великодушные победители, отпустили их, взяв в плен. Му'нис добивается также помилования

двух (или трёх) саффаридских эмиров, которые должны угрожать Саманидам с фланга. А возвышение Ибн Аби-с-Саджа повлечёт за собой сохранение на должности по финансам Рея Нирамани, шурина Ибн аль-Хавари, главного казначея армии Му'ниса, который переходит таким образом из партии Насра в партию Ибн Аби-с-Саджа; как и эмир Мухаммад ибн Абд ас-Самад, который уступит должность префекта полиции Багдада Назуку, другу Му'ниса. Когда Ах Су'лук будет побеждён и убит 8 зу-ль-хиджжа 311 года, Ибн Аби-с-Садж пошлёт его голову халифу через Муфлиха и втайне от Насра, «чтобы не огорчать его».

(23 зу-ль-ка'да) Звуки труб (*нафир*) возвещают, что вазир Хамид поручает казнь Халладжа, жестоко ужесточив её порядок (вероятно, под шиитским влиянием), префекту Ибн Абд ас-Самаду; согласовываются меры на случай бунта. Вечером в своей келье Халладж ободряет себя к мученичеству и предвидит своё славное воскресение (молитва, записанная Ибрахимом ибн Фатиком).

(24 зу-ль-ка'да – 25 зу-ль-ка'да) У Баб Хорасан, на пороге префектуры полиции западного берега, «перед несметной толпой», Халладжа бичуют, рассекают, выставляют на виселице, ещё живого. Друзья и враги окликают его там, бунтовщики поджигают несколько лавок. Смертельный удар (отсечение головы) откладывают до следующего утра, чтобы вазир мог присутствовать при чтении приговора. Хамид, чтобы добиться согласия халифа на казнь, сказал Муктадиру: «Если тебе потом будет от этого худо, убей меня»; но за эту драматическую ночь уже распространились чудесные рассказы; и вполне возможно, что Хамид счёл благоразумным снять с себя ответственность (вместе с халифом) и громко призвал *шухуд*, свидетелей, подписавших приговор, столпившихся вокруг Ибн Мукрама, полномочных представителей мусульманской Общины, кричать: «Это ради спасения ислама. Да падёт его кровь на наши шеи». И голова упала, туловище облили нефтью и сожгли, пепел бросили с высоты минарета в Тигр.

Эта казнь бросает вокруг этой последней вспышки пронзительный свет: на побуждения различных участников процесса, подчёркнутые случаями, раскрывающими их сокровенный образ мыслей.

В группе врагов первым стоит старый вазир Хамид; долгое поприще откупщика приучило его смотреть на внесение налога в Казну как на простую скидку, взимаемую Двором с его собственного откупа, значительную часть которого он тратил с насмешливой и простонародной хитрецой на пёструю свиту вольноотпущенников и не слишком утончённые празднества; поэтому его суннитская вера чиновника с крепкой хваткой давно восстановила его против Халладжа, его духовности, его подвижничества, его проповедей о загробном мире и его харизм; для него это был лишь гнусный колдун, которого следовало уничтожить, и к этому его как раз подталкивал доверенный человек, которого почитал его зять Абу-ль-Хусайн Мухаммад ибн Бистам, Шалмагани, странный и мрачный шиитский гностик, скрытный и жестокий, который в свою очередь погибнет через тринадцать лет за то, что осмелился вызвать опасного соперника на Божий суд. Но и после гибели Халладжа его колдовство могло ещё вредить, и Хамид, недоверчивый, хотел взять на себя лишь предание смерти мятежника, оставляя одних кади вместе с *шухуд* ответственными за каноническое осуждение за ересь.

Затем генералиссимус Му'нис, греческий евнух, лишь немногим моложе; до тех пор он не высказывался против Халладжа, подопечного его друга, великого камергера Насра; но он был прежде всего начальником наёмных преторианцев, и всё больше и больше клятва верности, лично связывавшая его с Му'тадидом и его сыновьями, а значит, и с халифом

Муктадиром, представлялась ему преимущественным правом, привилегией, дававшей ему основание пополнять своё воинское жалованье: в согласии с вазиром, против политики Ибн Исы, которую он до тех пор поддерживал в её финансовой и дипломатической бережливости; так как надо было, вопреки Насру, заменить в качестве военного эмира Рея Аха Су'лука Ибн Аби-с-Саджем, Му'нис, связанный к тому же словом с Ибн Аби-с-Саджем, сурово показывает Насру и Царице-матери свою силу, отдавая их друга Халладжа на расправу ненависти вазира; это начало разрыва с Царицей-матерью, который приведёт к преторианскому перевороту 317/930 года.

Затем кади Абу Умар, терпеливый и тонкий честолюбец, который во время этого переворота достигнет должности верховного кади; законченный придворный, обладавший великолепной непринуждённостью манер, оставшейся легендарной, и странно любивший благовония, он отрекался от собственных решений с самым обескураживающим цинизмом; несовершенство маликитского толка в хадисах и *кийасе* он возмещал утончённой заботой о формальном изяществе в юридической казуистике и, должно быть, очень гордился тем, что сумел ради «общего блага» довести столь трудный процесс до столь благовидного решения, послужив вдобавок, ещё раз, мести вазира.

Наконец, слабый и непостоянный государь Муктадир, уставший от напоминаний о своей ответственности халифа перед Богом, отворачивается от Ибн Исы и от Халладжа; склонный сомневаться в собственной законности под влиянием шиитских агентов-легитимистов, таких как Ибн Раух, вновь захваченный и околдованный золотыми монетами, которыми его бывший вазир-шиит Ибн аль-Фурат поблёскивает перед ним на настоящих сеансах магнетизма, Муктадир предпочитает уступить настояниям продажного негра, главного евнуха Муфлиха, подставного лица, как раз оплачиваемого Мухассином, сыном Ибн аль-Фурата, хлопотавшим о третьем вазирате своего отца, и отвергнуть мольбы Царицы-матери, заклинавшей его спасти Халладжа.

В группе друзей: заместитель вазира Ибн Иса, честный, но осторожный приспособленец, заботится о своём личном положении, переставая защищать жизнь Халладжа; но он сохраняет к нему сочувствие, ибо хранит одно из его небольших сочинений в шкатулке, оказывает хороший приём халладжианцу, главе *шухуд* Каира Ибн аль-Хаддаду, в 310 году и в 312 году ломает карьеру Ибн Мукрама, кади Каира, враждебного Ибн аль-Хаддаду, бывшего главы *шухуд*, осудивших Халладжа.

Затем несколько лиц второго плана, в большей или меньшей мере сострадающих зрителей разных этапов казни: Иса Динавари (может быть, отец халладжианца Фариса), Абуль-Аббас ибн Абд аль-Азиз, чтец Корана Атуфи, Каланиси, мутазилит Каннад и особенно Ибрахим ибн Фатик, который, по-видимому, был заключён вместе с Халладжем, но в древнейшем суфийском предании представлен как некий безличный стенограф мученичества.

Хашимит Хайкал, о котором известно лишь, что он будто бы был казнён рядом с Халладжем.

Наконец, четыре выдающихся свидетеля религиозной искренности Халладжа, историческое влияние которых будет решающим: сначала два близких друга, Ибн Ата и Шибли, затем два ученика последнего часа, Шакир и Ибн Хафиф.

Об Ибн Ате, чьё желание быть испытанным, как пророки, в горниле страданий уже прежде было исполнено, мы знаем, что он осмелился разделить участь своего друга: (письмо и тайное посещение в тюрьме), принимая на хранение рукописи (которые он, должно быть,

доверил своему собственному душеприказчику, Али Анмати), стараясь поднять в его пользу ханбалитский простой народ, дерзко свидетельствуя перед судом об их общей вере в непосредственное мистическое единение с Богом, источник всякой харизмы; избитый тогда стражниками вазира, раздражённого его упрёками, Ибн Ата умирает от последствий полученных ударов за пятнадцать дней до Халладжа, ускорив тем, а может быть, и ужесточив его казнь.

О Шибли, знатном тюрке, бывшем помощнике камергера Муваффака, мы знаем, что обращение к суфийскому уставу жизни побудило его отказаться не только от своего лена в Димаванде, но и от изучения маликитского права, начатого в юности в Александрии, когда Халладж явился ему в большой мечети Багдада, в «углу поэтов», как избранный свидетель божественного великолепия, преображающего человеческое лицо. С тех пор он привязался к нему, предаваясь, однако, нарочито эксцентричному поведению на людях («безумие» прозорливое, но постоянное, тогда как безумие Ибн Аты, временное, было бессознательным), которое позволило ему не быть привлечённым к суду вместе с Халладжем; наполовину отрекаясь от него на процессе, он пришёл с тоской и раскаянием присутствовать при его казни и там, перед его виселицей (где он будто бы бросил в него розой), размышлял и отчасти постиг тайну святости; отныне он втайне передавал суфийским послушникам культ памяти Халладжа: как драгоценность запретной красоты, а не как напутствие бессмертия, которое надлежит раздавать всем.

Об Ибн Хафифе, ещё одном обращённом, из богатой семьи Шираза, известно, что он видел Халладжа лишь однажды, в самом конце, в его тюрьме, в состоянии столь полного согласия с божественной волей, что вернулся навсегда убеждённым, что видел там «человека Божьего» (*раббани*).

Во Дворце: хаджиб Наср, обращённый грек, ставший ханбалитом, который осмелится облечься в траур по своему казнённому другу и добьётся освобождения из тюрьмы его сына и дочери, его учеников. И в глубине императорского гарема, выходящего на колоннады финиковых пальм со стволами, инкрустированными тиком и медью, и на пруд из литого олова в его замкнутом саду, молчание Царицы-матери Шагаб, тоже греческого происхождения; к ней будто бы восходит сохранение некоторых реликвий (головы во Дворце) и паломничество к *маслибу*.

А в центре, вознесённый над самим собой, сам Халладж, являющий всем на виселице в ту ночь, в продолжительном экстазе тела, торжествующего над смертью, бессмертную личность коранического Христа, выразительный образ Духа Божьего, «того, кого они не убили и не распяли...» (Коран IV, 157): согласно ответу, данному на насмешки мутазилита Абу-ль-Касима Балхи и позднее с силой повторённому Абу Хамидом Газали.

б. Посмертная жизнь Халладжа

Хронологическая таблица его влияния после смерти

шавваль 310/янв. 923, Багдад: прибытие Ибн аль-Хаддада (ум. 344), главы *шухуд* Каира, которому поручено добиться от вазира принятия отставки верховного кади Ибн Харбавайха; он посещает шафиита Ибн Хайрана, живёт у учеников Ибн Сурайджа (то есть в Вакф Сурайджи, Кати'ат ар-Раби', у *шахида* Да'ладжа); и уезжает (раби' II 311), собрав о жизни и смерти Халладжа рассказы (непосредственного свидетеля Ибн Фатика), которые он

осмеливается передать другому шафииту-сурайджиту, сторонникy, как и он, *мас'ала сурайджийа*, Абу Бакру Каффалю (ум. 365).

25 зу-ль-ка'да 310/пн. 17 марта 923, Багдад: перенесение его головы, хранившейся во Дворце в «шкафу для голов» (после двухдневного выставления на Мутрафе (Карар) и отправки в Хорасан).

конец 311/март 924, Багдад: казнь халладжианца Шакира, первого издателя публичных речей.

23 мухаррама 312/19 мая 924, Багдад: казнь халладжианцев Хайдары, Ша'рани, Ибн Мансура.

зу-ль-хиджжа 312/март 925, Багдад: Ибн Хумам обнародует послание имамитского *вакиля* Хусайна ибн Рауха, отлучающее Шалмагани и сравнивающее его ересь с ересью Халладжа.

рамадан 316/окт. 928, куфский фронт: смерть его друга и покровителя Абу-ль-Касима Насра Кушури, великого камергера.

17 зу-ль-хиджжа 317/21 янв. 930, Мекка: Чёрный камень, «духовное разрушение» которого проповедовал Халладж, похищен через 8 лет после его смерти карматами; он будет возвращён через 22 года без 4 дней, при посредничестве шарифа Абу Али Умара ибн Йахйи Алави (после неудачи тюркского эмира Бечкема), карматским эмиром Шуббайром ибн Хасаном, через Куфу (остановка в мечети у 7-го столпа, Авраамова); в Мекке, 13 зу-ль-хиджжа 339/23 мая 951 года: верховному кади Каира Умару, уполномоченному своего брата Мухаммада ибн Хасана ибн Ахмада Азиза Хашими, *вали* при котором был Ибн аль-Хаддад; около 318/930: заметки о Халладже географа Истахри (из Шираза) и историка Абу Бакра Мухаммада ибн Йахйи Сули (ум. в Басре в 335).

6 джумада II 321/3 июня 933, Багдад: смерть царицы-матери Шагаб, покровительницы Халладжа; погребена в своей усыпальнице, месте погребения халифа Мути' и других аббасидских принцев.

29 зу-ль-ка'да 322/11 нояб. 933, Багдад: казнь Шалмагани; халифская канцелярия (Ибн Саваба) извещает о ней саманидский Двор, напоминая о казни Халладжа: «деле слишком прославленном и слишком известном, чтобы пересказывать его подробности». Суфий Мурта'иш Хити (ум. 328), учитель шафиита-противника ашаритов Абу Сахля Су'луки (ум. 369, друга Насрабади), поправляет (в *нукат*): «если история Халладжа – дело общее, открытое всем, то его душевный мир остаётся тайной для посвящённых».

329/936: Каннад Васити, писатель и мутазилит, упоминает Халладжа с восхищённым сочувствием в своих *Хикайат ас-суфийа*, переданных в трёх редакциях: Ахмада ибн аль-Ала Амири (ум. после 352); Али ибн Муваффака (Ибрахиму Хаббалю и Силафи) и мутазилитского верховного кади Рея Али Джурджани (ум. 392).

326/937, Тустар: сын Халладжа (по Бакли, по имени Мансур), продолжавший его проповедь, казнён по приказу буидского эмира Испахдоста.

около 330/941, Туркестан: Фарис Динавари, который с успехом проповедует учение Халладжа в его цельном виде, несомненно благодаря *вали* Бухары, эмиру Ибрахиму ибн Симджуру (ум. 336), покровителю Абу Бакра Каффаля, использует, не называя его, рассказы халладжианца Ибн Фатика (затем свободно переданные в Рамле Ваджихи с этим иснадом).

9 джумада II 334/16 янв. 946, Багдад: смерть Абу Бакра Шибли, который завещает свой культ памяти Халладжа Насрабади, Хусри и Мансуру Зухли.

около 335/947, Шираз: Ибн Хафиф (ум. 371), шафиит и ашарит, отделяет дело Ибн Салима, которого он осуждает, от дела Халладжа, которого он почитает, несмотря на нападки ашарита Бундара (ум. 353) и тайфурита Исы ибн Йазуля Казвини; в этом за ним следуют Дайлами, Ибн Бакуйе (ум. 428), его издатели и Исхак ибн Шахрийар Казеруни, основатель ордена.

около 338/940. Школа басрийских грамматиков (ученики Заджжаджа: глава – Мухаммад ибн Али Мабраман, ум. 349) передаёт критический рассказ об изречении «Я – Истина», истолкованном четверостишием «Йа сирра...»; в двух редакциях: Ибн Абдаллаха (= Сирафи, ум. 368: у Макдиси) и Абу Али Фариси (ум. 377: у Ибн аль-Кариха).

после 339/950, Алеппо: Хусайн Хасиби (ум. 357), шейх нусайритов, пишет при хамданидском Дворе два дивана стихов, где он проклинает, среди прочих еретических шиитских сект, халладжийа (рядом с азакира = учениками Шалмагани).

348/959, Багдад: смерть суфия Джа'фара Хулди, который упоминает Халладжа в своих *хикайат* (через Джурайри).

349/960, Багдад: мутазилитский кади Мухассин Танухи, сотрапезник буидских принцев, жестоко высмеивает Халладжа в своём *Нишвар*.

356/967, Басра: смерть Ибн Салима (род. 267), главы богословов-салимитов, сторонников святости Халладжа: её действительно отстаивают его рави Абу Наср Саррадж (в *Лума'*), Абу Бакр ибн Шазан Баджали (ум. 376; в *Та'рих*), Ма'руф Занджани, Мансур Зухли и, может быть, Абу Талиб Макки (осуждённый в 386 году багдадскими ханбалитами).

около 360/970, Хорасан: раскол между халладжианцами саманидских государств; бухарские (Абу Бакр Калабади, ученик Фариса через Абу-ль-Хусайна Мухаммада ибн Ибрахима Фариси и Абу Бакра Каффаля) сохраняют *хулули*-толкование; нишапурские, Насрабади (ум. 364) и Сулами (ум. 412), следуя Ибн Хафифу, отказываются от него под впечатлением ашаритской критики (в Багдаде Бакиллани, второй основатель ашаризма, обличает «колдовство» Халладжа).

366/976, Багдад: смерть Сабита ибн Синана Саби, который поместил в свою большую официальную историю отчёт помощника секретаря суда Ибн Занджи (378) о процессе 309 года (воспроизведённый Мискавайхом в 372).

около 370/980, Багдад: нападки на Халладжа шиитов Ибн Нуха (в *Ахбар аль-вукала' аль-арба'а*, по Ибн Бинт Умм Кульсум) и Ибн Бабавайха (в *И'тикадат*).

около 380/990, Нишапур: Абу Мансур Абд аль-Кахир Багдади, ашаритский ересиограф, ученик мистика Ибн Нуджайма, даёт (в *Фарк*) полное сочувствия изложение тернистой богословской проблемы, поставленной приговором Халладжу.

около 393/1003, Багдад: имамит Муфид пишет *Радд 'ала-ль-Халладжийа*.

399/1009. Поэт Абу-ль-Ала аль-Ма'арри, посещая Багдад, собирает там рассказы, враждебные Халладжу, которые он обнародует в *Гуфран*, в 421 году.

405/1014, Нишапур: смерть шафиита Харгуши, благосклонного к Халладжу, косвенного рави Умара ибн Руфайла Джарджара'и и основателя больниц.

412/1021, Нишапур: смерть Абу Абд ар-Рахмана Сулами, великого историка суфизма, который включил 210 изречений Халладжа в свой большой Комментарий к Корану, переданный Абу Бакром ибн Аби Халафом (ум. 487) и Мухаммадом ибн Абу Насром Таликани (ум. 466).

414/1023, Мекка: смерть Ибн Джахдама, главы салимитов и сторонника Халладжа, который передал (по Умару ибн Руфайлу) знаменитое «письмо к Ибн Ате» ханбалитам, таким как Азаджи, и Али Заузани, настоятелю первой багдадской обители (после Хусри).

426/1034, Нишапур: Ибн Бакуйе Ширази (ум. 428) завершает первую биографию Халладжа (*Бидайа*) и передаёт *иджазу* на неё Мас'уду ибн Насиру Сиджзи (ум. 477), молодому и уже учёному знатоку хадисов, другу будущего вазира Низам аль-Мулька; Мас'уд передаст её историку Хатибу: это единственная сочувственная Халладжу биография, передача которой не будет запрещена у традиционистов.

430/1038 и 438/1044, Нишапур и Герат: ханбалитский учитель Ходжа Абу Исма'ил Абдаллах Ансари (ум. 481) письменно отстаивает святость Халладжа (теория *таджаддуд*, *лайх = хулуль*). Его гробница в Газаргахе (в 5 км к северо-востоку от Герата) будет благоговейно отстроена в 832/1429 году тимуридским султаном Шахрухом.

ша'бан 437/февр. 1046, Багдад: в день своего облечения властью халифом Ка'имом новый вазир Али ибн аль-Муслима во главе торжественного шествия, ведущего его в соборную мечеть Мансура, останавливается помолиться у *маслиба* Халладжа; бывший *шахид* шариатского суда, он тем самым свидетельствует о невиновности мученика, казни которого требовали в 309 году багдадские *шухуд*.

437/1046 – 450/1058, Багдад: вазират Ибн аль-Муслимы, которому удаётся спасти духовную роль суннитского аббасидского халифата, уступив мирскую власть военному султанату тюрок-сельджуков, сумевшему рассеять шиитскую угрозу (Буиды, Фатимиды). При этом вазирате предпринимается попытка публичной реабилитации Халладжа: ашарит Кушайри, изгнанный из Хорасана, издаёт в Багдаде своё «Послание» о мистике, где, подражая Калабади (ум. 380, в *Та'арруф*), помещает в начале догматический «символ веры» Халладжа; Абу Джа'фар Сайдалани от имени «4000» иракских халладжианцев оправдывает Халладжа и его учение от обвинения в *хулуль*, которое он перекладывает на Фариса Динавари; великий историк Хатиб (ум. 463), личный друг вазира, помещает в свою «Историю Багдада и его традиционистов-суннитов» длинную критическую биографию Халладжа; наконец, около 448 года молодой ханбалит Ибн Акиль пишет при Дворе, у своего покровителя Абу Мансура Абд аль-Малика ибн Йусуфа, приближённого халифа Ка'има, пламенную апологию Халладжа (= *Китаб аль-интисар*).

28 зу-ль-хиджжа 450/15 февр. 1058, Багдад: во время кратковременного налёта Фатимидов на Багдад, удавшегося восставшему эмиру Басасири (который будет побеждён и убит через год), вазир Ибн аль-Муслима схвачен и казнён. Его семью спасает курдский эмир Ибн Махлабан вместе с внуком халифа, его матерью, бабушкой и Абу Мансуром Абд аль-Маликом ибн Йусуфом; он укрывает их в Майафарикине. Именно к этой маленькой группе спасшихся следует возводить сооружение кенотафа, Кабр аль-Халладж: вероятно, на том холмике, где вазир Ибн аль-Муслима молился в 437 году; при содействии Ханака Шейх аль-машаих, учреждения, созданного Ибн аль-Муслимой и которому вазир Низам аль-Мульк поручил надзор за *вакфами* (обителями, университетом Низамийа, гробницами). Этот кенотаф, который посещали Ибн Джубайр (581), Абу-ль-Хасан Харави (ум. 611), Ахмад

Бадави (около 650), Шамс Киши (в 665, когда Насир Туси надзирал за всеми *вакфами*), Семнани (около 686), Ибн Тиктака (до 701), Матраки (942), Физули (ум. 980), Сари Абдаллах Челеби (может быть, в 1048, вместе с Карачелебизаде), Мустафа Ускудари (1139), ещё существовал в джумада I 1364/апреле 1945 года.

10 мухаррама 465/26 сент. 1073, Багдад: консервативная ханбалитская реакция, направленная против ашаритского влияния и хорасанцев, присланных в Низамийу султанами-сельджуками, через четыре года вынуждает халифа Ка'има перестать давать приют своему подопечному Ибн Акилю, который вынужден отречься, вместе с некоторыми богословскими дерзостями, от своей апологии Халладжа; он тем не менее передаёт её (благодаря своему другу Укбари, ум. 528, через которого его главные рукописи были отданы в *вакф* ещё при его жизни) Ибн Марахибу Барадани (ум. 583).

488/1094, Медина: смерть второго вазира Рудравари, покровителя и друга Мухаммада ибн Абд аль-Малика Хамадани (ум. 521), первого официального историка, благосклонного к Халладжу.

494/1100, Багдад: смерть шафиитского и ашаритского кади Шайзалы Джили, автора первых публичных проповедей во славу Халладжа.

500/1106, Тус: прославленный богослов Абу Хамид Газали старается оправдать Халладжа в своей *Мишкат* (осуждённой около 520 года андалусским кади Ийадом Сабти); он уже извинял его в IV томе своего *Ихйа'* (сожжённого в Кордове и Сеуте в 503 году по приказу альморавидского кади Ибн Хамдиса: поступок, вызвавший проклятия альмохадского махди Ибн Тумарта).

500/1106, Багдад: смерть Мубарака Туйури, ханбалита и сторонника Халладжа, рави *Бидайи*, которую он распространяет в своём толке.

502/1108, Йаздийа (= Шемаха, в Ширване): прославленный Абу Тахир Силафи приезжает записать *Ахбар аль-Халладж* из уст Ибн аль-Каззаза аль-Муфаддида, проповедника, ценимого при дворе Мазйадидов; он передаёт их историку Таузари.

512/1118, Багдад: смерть армянки Урджуван Куррат аль-Айн, матери халифа Муктади, подруги семьи вазира Ибн аль-Муслимы, благотворительницы суфийских обителей, которые основываются тогда в Багдаде, даже для женщин (например, Рибат Фатимы Разийи, ум. 521 = Дар аль-Фалак), вероятной основательницы Рибат аль-Ахлатийа.

515/1121, Багдад: смерть илекханидской уйгурской царевны Теркен-хатун Сафарийи, вдовы сельджукского султана Маликшаха, благотворительницы святых мест и обителей; надгробное слово над ней произносит Ахмад Газали (ум. 517), которого она поселила в султанском дворце, затем в *рибате* Бехруза (*шихне* Багдада 498, ум. 536); там он осмелился в одной из своих проповедей воспроизвести текст из «Тавасин», не назвав, однако, автора. Газна: поэт Хаким Санаи, ученик Ахмада Газали, делает мученичество Халладжа вершиной *сулук* (в своей *Хадике*).

7 джумада II 525/7 мая 1131, Хамадан: казнь шафиитского законоведа Айн аль-Кудата Хамадани, любимого ученика Ахмада Газали, убеждённого халладжианца, первого, кто осмелился цитировать «Тавасин» Халладжа, называя их и их автора по имени: он делает его святым *футуввы* (= клятвенного братства ремесленников и разбойников, которое поднимет восстание в Багдаде вместе с Раххасом и Ибн Бакраном, ум. 532); он был подопечным сельджукского казначея Азиза ибн Раджи (вазир в 521, ум. 528).

537/1142, Багдад: знаменитый проповедник Абд аль-Кадир Килани Буштири (ум. 561), ханбалит и основатель ордена кадирийа, удачливый противник хорасанских проповедников-ашаритов (из школы братьев Газали), отчасти перенимает у них халладжианскую тему. Но его великие халладжианские притчи в рифмованной прозе (*фусуль*), обнародованные лишь около 630 года Абд ар-Рахманом ибн Йусуфом Ибн аль-Джаузи (605, ум. 656, раскаявшимся внуком его врага), восходят к *накибу* Хибатуллаху ибн аль-Мансури (ум. 635); а за их стилистическую обработку будто бы отвечает его сын Абд ас-Салам (ум. 611).

13 зу-ль-хиджжа 553/5 янв. 1159, Мекка: в самом Хараме ханбалитский чтец Корана Ахмад ибн Мукарраб Кархи (ум. 563) диктует биографию Халладжа, написанную Ибн Бакуйе, ханбалитским законоведам Умару ибн аль-Хадиру Зубайри (ум. 575; кади в Багдаде; в Дамаске дяде знаменитой Каримы, ум. 641), (Мухаммаду ибн) Абд ар-Рахману Пенджихи и Али Тарки. Сам он передаёт её Аджибе Бакадарийе и Ибн аль-Мукайиру.

558/1162, Лалиш: смерть шейха Ади Умави, основателя ордена адавийа, убеждённых сторонников Халладжа (привратник его гробницы будет распространять «Кыссу»). Их курдские приверженцы (секта езидов) воздвигают в Лалише Макам-и Халладж и отливают из сплошной меди изображение божественной птицы, Синджак-и Халладж, VII из Семи Синджаков. К той же эпохе относятся два *макама* Халладжа, воздвигнутые в Мосуле (Баб аль-Масджиди и Хадисийа), может быть, эмиром Гёкбёри.

560/1164, Тус, Балх и Нишапур: великий персидский поэт Фарид Аттар (ум. 617, по Ибн аль-Фувати), ученик Аббасы Туси (ум. 549) и подопечный одного из Рудравари, начинает знаменитый литературный цикл, в котором прославляет Халладжа как высший образец святости: в прозе, в *Тазкират аль-аулийа'*, и в стихах, в четырёх длинных эпопеях (которые С. Нафиси считает более поздними): *Уштур-наме* III, *Джаухар аз-зат* I–II, *Хайладж-наме*.

561/1166, Йасы (Туркестан): смерть Ахмада Йасави, ученика Йусуфа Хамадани; это первый великий поэт на восточнотюркском языке; он превозносит в своём *Диван-и хикмат* мученичество Халладж-и Мансура и передаёт основателям ордена бекташи обряд посвящения, символика которого основана на почитании «виселицы Халладжа» (= Дар-и Мансур).

564/1169, Багдад: споры между законоведами о «свидетельстве крови Халладжа», оправдывающем его во время казни; между шафиитом Шихабом Туси (за) и Абу-ль-Фараджем ибн аль-Джаузи (против); ханбалитские сочинения Ибн аль-Газзаля (за) и Азаджи (против). Зарождающийся орден рифа'ийа высказывается против Халладжа.

570/1174, Фаса (близ Шираза): Рузбихан Бакли Дайлами (530, ум. 606) собирает и комментирует почти полный «corpus hallagianum» в своём руководстве по богодухновенным речениям суфиев, озаглавленном *Мантик аль-асрар* и написанном по-арабски. Его материалы происходят либо от Джакира Курди (ум. 591), либо от его посвятителя в орден казерунийа Махмуда ибн Халифы из ханаки Сиддикийа в Ширазе, основанной его предком Ахмадом ибн Салихом, умершим в 473 году и пришедшим из *рибата* Бейзы (родины Халладжа).

около 580/1184, Балх: *фетва* великого ашаритского богослова Фахр ад-Дина Рази (ум. 606), оправдывающая Халладжа; он цитирует его в начале своего *Тафсир кабир*.

584/1188, Багдад: смерть Сельджук-хатун бинт Кылыч-Арслан, матери халифа Насира, основательницы *рибата*, который станет бекташийским текке, где будут почитать Халладжа.

587/1191, Алеппо: казнь философа Абу-ль-Футуха Сухраварди, основателя школы ишракийа; сторонник Халладжа, он называет себя связанным с «фата из Бейзы» философским иснадом, восходящим через Джамаспа к Заратустре; и он цитирует «Тавасин», называя их по имени, чтобы доказать нематериальность души. Именно по его примеру шиитские ишракийун будут почитать Халладжа.

после 591/1195, Шираз: Рузбихан Бакли переводит на персидский язык свой халладжианский «корпус» под заглавием *Шарх аш-шатхийат*.

около 594/1198, Кордова: первый сон Ибн Араби о Халладже.

около 618/1221, Конья: второй сон Ибн Араби о Халладже (*ихмаль*, в *Таджаллийат*).

620/1223, Сивас: Наджм Рази (в *Мирсад*) прославляет в Халладже всеобщего заступника, святого, который заступился за своих палачей.

около 645/1247, Конья: Джалал ад-Дин Руми, основатель ордена мевлеви, прославляет Халладжа в своём *Маснави*; его сон о «несправедливом осуждении» Халладжа.

656/1258 (год разгрома Багдада), Мекка: Ибн Саб'ин, философ и мистик, философский иснад которого восходил через Халладжа к грекам, Аристотелю, Платону, Сократу и Гермесу, привлекает к своему учению шарифа Мекки Абу Нумайя (652, ум. 701) и эмира Забида Йусуфа ибн Расула (647, ум. 694). На него нападают законоведы Ахмад ибн Абд аль-Вахид Хаурани (ханбалит, ум. 667) и особенно Кутб Касталлани (ум. 686), который осуждает Халладжа как первого ересиарха пантеизма в исламе (теория, выведенная как раз из иснада Ибн Саб'ина); изгнанного из Мекки Кутба Касталлани принимает в Каире Бейбарс, который по возвращении из хаджа в 667 году поручает ему руководить Дар аль-хадис аль-Камилийа.

657/1259, Дамиетта: андалусский поэт-мистик Шуштари, глава независимых саб'инийа Египта, сохраняет Халладжа во главе своего герметического иснада.

660/1262, Кус: Мурси, второй глава шазилийа, утверждает во время экстатического собрания правоверность изречения Халладжа об «исповедании Креста».

665/1266, Худжр, близ Тафриша (Йемен): смерть эмира Ахмада ибн Алвана, автора *Зикр аль-Халладж*.

665/1266, Багдад: Шамс Киши, назначенный *мударрисом* университета Низамийа, прославляет мученичество Халладжа; так же поступает и его покровитель Насир ад-Дин Туси, великий имамитский философ, который в качестве главного надзирателя за признанными монгольским государством конфессиональными *вакфами* приезжает осматривать багдадские гробницы; вероятно, восстановление гробницы их другом, правителем Джувайни, и его женой Шахлати, вдовой последнего аббасидского наследного принца.

670/1271, Каир: Шамс ад-Дин Мухаммад ибн Абу Бакр Ики, ученик Садр ад-Дина Кунави в Конье и Ибн Саб'ина в Мекке, назначается *шейх аш-шуйух* Каира благодаря эмиру Алам ад-Дину Санджару Шуджа'и; он одобряет и велит преподавать в ханаке Са'д ас-Су'ада комментарий Са'да Фаргани на *Назм* Ибн аль-Фарида (перевод Садр ад-Дина Кунави), где восхваляется Халладж. Ики, учитель будущих кади Дамаска Имам ад-Дина Казвини и Джалал ад-Дина Казвини (ум. 739), подвергается нападкам и заменяется Таки ад-Дином Абд ар-Рахманом ибн Бинт аль-А'аззом (686/1287).

676/1277, Каир: Ибн Разин Хамави, вероятный автор *Хикайат аль-Халладж*, назначается шафиитским верховным кади.

678/1279, Дамаск: смерть Изз ад-Дина ибн Ахмада ибн Ганима Макдиси, ханбалитского проповедника, получившего право проповедовать в Хараме Мекки; его *Шарх хал аль-аулийа'* разбирает душевные состояния Халладжа во время его мученичества.

687/1288, Багдад: в начале своего мистического призвания Ала ад-Даула Семнани Байабанги (ум. 736), родственник *вали*, приходит молиться на гробнице.

705/1305, Дамаск и Каир: Наср Манбиджи и Ибн Ата Аллах, третий глава шазилийа, поддерживаемые Каримом Амули (*шейх аш-шуйух* 695–708, последователь Ибн аль-Фарида), защищают Халладжа; великий ханбалитский полемист Ибн Таймийа отвечает им и нападает через Халладжа на монизм Ибн Араби и Ибн Саб'ина, предтечей которого тот будто бы был (в своих *фетвах*).

708/1308, Тебриз: первый министр монголов Рашид ад-Дин Хамадани утверждает в своих сочинениях, одобренных верховным кади Низам ад-Дином Абд аль-Маликом Мараги и предназначенных для государя, что Халладж – «полюс святых».

710/1310, Шираз: Абд ас-Самад Байдави, потомок Халладжа, передаёт *тарику* халладжийа казерунийскому шейху Амину Бальйани (ум. 740), а *тарику* кади Абдаллаха Байдави (знаменитого толкователя Корана) – его сыну Абд аль-Кариму ибн Абд ас-Самаду.

716/1316, Дамаск: великий шафиитский историк Захаби осуждает Халладжа, за ним следуют Кутуби и Ибн Касир. Герат: поэт Мир Хусайни Садат воздерживается от суждения (*тавакkуф*, в *Канз ар-румуз*).

738/1337, Каир: Изз ад-Дин Абд аль-Азиз ибн Джама'а (ум. 767), который принимает Халладжа в свой *Камус аш-шу'ара'*, назначается шафиитским верховным кади.

740/1339, Мекка: историк Йафи'и, принадлежащий к ордену адхамийа, защищает Халладжа. Дамаск: смерть ханбалитской шейхи Зайнаб Камалийи, которой шейха Аджиба Бакадарийа из Багдада (ум. 647) передала *иджазу* на биографию Халладжа, составленную Ибн Бакуйе.

764/1363, Гуджарат: один из близких Айн ад-Дина Абдаллаха Махру, *вали* Синда, арестован и осуждён в Дели перед Фируз-шахом за то, что избрал своим *зикром* халладжианское «Я – Истина».

782/1380, Бихар: смерть мистика Шарафа Маньяри, сторонника Халладжа. Дели: мистик-чишти Хусайн Махдум-и Джаханийан (ум. 785) прославляет добровольную жертву Халладжа.

800/1397, Дели: казнь Мас'уд-и Бака, почитателя Айн аль-Кудата Хамадани.

до 805/1402, Каир: в садах Тадж (= Булак) шазилит Кутб Ханафи защищает Халладжа от кади-аскера Сирадж ад-Дина Булкини.

808/1405, Каир: смерть Камаль ад-Дина Дамири, шафиита, воспитанного в ханаке Са'д ас-Су'ада, который подчёркивает значение *фетвы* Ибн Сурайджа (отказавшегося судить Халладжа) для истории мусульманской мистики.

815/1412, Гермиян: смерть турецкого поэта Ахмеди, автора «Дастан-и Мансур».

816/1413, Дамаск: смерть ханбалитской шейхи Аиши Макдисийи, передатчицы (после верховного кади Ибн Джама'и) *Интисара* Ибн Акиля.

820/1417, Алеппо: казнь великого турецкого поэта Имад ад-Дина Несими, воинствующего и восторженного халладжианца, принадлежавшего к секте хуруфитов; его

диван, которым восхищался султан Кансух Гаури, оживил культ памяти Халладжа в Турции. Бухарский поэт Шамс Гариб даже делает Несими «перевоплощением» Халладжа (в своей «Кысса-и Мансур»).

822/1419, Гульбарга: смерть Мухаммада Гису Дараза, мистика, комментатора Айн аль-Кудата Хамадани.

829/1426, Шираз: Мухаммад ибн Баха Казеруни передаёт *тарику* халладжийа вместе с *тарикой* рузбиханийа хафизу Ибн Аби-ль-Футуху Нур Таусу (ум. 871), который делает их двумя из XXVI *тарик*, уставы которых, подобно столпам, поддерживают исламский мир.

836/1432, Латакия: смерть нусайрийского поэта Хасана ибн Аджруда, проклинающего Халладжа.

839/1435: казнь узбеками поэта-мистика Хусайна Хорезми, потомка Наджм ад-Дина Кубры и *мурида* Абу-ль-Вафы (ум. 836), диван которого всецело вдохновлён Халладжем (он даже был напечатан как его диван).

860/1456, Кастамону: друг кызыл-ахмедлийского князя Ибн Исфандийара и кади Махмуда Минас-оглу (ум. 840) пишет длинный комментарий к «Я – Истина».

880/1475, Джебель-Нафуса: смерть ибадитского законоведа Исма'ила ибн Мусы Джайтали, который использует пролог «Китаб ас-сайхур» Халладжа в начале своих *Каната'ир аль-хайрат* (I, 3–4).

881/1476, Герат: поэт Джами, ханафит и мистик, сохраняет вместе с Халладжем Фариса Динавари в своём списке святых (в *Нафахат аль-унс*).

до 899/1494, Мешхед: шиитский богослов Мухаммад ибн (Аби) Джумхур принимает ишракитский тезис о святости Халладжа (в *Китаб джам' аль-джам'*, цитируемом Ишкавари).

893/1488, Черибон (Ява): казнь мистика-халладжианца Сити Дженара.

907/1501, Демак (Ява): подобная же казнь Сунана Пангунга. Казнь Ки-Багдада в Паджанге и шейха Амонг Раги в Матараме.

909/1503, Герат: по просьбе тимуридского султана Хусайна Мансура Байкары, растроганного чтением «Тазкиры» Аттара, прославленный художник Бехзад пишет и украшает (*тасвир ва тарсим*) сцены жизни Халладжа, которого сам султан прославляет в своих «Маджалис аль-ушшак», украшенных миниатюрами (с комментарием его вазира Камаль ад-Дина Каризгахи).

922/1516, Алеппо: смерть египетского султана Кансуха Гаури, почитателя Несими.

924/1518, Сонаргаон (Восточная Бенгалия): Нусрат-шах, сын (и вскоре преемник) Хусайн-шаха, правителя Гаура, велит исламизировать область Ноакхали и Читтагонга афганскому эмиру Фенни Чхутти ибн Парагалю ибн Расти-хану: там укореняется местный культ Халладжа (*ширни*, а не *пуджа*) под полуиндуистским наименованием Сатья Пир (= Учитель Истины); он распространяется до области Мурбхандж (Орисса).

928/1522, Кал'ат Джаббар (Гуджарат): Гаус Хинди, глава ордена шаттарийа, обнародует халладжианский *зикр* в своих *Джавахир хамса*.

до 938/1531, Стамбул: поэт Лами'и посвящает *касыду* о Розе (сравниваемой с Мансуром Халладжем) султану Сулейману Великолепному.

942/1535, Багдад: войдя вместе с турецкими войсками, Насух Силахлы делает набросок гробницы Халладжа (рук. Йылдыз 95).

945/1538, Багдад: Витри, автор стихов во славу Пророка, критикует *Мантик* Рузбихана Бакли и признаёт Халладжа лишь с оговорками. Шираз: Гийас ад-Дин Мансури (ум. 948), шиит, оправдывает Халладжа.

952/1545, Каир: защита Халладжа Ша'рани в его *Лаваких*.

953/1546, Дамаск: смерть Шамс ад-Дина ибн Тулуна, автора *Худжадж фи ахбар аль-Халладж*.

около 980/1572, Египет: Ибн аль-Бакари передаёт *Кыссат аль-Халладж*.

980/1588, Мекка: Мухаммад ибн Ахмад Кутб ад-Дин Нахравали Ханафи (917, ум. 990) принимает делегацию паломников из Такрура, среди которых Ахмад Баба Судани (ум. 1032), будущий кади Тимбукту: он посвящает его в *тарику* рузбиханийа (халладжианца Бакли); Ахмад Баба передаст её кади Феса Абу-ль-Касиму Гассани (ум. 1032). Мекка: один из его родственников, индийский ханафит Абу-ль-Фадль ибн Закарийа Нахравали, даёт *фетву*, оправдывающую Халладжа.

1004/1595, Айдын: смерть турецкого поэта Муриди, автора «Мансур-наме».

1005/1596 – 1015/1606, Мекка и Медина: индийский шаттари Сибгатуллах Баруджи распространяет халладжианский *зикр*, переданный там же через Шиннави (ум. 1088) и Кушаши (ум. 1070) Уджайми (ум. 1113) и Аййаши (ум. 1090).

между 1010/1601 и 1040/1650, Исфахан: группа шиитских улемов, ишракитов в философии, Баха ад-Дин Амили (ум. 1020), Садр ад-Дин Ширази (ум. 1041) и Кутб Ишкавари, объявляет себя сторонниками Халладжа.

1015/1606, Шираз: Кутб Найризи, глава имамитского ордена захабийа, делает Халладжа шиитским святым (в *Кава'им аль-анвар*). Дели: Ахмад Фаруки Сирхинди (ум. 1034), глава одновременно ханафитского толка и ордена накшбандийа, отстаивает в *фетве* святость Халладжа; его преследуют шиитские советники Джахангира.

1019/1610, Лахор: казнь кади кади Нуруллаха Шуштари, одновременно шиита и сторонника Халладжа; его тело погребено в Агре.

1020/1611, Барус (Суматра): стихи кадирита Хамзы Фансури, восхищающиеся Халладжем; сожжены по приказу султана Аче в 1052 году, но переписаны для султана Бантена Зейнала (ум. 1146). Каир: Бурхан ад-Дин Лакани, глава маликитского толка, порицает осуждение Халладжа. Шихаб ад-Дин Хафаджи, кади-аскер Египта в 1040 году, следует его примеру.

1046/1636, Дакка: бенгальский поэт Шанкарачарья пишет поэму в XV песнях о Сатья Пире, внуке императора Хусайн-шаха и современнике вице-короля Бенгалии Раджи Ман Сингха (996–1015), которого считают перевоплощением Халладжа.

1061/1650 – 1068/1657, Стамбул: шейх-уль-исламат Абд аль-Азиза Карачелебизаде, который заявляет, что Халладж был осуждён несправедливо (в *Раудат аль-абрар*; он жил в Багдаде).

1069/1658, Исфахан: шиитские листки против Халладжа Микдада и Хурра Амили (ум. 1099).

1071/1660, Дели: казнь поэта-халладжианца Сармада, друга императора Дара Шукуха. Стамбул: смерть Сари Абдаллаха-эфенди Челеби, *ра'ис аль-куттаб* в 1038–1039 годах, который изучал «Тавасин» (по возвращении после взятия Багдада).

1073/1662, Мекка: Хасан Уджайми Йамани издаёт первое сочинение, разъясняющее уставы XL орденов (*турук*), поддерживающих духовное равновесие ислама; орден халладжи носит там № 38; он вычеркнут в сокращённом переиздании, сделанном Абд ар-Рахманом Мили в Каире в 1106 году.

1077/1666, Стамбул: смерть поэта-хальвати Наили Кадима, сторонника Халладжа.

1080/1669, Каир: Ахмад Башбиши (ум. 1094), шафиитский шейх аль-Азхара, порицает осуждение Халладжа.

1087/1676, Исфахан: смерть поэта-новатора Саиба, прославляющего Халладжа.

1090/1679, Пелакан (Суматра): Абд ар-Рауф, миссионер-шаттари, присланный из Мекки, распространяет халладжианский *зикр*.

до 1096/1685, Гоги (близ Биджапура): стихи на персидском и дакхни Махмуда Бахри (ум. 1117) о Халладже.

1099/1688, Стамбул: смерть главного надзирателя янычар Фейзи Мустафы Челеби Топкапулузаде, от которого сохранилась газель о Халладже.

1123/1711, Афганистан: смерть афганского поэта Муллы Абд ар-Рахмана, который упоминает Халладжа в своём диване.

1128/1716, Петервардейн: поражение и смерть великого вазира Шехида Дамада Али, байрами; среди его книг были халладжианские *Шатхийат* Бакли.

1134/1721, Тасафт (Сус): Ибрахим Зархуни, вождь восставших берберов, причисляет Халладжа к «XII гонимым святым ислама», следуя в этом мнению Абу-ль-Касима Фаси (ум. 1091) и Ибн Ваддаха.

1137/1725, Бурса: смерть Исма'ила Хакки, главы ордена джельвети, сторонника Халладжа.

1139/1727, Багдад: турецкий поэт Мустафа-эфенди Ускюдари посещает гробницу.

1156/1744, Ускюдар: смерть турецкого поэта Мюнифа Мустафы-эфенди Антакьеви, от которого сохранились стихи о Халладже.

1170/1756 – 1176/1762, Стамбул: великий вазират Рагиб-паши, который высказывается в пользу Халладжа (в *Сафине*).

1175/1761, Сиджильмаса: смерть Ахмада ибн Абд аль-Азиза Хилали, рави Уджайми (через Мухаммада Шараджи).

до 1181/1767, Забид: сайид Мухаммад Муртада Бильграми, богослов-газалит, корреспондент султана Абдулхамида I, принимает посвящение в *тарику* халладжийа (хадрамаутский иснад Айдаруси, восходящий к Нуру Таусу через Умара ибн Аби Махраму Адани, ум. около 930).

1190/1776, Алеппо: смерть Хасана ибн Абдаллаха Бахши, рави (через своего отца) Уджайми.

1198/1784, Стамбул (Эгрикапы): смерть кади-аскера Дамадзаде Муллы Мурада, отдавшего в *вакф* Дар аль-Месневи экземпляр халладжианских *Шатхийат* Бакли.

1212/1797, Фес: султан Сулайман (ум. 1236), посвящённый своим отцом Сиди Мухаммадом I (ум. 1204) в шазилизм, получает через Мухаммада ибн Аббаса Шарради *иджазу* на *Фахрасу* Аййаши.

около 1219/1800, Фес: даркави Ибн Аджиба Титтавани (ум. 1224) благосклонен к Халладжу. Каир: яванский шафиит Мухаммад аль-Амир Сунбави (ум. 1232) враждебен ему (примечания в *Шарх аль-Джаухара*).

1225/1810, Тегеран: смерть сайида Мухаммада Ахбари Нишапури, который, будучи шиитом-ахбари, был сторонником Халладжа.

1251/1834, Стамбул: смерть Ахмеда Рюшдю Кара-Агачи, сторонника Халладжа.

1260/1843, Джагбуб: Сануси (1202, ум. 1276) пишет *Сальсабиль* (списанный у Уджайми), где приводятся XL духовных опор военного ордена сенуситов; орден халладжийа занимает там № 5.

1261/1845, Стамбул: первое литографированное издание халладжианской поэмы Муриди (ум. 1004; оно приписывает её Ниязи).

1263/1846, Стамбул: ханафитский законовед Ариф-эфенди Кетходазаде, повторяя стих Гевхери (ум. 1127?), защищает Халладжа. Но придворный поэт Махмуда II Хильми Хасан-эфенди Кыбрыслы (ум. 1264) не желает выносить решения.

1264/1846, Эр-Рияд (Неджд): в своём XIX ваххабитском послании Абд аль-Латиф ибн Абд ар-Рахман ибн Абд аль-Ваххаб осуждает Халладжа.

1273/1856, Багдад: кадиритский проповедник Мехмед Эмин *фетвой* оправдывает Халладжа.

около 1280/1863, Дамаск: алжирский эмир Абд аль-Кадир принимает в отношении Халладжа мнение Ибн Араби (в своих *Мавакиф*; изданы в Каире в 1329/1911 году Набихе-ханум, вдовой Махмуда-паши Арнавуди, сестрой третьего регента Азиза Иззета).

1288/1871, Стамбул: первое литографированное издание халладжианской поэмы Ахмеди (ум. 815; оно приписывает её «Ниязи»).

1289/1872, Лакхнау: первое литографированное издание халладжианских эпопей Фарида Аттара (ум. 617) в составе его *Куллийат*.

1297/1879, Каир: даркави Абд аль-Кадир Вардиги утверждает, вопреки маликитскому шейху Мухаммаду Уллайшу (ум. 1299), что судьи Халладжа были виновны.

1301/1883, Стамбул: смерть мевлеви Йенишехирли Авни, сторонника Халладжа.

1330/1912, Париж: первое издание «Тавасин».

1337/1919, Каир: *фетва* Рашида Риды о деле Халладжа.

1344/1926, Мадрас: Ходжа Хан издаёт *The secret of Anâ'l-Haqq* по деканскому мистику Гази Илахи.

1345/1927, Стамбул: газетная полемика по поводу названия, данного в квартале Шехзаде улице «Халладж-и Мансур». Тахир Мевлеви Олгун оправдывает Халладжа в послании, посвящённом принцессе Иффет.

1349/1931. Багдадский поэт Джамиль Сидки Захави (ум. 1937) издаёт в Каире свою поэму «Бунт в аду», где Халладж играет роль.

1350/1932, Лахор: философ Мухаммад Икбал (ум. 1938), связывая свою персоналистскую философию с «Я – Истина» Халладжа, выводит его в V песни своей персидской «Джавид-наме».

1353/1934, Стамбул – Париж: Нуреттин Топчу, редактор журнала «Hareket», развивает философское понятие «бунта», законность которого он обосновывает Халладжем.

1357/1938, Каир: профессор Заки Мубарак изучает Халладжа «влюблённого в Бога».

1358/1939, Каир: юрист Мухаммад Лутфи Гум'а, рассматривая общественную обстановку процесса, сравнивает его с процессом Жанны д'Арк.

1363/1944, Стамбул: турецкий поэт Салих Зеки Актай издаёт драму в пяти действиях «Халладж-и Мансур»[1].

III. ДОШЕДШИЕ ДО НАС ИСТОЧНИКИ О ХАЛЛАДЖЕ

Что остаётся от человека после его смерти? Прежде всего, особенно когда речь идёт о мусульманине, именная цепь последовательных свидетелей, хранителей его «предания». Затем материальные документальные следы, изображения и реликвии, памятники; писания: письма (и завещания), отдельные изречения и связные трактаты, наконец, допросы, если был судебный процесс. Именно письма (и завещания) дают сильнейшие гарантии подлинности и исторического значения.

Мы опубликовали *иснады*, или основные цепи мусульманского предания о Халладже[2]; оно включает 117 свидетелей-современников, почти все непосредственные, из которых 26 враждебны; от них происходит около десятка цепей, из которых мне удалось проследить 4 непрерывных продолжения до нашего времени. Можно спорить о доказательной силе этих 26 враждебных свидетельств, но нельзя отрицать необычайное общественное постоянство этой верности, хранимой верующими по отношению к отлучённому.

Изображения: древнейшая миниатюра казни (рассечения) относится к 707/1307 году; а серия миниатюр знаменитого Бехзада, исполненная по просьбе гератского султана Хусайна Байкары (ум. 911/1505) на «Тазкиру» Аттара, по-видимому, утрачена.

Реликвии: потомство одного из его сыновей упоминается в Бейзе, его родном городе, в XIII веке нашей эры (и даже в Алеппо в настоящее время); литургические предметы (упоминаемые в молитвах), такие как «виселица Мансура» в посвящении бекташи, как «Санджак-и Мансур» езидского культа, статуя павлина из сплошной меди, с молитвенными формулами.

Памятники: простые кенотафы, воздвигнутые в Багдаде (до 581/1185, может быть, тождественные его *маслибу*, почитаемому с 437/1045 года), в Мосуле, Лалише, Мухаммад-Бендере (близ Мадраса), в Восточной Бенгалии; медресе Халладжийа (в Дамаске) (818/1415); улица в Стамбуле, Халладж-и Мансур Сокагы (1927).

Писания: устное «завещание», записанное, а затем собранное главой *шухуд* Каира Ибн аль-Хаддадом; «символ веры» (*'акида*) в 2 редакциях (Калабади, Кушайри); шесть писем (2 к Ибн Ате; 1 к Шакиру ибн Ахмаду; 1 к Джундабу Васити, 1 к Абу Насру Байдави, 1 к одному Динавари).

Изречения: около 350, из них 238 у Сулами (208 в его «Тафсир аль-Кур'ан»), 8 у Кушайри, 4 у Харави, 8 в анонимной «Хикайе», 6 у Айн аль-Кудата Хамадани, 17 у Аттара, 5 у Мунави, 26 у Рузбихана Бакли (*Мантик*) и 35 у Бакли (*Тафсир*). Подлинность большинства из них засвидетельствована.

[1] [См. в гл. XV ссылки на другие, более новые произведения.]

[2] *Mél. Grat*, Париж, 1946, I, 387–420.

Трактаты: составной сборник XI «Тавасин»; «Ривайат» (27: изд. Рузбихана Бакли); одна *хутба* (рук. Мосул); фрагмент без заглавия, изд. Рузбихана Бакли (*Мантик*); сборник *Ахбар аль-Халладж* (74 №); стихи, собранные в *Диван аль-Халладж* (XI + 69 вероятно подлинных стихотворений; изд. Массиньона, 1931). Вероятность подлинности изучается отдельно для каждого из них, ввиду отсутствия иснада, поскольку автор был осуждённым, чьи сочинения были запрещены.

Допросы: 1° процесс 301/913 года: извлечения у Сули (*Аврак*); 2° процесс 309/922 года: извлечения в хрониках Сабита ибн Синана (по Занджи, затем изданные Хатибом), Мухассина Танухи (по Ибн Аййашу), Ибн Дихйи (по маликитскому каноническому источнику Бакиллани). Эти извлечения, к сожалению, сокращены, и притом тенденциозно.

Суждения современников: Табари (*Та'рих*), довольно краткое, осмотрительное; халифской канцелярии в 322/933 году (извлечение у Йакута, *Удаба'*); Сули (*Аврак*); Хутаби; Мас'уди; осведомителей Ариба.

Древнейшие датированные рукописи: 466/1073 (*Джами' шахи* Синджари, о процессе 312/924 года); 553/1158, рукопись *Бидайат хал аль-Халладж* Ибн Бакуйе; 548/1152, цитата у Сарраджа, *Лума'*.

Документы эпохи о его современниках: монеты халифа Муктадира; *тираз*, датированные и помеченные именем вазира Хамида (ум. 311/923).

ГЛАВА II

ГОДЫ УЧЕНИЧЕСТВА: ЕГО УЧИТЕЛЯ И ДРУЗЬЯ

I. РОДНАЯ СРЕДА

a. Его родной город: Бейза (Байда)

Халладж был, вероятно, иранского, а не арабского происхождения, что бы ни говорили об этом позднее. Он родился в одной из восточных областей Аббасидского халифата, в Фарсе. Эта страна, ещё глубоко иранская[1] по языку и зороастрийская по культуре, с храмами огня на её возвышенных местах и архивами её крепостей, начинала, однако, арабизироваться в узлах торгового обмена и вдоль стратегических дорог. И родной город Халладжа, Бейза[2], второй этап после Джувайма (Гуйума) на дороге Шираз – Исфахан, стал как раз первым центром арабизации страны: лагерем мусульманских воинов (*мукатила*), которых *вали* Басры Абдаллах ибн Амир ибн Курайз Абшами повёл в 29 году хиджры на осаду Истахра, излюбленной резиденцией знаменитого Зийада, когда он был *вали* Фарса с 38–42 года хиджры[3], местом рождения величайшего арабского грамматика Сибавайха[4]: «Мадинат аль-Байда, Белым городом», который равнялся по значению Истахру в IX веке нашей эры, местом, откуда происходит первый *шейх аш-шуйух* Фарса (ум. 473).

Его название, «Белая», было, что необычно, сразу же арабизировано, ибо «Байда» переводит изначальный иранский топоним, содержащий элемент «исфид», который действительно сохраняется в 80 километрах к западу, в Кал'а Исфид. Вот, по-видимому, что произошло: арабское завоевание, усилив значение дороги Шираз – Исфахан, вывело главный город округа из старой цитадели, построенной Гуштаспом[5] на западном склоне хребта, нависающего над ущельем, где дорога из Суз в Персеполь поворачивает к югу перед Джуваймом; и перенесло его на восток, за восточный склон, на край равнины Кура, в лагерь, который осаждавшие Истахр прислонили к меньшему замку, Диз Нишнак[6] (иначе Дер-и Исфид, ставший Бейзой), построенному там, чтобы стеречь вход на подъём, ведущий к старой цитадели, Исфид Диз (ставшей Кал'а Исфид), «Белому замку».

Географ Истахри сообщает нам, что этот новый главный город, Бейза, имел не только замок, но и *рабад*, то есть «предместье» вне собственно иранского города (или *шахристана*), явно возникшее из этапного пристанища арабских караванов и населённое одновременно арабами, погонщиками верблюдов и купцами, и местными ремесленниками, арабизированными и исламизированными. Отец Халладжа, должно быть, принадлежал к этой

---

[1] Бейза утратила иранский облик: 1° через войско (Басра, Хорасан, Бальхарис); 2° через монету: чеканка серебряных монет при Омейядах; значит, там было некое производство (S. L. Pah., № 137–148; Lavoix, № 70–79).

[2] О Бейзе ср. *Fârs Nâmé Nâsirî*, литогр. 1312, II, 182–185; М. Таджир Ширази, *Âthâr-é 'Ajam*, литогр. Шираз, 1314, с. 336; Деморньи в RMM, 1913, XXIII, 94–95, XXII, 150; о древнем состоянии: Истахри, 126; Ибн Хаукаль, 187 (обсуждается у Le Strange, *Lands of the Eastern Caliphate*, 1905), и Ибн аль-Балхи, *Fârsnâma*, изд. Le Strange – Nicholson, 1921.

[3] Его имя будто бы сохранилось на месте в Зийадабаде (FNN, II, 184); Зийад дал название Бейза своему дворцу в Басре (Танухи, *faraj*, I, 110). Северные ворота Шираза называются Баб Бейза.

[4] Сибавайх, великий грамматик, родился в Бейзе (FNN, там же; переписывая Ибн Джунайда, *shadd*).

[5] Мустауфи, *Guzîda*, пер., с. 121.

[6] Это загадочное иранское название, которое устанавливает местоположение Бейзы, писалось также Насайик, Ласайик (Истахри); ср. нынешнее Баннишек (лист «Бушир» международной карты в масштабе одна миллионная).

последней категории, и именно там вырос его сын. Что касается точного места его рождения, то это ат-Тур, ещё один арабский топоним[1], простой этапный пункт в четырёх фарсахах к востоку от Бейзы, в сторону Кура, который эта дорога пересекает и вдоль которого идёт вверх к Сумайраму и Исфахану.

Чтобы оценить степень исламизации Бейзы в эту эпоху, отметим, что там был шариатский суд кади[2] и что *рибат* (обитель) подвижников был основан там, на дороге в Майин, менее чем через двадцать лет после смерти Халладжа[3]; наконец, что в последовавшие сто лет среди Байдави, «уроженцев Байды», перечисленных в сборниках биографий, встречаются четыре законоведа (из которых двое – будущие шафиитские кади Карха в Багдаде), три подвижника и один чтец Корана[4].

В административном отношении Бейза была тогда одним из пяти округов области, или *куры*, Истахра[5], вместе с Майином, Нейризом, Аберкухом и Йездом. Теперь некоторые из этих округов отделены или сдвоены: Бейза отделена от Камфируза, Майин отделён от Рамиджирда. В Фарсе, помимо пяти областей, было ещё деление на земли перекочёвки для курдов-кочевников, пять *зумум*: Бейза зависела от *зумма* Базанджан племени джилавайх с 144 года хиджры[6].

Бейза была тогда и остаётся поныне округом (*булук*) «холодных земель», здоровым; ныне он населён крестьянами-лурами, распределёнными по 54 *карйа*, или хуторам[7]. На северо-северо-западе по склону горы ещё уцелели несколько дубов (*баллут*); на востоко-юго-востоке – маковые и хлопковые поля, пересечённые арыками; пастбища, где летом кочуют кашкайцы (байят), ещё говорящие на тюркском наречии, затем рисовые поля в сторону реки Кур, за Карелой, просторная долина которой, вытянутая на восток-юго-восток, расширяется к Персеполю.

Я посетил Бейзу, ныне «Телль Бейза», 28 ноября 1930 года вместе с Гастоном Мограсом, нашим посланником в Тегеране, и приложенная схема [см. таблицу III] показывает наш маршрут. На лёгком автомобиле, по ещё сухим дорогам, часто пересекаемым оросительными канавами, затем пешком мы добрались в шести фарсахах от Шираза до Телль Бейзы: ничтожной кучки лачуг, где собрано не более 60 жителей[8], в главном пункте округа площадью 864 км², насчитывавшего в 1913 году, по Деморньи, 20 000 душ и плативший тогда в

[1] Палестинское: «гора» (Синай, Масличная гора); ср. Ибн аль-Балхи.

[2] Абу Ну'айм, *Ta'rîkh Isbahân*, изд. Dedering, II, 303; так же в Майине (Сам'ани, *Ansâb*, s.v.).

[3] Основатель этого *рибата*, суфий Абу-ль-Азхар Абд аль-Вахид ибн Мухаммад ибн Хаййан Байдави Истахри, друг Каттани (*luma'*, 325; ср. Ма'сум Али, *tarâ'iq*, V, 223), был встречен Каннадом с четырьмястами учениками в Киркисии в 325 году хиджры (Ибн Йаздайар, рук. Каир, *tas.* 82) и умер в глубокой старости до 400 года (Сам'ани, *Ansâb*, 99 a); его преемником был Абу Бакр Ахмад ибн Мухаммад Бехнавар Бюльбюль Байдави (ум. 455: Йакут, *Buldân*, I, 792), который в Исфахане был учеником традициониста Абу Бакра Ахмада ибн Мусы Ибн Мардуйе (320, ум. 410: ученика Абу Ну'айма: ср. Субки, III, 8; Акари, s.a.). В Хусайнабаде – гробница подвижника, почитавшегося Адуд ад-Даулой (FNN, там же).

[4] Сам'ани и Йакут (там же); Субки, *tab.* III, 39–81.

[5] Главным городом которой она была (Макдиси, *bad'* III, 72); построена ифритами из белого камня Соломона: ни скорпионов, ни змей; яблоки и виноград огромной величины (Закарийа Казвини, *âthâr*, рук. 2236, 71 a).

[6] Дата, когда их эпоним (Хасан ибн) Джилавайх был побеждён и убит Абу Дулафом (ср. Истахри, s.v.; Ибн Хурдадбех, 47). Ныне курды гилуйе оттеснены дальше на запад, а старая цитадель Кал'а Исфид, много раз взятая и восстановленная, в частности Абу Насром из Тимардана в XII веке (Ибн аль-Балхи, 158), принадлежала лурам-махмасани, пришедшим туда в XVI веке (RMM, XXII, 126).

[7] Список в FNN и у Деморньи, RMM, XXIII, 94–95.

качестве налогов 2821 туман деньгами и 2000 харваров зерна натурой. В Телль Бейзе земля принадлежит четырём ширазским капиталистам, которых всех величают «хаджи»: Зайналю, Тал'ат ас-Салтане, И'тимад ас-Салтане и Мустафе Кули-хану. Почти в двух фарсахах дальше к востоку холм Маллийан несёт, вместе с лачугами, развалины, в которых хотели видеть древнее местоположение Бейзы[1].

Сказанное выше о высокой степени арабизации Бейзы в IX веке делает правдоподобным любопытное замечание Дайлами, ученика Ибн Хафифа, «что Халладж не понимал по-персидски»[2]. В отличие от своего великого предшественника в мистике, Бистами, который знал лишь персидский и чьи молитвы и размышления были продуманы на иранском языке, Халладж никогда не думал и не молился иначе как по-арабски, даже в Бейзе. Нет уверенности, что он покинул её раньше шестнадцати лет; он сохранил там друзей (четверо из его рави – Байдави, против трёх уроженцев Васита и четырёх багдадцев, в сборнике *Ахбар аль-Халладж*), он дважды возвращался туда жить; и в XIII веке[3] одна арабская семья, обосновавшаяся в Бейзе, называла себя его потомками и оказалась удостоверяющей халладжианский иснад суннитской орденской преемственности, передаваемой ещё и в наши дни.

б. Его пробуждение к нравственной жизни (рассказ о женщине)

О пребывании Халладжа в родном городе у нас есть лишь один рассказ из разряда предвестий; довольно ненадёжный, ибо он не подходит ни к одному из двух периодов, когда Халладж действительно жил в Бейзе: к его раннему детству и к его проповеди 280 года. Вот он: по Мусе ибн Аби Зарру Байдави[4]: «Я шёл следом за Халладжем по переулкам Бейзы, когда на него упала с высоты террасы тень чьей-то фигуры; Халладж, подняв голову, увидел женщину, которая была красива; тогда он обернулся ко мне и сказал: „Ты увидишь, какая беда постигнет меня из-за этого (неосторожного) взгляда, хотя бы тебе и пришлось долго ждать“. И вот в тот день, когда его выставили у позорного столба[5], я был в толпе и плакал; его взгляд упал на меня с высоты позорного столба, и он сказал мне: „Муса, всякий, кто поднимает голову, как ты видел, что я сделал, и вытягивает шею (*ашрафа*)[6] к запретному зрелищу, заслуживает того, чтобы ему вытянули шею на людях, если...“ и он указал на позорный столб[7]».

Как встала перед Халладжем-ребёнком религиозная проблема? Позднее предание предположит обет его матери, беременной, посвятившей его заранее служению *фукара'*, обет,

---

[8] Бродячий дервиш, Сермест из Фирузабада, явился, чтобы продекламировать нам стихи Шамс-и Тебризи (с. 256 *Kulliyât*, изд. М. Нулкишвара, Лакхнау, 1335), за что я дал ему пальмовую веточку, сорванную в Багдаде на гробнице Халладжа; видный купец, французский подданный из Шираза, который был нашим проводником, выразил сожаление по поводу моего поступка, как могущего лишь поощрить этого нищего певца обирать слушавших нас крестьян.

[1] FNN, там же.

[2] QT, III, № 13, прим. 3.

[3] Эпоха Абу-ль-Касима Умара ибн Али Байдави, верховного кади Фарса (ум. 673), и знаменитого Насир ад-Дина Абу Са'ида Абдаллаха ибн Умара ибн Али Байдави (ум. 695), автора *тафсира*, друга Насир ад-Дина Туси, которого Аргун назначил кади в Тебризе.

[4] *Akhb.*, № 15; изложено у Аттара, *Tadhk.*, и у Закани, *Akhlâq al-ashrâf* (коммент. Аббаса Икбала).

[5] В 301 году, скорее чем в 309-м.

[6] Испр. Мустафа Джавад.

[7] Ср. хадис (Ибн Ханбал, *wara'*, 69); и Асин, *Logia D. Jesu*, № 10.

который Бог будто бы дал ей угадать и который она будто бы исполнила, как только ему исполнилось семь лет (ср. обет матери Ганди). Она, должно быть, была арабкой: из харисийа[1]. Мы знаем от Хатиба, что его дед, Махамма, был зороастрийцем, но его отец, Мансур, обратился в ислам. Большинство, по-видимому, тогда перешло в ислам, а значительное меньшинство оставалось в зороастризме, с несколькими христианами и иудеями. Ни сабиев, ни манихеев в Фарсе не было; именно в Тустаре Халладж мог встретить сабиев (и в Васите).

Истахри и Мукаддаси сообщают нам о распределении мусульманских толков в Фарсе в X веке, в подавляющем большинстве суннитских. Жаркие земли побережья на юге, как и Ахваза на западе, были ханафитскими в праве и кадаритскими в догматике под влиянием Басры. «Холодные земли», в том числе Бейза, принадлежали *ахль аль-хадис*, то есть были маликитскими, скорее чем ханбалитскими, в праве и хашвитскими в догматике; их кади отличались распущенными нравами. Среди кади Шираза[2] Ибн Сурайдж (296–301) первым заинтересовался мистиками, вероятно, из-за Халладжа, которого он знал в Багдаде; затем пришёл шафиитский мухаддис (Ибн аль-Балхи, 117) Хусайн Махамили (301–318), затем Абу Мухаммад Абдаллах ибн Ахмад ибн Сулайман ибн Ибрахим ибн Аби Бурда Фазари (324), потомство которого оставалось в должности два века[3], с двумя перерывами, навязанными буидской властью в пользу двух кади-захиритов, сочувствовавших шиитам, Абу Са'да Бишра ибн Хасана (около 340, ум. 381) и Абу-ль-Фараджа Фами (около 365, ум. 390). Но прежде шииты были лишь в Хурре (близ Казеруна), и неизвестно, существовала ли уже гробница, приписываемая сыну VIII имама, в Майине близ Бейзы. Однако Халладж должно быть, слышал о шиизме среди административных писцов родом из Фарса, которых он вновь встретит в Багдаде. Среди его первых друзей из Бейзы отмечаются три многозначительных имени: два явно шиитских, Муса ибн Аби Зарр и Джундаб ибн Задан, и одно вдвойне зороастрийское, Хуррезад ибн Фируз.

в. Пребывание в Васите

«Он вырос (*наша'а*) в Васите и в Ираке», утверждает Хатиб, следуя в этом Сулами (*Табакат*), а не Ибн Бакуйе («рассказ Хамда»), который говорит, что «он вырос в Тустаре», и заставляет его сказать Джурайри (рассказ Хадрами): «Я был воспитан (*руббийту*) в Хузистане и в Басре». Но, издавая рассказ Хамда, по которому он получает в Ахвазе (= Хузистане = Тустаре) своё прозвище *халладж*, или «чесальщик (совестей)», Ибн Бакуйе в то же время воспроизводит (№ 3) рассказ отца известного васитского чтеца Корана Али ибн Ахмада Ибн Барзанаки[4], где Халладж получает это прозвище в Васите за то, что чудесным образом помог в его лавке одному чесальщику хлопка. Сулами (в *Та'рих*) даже ставит эту васитскую

[1] Ср. его связи с харисийа.

[2] Хаммадит-маликит Йа'куб ибн Исма'ил, ум. 246; маликит Мухаммад ибн Ахмад ибн Сахль Биринкани – 296 (Ибн Фархун) (ум. 309).

[3] Отметим, что кади Ибн Аби Бурда, у которого был также Керман, Умар из Мекрана (Тиз), взял на себя ответственность не преследовать Ибн Хафифа за его публичную защиту Халладжа; что его внук и второй преемник, кади Абдаллах ибн Абу Наср, велел изгнать из Шираза исмаилитского проповедника Му'аййада по просьбе вазира-халладжианца Ибн аль-Муслимы, около 437 года, при князе Абу Калиджаре; что его сын Абу-ль-Хасан был около 390 года назначен кади Газны Махмудом II, и эта должность оставалась в течение века наследственной в его семье (они, стало быть, должны были быть каррамитами).

[4] Ибн аль-Джазари, изд. Pretzl, I, 517; II, 405; учитель шарифа Абдаллаха ибн Хусайна Алави, имама мечети на западном берегу Васита, и ханбалит; через Абу Абдаллаха Ибн Базйара – либо Абд ар-Рахмана ибн Умара ибн Базйара (Хатиб, X, 23), либо его брата Абдаллаха, учителя Даракутни.

этимологию впереди ахвазской и добавляет, что отец Халладжа действительно был чесальщиком: в Васите, уточняет Абу Йусуф Казвини. Аттар тоже говорит: «Он был воспитан (*парварда*) в Васите».

Это пребывание в Васите можно отнести примерно к 249 (или 253) – 258 годам: с пятого (или девятого) по четырнадцатый год его жизни. Пробуждение ума в те времена и в тех краях было ранним; некоторые запоминали хадисы с четырёхлетнего возраста и становились *шахидами* у кади в 15 лет; цикл начального обучения, часто заканчивавшийся к десятому году, включал самое большее: выучить Коран наизусть; затем учебник грамматики наизусть и многие хадисы наизусть; упражняться в распевном чтении Корана (*таджвид*). А в промежутках слушать и запоминать некоторые молитвенные формулы (*аврад*), рекомендованные мухаддисами, некоторые светские сказания в рифмованной прозе или в стихах, передаваемые слепцами или женщинами из семьи. Остальному учились либо в коранической школе, либо в уголке мечети, либо при суде кади: при условии, что город был очагом арабской культуры.

Таким был Васит, арабская колония на арамейской земле, основанная в 85/704 году омейядским наместником Хаджжаджем[1]: в «срединном» положении (отсюда его название), в одном фарсахе к западу от Дайр Хизкиль (монастыря «воскресения» Иезекииля), на равном расстоянии (= 40 фарсахов) от Мада'ина, Куфы, Басры и Сук аль-Ахваза; на правом берегу Тигра, напротив древнего Кашкара, главного города чрезвычайно плодородного заливного округа Шадсабур (разделённого на 4 податных *тассуджа*: Кашкар, Зандаверд, Бадбин, Джавазир), включавшего на севере, в сторону Багдада, местечки Фам ас-Сильх, Нахр Сабус и Мадарайа, на востоке, в сторону Ахваза, ат-Тиб и Куркуб, на западе, в сторону Куфы (через Джунбулу и Талль Фаххар), Нахрабан (= Наджранийа, колония христиан-харисийа, сменивших иранских хамра дайлам), на юге, в сторону Басры, Фарут. В сельской местности, рядом с арамейским крестьянством, жили арабские племена из Бакр (Бану Зухль ибн Шайбан) и Кайс (Абс, Бану Рифа'а)[2], которых в ту эпоху будоражили революционные шиитские движения (особенно в Джунбуле). В самом городе арабское большинство (с некоторым числом клиентов азд и тюрок, приведённых из Бухары) было яростно суннитским, проомейядским[3], ханбалитским; и его соборная мечеть была центром школы *курра'* (= чтецов Корана) и школы хадиса.

Школа *курра'*, основанная Йахйей ибн Адамом Сильхи (ум. 203)[4], учителем Ибн Ханбала, преподавала чтение (*кира'а*) Асима по Абу Бакру ибн Аййашу Куфи (ум. 193); тогда ею руководил кади Васита Абу Бакр Шу'айб ибн Аййуб Сарифини (ум. 261; бывший кади Джундишапура), который воспитал Мухаммада ибн Амра ибн Ауна Сулами Васити (ум. 270), уехавшего учиться в Мекку у Кунбуля; так же как Аббаса ибн Фадля Васити, прозванного «Сихр аль-Амир», Ибрахима ибн Мухаммада Нифтавайха (243, ум. 323) (ханбалита, грамматика и историка), Абу Бакра Йусуфа ибн Йа'куба Васити (218, ум. 314), имама большой мечети, классический источник передачи чтения Асима (через Ибн Халиля и Абу Исхака Табари, ум. 393), Ахмада ибн Амра Васити (воспитанного также кади Васита Мударом Асади,

[1] Ср. Streck, *Landschaft*, I, и *Enz. Isl.*, s.v. Wâsit.

[2] Табари, Ариб, s.v.

[3] Мукаддаси, 126.

[4] Великий чтец Корана Халаф Баззаз (ум. 229) тоже был из Сильха.

ум. 277)[1]. Один из *курра'* этой школы, Ибн Барзанака, ученик Абу Бакра Васити, связан с одним рассказом о Халладже[2], и Халладж, должно быть, посещал эту школу.

Школой хадиса, восходившей к Хушайму Сулами Васити (ум. 183) через Вахбана Васити (ум. 239)[3], руководил Абу-ль-Хасан Аслам ибн Сахль Раззаз (ум. 292), автор *Та'рих Васит*[4], учитель Абу Бакра Мухаммада ибн Мухаммада Багханди Васити (ум. 302). Она, несомненно, была ханбалитской.

Вот список кади: Шу'айб ибн Аййуб Сарифини, ум. 261; Мудар Асади (ум. 277), приблизительно до 273 года; Мухаммад ибн Мухаммад ибн Шаддад Джузу'и (ум. 292), назначенный Му'тамидом в 273 году и ценимый Муваффаком; Али ибн Хусайн Ибн Харб, шафиит, кади Васита до 292 года, затем верховный кади Каира (292–311), учитель кади-халладжианца Ибн аль-Хаддада; (вместе с Басрой) Ахмад ибн Абдаллах Зухли, около 305–315 (один Васит); Абу Тахир Мухаммад ибн Ахмад ибн Абдаллах Зухли (сначала заместитель), 315–325.

Список *'амилей* (военных): Мансур ибн Наср ибн Хамза Хуза'и (252); Мухаммад ибн Аби Аун (с Мухаммадом ибн Ауфом в качестве заместителя) (254), сын которого был азакиритом; регент Муваффак, 257, с Мухаммадом Мувалладом в качестве заместителя, 258–264; зинджский мятежник Сулайман ибн Джами', 264–267. Регент Муваффак вновь располагает там свой двор в 267–274 (с перерывами: пребывание в Муваффакийе близ Басры, 268–270 (замещает его сын Харун), в Багдаде и Самарре, 271). Он назначает туда заместителем Ахмада ибн Мухаммада Та'и, 270–274, эмира Васифа Саджи в 278 (в отпадении).

Список *'амилей* (по *хараджу*): Хамид ибн Аббас, 263–274; Абу-ль-Аббас Ибн Бистам, 274–278 (титул *мушир*); Абу-ль-Аббас Ибн Бистам, ?281–287; Хамид ибн Аббас, 287–311 (с Абу-ль-Хасаном Ахмадом ибн Йахйей Ибн Аби-ль-Баглем в качестве заместителя по Сильх-Мабарику, 300–304); Исма'ил Наубахти, 311 (несколько месяцев: по Сильх-Мабарику); с Базауфари Джарджара'и, 312–[?]; Исхак ибн Исма'ил Наубахти, 315–321; Али ибн Иса Наубахти.

Благодаря изгнанным принцам (Муста'ин, 252; Муваффак, 264), а затем двору Муваффака после 257 года Васит приобрёл некоторые черты интеллектуальной столицы (богословские состязания между мутазилитом Абу Муджалидом (ум. 269) и захиритом Ибн Давудом перед Муваффаком[5]), оставаясь в то же время по существу ханбалитским центром благочестия. Крупные семьи налоговых чиновников имели там владения, в Мадарайе, в частности семья Шалмагани, придерживавшаяся крайних шиитских взглядов уже со времени вазирата Ибн Бюльбюля[6]; она основала секту азакира, проклятую в диване[7] другого крайнего шиита, Хусайна Хасиби (родом из Джунбулы, ум. 357), второго основателя нусайритов: одновременно с сектой халладжийа и бакли'йа, исмаилитской вегетарианской сектой

[1] Ибн аль-Джазари, s.v.; Ибн ан-Наджжар, рук. Париж, Национальная библиотека.

[2] Ср. выше.

[3] Акари, *Shadharât*, s.v.

[4] Рук. Таймур 1483 (единственный список).

[5] Йакут, *Ud.* VI, 451.

[6] Бухтури, *Dîw.* II, 105.

[7] Хасиби, *Dîw.* 19 a, 53 b, 62 b, 71 b, 89 a.

окрестностей Васита[1], которой руководил Абу Хатим Бурани (295), а затем племянник знаменитого Абдана, Иса ибн Муса (316)[2].

Семьи обращённых христиан из области Васита оставались, в частности в Саркармаке (родине вазирской семьи Бану Вахб)[3], клиентами племени Бальхарис ибн Ка'б, ткацкое производство которого (= Нахрабан), затем Куркуб и Тустар; и они, несомненно, были в родственных связях с Бальхарис из Мада'ина и Дайр Кунны, рассадника халифских писцов, в Багдаде; именно среди них Халладж найдёт учеников. С другой стороны, Джунбула была родиной не только крайних шиитов, как Иса ибн Махди[4] и Хасиби, но и знаменитого писателя-сабия Ибн Вахшийи (ум. 291, родился в Куссайне), о котором Ибн аз-Зайят говорит, что он интересовался Халладжем как экспериментатором в магии. Добавим, что имамиты будут обвинять Халладжа в том, что он учился магии у Абдаллаха ибн Хиляля Куфи, учителя крайнего шиита Абу Халида Кабили; а так как этот Ибн Хилял был как раз призван Хаджжаджем (как Наубахт Мансуром для Багдада), чтобы составить гороскоп при основании Васита[5], видно, что возникало искушение объяснить столь странное присутствие крайних шиитских терминов в мистическом словаре Халладжа неправоверными знакомствами, которые Халладж будто бы имел в Васите. Но он был тогда слишком молод, и лишь позднее, в Басре и Тустаре, куда люди из Васита постоянно приезжали, Халладж мог узнать перечисленные выше еретические секты.

Отметим, что именно в Васите, в чисто арабской среде, Халладж получил своё первое религиозное образование, строго суннитское, в среде традиционистов-ханбалитов. Именно Васит объясняет любопытную отвычку Халладжа от споров на разговорном персидском языке, которая обнаружится позже в одном случае в Исфахане[6].

Именно в Васите Халладж, которого его ученики прямо называют *хафизом*, выучил Коран наизусть, вероятно, по чтению Асима, принятому в местной школе. И хотя в ту эпоху на диктовках мухаддисов было в пятьдесят раз больше слушателей, чем на занятиях *таджвидом* (в Васите 30 000 рави прошли через кружок Али ибн Асима Васити (ум. 201)[7]; а в Багдаде 70 000 – через кружок Йахйи ибн Харуна Васити (ум. 206)), нет уверенности, что Халладж усердно их посещал, ибо если он иногда и ссылается на хадисы, то никогда не с иснадом[8], а весьма необычным и своеобразным образом[9]. И, может быть, лишь в Тустаре, у Сахля, а не в Васите, он будет изучать хадисы – на свой лад.

---

[1] Их центр был в Бакли'йе (= Наджмийа, нынешний Наджми (ср. мою *Mission en Mésopotamie*, I, 54, табл. LIII сл.)), разрушенной в 683 году (Фувати, с. 439; отождествление принадлежит М. Джаваду: ср. Шамс Джазари, рук. BN 6739, л. 111). Не смешивать с Наджмийей у Имад ад-Дина Исфахани, рук. BN 3326, л. 152, и рук. BN 1703, л. 102. Их запрет на зелёные бобы (*бакила ахдар*) будто бы сабийского происхождения (Набулуси, *Ta'tîr*, II, 361).

[2] Ариб, 137; *Tanbîh*, 391.

[3] *Aghânî*², XX, 67.

[4] Хасиби, *Hidâya*, 461, 468, 507, 450.

[5] *Picatrix*.

[6] *Passion*, 1-е изд., с. 792. Périer, *Hajjâj*, 210–211.

[7] Акари, s.v.

[8] Исправить в 1-м изд., с. 337, прим. 6: речь идёт о Хусайне ибн Мансуре Нисабури (ум. 238), а не о Хусайне ибн Мансуре Халладже.

[9] *Majûs*; *dîw.*; *Taw.* [с. 110] («ала сахиб Йасриб») [говорит человек из Медины; ср. *Akhbâr*, с. 94].

г. Отъезд в Тустар: Сахль Тустари

В 260 году, в шестнадцатилетнем возрасте, Халладж покидает Васит и отправляется в Тустар к учителю, Сахлю; он пробудет там два года (260–262) «в услужении» у него (*хадим* = *famulus*), по обычаю, которому следовали те, кого учитель принимал в ученики. Речь пока ещё не идёт о том, чтобы Халладж надел шерстяное рубище и вступил в суфийскую общину, так как Сахль к ней не примкнул; но это решение уехать, принятое и исполненное в одиночку (об отце его больше нет речи, он, несомненно, умер в Васите, а роль матери, посвятившей его служению Джунайду, появляется лишь в предании), показывает, что Халладж по окончании своего первого умственного образования, полученного, как мы думаем, в среде чтецов Корана, – среде, которая в Васите благодаря памяти Абу Бакра ибн Аййаша и ханбалитскому благочестию меньше, чем где-либо, заслуживала упрёков, которые Суфйан Саури (вслед за Хасаном Басри) и Бишр Хафи обращали к сухому формализму *курра'*, – вступает в решающий кризис мистического призвания.

Прежде всего, как мы думаем, речь идёт о внутренней неудовлетворённости; первое пробуждение личности чаще всего ощущается как мучительное несогласие, разрыв понимания, за который чувствуешь себя виноватым, не будучи в силах его преодолеть.

У нас есть несколько попыток изобразить начальный кризис Халладжа, набросанных в форме предчувствий (Муса Байдави: грех непреднамеренного взгляда, в Бейзе (sic)) или грозных пророчеств (Джунайд: за нескромный вопрос или проглоченный амулет; Макки: за непочтительность к Корану или кражу его эзотерической «Гандж-наме»); но все они предполагают, что Халладж уже вступил в мистическую жизнь; а нас занимает переход порога.

Халладж мог слышать о Сахле в Васите у кади Сарифини (бывшего кади Джундишапура): как о выдающемся сунните (последователе Суфйана через своего дядю по матери Ибн Саввара, рави Абу Амра, главы басрийской школы *курра'*), как о новаторе, стремившемся не только передать своим ученикам правильный текст Корана, но и дать им понять и постичь его дух (*фахм аль-Кур'ан*): позиция, несомненно, смелая; Сахль – первый, до Ибн Аты, мистик, составивший набросок *тафсира*.

С другой стороны, Халладж не мог остаться равнодушным к политическому кризису, к угрозе общественного переворота, которой было пролетарское восстание зинджей в Басре (с 255 года: чёрные рабы и голодные бедуины), а также к набегам на Ахваз курдов, приходивших вместе с Ибн Василем из его родной страны. Что становилось с единством и законностью Аббасидского халифата (васитские ханбалиты хранили верность памяти Му'авии)? Об этом Сахль тоже мог его просветить; он решительно стоял за Аббасидов, провиденциальных хранителей порядка и единства общины: он молился за них, каковы бы ни были их личные проступки, вопреки всем апокалиптическим угрозам, разносимым (сыном Гулама Халиля) о гибели Басры, и роковому 260 году, предсказанному шиитами.

Халладж пробыл у Сахля два года. Он не был «в уединении» под надзором духовного наставника, а был учеником главы школы, основателя будущих салимитов, присутствуя на его многочисленных приёмах вместе с соучениками, такими как Джурайри, Барбахари, Умар ибн Василь Анбари, следя изо дня в день за потоком споров и событий, которые в Тустаре, как и во всём Ахвазе, зависели от традиционной метрополии, Басры; между городами Ахваза и Басрой шло непрерывное сообщение. Ездил ли туда Сахль с Халладжем между 260 и 262 годами? Мы

так не думаем, поскольку он видел Йа'куба ибн Лайса во время его вторжения в Ахваз (262–265), до того как был изгнан в Басру, до того как оттуда были изгнаны зинджи (267).

Халладж всю жизнь сохранял отпечаток примеров и тезисов Сахля: *вуду'* перед каждой молитвой, упорное усилие покаянного подвижничества, постоянное отречение от себя, соединённое с вниманием к непосредственному божественному совету, положительно озаряющему (*таджалли*) душу, понятие предвечного *Нур Мухаммади*: и салимиты будут сторонниками Халладжа. Но Халладж разойдётся с Сахлем в нескольких пунктах: он будет повторять хадж (*luma'*, 167).

Через два года, в 262 году, Халладж покинул Сахля; внезапный отъезд в Басру, который два (враждебных) источника истолковывают как неуважение к старому учителю; побуждение к нему не указано.

Местная история может навести нас на след. С 260 по 262 год Ахваз, и особенно Тустар, управляемые аббасидскими военными наместниками (Абд ар-Рахман ибн Муфлих, Абу Садж, Ибрахим ибн Сима, Ахмад ибн Лайсуйе), живёт под постоянной двойной угрозой восставших зинджей и союзных курдских горцев. После раджаба 262 года Мухаммад ибн Убайдаллах Ибн Азармард, курд, которому мятежный Саффарид Йа'куб ибн Лайс перед своим поражением при Дайр аль-Акуле вручил Ахваз, сумел на мгновение проникнуть в Тустар; тогда он обещает своему союзнику, главе зинджей в Ахвазе Али Мухаллаби, велеть читать там *хутбу* в честь мятежного алида Басры (дело не удалось; оставленный Тустар был снова взят лишь в 263 году, на два года, Йа'кубом ибн Лайсом); посредником со стороны зинджей был *катиб* и *халифа* Мухаллаби, Мухаммад ибн Йахйа ибн Са'ид Карнаба'и, один из самых значительных знатных *мавали* (*'ильдж*) Басры, примкнувших к мятежнику, член большой ахвазской семьи, обосновавшейся более века назад в Басре, где она на равных спорила с семьёй хашимитов Аль Сулайман (*Agh.*², XII, 61; Йакут IV, 268) и где её высмеивал поэт из Абд аль-Кайс Ибн аль-Му'аззаль. Другой Карнаба'и, Абдаллах ибн Мухаммад ибн Хишам, который будет взят в плен в Тахисе (267), принял от зинджей должность кади (Тахисы: его отец, Абу Васила Мухаммад Карнаба'и, должно быть, был зинджским кади Басры, ибо он фигурирует в *Ахбар аз-Зандж* Шайламы как рави наравне с маликитским кади Мухаммадом ибн Хаммадом) (если поправка «кирмани» засвидетельствована). А ещё один Карнаба'и был одним из главных ахвазских учеников Халладжа, тем, кто сумел укрывать его там с 298 по 301 год (Сули). Мы даже думаем, что его следует отождествить с собственным шурином Халладжа (*халь валадихи*: Мискавайх), тем, кто возглавил переселение в Багдад (Бак.) людей из Тустара (то есть был знатным человеком, причастным к тканью парчи), тем, кого привезли вместе с ним из Суса в Багдад в 301 году (Сули) и выставили у позорного столба (Мискавайх)[1].

Халладж, вероятно, сблизился в 262 году в Тустаре с кем-то из членов семьи Карнаба'и, который и увлёк его отправиться в Басру; там Халладж женился несколько месяцев спустя.

д. Прибытие в Басру

В 262 году, прибыв в Басру, Халладж впервые оказался в одной из умственных столиц ислама. После резни 257 года и кратковременного возвращения Аббасидов (Исхак ибн

[1] «Халладж бежал из Багдада вместе со своим учеником (*гулам лаху*), которого звали Карнаба'и» (Сули, с. 4, стр. 10; Ибн аль-Асир ошибочно исправил: Кирмани). «Расиби арестовал его и отправил вместе с его учеником (*гуламан лаху*) в Багдад» (Сули, с. 3, стр. 9). «Али (Расиби) привёз его в столицу, где его выставили живым на обоих берегах (у позорного столба) вместе с его спутником (*сахибуху*), который был дядей по матери его детей» (Мискавайх, 32).

Кундадж, 258–260) суннитская религиозная жизнь там возобновилась; мистическую общину Аббадана не тревожили, караваны хаджа ходили. И именно у одного из наставников в мистике, хиджазца, который продолжал устраивать эти караваны, Амра Макки, Халладж поселился. Амр был открыто суфием, он убедил Халладжа принести обет в его руки и, должно быть, сам подстриг ему усы. По свидетельству Хуррезада, Халладж вёл тогда глубоко умерщвлённую жизнь, подвижничество его было уже неистовым. Но он не был затворником. Он жил, вероятно, в Мирбаде (квартале караванов и знатных хашимитов), близ Амра, или Бану Муджаши, или Азд (Бальхарис); он ходил молиться, мы это знаем, в соборную мечеть; вероятно, также в мечеть эмира (любимую Хасаном Басри) в *хумсе* Хурайба, где в квартале зийадийин (клиентов наместника Зийада) он встречал товарищей из своего родного селения; поблизости от многолюдного и богатого *хумса* Азд, избранного (из-за перехода на сторону зинджей йеменской партии билалийа и Али Мухаллаби, ставшего вазиром претендента) резиденцией зинджского правителя (Ахмад ибн Са'ид Калус, 257–267, затем его племянник Малик, 267–268: в квартале Сайхан).

Именно там, несомненно, жил Карнаба'и, начальник канцелярии вазира, и там Халладж, должно быть, сблизился со своим будущим тестем, Абу Йа'кубом Акта'ом (= «однoруким») Басри. Если, как мы предполагаем, Акта' был не только связан, но и в свойстве[1] с семьёй Карнаба'и (*Agh.*², XII, 61), почему ему не дают этой *нисбы*? Может быть, чтобы скрыть после поражения зинджей временный переход Карнаба'и на сторону мятежа (никто из Карнаба'и, по-видимому, не был казнён; ограничились тем, что снесли их загородный дом). Акта' назван *катибом*, секретарём Джунайда, что предполагает образование книжника (сравнительно редкое у суфиев того времени) и известность у Джунайда, относящуюся неизбежно ко времени после 270 года. Акта' в 262–264 годах, несомненно, был в Басре (откуда он позже уедет на долгое пребывание в Мекку). Именно в Басре Халладж женился на его дочери, Умм аль-Хусайн (Аттар это утверждает, II, 136, стр. 18; и «рассказ Хамда», несмотря на тёмное *сумма хараджа*, на это указывает); Акта' отдал её ему из восхищения его суровым подвижничеством.

Тогда произошёл странный случай: Халладж, по-видимому, заключил этот брак, не посоветовавшись с Амром Макки, с которым Акта', кстати, был связан. Амр Макки, захваченный врасплох, обиделся на него, «стал его ненавидеть» (рассказ Хамда) и, не упрекая его ни в неуважении, ни в нарушении устава (послушники могли вступать в брак), порвал с Акта'ом, что поставило Халладжа в затруднительное положение. Можно думать, как подсказывает дальнейшая жизнь Амра, что Амр проникся этой ненавистью не из ревнивого рвения наставника, а из злобы обманутого честолюбца: против ученика, который, ещё столь молодой, казался уже среди знатных людей Басры настолько предназначенным к святости, что Акта' пожелал его в зятья.

Именно через восемнадцать месяцев пребывания у Амра, в конце 263 года, Халладж заключил этот брак. На следующий год, в 264 году, он отправился один в Багдад посоветоваться с Джунайдом о ссоре между Акта'ом и Макки; и так как Джунайд рассудил, посоветовав ему потерпеть, то есть продолжать жить с женой в родовом доме Абу Йа'куба Акта'а Басри, а значит, в Басре, я думаю теперь, что долгое послушничество, которое предание приписывает Халладжу у Джунайда, в багдадской обители Шуниз, нельзя принимать буквально. Лишь письмами (может быть, с редкими посещениями) Халладж, оставаясь в Басре, получал в течение нескольких лет (*муддатан*) от Джунайда то воспитание, которое Амр больше не хотел ему давать. То, что Джунайд уже тогда пользовался признанным влиянием на

[1] Сам'ани, 304, стр. 9.

суфиев даже за пределами Шуниза и Багдада, подтверждает это третейское решение. Но в жизни Халладжа есть подлинный басрийский период, с 262 по 272 год, прежде чем он поселит свою семью в Тустаре (272–281), а затем в Багдаде (281–309).

Из Басры, по-видимому, он отправился в два своих первых хаджа (270–271, 280; его жена будто бы даже вернулась туда в 279 году); в Басре он привлёк к себе первых учеников: ахвазского *мавля* Карнаба'и, знатного хашимита «раб'и» (то есть «происходящего от Раби'и ибн Хариса ибн Абд аль-Мутталиба»), в связи с которым Ибн Хазм упоминает нескольких *зиндиков* (рук. BN 5829, 25 b – 26), но это означает здесь «принадлежащего к партии, противной партии Са'д, то есть к партии билалийа» (= *вали*-кади Билаля ибн Аби Бурды Аш'ари, ум. 120), партии азд и раби'а, противостоявшей в силу доисламского союза (*хильф*) в Басре, как и в Хорасане, партии тамим (= Бану Са'д и Кайс); араба-бакрита из Бану Салуль ибн Зухль ибн Шайбан, Убайда ибн Ахмада Салули[1].

II. КУЛЬТУРНАЯ СРЕДА БАСРЫ

a. Кризисы роста мусульманской Общины

В то время, когда Халладж, придя в Тустар, становится учеником Сахля, наставника в предании и подвижничестве, и через него вступает в одну из уже явственно обособившихся сред исламской мысли, мусульманская Община, находившаяся тогда в III веке своей истории, пережила уже три кризиса роста.

Первый – через двадцать пять лет после смерти Мухаммада, когда при Сиффине экземпляры Корана, поднятые на остриях копий, чтобы остановить братоубийственную борьбу, остались немы в ответ на вопрос о политическом строе, который следует дать Общине людей одной книги и одной киблы; самые ревностные разделяются на легитимистов (шиитов) и уравнителей (хариджитов), тогда как из большинства очень медленно образовывалась небольшая элита, в Басре, *ахль ас-сунна ва-ль-джама'а*, которая станет суннизмом: понимающая, что нельзя рисковать расколом единства Общины, пытаясь наказать некоторых её глав за их проступки.

Второй, лет через сто, был реакцией этой небольшой суннитской элиты, убеждённой в возможности унифицировать практику канонических предписаний в повседневной жизни каждого по примерам, которые Пророк в частном порядке давал наиболее внимательным из своих Сподвижников, примерам, которые она старалась разыскивать и согласовывать при помощи цепей свидетелей. Эти *ахль аль-хадис*, или традиционисты, почти все поначалу примыкавшие к политическому движению, зайдизму, стремившемуся примирить шиитов и суннитов на юридической почве и рухнувшему в 145/762 году (восстание Нафс Закийи), раздробились на соперничающие канонические школы Суфйана Саури[2] (97, ум. 161), Абд ар-Рахмана Ауза'и (80, ум. 157), Лайса Фахми (94, ум. 175), Малика (93, ум. 179), которые вынудили по крайней мере официальных законоведов-ханафитов больше считаться с хадисами; затем пришёл Мухаммад ибн Идрис Шафи'и (150, ум. 204), которому принадлежит первое общее определение согласия (*иджма'*), и отколовшиеся шафииты, главы школ, Ахмад ибн Ханбал (164, ум. 241), Абу Саур Ибрахим Кальби (ум. 246), Давуд Захири (200, ум. 270) и

[1] [Примечание без ссылки в тексте.]

[2] То, что Халладж будто бы встречался с Саури (Браун, Плесснер), – анахронизм, вызванный ошибкой в диакритических точках (= Нури).

Мухаммад ибн Джарир Табари (224, ум. 310)[1]; из этих десяти школ ныне сохранились лишь четыре классических толка: маликиты, ханафиты, шафииты, ханбалиты; которые реформаторы-ваххабиты хотели бы как раз свести к единству на основе ханбалитского хадиса.

Третий кризис возник у этих *ахль аль-хадис* в конце второго века хиджры из потребности в нравственном очищении; удручённые политическими распрями и разногласиями верующих в юридическом толковании, многие, как рассказывает Мухасиби[2], чтобы вернуть Общине её изначальное единство, примкнули в добровольном изгнанничестве (хадис о *гурбе*)[3] к группам отшельников, благочестивых и воздержанных, или даже решительных подвижников, которых их странствия ради собирания преданий, ибо почти все они *ахль аль-хадис*, в конце концов осадили в более или менее угрожаемых областях: на рубежах (*сугур*), где они сражались против неверных, в предместьях, где они проповедовали неграмотным, в пустынях, где они поклонялись Богу в терпении, самоотречении и благодарении, напоминая Его верным о Его благодеяниях, чтобы заставить их полюбить Его. Имя *суфий* начинает в эту эпоху обозначать эти небольшие группы, носившие шерстяной (*суф*)[4] плащ, чёрный или белый, в знак принадлежности. Убеждённые к тому же в провиденциальном значении своего призвания, они разделяют очень древний хадис о *гибте*[5], указывающий на них как на ту предызбранную элиту привилегированных, святых, которая, постоянно обновляясь, заступается за мусульманскую Общину. Первой появляется группа Басры, с Фаркадом Сабахи (ум. 131)[6] и Утбой, учениками Хасана Басри, и создаётся монашеское поселение Аббадан. Затем группа Куфы, с Кулайбом, Абу Хашимом Усманом ибн Шариком (ум. 160); там встречаются зайдиты, как Суфйан Саури и Абу-ль-Атахийа (и зайдитский махди Таликана Мухаммад ибн Касим, ум. 219), даже шииты, как Абдак; к этой группе примыкают сирийские обители Рамлы (Абу Хашим) и Луккама (Ибрахим ибн Адхам, пришедший туда из Хорасана через Куфу[7]), ибо в самой Куфе он ничего не смог основать. Наконец, после пуританского мятежа суфиев в Александрии в 199 году[8] появляется египетский суфий Зу-н-Нун Мисри (ум. 245), на время сосланный в Багдад, тогда как, в подражание вместе и основаниям Аббадана, Рамлы, Луккама, и более новым обителям, основанным Ибн Каррамом (ум. 255)[9] как в Хорасане, так и в Иерусалиме, первая обитель столицы была построена учениками Ма'руфа Кархи (ум. 200), Бишра Хафи (ум. 225) и Мухасиби (ум. 243) на западном берегу, в Шунизе.

---

[1] Ср. Табари, *K. ikhtilâf al-fuqahâ*, изд. Schacht.

[2] Мухасиби, *Masâ'il*, пер. в *Essai*, 217 (текст в *Recueil*, 19).

[3] «*Bada'a'l-Islâm gharîban...*»: хадис, принятый хариджитами (Салими, 649), шиитами (Ибн Зайнаб Ну'мани, *ghayba*, 174–175; *Ikhwân al-safâ*, IV, 279; Ибн аль-Валид, *dâmigh*, II, 502) и суннитами (Ибн Кутайба, *ta'wîl*, 139; Мухасиби; Тустари в *hilya*, X, 190; ханбалитская монография Ибн Раджаба в ваххабитском *majmû'* Ибн Румайха, Каир (Манар), 311–328; Ша'рани на полях *latâ'if al-minan*, I, 201). Он принадлежит Антаки (*Essai*, 202) или Джа'фару (Наубахти, *firaq*, 63).

[4] Ср. *Essai*, 153.

[5] «Те, кому завидуют пророки (или ангелы)»: этот *хадис кудси* восходит к Йазиду Раккаши (ум. 131); принят Ибрахимом ибн Адхамом, Ваки'ом, Тирмизи; он связан с вопросом об *абдалях*, или «святых-отвратителях бед», также очень древним (Джахиз, *tarbî'*; *Ikhwân al-Safâ*, в *XI rasâ'il*, 98; Суйути).

[6] *Essai*, 153.

[7] *Essai*, 172. *Recueil*.

[8] Кинди, *Qudât*.

[9] *Essai*, 206.

Также около 250 года в Багдаде и в других местах учение этих групп стремится уточниться в форме психологических вопросов (*маса'иль*), публично обсуждаемых на собраниях: Зу-н-Нун[1], затем Йахйа ибн Му'аз Рази (ум. 258: сначала у каррамитов Нишапура, затем в Багдаде), Абу Хамза (ум. 269: в Багдаде), Сахль Тустари (после 245; ум. 283) первыми стали говорить о них так, учёным образом, следуя в этом методической и критической тенденции, почитаемой в Басре, тогда как к йеменской тенденции, поэтической и идеалистической, школы Куфы можно отнести проповеди с трогательными рассказами, произносившиеся Мансуром ибн Аммаром[2].

б. Сахль Тустари

Сахль ибн Абдаллах Тустари (род. 203, ум. 273 или 283)[3], живший преимущественно в Ахвазе, но также в Арраджане и вынужденный уехать на чужбину, чтобы умереть в Басре, принадлежит к подвижнической школе Басры; но его умственный кругозор гораздо шире, чем у учеников Абд аль-Вахида ибн Зайда и его племянника Бакра. Сахль после своего паломничества в Мекку, совершённого в шестнадцатилетнем возрасте (219) под руководством мухаддиса Мухаммада ибн Саввара[4], жил некоторое время под руководством Зу-н-Нуна Мисри, первого знатока техники мусульманской мистики, который много странствовал, слушал многих учителей и свидетельствовал во время судебных преследований о своей враждебности к мутазилитской ереси. У Сахля нет ни тщательности самонаблюдения, ни пышности образов этого учителя; это прежде всего подвижник напряжённой веры и сильный диалектик, решивший согласовать мистический опыт с систематическим изложением суннитского правоверия.

Вот отличительные черты основанной им школы (которая станет *мазхабом* салимитов): подчинение государству; обращение к стихам Корана: Сахль первым написал мистический *тафсир* Корана, который будет критиковать Шатиби в своих *Мувафакат*[5]; почитание Пророка, которого, благодаря неожиданному заимствованию у крайних шиитов-мимийа, Сахль учит понимать предвечно: Мухаммад – перворождённое из творений, свет (*нур*) в изначальном столпе света (*'амуд ан-нур*)[6], сгусток поклонения, из которого Бог затем извлёк, частица за частицей, все существа. Первенство нагой веры, которая без внешних дел[7], благодаря своему несотворённому ядру (*йакин*), должна позволить верующему прилепиться к божественной сущности, лишь бы он постоянно вспоминал о ней посредством голосовой молитвы (*зикр*: ясность которого в конце концов становится субстанцией внутри верующего сердца); Бог есть пища[8].

---

[1] Ср. Абу Ну'айм, *hilya*, X, 189–212; Саррадж, *luma'*, 394; Аттар, *tadhk.*; Ибн аль-Джаузи, 220–221, 411; Ма'сум Али, *tarâ'iq*, II, 81.

[2] Советует примкнуть к суфизму (*ta'arruf*, 10).

[3] *Tafsîr*, 21.

[4] *Essai*, 295.

[5] Шатиби, *Muwâfaqât*, III, 397–402; *bayt* (храм = сердце); *nidd* (соперник Бога, идол = «я»). Ср. *тафсир* Сахля, редакция Ваддахи, напеч. Каир, 1326, с. 204.

[6] Сул., *tafs.*, 145.

[7] Там же, 18–19.

[8] Сухраварди, *'Awârif*, гл. XXVII, т. II, 191; Сахль, *tafs.* 94.

Это дисциплинированное и воинствующее рвение проявляется ещё в трёх сторонах образа жизни Сахля: в необходимости подвижнического усилия, *иджтихад*, понимаемого, впрочем, не как чисто человеческое действие и не как чисто божественное воздействие, а как подлинное «приобретение», *иктисаб*, приписываемое Богом верующему, который подражает в этом поведению (*сунна*) Пророка; Сахль, в частности, направляет своё усилие на сверхдолжные посты, убеждённый, что они доставляют дар чудес. Затем в необходимости постоянно ставить себя вновь в присутствие Бога в форме покаянного признания (*тауба*); Сахль учит, что это признание бессилия, это отречение от себя (*табарри 'ан аль-хаул ва-ль-кувва*) в каждое мгновение есть обязанность канонического предписания (*фард*) для всякого верующего (ср. Аш'ари)[1]. Отсюда последняя сторона, которую Сахль лишь наметил: это полное отречение от всякого собственного духа, это постоянное отречение от себя, которое, по его прямым словам, исключает всякое «притязание на любовь, на божественное предание себя», не может помешать Богу вмешаться непосредственно, когда Он хочет, и лично, через так уничтоженную душу; являя тогда то, что Сахль называет «тайной божественного всемогущества» (*сирр ар-рубубийа*)[2], то верховное «Я», которое делает тогда тщетными всех посредников, пророков, учёных и судей, делая тогда эту душу Своим Доводом (*худжжат Аллах*) перед Своими созданиями и даже перед Своими святыми.

Эти два последних тезиса, осуждённые не только мутазилитами[3], но и тремя ханбалитами Басры и Ахваза, Закарийей Саджи (217, ум. 307), Зубайром Зубайри (род. около 221, ум. 317) и Ибн Аби Ауфой, послужили причиной изгнания Сахля в Басру; вскоре после 261 года, когда больной Йа'куб ибн Лайс вызвал Сахля из Тустара, чтобы тот его излечил[4], и когда мятежные зинджи ещё были хозяевами Басры (до 269).

Главный ученик Сахля, Абу Абдаллах Мухаммад ибн Ахмад Ибн Салим Басри (ум. 297), свёл в систему его учение, ставшее уставом богословской школы, школы салимитов; ею руководили затем Абу-ль-Хасан Ахмад ибн Мухаммад Ибн Салим (ум. 350), Ибн аль-Джалла, Абу Талиб Макки (ум. 380) и Ибн Джахдам (ум. 414); её критиковали Ибн Хафиф и ханбалиты[5]. Кроме Ибн Салима, учениками Сахля были, помимо Халладжа, Барбахари (ум. 329), Акари, который станет главой багдадских ханбалитов[6], Джурайри (ум. 313), который станет преемником Джунайда, Мухаммад Умар ибн Василь Анбари Басри, который был убит в Хабире (311; *nishw.*, I, 215)[7] и рави которого был Йусуф Каввас, тоже пришедший в Багдад, к Баб Мухаввал, распространять там свои хадисы[8], Абу Йа'куб Суси, который отправится в Мекку, Абу Бакр Мухаммад ибн Мунзир Худжайми[9].

[1] Макки, *Qût*, I, 179, 183; тезис, подхваченный Аш'ари против Абу Хашима (*Fisal* IV, 223).

[2] *Essai*, 298 (= *Recueil*, 41). Смелым намёком, подготавливающим тезис Ибн Араби о «святости Фараона», Сахль говорит, что эта тайна была открыта лишь в Коране LXXIX, 24 (Саррадж, *luma'*, 227, 354).

[3] Ибн аль-Джаузи, *talbîs*, 221.

[4] *Hilya*, X, 210.

[5] Шестнадцать положений (*Essai*, 298 = *Recueil*, 39).

[6] Худжвири, *Kashf*, 188.

[7] Хатиб, XI, 221; X, 357.

[8] Сахль, *tafs.*, 120.

[9] *Hilya*, X, 195, 196.

Неизвестно, не пробыл ли Халладж у Сахля больше двух лет и не последовал ли он за ним в Басру[1]; один рассказ Хулди намекает, что Халладж покинул его внезапно. Во всяком случае, есть неопровержимые признаки влияния Сахля на Халладжа: та же дисциплина поста; тот же способ поститься в рамадан[2]; то же число в 400 рак'атов в день, приписываемое тому и другому. Тот же выбор анагогического смысла в толковании Корана (*масму'*[3]); то же понятие *йакин*. Наконец, весьма примечательно, что салимиты первыми защищали Халладжа на богословской почве как человека, действительно осуществившего некоторые понятия, выдвинутые их теоретиками; в этой связи следует сопоставить сахлевское понятие о «худжже» Бога, «*хади, махди, ва хува-ль-Гариб фи заманихи*»[4], с титулом «аль-Гариб», данным Халладжу, и тему крови Халладжа, написавшей «Аллах» на земле, – с рассказом об ученике Сахля, так привыкшем к *зикру*, что, когда его случайно раздавили, его кровь написала «Аллах»[5].

в. Амр Макки

Сулами, *Tab.*, изд. Pedersen, 193–198; *Sîrat Ibn Khafîf*, 37, 38; Абу Ну'айм, *Ta'rîkh Isbahân*, 2, с. 33; Хатиб, XII, 223–225; Аттар, *Tadhk.*, II, с. 36–40; Ибн аль-Джаузи.

Амр Макки сыграл особую роль в жизни Халладжа; это он «посвятил» его в суфизм, вручив ему одеяние (*хирка*) и подстригши ему усы. Именно со второй половины III века хиджры начинают упоминаться посвящения: Шибли, Халладжа и т. д. Монополией на это посвящение владела лишь небольшая группа суннитских суфиев, классический иснад которых, содержащийся в «Послании» Кушайри сто лет спустя, может быть, легендарен; он должен восходить к ученикам Хасана Басри, которые вместе с Абд аль-Вахидом ибн Зайдом основали знаменитую обитель Аббадан. Но Амр Макки, по-видимому, был посвящён не в Аббадане, а скорее в Мекке; и кем? Джунайдом, заместителем которого он был на его занятиях?

Амр Макки был прежде всего строгим мухаддисом, учеником Бухари (190–256) и двух знаменитых египтян, Йунуса ибн Абд аль-А'ла (ум. 264) и Раби' ибн Сулаймана (ум. 270; издателя *Умм* Шафи'и, муэдзина Фустата). Он жил преимущественно в Мекке, но позднее отправился в Багдад через Басру. Он рано заинтересовался мистикой вместе с Абу Хазимом Мадани, Нибаджи, Абу Са'идом Харразом.

Он писал в мистике о религиозной практике и давал ценимые ответы (*аджвиба*) на вопросы о символических намёках. К первому разряду принадлежит *Адаб аль-муридин* (использованное Захаби, *'Ulûw*, 268); ко второму – *Китаб аль-махабба* и *Китаб аль-канз*. От первого у нас осталась любопытная аллегория о предсуществовании *асрар*, *арвах* и *кулуб*, будущих оболочек человеческих душ, сотворённых на расстоянии 7000 лет друг от друга и в конце концов вложенных одна в другую (в наказание за то, что они возгордились 360

[1] *Kashf*, 189.

[2] *Kashf*, 322.

[3] Сахль, *tafs.* 200; но, по Ибн Араби, Сахль называет *аль-'адль = аль-хакк* (*аль-махлук бихи*) Ибн Барраджана первой божественной эманацией (*Fut.* III, 86, 491), а «*хакика*» – первоначальной материей (*Fut.* I, 132) и именует Бога «*ас-сабаб аль-авваль*» (Ибн Араби, *Rashh al-zulâl*, рук. Париж 4802, л. 4), что далеко от халладжианского словаря.

[4] *Hilya*, X, 190.

[5] *Kashf*, 195. О его печали: Сакалли у Ибн Хаджара, *Lisân al-mîzân*, IV, 220; ср. у Макки «*адарр*». О его аргументации через «*асль*» и «*фар'*».

взглядами, которые Бог бросал на них)[1] и заключённых в *аджсам*, тела, чтобы составить ответственные человеческие личности. Эта странная аллегория, напоминающая семикратное падение мятежных ангелов, лишаемых при каждом падении одного цвета, переходящего к людям, непослушным и испытываемым в течение 7000 лет в этих материальных телах, у шиитов-хаттабитов (*Umm al-kitâb*, 452), несомненно, относится к живописным рассказам, которые любил Макки (ср. его письмо, отправленное из Мекки Джунайду, грозящее мистикам Ирака тысячей вулканов и тысячей водных бездн). Он любил стихи, приводящие в экстаз[2].

Этот суровый мистик (покаяние обязательно (*ваджиб*): смягчение сахлевского *фард* для грешника; нет никаких имеющих значение внутренних состояний (опьянения, *сукр*, и т. д.), а есть лишь строгое соблюдение обрядов) не пренебрегал торговыми делами; однажды его друг Али ибн Сахль Исфахани заплатил (без его ведома) в Мекке его долг в 30 000 дирхамов. Позже Амр Макки приехал в Исфахан поблагодарить его, в 291 году.

Говорят, что в этот год Амр Макки и умер, но Хатиб предпочитает дату «297», утверждаемую Ибн Хиббаном. Достоверно, что Амр умер в Багдаде, добившись назначения на должность кади Джидды, что возмутило Джунайда, который отказался совершить над ним заупокойную молитву. Эта должность была поручением кади двух Харамов, которым тогда (до 295) был знаменитый кади-хаммадит Абу Умар, известный лихоимец, который велит казнить Халладжа. Я колеблюсь отнести смерть Амра к времени после 291 года, ибо, умри он в 297 году, ему пришлось бы в 295 году оставить свою богатую судебную должность в Джидде, порту паломничества и бенефиции кади Абу Умара (заключённого в тюрьму и обложенного выкупом в 295 году).

Если Халладж и подпал под его влияние (как подпадёт Ибн Хафиф), то ненадолго. Мы видели, что он порвал со своим «посвятителем» из-за своего брака, восстановившего Амра против тестя. Так как посвящение не включало обета целомудрия, надо искать политическое расхождение: Абу Йа'куб Акта' был из Карнаба'и, союзником главы мятежных зинджей, а Амр Макки, должно быть, «делал» выгодные «дела» на мекканском хадже в связи с клиентурой кади-хаммадитов, «следовавших за аббасидским двором Муваффака».

Два других разногласия усугубили конфликт. У нас есть лишь легендарные их версии. Первое: Амр Макки будто бы застал Халладжа (в Мекке) пишущим (вдохновенные) фразы, которые Халладж осмеливался ставить на один уровень с Кораном (*у'арид аль-Кур'ан*); Амр не допускал ни *ильхама* (частного вдохновения[3], в противоположность *вахй*, откровению), ни внутренних благодатей (*ахвал*), исходящих из этого вдохновения. Второе: Халладж будто бы украл у Амра рукопись его книги *аль-Канз* (пока Амр совершал омовение[4]); и Амр будто бы проклял его, предсказав ему казнь. Ибо эта книга содержала тайну осуждения Сатаны: если Сатана отказался пасть ниц перед Адамом при его сотворении руками Бога, то потому, что Сатана мог, оставаясь сидеть (на своём молитвенном коврике), подсмотреть технику божественного вдувания духа жизни. Грех, за который ему должны были отрубить голову после отсрочки (полученной от Бога, чтобы быть обезглавленным лишь в конце мира, после того как он сможет искушать сынов Адама). Эта наивная, вполне «экзотерическая» аллегория,

[1] «360» взглядов встречаются у Халладжа, *Riw.*, 27. «Цветные оболочки», снимаемые с души, восходящей к Богу по ступеням (*каррат*), встречаются у Сануси, *Salsabîl*, 98 сл., и у Али Махфуза, *Ibdâ'*, 320.

[2] И могут излечивать, если их распевать вовремя (sic). Сулами, *Tab.*, 198.

[3] Ср. *хадис кудси* (*Essai*, 2-е изд., с. 120).

[4] Тема, подхваченная «Кыссой» (3-е изд. *Akhbâr*, с. 180, прим. 3).

смешивающая сотворение Адама с изложением Ангелам его предопределения, вдувание жизни – с внешней техникой поддувания, а осуждение Сатаны – с материальным обезглавливанием, стоит в противоположности не только размышлениям Сахля и салимитов об «окончательном искуплении» Сатаны, но и халладжианской теме «Та Син аль-Азаль», где Сатана отказывается от *суджуда* в предвечности; где восприятие благодати чисто «духовно, внутренне», непространственно, где осуждение Сатаны целиком внутреннее, всё возрастающее и непоправимое помрачение его эгоистичного и ревнивого разума, ложной любви, всё более наглой и святотатственной.

Халладж не мог тогда противопоставить Амру с такой ясностью ни свой тезис о вдохновении, ни свою теорию об осуждении Сатаны; поэтому мы думаем, что если Амр и мог нападать на них, то лишь гораздо позднее, когда Халладж, отбросив рубище, был выдан Амром каноническим властям в Ахвазе.

Глубже между этими двумя людьми была несовместимость нрава; оба стремились достичь Бога непосредственно, через точное исполнение заповедей Закона, осуществляемое через посвящение и связь с почитаемыми учителями. Халладж покинул Сахля, испытывавшего умственные запросы в богословии (которые Макки не был способен разделить), потому что Халладж хотел достичь непосредственного постижения божественных вещей, которого упражнение разума не позволяет достичь. Но Макки едва ли мог руководить им в этом, будучи простым мухаддисом, законником, искавшим «извне» харизмы и знамения и, как скажет Ибн аль-Джаузи[1], при нужде выдумывавшим их, чтобы иметь власть над учениками. Рассказ о бумаге, найденной в Дамаске при лунном свете (когда он вышел наружу для омовения), отвечавшей на вопрос, обсуждавшийся на собрании, явно настораживает. Опасность посредственной духовной нищеты в том, чтобы питаться знамениями за отсутствием физических чудес. Дар чудес предназначен тем, кто вне закона, поскольку здесь происходит разрыв цепи вторичных причин; тем, кто вне закона и согласен быть сокрушённым (в храме своего тела) санкциями Закона, которые дар чудес лишь ускоряет против них, будучи соблазном.

г. Джунайд

Родившийся в Багдаде около 225 года в семье из Нихаванда, Абу-ль-Касим Джунайд ибн Мухаммад[2] сначала занимался, как и его отец, ремеслом торговца стеклянными флаконами (*хаззаз, каварири*). С двадцати лет он слушал занятия законоведа-шафиита Абу Саура Кальби (ум. 246). Его дядя по матери Сари Сакати, умерший в 253 году, ученик Мухасиби (ум. 243), посвятил его в мистику. Если Джунайд стал за века патриархом мусульманских братств, то прежде всего он был осторожным и критическим теоретиком мистики, заботившимся о том, чтобы согласовать её определения с исламским законом.

До 255 года он ещё не был признанным учителем, и когда он захотел взять слово перед Йахйей ибн Му'азом Рази (ум. 258), который тогда давал в Багдаде первые публичные уроки мистической морали, тот заставил его замолчать: «Замолчи со своим блеянием, ягнёночек»[3]. Восемь лет спустя, около 266 года, во время дела Гулама Халиля, Джунайд отмежевался от привлечённых к суду суфиев, снова надев одежду законоведа-шафиита. Однако именно около

[1] Ср. *Sîra*, с. 88–89.

[2] Абу-ль-Касим Джунайд ибн Мухаммад. Хатиб, VII, 241; Абу Ну'айм, *hilya*, X, 255.

[3] Хатиб, XIV, 209.

этого времени он сменил Абу Йа'куба Зайята, преемника Абу Джа'фара Ахмада ибн Вахба Зайята (ум. 270), на посту настоятеля суфийской обители Шуниз[1]; и там, должно быть, он принял послушником Халладжа (264). Там он и умер, тридцать четыре года спустя, в пятницу месяца шавваль, в день *навруза* 298 года; он был погребён в гробнице своего дяди Сари; гробница эта существует до сих пор, и я посетил её, в центре большого скопления древних гробниц[2].

От Джунайда[3] сохранились девять трактатов: *Дава' аль-арвах*, *Сукр*, *Ифака*, *Фана'*, *Мисак*, *Улухийа*, *Фарк байн аль-ихлас ва-с-сидк*, *Таухид*, *Адаб аль-муфтакир ила-Ллах*; шесть *маса'иль*; семь писем (*раса'иль*), адресованных: Йусуфу ибн Хусайну Рази (два), Абу Исхаку Маристани, Абу-ль-Аббасу Динавари, Абу Бакру Кисаи Динавари, Амру Макки и Йахйе ибн Му'азу Рази (sic)[4].

Его главными рави были: Хулди (через Абу Зур'у Табари), Ибн Ата (через Ибн Хубайша), Мурта'иш, Фарис Динавари; его преемником во главе обители был Абу Мухаммад Ибрахим Джурайри (ум. 313).

У Джунайда были дочь[5] и сын, обезглавленный за преступление; отсюда, несомненно, его горькое размышление о детях[6].

Мистическое учение Джунайда, основанное на критике мутазилизма, сформулированной Ибн Куллабом и Мухасиби, сводит святость к предопределению: в день Завета (*мисак*) Бог отметил Своих любящих[7], Своих святых: задолго до сотворения тел их души, бывшие тогда простыми божественными идеями, предстали перед Ним: «Он уединился в них (*и'тазаля-ль-Хакк бихим*), Его божественность была открыта для них...»[8] Всё усилие мистика в этой жизни должно состоять в том, чтобы вновь обрести это предварённое признание в любви, это чистое слово согласия с божественной волей, подвергая всё наше существо постепенному и беспощадному очищению. «Пусть раб будет перед Богом как марионетка (*шабах*)... пусть он вернётся в конце к своей исходной точке и будет таким, каким был прежде, чем получил бытие»[9]. Это конечное состояние (*нихайа*) есть, стало быть, возвращение к начальному состоянию (*бидайа*). Не есть ли это в таком случае сведение личности мистика к возможной и неосуществлённой божественной идее? Халладж будет это отрицать[10]; но Джунайд так далеко не заходил. Как теоретик, он искал формулу; сначала он сказал: цель – «выделить Вечное из преходящего (*ифрад аль-кидам 'ан аль-хадас*)», набросок

---

[1] *Talbîs*, 195 (и 297); Джами, 146.

[2] Наша *Mission en Mésopotamie*, II, 105.

[3] Рук. Шахид Али-паша 1374 (*Essai*, 273); *hilya*, X, 265, 276; *luma'*, 49.

[4] Джами называет 25 учеников Джунайда, 6 его учителей и 19 его современников, знавших его (с. 35, прим. 1). Его связи с Ибн Сурайджем вероятны; связи с Ибн Куллабом, Ибн Кайсаном и Ка'би, по-видимому, выдуманы. В хадисе Джунайд был учеником Хасана ибн Арафы Абди (ум. в Самарре в 257).

[5] Его зять Абу Бакр (*hilya*, X, 268).

[6] «Если дети – наказание за дозволенное вожделение, каково же будет наказание за вожделение запретное?» (*talbîs*, 317); Аттар, *Mantiq al-tayr*, пер. 124; Ибн аль-Каййим, *I'tirâdât* (приписывается Ибн Фураку, у Huart, *Litt. arabe*, 224. *Essai*, 275).

[7] В Боге *махабба = сифа зат* (*hilya*, X, 281).

[8] *Ulûhîya* (R. 49).

[9] Qush., 177.

[10] *Essai*, с. 306 и прим. 1.

халладжианской формулы[1], уже решительно антимонистической[2]. Затем он уточнил, против Харраза[3], что следует избегать установления логической симметрии между *фана'* (состоянием мистического уничтожения) и *бака'* (состоянием обессмерчивания святого); он подчеркнул также, против некоторых из собственных учеников, что это уничтожение в Том, Кого мы поминаем (*фана' би-ль-Мазкур*)[4], в Его верховном единстве (*фана' фи таухид ар-рубубийа*), осуществимо лишь при различении между тем, что Закон повелевает, и тем, что Закон запрещает (*ма'мур, махзур*)[5], что тоже есть начаток одного халладжианского изречения[6]. Наконец, Джунайд пытался объяснить это «возвращение к нашему началу» уже не гностическими мифами, как Сахль и Амр Макки, а как доступ к самой жизни Творца. В конце *фана'* «Бог овладевает им (= святым) с верховной силой, обращает его в прах прежде, чем тот умрёт, убивает его, погребает; затем, если Ему угодно, воскрешает; но этот человек уже не имеет связи со своей прошлой жизнью, хотя другие создания и не узнали о его смерти»[7]. «Его жизнь основывается на жизни его Творца, а не на существовании его телесного облика (*хайкаль*); так что действительность его жизни – это его смерть, ибо эта смерть есть доступ к ступени изначальной Жизни» (*хайат аслийа*)[8]. Джунайд здесь как теоретик разбирает экстаз. Не то чтобы он ссылался на личный опыт; он основывается скорее на рассказах экстатиков, в частности на рассказах Бистами (ум. 261), которые он велел перевести для себя с персидского (*nûr*, 91, 93, 114), разночтения которых он отметил и редакцию которых, распространявшуюся Абу Мусой Дубайли Армави, прокомментировал[9]; Джунайд находит опыт Бистами неполным, а его язык слишком конкретным[10].

По возражениям, сделанным Сари, его дяде и учителю, по его спорам с Нури и Ибн Атой, проступают отличительные черты учения Джунайда. Джунайду пришлось смягчить формулы Сари, граничившие с *хулулем* Нури[11] и с *кидам ар-рух*, но сохранить, как и он, против ханбалитов, тезис о *хальк аль-хуруф*, принятый Мухасиби. Ибн Ата, сближаясь в этом с Халладжем, исправляет некоторые положения Джунайда в смысле возвышения значения усилия, страдания.

Рассказ Хамда, изданный Ибн Бакуйе, представляет Джунайда духовным наставником Халладжа после Сахля. Но другое предание, восходящее к Джурайри и Хулди и принятое Худжвири, утверждало, что Джунайд никогда не хотел принимать Халладжа[12]; оно явно полемично. Рассказ Хамда здесь, по-видимому, точен; Джунайд порвал с Халладжем лишь гораздо позже Макки. Народная легенда, изображающая Джунайда глубоко привязанным к Халладжу и восхищающимся им как мистиком, но осуждающим его как законовед, может

[1] Qush. IV, 207. Халладж: «*ифрад аль-Вахид*».

[2] Ибн Араби (*Tajalliyât, isrâ*) её осуждает (*Recueil*, 189; Ибн Таймийа, *Minhâj*, III, 86).

[3] *Essai*, с. 306.

[4] Бакли, *tafs.* I, 584.

[5] Абу Са'ид А'раби, *Tab. nussâk*, извлечение у Ибн Таймийи, там же, III, 85.

[6] *Al-amr* и *al-jam'*.

[7] *Sukr* (R. 49).

[8] Бакли, *tafs.*, II, 173.

[9] Сахладжи, *Nûr*, 14, 31.

[10] Саррадж, *luma'*, 382–383.

[11] *'Awârif*, III, 88 = *Fisal* IV, 226, стр. 3 снизу.

[12] *Kashf*, пер. 189 и 151, стр. 6.

восходить к подлинным источникам, поскольку Джунайд умер лишь после начала нападок законоведа Ибн Давуда. Но фрагмент № 61 *Ахбар*, где молодой Ибн Хафиф во время своего первого пребывания в Багдаде даёт отпор Джунайду на собрании, где Джунайд обвинил Халладжа в колдовстве и магии, более чем подозрителен.

Двое учеников Джунайда высказались о деле Халладжа: Абу Йа'куб Акта' и Джурайри.

Абу Йа'куб (Исхак?) Акта' Басри, секретарь Джунайда, выдал свою дочь, Умм аль-Хусайн, замуж за Халладжа, что временно поссорило его с Амром Макки, заместителем Джунайда.

Впоследствии Акта' (это прозвище означает «увечный рукой») тоже стал враждебен своему зятю и сказал об этом Абу Зур'е Табари, рави Хулди[1]. Об Акта'е известны лишь рассказ, где он говорит о десятидневном посте во время благочестивого посещения Мекки[2], и довольно дерзкая фраза о божественном единении, повторённая Абу-ль-Хасаном Музаййином Ибн Хафифу[3]. Есть основания думать, что Акта' был в свойстве с семьёй знатных людей Басры, имевшей владения в Ахвазе, Карнаба'и. Сын и дочь Акта'а остались верны Халладжу.

Абу Мухаммад Джурайри[4], ученик Сахля Тустари, затем ученик и преемник Джунайда, погиб в пустыне при разграблении паломников карматами около 312 года (умер с поднятым пальцем, по Ибн Бакуйе, со слов Ибн Аты Рудбари).

Ханафит в праве, он был в мистике учителем Нахраджури и Ибн Хафифа. Он должен был близко знать Халладжа, но рассказ, который приписывает ему Ибн Бакуйе о первом посещении Халладжем Джунайда, приукрашен, ибо ему неизвестно, что Халладж и Джурайри оба пришли от Сахля. Во время второго процесса Халладжа Джурайри, призванный как свидетель защиты, по Насрабади, подписался под его казнью. Но другое предание, принятое Худжвири[5] и историками Кутуби и Ибн Касиром[6], утверждает, что Джурайри не захотел осудить Халладжа. Немногие сохранившиеся изречения, извлечённые из сочинений Джурайри (которые упоминает Калабади) (его столь суровое *и'тикаф* в 292 году в Мекке: ср. Халладж), не позволяют увидеть, в чём Джурайри мог отойти от своего учителя Джунайда. Биограф Бистами, Сахладжи (ум. 476), рассказывает, что Абу Мухаммад Джурайри однажды спросил Нибаджи[7] о знаменитом изречении Бистами: «Бог однажды испытал совести во вселенной и нашёл их все пустыми от Него, кроме моей, которая была Им полна; и Он сказал мне, чтобы возвеличить её: „Вся вселенная – Мой раб, кроме тебя“». Нибаджи ответил ему, что Бог дал ему (Нибаджи) осуществить смысл этого изречения, прибавив «потому что ты – Я». И Джурайри заявил, что состояние Нибаджи представляется ему выше состояния Бистами, который не осознал (и не сумел найти формулы для) своего собственного превосхождения (*иттисаф би-т-танзих*)[8]. Джурайри был убит в Хабире (конец 311) на пути хаджа; его труп

[1] Ибн Бакуйе, № 5.

[2] Qush., 93.

[3] Джами, 147: опыт бистамийского языка.

[4] Джурайри = Убади (Касим ибн Джа'фар?) Бакри, из Басры; его имя – Ахмад ибн Мухаммад ибн Хусайн по *Kashf* (*Sîra* № 42); = Хасан ибн Мухаммад по *Ta'arruf*, 12; ср. Абу Бакр Мухаммад ибн Ахмад ибн Исхак Джурайри, рави *Maqtal* шиитского автора Ибн Аби-д-Дунйи (*Tusy's*, 194); без имени в *hilya*, X, 347.

[5] *Kashf*, 150.

[6] Кутуби, л. 166 r (s.a. 311); Айни, рук. W. 2386, с. 281.

[7] Подозрительная подробность: два единственных известных суфия с этим именем жили до Бистами.

[8] *Nûr*, 82.

год спустя ещё лежал там, колени у подбородка, указательный палец поднят для *шахады* (Хатиб, IV, 434).

д. Нури Ибн аль-Багави: Каннад – его гулам

Современник Джунайда, родившийся, как и он, около 225 года в Багдаде, Нури умер там, в Шунизе, в 295 году[1].

Его первым учителем был сириец Ахмад ибн Аби-ль-Хуввари (ум. 246); тогда он несколько раз подолгу жил в Мекке. Затем он следовал за Сари Сакати (ум. 253) и стал наконец сотрудником и преемником Абу Хамзы (ум. 269)[2] во главе крайней *хулули*-группы багдадских суфиев, тогда как его друг Джунайд сохранял более осторожную мистическую доктринальную традицию Мухасиби. Есть несколько рассказов, показывающих противоположность их двух методов; Нури однажды сказал Джунайду, который лишь с трудом решился говорить публично и читал лекции о теоретическом мистическом словаре, тогда как сам он, Нури, проповедовал из братской преданности: «Ты их обманываешь, и они усадили тебя на свои кафедры (*манабир*), а меня, который хотел предостеречь их души (*насахтухум*), они бросили на свалку»[3]. И около 266 года[4], когда ханбалит Гулам Халиль, поддерживаемый матерью Регента, Ашар, донёс властям на крайних суфиев как на учащих чистой любви, Нури с великим мужеством захотел предложить себя суровости судей вместо первого обвиняемого, Заккака, которому Гулам Халиль сказал: «*Дамуху хулюль, дамуху фи 'унуки*»[5]. Верховный кади Исма'ил Хаммади (262, ум. 282), растроганный, оправдал их, но Нури был изгнан на годы в Ракку. Вернувшись в Багдад при Му'тадиде, он осмелился однажды разбить кувшины с вином, которые несли во Дворец; сосланный в Басру около 283 года и к тому же слишком больной, чтобы возобновить проповедь, он вернулся в Багдад в 289 году; он умер шесть лет спустя, бросившись, войдя в экстаз, на острые стебли бамбука[6].

Как и Абу Хамза, Нури учит, что во всяком явлении, во всяком событии, потрясающем наше внимание, надо различать призыв Бога и отвечать Ему «*лаббайка*», «вот я, к Твоим услугам»; и он предпочитает говорить это, когда лает собака, а не когда беспечный муэдзин призывает к молитве[7]. Он смягчает опасную эстетическую склонность Абу Хамзы, который из долоризма культивировал платонический взгляд и подходил к гомосексуальности в своих

---

[1] Абу-ль-Хусайн Ахмад ибн Мухаммад ибн Абд ас-Самад Ибн аль-Багави, по прозванию Нури: Хатиб, V, 130; *hilya*, X, 249; Худжвири, *Kashf*, пер., 130, 189; *Ta'arruf* (s.n.); Саррадж, *luma'*, фрагм. Arberry.

[2] Абу Хамза Мухаммад ибн Ибрахим (Хатиб, I, 390): учитель Джунайда, Хайра, Каттани; изгнан из Тарса; его *лаббайка* ворону (*talbîs*, 180, 284).

[3] Калабади, *Ta'arruf*, 111–112; ср. *Kashf*, 131.

[4] Дата приходится между 258 годом, назначением в Карх кади Исма'ила (вар. Абу-ль-Аббас ибн Али = Абу-ль-Хасан Али ибн Аби-ш-Шаварид, кади 261, ум. 283?), и 269 годом, смертью Абу Хамзы; во время пребывания в качестве правителя Муваффака, который получил Багдад 7 рамадана 257 года, но стал там *вали аль-'ахд* лишь 20 зу-ль-хиджжа 261 года и часто уезжал оттуда на войну с зинджами; после 264 года, прибытия Халладжа в Багдад, поскольку Нури был одним из его учителей и мог быть им лишь до его первого хаджа (около 270).

[5] «Его кровь – *хулюль*, его кровь на моей шее». Так исправить написание «Раккам»; ср. *Recueil*, 44. См. *Rawdat al-ta'rîf* и *Recueil*. Об этом процессе есть три рассказа: Сулами, Умара Банны (деда Абу Ну'айма) и Ибн Джахдама; ср. *Passion*, 1-е изд., 39, прим. 6, и Ибн аль-Джаузи, *talbîs*, 183. По Бакли (*Mantiq*, л. 3 b), женщина, отвергнутая Сумнуном, донесла на суфиев, будто бы предающихся по ночам половым бесчинствам.

[6] Газали, *Ihyâ'*, II, 199.

[7] *Talbîs*, 361 (цит. на процессе 266 года; ср. также его слово о своей бороде, «которая принадлежит Богу»).

подозрительных рассказах об общении с красивыми лицом послушниками[1]; Нури в этом твёрже, чем Йусуф ибн Хусайн Рази (220, ум. 304)[2]. Но он остаётся сторонником *каул би-ш-шахид*[3] и *кидам ар-рух*[4]. Нури первым стал проповедовать чистую любовь (*махабба*), страстное рвение, которое верующий должен вносить (без надежды на награду)[5] в исполнение культа; он даже усилил, вслед за Сари, понятие желания (*'ишк*), которое Бог внушает ревностной душе[6]; это было движением к халладжианскому тезису о единении с Богом через любовь; но тогдашнее богословие отрицало, что любовь может быть чем-либо иным, кроме вида рода «воля», привязывающегося лишь на время и к частным вещам; поэтому Нури был обвинён ханбалитом Гуламом Халилем (ум. 275) в *зандаке* (= манихействе)[7].

Несомненно, что исключительное рвение благочестия Нури беззаботно пользовалось весьма вещественной символикой для иллюстрации его тезиса о том, что лишь Бог доказывает Бога[8] и что, как уже указал Харраз, разум (*'акль*) не способен (*'аджиз*) достичь Его. Восторженность экстатика увлекла его, из долоризма, к ряду знаменитых странностей, о которых рассказывает мутазилит Каннад; он наказывал свою плоть, стоя сорок дней на ногах, бросая свои деньги в воду, валяясь в грязи во время охоты на льва в Наширийе, становясь вниз головой[9]. Он искал харизм, и его ученик Анмати оставил нам на этот счёт следующий тонкий диптих: Нури заболевает, Джунайд посылает ему денежную помощь; Джунайд в свою очередь заболевает, Нури приходит к его изголовью и простым прикосновением исцеляет его[10]. Он применил к общей жизни начало чистой любви, объявив, что общая жизнь (*сухба*) выше отшельничества (*'узла*) и что нет общей жизни без духа братской жертвы (*исар*)[11]. Он слыл читающим в сердцах, отсюда его прозвище «*джасус аль-кулуб*», «лазутчик сердец». Абу Ну'айм сохранил нам его десять наставлений ученикам[12].

---

[1] Ибн Давуд (*Zahra*, 18 = Мас'уди, *Murûj*, VIII, 384 = Ринн, 318) намекает на эти рассказы Абу Хамзы, изданные со слов суфия Абу Мухаммада Джа'фара ибн Абдаллаха Абу Бакром Ахмадом ибн Мухаммадом ибн Амром Динавари в его *K. al-mutayyamîn* (*Fihrist*, 186; *Masâri'*, 14, 63, 76, 88, 100, 108, 120–125, 142–143, 161, 169, 227).

[2] *Talbîs*, 292, 295; ср. Бакли, *Mantiq*, л. 13 b, который связывает это платоническое наслаждение с изречением Зу-н-Нуна: «Кто освоился с Богом, тот близок со всякой прекрасной вещью, лицом, голосом, благоуханием; об этом у мистиков есть тайны, которые следует открывать лишь близким, под страхом кары и наказания».

[3] *Шахид* = избранное существо, олицетворяющее Бога, = свидетель.

[4] Qush., 126 (Дух Божий несотворён, поскольку, вдунув его в Адама, Бог повелел Ангелам поклониться ему).

[5] Нури говорит это Муваффаку в 266 году: «*аль-'ашик мамну', ва-ль-мухибб мутамматти'*» (Бакли, *Mantiq*, 14 a).

[6] Qush., III, 165; *talbîs*, 181, 183.

[7] Нури, однако, отказался от слишком вещественного термина *курб*, «приближение» (к Богу), употреблявшегося Абу Хамзой. Позднейшие монисты приписали Нури слово довольно манихейского, эманационистского склада: «Бог, утончив (*латтафа*) Свою сущность, назвал её *Хакк* (= творческая действительность), а сгустив Свою сущность, назвал её *хальк* (= создания)» (Ибн Таймийа, *Radd 'alâ'l-Harîrîya*, 64).

Следовало бы исследовать рук. Вели-ад-дин 1821-XIV, озаглавленную *Fî sharh kalâm Abî'l-Husayn al-Nûrî*.

[8] Калабади, 37; ср. Халладж, *Dîwân*, с. 28; и Ахмад Газали в *Tamhîdât*: «Лишь Хакк знает Хакка» (Нури: «Никто не видел моего Господа, кроме моего Господа», рук. P, sp. 1356, л. 98 b).

[9] *Talbîs*, 377, 381, 382.

[10] Хатиб, V, 132; его чудо с рыбой (*talbîs*, 371).

[11] *Kashf*, 189.

[12] *Hilya*, X, 252.

От него сохранились, помимо стихотворений, изданных Калабади, лишь изречения, собранные его непосредственными рави, Мурта'ишем, Анмати (у Фариса), Каннадом и Хулди, и живописные рассказы, собранные Каннадом и Ибн Бакуйе.

У нас нет подробностей об отношениях Нури с Халладжем, которые следует отнести к 264–266 годам; их сходство в учении и темпераменте привело к тому, что Нури приписали несколько стихотворений[1] и изречений, которые следует вернуть Халладжу. Позднейшая легенда выдумала посещения Нури Халладжа в тюрьме.

е. Абу Бакр Фувати

Сулами одним словом указывает нам на этого учителя Халладжа, а от Ибн Бакуйе мы знаем, что он стал его врагом. Он, по-видимому, познакомился с ним в Мекке, у Абу Йа'куба Акта'а. Он посетил Исфахан при жизни Али ибн Сахля (ум. 307)[2]; его учениками были Ибн Хафиф, Абу Бакр Мухаммад ибн Давуд Дукки Динавари (ум. в Дамаске в 359)[3] и Абу Амр Адами[4].

ж. Шибли

Абу Бакр Шибли[5], родившийся в Самарре в 247 году, умер в Багдаде 28 зу-ль-хиджжа 334 года. Он был из семьи высоких сановников; его отец Джабгу, хаджиб Муваффака в 251 году (Табари, III, 1557), сначала бравший его с собой в Египет и Йемен, стал (в 257, или скорее в 261 году, до Ибн Джахшийара) великим камергером нового наследного принца, Муваффака, и использовал его на службе *хиджаба* под своим началом. Его мать была сестрой военного начальника Александрии, вероятно Насра Тахави (в 252)[6]. Через неё, несомненно, он пришёл к принятию маликитского толка (мать маликитского верховного кади Абу Умара, которого он знал, тоже была египтянкой). Как помощник по *хиджабе* он получил лен (*му'ма*) Димаванд. Он отказался от него[7], когда Муваффак был лишён (*уку'ида*) своего титула *вали аль-'ахд* (= 12 зу-ль-ка'да 269) в Самарре и в Египте (ибо он [Муваффак] остался тогда хозяином Багдада и вскоре отвоевал Империю у Му'тамида)[8].

Этот отказ от лена представляется нам совпадающим по времени с его обращением к мистике на собрании у Хайра Нассаджа, друга Джунайда. В 269 году Шибли было лишь 22 года, что плохо согласуется с тем, что он говорит в другом месте о 30 (или 20 + 20 = 40) годах, которые он будто бы посвятил изучению хадиса (с Мухаммадом ибн Махди Мисри,

---

[1] *Hilya*, X, 253; Халладж, *Dîwân*, с. 116, 24, 44.

[2] Огласовка у Сам'ани, 433 b; Дайлами, *Sîrat Ibn Khafîf*, IV, 8; Бак. № 6; Хафиз Исфахани, рук. P. 2012, л. 232 b; Хатиб, XIV, 388.

[3] Который послужил там поводом к спору между двумя суфиями, Абу-ль-Хасаном Али ибн Мухаммадом ибн Марзубаном Ашвари (ум. 333, Абу Ну'айм, *Ta'rîkh*, II, 15) и Абу Абдаллахом Хушу'ом (*hilya*, X, 406).

[4] Ученик Ибрахима Хавваса (*talbîs*, 222).

[5] Его имя: Дуляф (или Джа'фар); имя его отца: Джахдар (по Ибн аль-Мусанне и Калабади), Джабгуйе (по Зайду ибн Рифа'е) или Йунус (его эпитафия в А'замийе, начиная с Сулами); его *нисба*: от Шиблийи, селения в Уструшане, или от «*шибб-ли*» = «сожги меня» (по Бундару, у Йакута, s.v.). Хатиб, XIV, 389; *hilya*, X, 366; *tarâ'iq*, II, 199; Ибн Асакир, рук. P. 2137, л. 49 a – 106 b.

[6] При *вали* Мухаммаде ибн Йазиде Шайбани (Кинди, 205).

[7] *Савафи – харам* (Ибн аль-Джалла, *luma'*, 169); Мухасиби.

[8] Кинди, 226.

неизвестным лицом) и маликитского права (неизвестно с кем): он знал наизусть одну редакцию *Муватта'* (Акари); это отодвинуло бы дату его обращения с 269 на 277 или даже 287 год[1]. Он тогда удалился в уединение в Сирию, оставив службу у Му'тадида (рук. 2137, л. 97 a).

Запомним просто, что до сорокалетнего возраста (287) (*luma'*, 195) Шибли, имевший доступ ко Двору, был связан в Багдаде с законоведами-маликитами (клиентами верховных кади-хаммадитов) и с *куррa'* (чтецами Корана); в частности, с их главой Абу Бакром ибн Муджахидом (ум. 324); он сказал ему однажды[2]: «За 43 года, что я изучаю Коран...» (это должно было быть около 295 года).

Высокое положение его семьи сделало его обращение важным для суфийской группы, людей низкого происхождения, скромных ремесленников, для которых Шибли, по слову Джунайда, стал «короной народа». Шибли, поэт восторженный, воспользовался этим со своей стороны, чтобы выставлять напоказ необычный и неупорядоченный образ жизни, всё более эксцентричный. Он держался либо под куполом поэтов (по Ибн Сабиру, Хатиб, XII, 96) в мечети Мансура, либо в своей *завийе*, соседствующей с кружком (*халка*) законоведа-шафиита Абу Имрана Мусы ибн Касима ибн Хасана ибн Ибрахима Ашйаба (ум. 302), который, выведенный из себя криками Шибли, велел его преследовать[3]: около 295 года[4].

Шибли подолгу жил в Басре (Аттар, II, 170, 173). Давно связанный дружбой с Халладжем, он в это время вёл с ним публичные споры; ибо Халладж намеревался проповедовать, оставаясь хозяином самого себя, а Шибли из соображений личной безопасности предпочитал принимать неуравновешенные жесты невменяемого, чтобы возглашать мистические истины в притворных словесных выходках. Его несколько раз приходилось помещать как сумасшедшего в Маристан, где он принимал посетителей. Он вышел оттуда в 309 году, ибо дважды отрёкся от своего друга Халладжа: во время следствия (когда Халладж просил его помочь ему добиться того, чтобы его убили) и во время казни (он назвал его одержимым и, перед угрозой преследования, вынужден был снова лечь в больницу)[5].

Около 330 года будущий буидский вазир Мухаллаби увидел Шибли упавшим на улице, без чувств, после экстатических криков[6]. В то же время один суфий, Абу Музахим Ширази, пришёл сурово упрекнуть его в его выходках: «вот уже сорок лет, как Сатана играет тобой»; Шибли, не сумев добиться, чтобы присутствующие его выгнали, уходит, а Абу Музахим, как ярмарочный фокусник, принимается собирать подаяние, которое приносит ему двадцать дирхамов[7].

У Шибли было два сына, Галиб, умерший раньше него (он сбрил себе бороду, а его жена обрезала себе волосы в знак траура)[8], и Абу-ль-Хасан Йунус.

---

[1] Хатиб, XIV, 393.

[2] *Talbîs*, 269.

[3] *Tarâ'iq*, II, 200.

[4] Ашйаб умер в Антиохии (Хатиб, XIII, 61).

[5] «Моё безумие спасло меня».

[6] *Nishwâr*, I, 173.

[7] Дайлами, у Бакли, *Mantiq*, 16 b.

[8] *Talbîs*, 384; *hilya*, X, 370.

Шибли уже получил основательное культурное образование, когда обратился к мистике; поэтому суфии, которых он предпочтительно посещал, Джунайд, Ибн Ата, Хулди, были скорее друзьями, чем учителями. Лишь Халладж, по-видимому, имел на него всё более заметное влияние. Что касается стиля странностей Шибли, то он сближает его с Нури и Сумнуном (ум. 303).

Рави Шибли многочисленны, даже за пределами суфийской среды, из-за живописности его поведения: Абу-ль-Хасан ибн Аби Зарр (в *Minhâj al-dîn*, *ta'arruf*, 59, 110); Абу Бакр Мухаммад ибн Абдаллах ибн Шазан, ум. 376; Мухаммад ибн Ахмад ибн Хамдан Фарра, ум. 370; Ахмад ибн Мухаммад ибн Имран Джунди, ум. 396; Рудбари. Но, как указал Харави, единственным наследником своей мысли он сделал бывшего ханбалита, ставшего шафиитом, у которого не было в мистике другого учителя, кроме него, Али ибн Ибрахима Басри Хусри (ум. 371), который около 360 года основал *рибат* Заузани, первый настоящий *рибат* Багдада. Шибли сказал ему однажды: «Ты безумец (*дивана*), как и я, между мною и тобою есть предвечное сродство»[1]. В самом Багдаде среди других рави Шибли встречаются Абу-ль-Касим Иса, сын его друга, знаменитого вазира Ибн Исы (302, ум. 391), *катиб* халифа (364–371), занимавшийся философией; Зайд ибн Рифа'а Хашими (ум. 372), один из составителей исмаилитской энциклопедии «Ихван ас-сафа»[2]; Абу-ль-Хасан Али Ибн аль-Мусанна Тамими из Астрабада[3]; Абу Талиб Мухаммад ибн Али Махлус Мусави (316, ум. 399), алид, *шахид* верховного кади (361), друг халифа Кадира[4]; Абу-ль-Касим Убайдаллах ибн Абдаллах Хаффаф Ибн ан-Накиб (305, ум. 415), в глубокой старости сосед в Русафе вазира-халладжианца Ибн аль-Муслимы[5]. В Мекке – Абу-ль-Аббас Мухаммад ибн Хасан ибн Са'ид Мухаррими (ум. 362)[6]. В Герате – Аббас ибн Ахмад Усми Дабби Зухли. Ходжа Абу Абдаллах (294, ум. 378), проживший 4 года в Багдаде (317–321) у Шибли, выплачивал ему большое содержание[7]; а гератский суфий княжеского рода Мансур ибн Абдаллах Харави (ум. 402) издал рассказы о Шибли. Так же поступил мутазилит Абу-ль-Фарадж Мухаммад ибн Убайдаллах Барид (ум. 367)[8].

Шибли, по-видимому, не писал ничего, кроме коротких мистических стихотворений, которые не были собраны[9].

Его мистическое учение можно восстановить, ибо Шибли будет слыть правоверным и святым даже в средах, наиболее враждебных мистике (Ибн Муджахид его почитал; его атаковал лишь Ибн Йаздайар (*Mantiq*) из-за его преданности Пророку; Ма'арри не смеет на него нападать)[10]. И действительно, это единение с Богом, которого он страстно ищет самыми странными средствами, для него лишь мгновенное потрясение, неуловимое прикосновение,

[1] Харави, у Джами, 259.

[2] *Imtâ'*, II, 3–7; Хатиб, VIII, 450.

[3] Сам'ани; Хатиб, VII, 230: его сын Исма'ил, там же, IV, 289. Захаби, 1581, называет пятерых: Мухаммада ибн Абдаллаха Рази (= Ибн Шазана или Базали), Мансура ибн Абдаллаха, Мухаммада ибн Хасана Багдади Мухаррими (через Сулами), Касима ибн Абдаллаха ибн Мухаммада Димишки; ср. Мухаммада ибн Ахмада Гассани Сайдави (род. 306). Бундар (ум. 353); Абу Абдаллах Али ибн Муса Тахарти (ум. 321, Каир, Сам'ани).

[4] Хатиб, III, 93.

[5] Там же, X, 382.

[6] *Tarâ'iq*, II.

[7] Джами, 399; Субки, II, 165.

[8] Сам'ани, s.v.; Хатиб, XIV, 394.

[9] Хатиб, VI, 315.

мучительная ревность; он не допускает понятия *шахида* (= постоянного свидетеля Бога)[1], из-за которого Халладжа обвиняют в *хулуле*. Шибли, конечно, упрекают в странностях: простоять всю ночь на своей террасе, свесив одну ногу в пустоту; велеть бросить собрата в воду, чтобы посмотреть, выплывет ли он, как Моисей, или утонет, как Фараон; публично угрожать юноше, красота которого кажется ему созданной лишь для искушения; хотеть плюнуть в ад, чтобы его погасить; сжигать красивые одежды и дырявить новые; солить себе глаза, чтобы не заснуть; благодарить Бога за то, что Он заставляет его страдать печенью; принуждать кающегося к унизительной епитимье; желать, чтобы Бог сказал о нём «прогоните его», как о собаке[2]; чтобы Бог воскресил его слепым (= осуждённым, Коран XX, 124)[3]; думать, что его собственное отвержение превосходит отвержение иудеев и христиан[4]. Но их ему прощают, ибо знают, что они внушены глубоким, весьма исламским убеждением в непостижимой неотвратимости замысла Божьего. Джунайд почитает его за это, хотя и часто его упрекает[5]: «Мы стройно украсили это учение, а затем укрыли его в подземельях (*сирдаб*); а ты собираешься выставить его напоказ, бросить в голову черни?» – «Когда я говорю и слышу себя, что есть в этом мире и в ином, кроме меня?»[6] Диалоги уточняют их взаимные позиции: (Джунайд): «Если бы ты положился на Бога в своих делах, ты не был бы спокоен». (Шибли): «Если бы Бог положился на тебя в твоих делах, вот тогда ты не был бы спокоен»[7]. Шибли упрекает Джунайда в том, что тот остановился в мистике на теоретической вере[8]. Как и Халладж, он заявляет, что Бистами был в богодухновенных речениях лишь новичком[9].

Шибли говорит: «Я – мгновение (*вакт*); в этом мгновении нет никого, кроме меня; я в нём Осуществляющий (*ана мухикк*, вар.: *ана махк*) (*luma'*, 405)»; «тысяча лет прошедших, тысяча лет грядущих – таково мгновение, не останавливайся на призраках»; «мгновение других прерывисто, моё – непреходяще»[10]. Шибли ощущает всякий раз, как он ломает свою природу, божественное присутствие сквозь излом; его единение с Богом по существу атомарно, прерывисто. Он догадывается, что в Халладже, благодаря прилеплению его «да будет» к божественному «да будет», окончательно проникло божественное присутствие, которое уже не ломает его, а оформляет; он, несомненно, считал его продвинувшимся дальше себя в преображающем единении[11].

Близость между Халладжем и Шибли, несмотря на различие темпераментов, была очень велика; менее прозрачная, менее героическая, чем с Ибн Атой, дружба Халладжа с Шибли имела более широкую клавиатуру культурных созвучий. Когда Халладж был убит, Шибли оставался единственным живым свидетелем его сверхчеловеческого желания; и

[10] *Ghufrân*.

[1] Калабади, *Akhb.* 393 b = *Ta'arruf*, 83.

[2] *Talbîs*, 384; *Mantiq*, 68 b; *talbîs*, 385–386, 362.

[3] Ср. Ахмад Газали, *Sawânih*.

[4] *Mantiq*, 18 b.

[5] *Hilya*, X, 367, 371.

[6] Его прекрасный диалог «ты не был в хадже» (Бакли, *tafs.*, I, 105); *Ta'arruf*, 111 = *Mantiq*, 63 a.

[7] *Mantiq*, 61 a: «меч Шибли сочится кровью» (тема, развитая перед Ибн Атой; Ибн Асакир, 97 a).

[8] *Mantiq*, 60 a (которую вселенная отрицает) (*иман = куфр*, ибо *тасаввуф = ширк*).

[9] «Которого наши дети стали бы наставлять в вере» (*hilya*).

[10] *Mantiq*, 20 a; сравни «*Ана мухикк*» с «*Ана-ль-Хакк*».

[11] *Mantiq*, 36 b.

втайне, в некоторых дружественных кругах, в которых он был уверен, Шибли произнёс или велел произнести слова, свидетельствующие о верности его привязанности и восхищения. Прежде всего в Багдаде; признание Шибли: «У Халладжа и у меня было одно и то же учение» ([ср. Хусри]: *Tar*. II, 203), записанное и обнародованное Мансуром ибн Абдаллахом Харави (внуком эмира Халида), должно быть, было сделано у Анмати. Его друзья Да'ладж ибн Ахмад Сиджзи (260, ум. 351), огромный доход которого служил поддержке суннитов Кати'и против шиитских преследований, Абу Али Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб Сакафи (ум. 328), влиятельный законовед-шафиит Нишапура, Мухаммад ибн Аббас Усми Дабби, враг Бухари, друг Ибн Аби Хатима, преемник Халида ибн Ахмада Бакри Зухли (ум. 270, Хатиб), князь Герата, *вали* Мерва и Бухары [переходит от Тахиридов к Саффаридам: рук. 269 BN Париж] (294, ум. 378), несомненно, были в курсе дела. Именно его собственный *хадим*, Иса Ккассар Динавари, передал слова умирающего Халладжа «*Хасб аль-ваджид*...»; именно его рави, Абу Хатим Табари, издал две редакции прекрасного халладжианского двустишия «*Музиджат*...»[1]; и именно другой его ученик, Абу Бакр Мухаммад Касри, должно быть, доставил Каннаду двустишие «*Талабту*...» и древнейший «рассказ Шибли» о казни. Что касается халладжианских признаний Шибли Хусри, то в первоначальном виде мы имеем их лишь для притчи, оправдывающей обетную замену хаджа, за что Халладж и был осуждён[2]; но чувствуется, что именно в среде *рибата* Заузани созрели изречения о Халладже, которые проповедники, такие как Шайзала (ум. 494) и Айн аль-Кудат Хамадани (ум. 525), говорят, что получили от Шибли, и где речь идёт лишь о божественной любви: «...суфизм построен на тайне (так же Мурта'иш, Джами, 230), ибо Бог – Бог ревнивый» (объяснение казни). «Любовь есть непреходящий атрибут и предвечная благодать... брось свои ключи своему Возлюбленному... (это предвечная благодать увековечивает в тебе мгновение)... (стих) моё мгновение увековечивается в Тебе Самом...»[3]. «Может ли, – спрашивает Шибли, – любящий вынести разлуку с Возлюбленным?» – «Невозможно для доблестного (*фата*), – отвечает Халладж, – вынести разлуку с Тем, Кто есть его душа; как только любовь утверждается, смешение совершается, и разлука становится неосуществимой; (стих:) я пытался запастись терпением...»[4]. И диалог во сне Шибли с Богом: «Почему Ты предаёшь смерти Своих любящих?» – «Чтобы они получили плату за кровь...»[5]. Здесь уже вся атмосфера легендарных «посещений» Шибли заключённого Халладжа, о которых будет рассказано в «Хикайе».

Именно Шибли, впрочем, был подлинно[6] дан ответ Халладжа о том, что отличает пророков от святых: тех, «кто распоряжается благодатями, а благодати ими не распоряжаются», от тех, «кем благодати распоряжаются, а они ими не распоряжаются», где столь сдержанно внушается тезис о превосходстве святых над пророками[7].

---

[1] В 303 году; Хатиб, VIII; дополнить иснад по XIV, 391; II.

[2] Бакли, *tafsîr*, I, 105 (Шибли), 106 (Хусри).

[3] *Lawâmi'*; здесь текст принадлежит Халладжу; в *luma'*, 365 – Шибли.

[4] Ср. *Dîw.*, 52.

[5] Айн аль-Кудат Хамадани.

[6] Ибн ад-Да'и.

[7] Сулами, *Tabaqât*, по Ибн Галибу, который получил это от Ибн Фатика. Халладж схватывает и анализирует изнутри (*Akhb.*, № [47]: *маухид*, становящийся *зандакой*).

то, что Шибли ощущает извне (суфизм = *ширк*, поскольку его цель – очистить душу от того, что не есть Бог, тогда как этого не существует); ср. Хатватани [*Akhb.*]. Умар ибн Руфайл, рави Халладжа (письмо к Ибн Ате), рассказывает со слов Шибли о колодце Абу Хамзы (Ибн Джахдам, *Bahja*, VI, л. 13 a).

Халладжизм Шибли достигает (ср. Хусри) через Абд аль-Азиза ибн Хариса Тамими (317, ум. 371) и его сына Абу-ль-Фадля Абд аль-Вахида (ум. 402) ханбалитов (Али ибн Ахмад Хинкари через Са'ида Мухаррими вплоть до Килани) (*Simt*, 62); через Зайда ибн Рифа'у – «Ихван ас-сафа».

В своей биографии Шибли, которая использует главным образом утраченный *Ta'pux* Сулами, Ибн Асакир приводит следующий рассказ[1]: Абу Бакр Зубайр ибн Мухаммад ибн Абдаллах сказал: «Я видел Пророка во сне и сказал ему: о Пророк Божий, что ты скажешь о Джунайде? – Это он привёл в порядок (мистическую) науку. – А о Шибли? – Когда он не был в исступлении, он был полезен многим. – А о Халладже? – Он слишком поспешил (*иста'джала*)[2]».

з. Ибн Ата

Ибн Ата родился около 235 года и был убит в 309 году[3]. Его жизнь, которая, по-видимому, целиком прошла в Багдаде, распадается на три периода. В первом, приблизительно до 275 года, Ибн Ата, воспитанный в среде строгих мухаддисов-ханбалитов, развивает под влиянием Абу Хамзы (*Bahja*, 7 b) в мистическом и суфийском духе суровое подвижничество *Китаб аз-зухд* Ибн Ханбала, некоторые хадисы, приписываемые Джа'фару Садику, и бедуинскую поэтическую традицию, восходящую к Асма'и. Посетив Абу Хамзу[4], он стал учеником Ибрахима Маристани. Ценимый Харразом, он становится другом Джунайда (похвала у Таухиди, *Sidq*, 33) и Нури. Во втором периоде, который по разным источникам длится от 7 до 14 или 18 лет и может быть отнесён к времени между 294 и 311 годами, Ибн Ата после героического обета претерпевает ряд семейных и личных испытаний. В последнем периоде, последние 15 (или 10) лет которого, между 294 и 309 годами, знал его ученик Ибн Хубайш, Ибн Ата, здоровье которого восстановилось, возобновляет строгую подвижническую дисциплину, составляет комментарий к Корану и соединяется всё более тесным и пламенным душевным единением с делом и испытаниями Халладжа, последним защитником которого он стал ценой своей жизни.

Его первыми учителями были два традициониста-ханбалита, Фадль ибн Зийад Багдади, личный друг Ибн Ханбала, умерший около 255 года[5], и Йусуф ибн Муса Каттан Куфи (ум. 253)[6]. Ибн Ата фигурирует как звено передачи в правильном иснаде нескольких хадисов; это единственный халладжианец, имя которого было таким образом сохранено после осуждения Халладжа в руководствах по критике хадиса и ханбалитских биографиях[7]. Ибн Ата остался признанным и у толкователей Корана, будучи первым после Сахля, кто составил мистический комментарий к Корану[8].

---

[1] *Ta'rîkh Dimashq*, рук. P. 2137, л. 96 b.

[2] Использование против него стиха Корана XLII, 18 (*йаста'джилу*).

[3] Абу-ль-Аббас Ахмад ибн Сахль ибн Ата Адами Амули: Хатиб, V, 26; *hilya*, X, 302.

[4] Сулами, у Захаби (36 b).

[5] Учитель Абу Зур'и (ум. 264): враждебный Малику (Фарра, 186; Хатиб, XII, 363; *I'tidâl*, II, 329).

[6] Фарра, 280.

[7] Фарра, 185. Ни Ибн аль-Джаузи, ни Захаби на него не нападают. Хадис о болезни и о *зикре* на рынках (Ибн аль-Джаузи, *Mawdû'ât*, по Мухаммаду ибн Умару Кийиси, Умару ибн Рашиду, Малику), об уподоблении, по Абу Вакиду Лайси, куска, отрезанного от живого животного, мёртвому мясу (Бакли, *Mantiq*).

[8] Ийад, *Shifâ'*, I, 160.

Ибн Ата, которому Халладж, по-видимому, доверил некоторые рукописи во время своего последнего процесса (чем объяснялось бы сохранение халладжианских материалов у ханбалитов вплоть до Джакира), сам завещал (для издания) свой комментарий к Корану вместе со всеми своими книгами любимому ученику, Абу Амру Али Анмати[1]: бывшему ученику Нури, который станет учителем халладжианца Фариса (*мафсир* передан Анмати: Мухаммаду ибн Исе (Аби Мусе) Хашими у Сулами (Бакли); Абу Хазиму Абдави через Абу Бакра Рази (*talbîs*); Абу-ль-Касиму Баззару в Каире у Мансура ибн Абдаллаха (Sîf. XL, ст. 15–67; Sîf. XVIII, 1)). Через него Ибн Ата связан с Насрабади (ум. 369), один из учеников которого, ценимый мухаддис Абу Хазим Умар ибн Ахмад ибн Ибрахим Абдави (ум. 417), цитировал Хатибу *мафсир* Ибн Аты, полученный им от Абу Бакра Рази[2]. Другой рави этого *мафсира*, Мухаммад ибн Иса Хашими (Бакли, I, 240; II, 14, 18), не кто иной, как Мухаммад ибн Аби Муса Хашими (ум. 351), прославленный глава суннитского сопротивления в Багдаде, друг Да'ладжа.

Среди других рави Ибн Аты – Абу Абдаллах Гулафи, учитель великого мистика-ханбалита Ибн Сам'уна (ум. 387), Ибн Шазан (ум. 376), строгий традиционист, враг Халладжа, Ибн Хубайш (ум. 359), один из источников Абу Ну'айма, и мистик Бушанджи (ум. 348)[3].

Из сочинений Ибн Аты известны *Китаб фи фахм аль-Кур'ан*, из которого Сулами сохранил нам многочисленные извлечения[4]; в нём, в виде исключения, приводится ещё живой Халладж[5]; и *Китаб 'авд ас-сифат ва бад'иха* о преходящем характере мистического *фана'*[6].

Он держал собрания (*маджлис*) нравственного богословия, где советы давались как идущие от Бога: чтец Корана Абу Бакр Джа'фар ибн Ахмад Хассаф записал некоторые из них (в тексте Корана согласные – для созданий, огласовка (*шакль*) – от Бога (Бакли, *tafs.*, I, 67); ср. друзов)[7].

Личность Ибн Аты проявляется прежде всего в его практическом нравственном богословии. Развивая то, что Нури установил понятиями *сухба* и *исар*, Ибн Ата видит главное в мистической жизни в её общественном значении: во взаимной братской помощи, в делах милосердия, в мистической замене одного другим, понимаемых как пути единения с Богом. Вся его жизнь, о чём свидетельствует его великий центральный кризис, была устремлена к состраданию. Абу Ну'айм великолепно сказал это: «Он склонился над бедствиями пленников, над различными видами страданий, которым подвержены люди; он возжелал той чистоты и того величия, которые даруются им одним; после чего он был испытан тем, чего желал, по части бедствий и страданий»[8]. Гулафи, его друг, удалившийся в Тарс, рассказал Ибн Сам'уну, который передал это Ибн аль-Алляфу (ум. 442)[9]: «Я слышал, как Ибн Ата говорил: я читал Коран и увидел в нём, что Бог не упоминает там с похвалой ни одного из Своих рабов, не

[1] Абу Амр Али ибн Мухаммад ибн Али ибн Башшар ибн Салман Багдади (Хатиб, XII, 73; XIV, 395; Кал. 112; Qush. 12, 22, 57, 60, 84 (2), 119, 181; *luma'*, 329; *hilya*, X, 123).

[2] *Talbîs*, 354; Харави тоже его читал (Иванов).

[3] Абу-ль-Хусайн Мухаммад ибн Али ибн Хубайш Накид (Хатиб, III, 86). Бушанджи (Qush.).

[4] Более 500 в извлечениях из Сулами, содержащихся у Бакли, *Tafsîr*.

[5] Большая часть из 208 цитат «аль-Хусайна» (= Халладжа), содержащихся в *мафсире* Сулами, происходит из *мафсира* Ибн Аты, который, не давая иснада, должен быть источником переданных таким образом халладжианских определений: Qush., 8, 72, 91 (= Сулами, № 282), 119 (2), 126 (2), 150 (*mushîr* = S. №; *wahdânî* = S. №), 161 (*Haqq* = S. № 60), 167 (2), 172 (*qiyâmak* = S. № 14) [S = Сулами].

[6] Калабади, *Ta'arruf*, 96.

[7] Багдади, *Usûl*, 314.

[8] *Bahja*, 12 a. Ибн Ата, может быть, № 540 у Табари. *Hilya*, XII, 302.

испытав его; поэтому я попросил Бога испытать меня, сказав Ему: „О Боже мой, заставь меня страдать и сохрани меня Твоим в этом страдании“. И через немного дней и ночей двадцать один человек навсегда покинули мой дом (= умерли)». Он потерял своё состояние, потерял рассудок, потерял сына[1] и жену и пробыл около семи лет в некоем восхищении (*галаба*). «И, – говорил Гулафи, – я никогда не видел, чтобы кто-нибудь, выйдя из восхищения, говорил с такой мудростью, как Ибн Ата; и первое, что он тогда сказал, были такие стихи:

> *Воистину, Ты возложил на меня больше, чем по справедливости*[2]*, – и нести*
> *Твою любовь моё терпение оказалось чудесным...*
> *Испытание его затянулось, Иов содрогнулся от него, – и воскликнул, жаждущий и скорбящий:*
> *„Зло мучит меня, и Сатана борется со мной, – а Ты Милосердный, и Твой раб злосчастен“*[3]*».*

Противники Ибн Аты, доводя продолжительность этого испытания до 14 лет, утверждали, что оно было вызвано проклятием Джунайда, против которого Ибн Ата отстаивал тезис о превосходстве благодарения богатого над покорностью бедного; и что в конце Ибн Ата отрёкся, сказав: «Меня постигло проклятие Джунайда»[4]. На деле Ибн Ата отстаивал этот тезис против Джурайри, преемника Джунайда. Он входит в число пяти критических замечаний, которые Ибн Ата обратил к нравственному богословию Джунайда, призывая его завершить его в Боге практикой более обнажённого предания себя, как призывал его к тому и Халладж на свой лад.

Первый спор, в котором Ибн Ата утверждает против Джунайда, что благодарение богатого, которого Бог осыпает дарами, выше покорности бедного, которого Бог лишает, устанавливает, на неудачной почве, что Бог доказывается (и прославляется) больше бытием, чем небытием. Ибн Ата повторит это Джурайри: атрибуты бедности отрицательны, обладание благом есть причастность божественному Имени, и отказаться можно лишь от того, чем обладаешь[5]. Ибн Ата вывел этот тезис из того, в котором Дарани и Ибн Аби-ль-Хуввари против Рабаха Кайси утверждали, что обратившийся грешник, которому приходится продолжать бороться, выше обратившегося грешника, которого больше не искушают; ибо если благодать обращения одинакова у обоих, то благодать сопротивления, которую Бог прибавляет второму, склоняет весы в его пользу; отсюда, по мысли Ибн Аты, страдание будет божественной милостью, о которой можно даже просить[6].

---

[9] Который передал это Джа'фару ибн Ахмаду Сарраджу (414, ум. 500, автору *Masâri'*), а через него Шухде (490, ум. 574) и Ибн аль-Джаузи (в *talbîs*, 373 = *Masâri'*, 113).

[1] Своих сыновей. Если речь идёт о том нападении на караван хаджа, при котором, как уточняет Аттар (II, 68), Ибн Ата, улыбаясь, присутствовал при хладнокровном убийстве своего последнего сына после смерти девяти других. Речь идёт, вероятно, о карматской резне 294 года.

[2] *Kallaftanî shatatan*: это слово Хани ибн Урвы Муслиму ибн Акилю (Исф., *Maqâtil*, 38).

[3] *Talbîs*; ср. Рунди, 6.

[4] Макки, *Qût*, I, 201, 264; *Recueil*, 54–55, 254; переданы Бакуйе через Мухаррими (Мухаммада ибн Хасана), ученика Мухаммада ибн Абдаллаха Фаргани (Бакли, Йамани).

[5] Хатиб, V, 28; *Kashf*, 23.

[6] Макки, *Qût*, I, 182–183. Хадис об *иктина'*.

Это и отрицает второе положение Джунайда[1]: «Жертва, принесённая без принуждения, выше жертвы, совершённой с усилием и страданием»; Ибн Ата, вслед за Мутаррифом, Сахлем, Нури и Халладжем[2], превосходно отвечает, что выше именно последняя, ибо здесь двойная жертва, двойная победа, отдача того, что было принесено в жертву, и отдача самого себя (победа над себялюбием), двойная божественная благодать, двойная хвала Богу.

В третьем споре Ибн Ата (против Джунайда) ставит терпеливое мистическое восхождение, осуществлённое силой опытного знания, выше ускоренного восхождения силой восхищений[3].

Два последних касаются скорее мистического самонаблюдения, чем нравственного богословия. Четвёртый утверждает, по Ибн Ате, что «экстаз (*ваджд*) знаменует приостановку качеств (субъекта), когда в сущности (субъекта) запечатлевается боль (Джунайд говорит: радость)». Удовольствие знаменует, по врачу Рази[4], порог возвращения к нормальному равновесию[5]; Ибн Ата прав, обозначая «болью» положительный переход в трансцендентное.

Пятый касается движений души (*хаватир*); в побуждениях к действию, приходящих к нам изнутри от Бога, следует ли следовать «первому движению» или «второму»? Джунайд выбирает первое, ибо Бог продлевает его (в борьбе со вторым), чтобы заставить нас размышлять, что свойственно знанию; Ибн Ата заявляет: следовать надо второму, ибо его порыв прибавляется к порыву первого[6]; Бог их слагает, выстраивает в ряд[7].

Тафсир Ибн Аты богат доктринальными замечаниями совершенно халладжианского звучания, в частности о символике законного паломничества; в нём есть также полные свежести размышления о несказанном *салам*, непосредственно обращённом Богом к избранным в раю. Ибн Ата, от которого у нас сохранились стихи, пишет: «Желание течёт в моём сердце и расширяет его, – как сок течёт в травинке»; это близко к халладжианскому «*анта байн аш-шагаф*»[8].

У Ибн Аты было большое состояние, и, в противовес показному ношению залатанных рубищ, он одевался в просторные одежды из дабикийской ткани и носил чётки из жемчуга[9]. Но его дух сострадания к несчастным ставил его во главе движения общественного протеста, поднявшего традиционистов-ханбалитов против финансистов-скупщиков, против чиновников-взяточников, виновных в голодовках; он один осмелился прокричать это в лицо вазиру Хамиду, который велел его убить всего за несколько дней до казни его друга Халладжа, [который] умирает через 14 дней после него (Сулами, у Захаби).

Два письма Халладжа к Ибн Ате[10], очень рано приводившиеся в антологиях, свидетельствуют, на какой высоте парила их чистая дружба:

---

[1] *Qût*, I, 183.

[2] *Lawâqih*, I, 33; Сахль Тустари, *Tafsîr*, 25–26; Халладж, *in Qur.* XXXIX, 24.

[3] *Recueil*, 254 (Бакли Йамани).

[4] Хамид ад-Дин Кирмани.

[5] Таханави, 1454.

[6] *Recueil*, 55, № 4; для Ибн Хафифа они равноценны.

[7] *Recueil*, 56. Ибн Ата, как и Мухасиби, учит, что «буквы» Корана сотворены и что Престол – лишь символ (Йафи'и, *Nashr*, 42 a). В политике, как и ханбалиты, он утверждает, что исторический порядок первых четырёх халифов совпадает с их возрастанием в благодатях (*Lawâqih*, I, 79).

[8] *Recueil*, 54; Халладж, *Dîw.*, 96; ср. его толкование «*урйдука*» (Хатиб, V).

[9] *Talbîs*, 215. Ср. Харави; Таухиди, *Sadâqa*, 24, 33.

A)[1] «Да окажет мне Бог милость продлить твою жизнь и избавит меня от того, чтобы увидеть твою смерть, по лучшему жребию, установленному судьбой и выраженному в Его решении. К тому же сокровенные пламена твоей любви в моём сердце и разнообразные драгоценности моей привязанности к тебе никакое письмо не могло бы описать, никакой счёт перечислить, никакой упрёк уничтожить».

Поэтому говорю тебе (стихи):

> *«Я пишу, но не тебе; на деле – это своему Духу я пишу, и без помощи письма. Как это? Потому что между Духом (божественным) и Его любящими – нет разъединения из-за различия лиц*[2]*. Вот почему всякое письмо, исходящее от тебя, доставляет тебе, без отсылки ответа, мой ответ*[3]*».*

B)[4] (написано из тюрьмы):

«Итак, я больше не знаю, что сказать. Если я поминаю Вашу доброту (*бирр*), я не касаюсь её глубины, а если поминаю Вашу суровость, то не достигаю её действительности. Мы видели, как явились предзнаменования Вашего приближения; но они нас сожгли, и мы не знали, когда приходила Ваша любовь. Тогда Он склонился, собирая то, что рассеял. Он убил, но Он не дал ощутить вкус смерти. И вот я перед разорванными отблесками и рассечёнными завесами, перед явившимся невидимым и исчезнувшим видимым. И обо мне больше нет речи, а Он, Который никогда не переставал быть, Он есть, непрестанно».

Затем он запечатал письмо и поставил на нём в виде надписи (стихи):

> *«Эта мысль о нём (= Ибн Ате) есть моя страсть к Тебе, –*
> *о Ты, к Кому обращены наши намёки;*
> *мы два духа, которых соединило желание – там, близ Тебя, и пред Тобою».*

и. Ибрахим ибн Фатик: внесение его в список запрещённых и судьба его иснадов

Ибрахим ибн Фатик был свидетелем последних дней Халладжа, его сотоварищем по заключению и тем, к кому обращались, чтобы восстановить обстоятельства его казни.

Сын сирийского шейха из Иерусалима, Фатика ибн Са'ида, по свидетельству Харави, он, должно быть, воспитывался в ханаке каррамитов к югу от Аксы, где останавливались проходящие суфии, как в ханаке Динавара. Он будто бы знал Нури и Джунайда, который его ценил (*йукримуху*); стало быть, он пришёл в Багдад до посещения Халладжем Иерусалима; привязался ли он к нему добровольно или был случайно заключён вместе с ним, как тот случайный свидетель, о котором он упоминает в *Akhb.*, № 3 (прим. 1), неизвестно; он провёл с ним таким образом «очень мало времени» (Ибн Хафиф; по Бак. I: *мунз кариб*), «15 дней»

[10] Их подлинность вне сомнения.

[1] *Akhbâr*, текст с. 119, пер. Крауса, с. 111; ср. *Dîw.*, с. 42. Иснад Абу Хафса Умара ибн Руфайла Джарджара'и Са'иха (ум. около 365), «достойного шейха», который жил в Сирии (в Луккаме) и в Джурджане; он был косвенным учителем трёх известных авторов: Абу Са'да Харгуши (ум. 406), Абу Са'ида Наккаша (ум. 412) и Ибн Джахдама (ум. 414); а через Ибн Джахдама, в Мекке, – Абу Ну'айма. Рави Шибли (Ибн Джахдам, *Bahja*, VI, 13 a), Абу-ль-Касима Хашими (*hilya*, X, 177, 311, 362), Сумнуна (Ибн ан-Наджжар, рук. P. 2131, 101 a–b). Сулами составил его биографию в своём *Ta'pux* (до 371). Его непосредственными рави были Джахм Ракки и Ахмад ибн Абдаллах Хараши в Мекке.

[2] Это проблема трансцендентального единства (противопоставляемого единству числовому).

[3] Здесь, гл. XIV, V-a 1.

[4] *Akhbâr*, текст с. 118, пер. Крауса, с. 110. Он обращается к Богу («Вы»).

(Дайлами, пер. Ибн Джунайда), «18 месяцев» (Дайлами по Бакли, за которым следует Джами); может быть, Ибн Фатик и есть тот неизвестный *раджуль*, «такой-то, сын такого-то», арестованный в Динаваре при возобновлении процесса (*Sîra*, № 11).

По Сулами, нашему единственному традиционному звену с Ибрахимом ибн Фатиком, он был непосредственным рави следующих 9 учителей: Нури (Stb: Абу-ль-Хусайну Фариси; Q. 71: Нехавенди), Рувайма (Stb: Абу-ль-Хусайну Ф.), Ибн Аты (Stb: Ваджихи), Рудбари (Stb: Ваджихи), Нахраджури (Stb: Абу-ль-Хусайну Ф.), Джунайда (Sîra = Q. 67, 82, 99: Ваджихи; Q. 6: Абу-ль-Хусайну Ф.), Сумнуна (Кутуби, 10 №, Sîra = Q. 172: Ваджихи), Халладжа (Sîra, № 24: Абу Бакру Баджали, и Q. 150: Абд ар-Рахману ибн Мухаммаду Фариси: там он назван «Абу-ль-Фатик»; Хатиб VIII, 114: Фарису, который называет его *раджуль*; Stb, № 6: Абу-ль-Хусайну Фариси), Йусуфа ибн Хусайна (*mas.* 130: Хакиму Хусайну ибн Мухаммаду).

Харави говорит нам, что свидетельство Ибрахима ибн Фатика было, несомненно из-за осуждения Халладжа, опорочено (*махджур*); его имя устраняли из иснадов (например, Ваджихи в *Лума'* Сарраджа); затем, когда, в свою очередь, был осуждён Фарис, попытались снова ввести имя Ибрахима ибн Фатика (ср. фрагм. у Бакли, *Mantiq*, 8 b); Ибн Бакуйе, намеренно или нет, смешал его с его братом Абу-ль-Аббасом Ахмадом Раззазом (от которого Сулами получил через Абу Бакра Баджали или даже от более древнего автора (*Sîra*, № 6 (Ибн Ата)) первый сводный рассказ о казни, *Sîra*, № 22, Stf, № 148) в *Бидайе* (№ 1–2: Ахмад ибн Фатик).

Наши нынешние рукописи *Ахбар аль-Халладж* дают в величайшем беспорядке то «Ибрахим ибн Фатик» (№ 1, 37, 43), то «Ахмад ибн Фатик» (№ 20, 22, 25, 44, 56, 57, 60, 65, 74), то просто Ибн Фатик (№ 64, 10).

Ибрахим ибн Фатик, простой рави, никогда не говорил от себя; его рави были: несомненно Фарис Багдади, затем Ваджихи, Абу-ль-Хусайн Фариси (о них речь пойдёт ниже), Нехавенди (ученик фарисита Марвази, учителя Ибн Фадалы) и Хусайн ибн Мухаммад, осведомитель Хасана ибн Мухаммада Найсабури (ум. 406)[1]. Мы увидим, что в конце жизни он, должно быть, жил у Ваджихи в Рамле; и показательно, что важнейший рассказ о последнем ночном бдении Халладжа, приписываемый Ибн Бакуйе «Ахмаду» ибн Фатику, дан в *Akhb.*, № 2, как исходящий от верховного кади Каира Ибн аль-Хаддада (ум. 344), от которого Абу Бакр Каффаль (ум. 365) действительно передал его Сулами (*Sîra*, № 14); может быть, именно Ибн аль-Хаддад после своего посещения Багдада в 310 году облегчил Ибрахиму ибн Фатику отъезд в Сирию, в египетско-сирийскую суфийскую среду (Рудбари, Ваджихи). Из 15 достоверных текстов Ибн Фатика Ваджихи передал непосредственно 6, а через третье лицо (через Абу-ль-Хусайна Фариси: его имя выпало) 5, всего 11, засвидетельствованных Сулами (из них по меньшей мере один о Халладже, Stb, № 6); и они, должно быть, были продиктованы ему в Рамле; ибо, по-видимому, Фарис не мог быть посредником Ваджихи для всех рассказов Ибн Фатика.

Чтобы определить психологию Ибн Фатика, вот содержание его *ривает* от 9 названных учителей (имена сокращены, по порядку)[2]:

---

[1] По *mas.* 130 (это, может быть, кади Хусайн ибн Мухаммад Хаммади). Найсабури в *'Uqalâ' al-majânîn*, 105–108, даёт (каррамитскую) биографию Сумнуна (переписанную у Кутуби).

[2] [В этом месте сокращения означают: N = Нури, SM = Сумнун, RW = Рувайм, NH = Нахраджури, JN = Джунайд, K = Кутуби, Q = Кушайри, Sîra = Сулами, *Ta'rîkh*, Stb = Сулами, *Tabaqât*, Stf = Сулами, *Haqâ'iq al-tafsîr*.]

21 – изречения, определяющие мистические стоянки: *макамат ахль ан-назар* (N 1); *'алим* (N 2, SM в K 8); *факир садик* (N 3; ср. Халладж в *luma'* 108, без иснада); *йакин* (RW 3, NH 3, JN 4); *суфи вахдани аз-зат* (Халладж в Q. 150: ср. там же, Sîf, № 90, и Ибн аль-Джалла, *hil.* X, 314); *бала' ва ни'ма* (NH 2, SM в K 3); *джам' ва тафрика* (NH 5); *сабр*, *рида*, *таваккуль*, *махабба* (RW 1, 2, 4, 5); *дунйа*, *гирра* (NH 1, 4); *иттисаль*, *зухд*, *таваду'* (JN 1, 2, 3); *хауф* (N 4: в Q. 71);

11 – стихотворения (Халладж, 1; Ибн Ата, 1; Рувайм, 1; Рудбари, 1; Сумнун, 7, в K. 1, 2, 4–7, 10);

5 – рассказы (Халладж, 2: сон о его смерти, *васийа*; Йусуф ибн Хусайн Рази, 1: о Зу-н-Нуне, Са'дуне и ужасах Суда, *mas.* 130; Сумнун, 2: о птице, падающей мёртвой, в Q. 172, сравни *риваят* Абу Бакра Кухтаби в *'Uqalâ' al-majânîn*, у Кутуби, 8 b, и об Иблисе, которого он хочет побить, в K 9).

Изречения довольно специальны, ближе к изречениям *тафсира* Ибн Аты (и тем, что Кушайри приводит без иснада), чем к изречениям из собраний Дури и Хулди (у Каннада их нет): это не практические советы[1].

Что касается стихотворений, то, странное дело, Найсабури (в *'Uqalâ'*, 107) на основании авторитета самого Ибрахима ибн Фатика переносит на Сумнуна (K 7, 4) стихи Ибн Аты и Рудбари, вместе со стихотворением Зу-н-Нуна (K 2? = Q. 121: по Сарраджу) и двумя стихотворениями Халладжа (K 1: «*Арсальту ас'алу*»: Ибн Халликан, по Касри; ср. *Dîw.*, с. 118; *сахиб* Ибн Аббад приписывал его Мухаммаду ибн Абдаллаху ибн Тахиру, ср. Йакут, *Ud.* II, 286–287; Претцль обратил моё внимание на то, что «*ла кунту*», желательное наклонение, означает там «да не живу я, я не хочу жить, если...»; и K. 10: «*Ла'ин амсайту*» – Каннад у Хатиба, 117, где два его рави приписывают его Халладжу; так же и два других его рави, у Сафади и Изза ибн Джама'и).

Что касается рассказов, то они ещё архаически сдержанны (ср. Дури), менее стилизованы, чем у Каннада, менее эксцентричны, чем у Ибн Шазана или Мансура Зухли.

к. Абу Бакр Ваджихи

Абу Бакр Ахмад ибн Али ибн Джа'фар Караджи Ваджихи – один из источников Сулами, а до него – *Лума'* Абу Насра Сарраджа.

Саррадж, называющий себя его непосредственным рави (слово *тараххум* указывает, что Ваджихи умер задолго до 377 года) и утверждающий, что слушал его диктовку (*имла'*) в палестинской обители Рамлы (*luma'*, 247, 325), приводит от Ваджихи 24 текста, из них 11 от Рудбари (ум. 323 в Каире; гробница близ Зу-н-Нуна в Карафе: Харави, рук. P. 5975, 33 a), 5 о Динавари (стало быть, Ваджихи, должно быть, передал Сарраджу халладжианское свидетельство Исы Ккассара Динавари, без иснада в *Лума'*), 3 от Джурайри. Саррадж представляет свой иснад Ваджихи – Рудбари как непосредственный. К несчастью, Сулами вставляет Абу-ль-Хусайна Фариси между Сарраджем и Ваджихи (ср. нашу заметку об Абу-ль-Хусайне Фариси: не он ли ездил в Рамлу?); и Ваджихи знал Рудбари через Ибрахима ибн Фатика, как доказывают иснады Сулами (Stb, жизнь Рудбари). С другой стороны, Ваджихи использовал *хикайат* Хулди (ум. 348) и цитирует его (Q. 92), но Хулди, должно быть, исключал Ибн Фатика[2].

[1] Ср., напротив, Анмати: из 12 текстов 6 практических советов, лишь одно изречение (Мухасиби).

Представляется установленным, что Ваджихи жил в Рамле и давал там *имла'*; что до него и в течение долгих лет там жил Рудбари (Ибн Хафиф приезжал к нему туда, вероятно, в 309 году: Сибт Ибн аль-Джаузи, рук. P. 5866, 95 a); и что Ибрахим ибн Фатик, изгнанный из Багдада как халладжианец, будто бы нашёл приют в Рамле. Рудбари (Абу Али Мухаммад ибн Ахмад ибн Касим, из знатной семьи государственных секретарей, ученик Джунайда и Нури) прибыл в Сирию до 306 года, года смерти Ибн аль-Джаллы, который был его учителем; он называл себя учеником Ибн Сурайджа в шафиитском праве, что наводит на мысль, что он присоединялся к его *фетве*, благоприятной для Халладжа; глава суфиев Египта и Сирии (после Абу Са'ида Харраза), он, несомненно, знал кади Ибн аль-Хаддада, сторонника Халладжа, и его друзей Хусайна ибн Аби Зур'у и Мазара'и[1].

Ваджихи был не только рави Ибрахима ибн Фатика (6 рассказов, в Stb и Q. 67, 82, 99, 172) и учителем Абу-ль-Хусайна Фариси (в Stb, 3 рассказа + 5, где его имя выпало), двух халладжианцев; он был рави халладжианца из Динавара, Фариса (2 рассказа: в Stb); это ставит вопрос об отношениях между Фарисом и Ибрахимом ибн Фатиком.

Наконец, Ваджихи даёт редакцию Ибрахима ибн Фатика (в Stb), где одно двустишие приписывается Ибн Ате, а другое Рудбари (*уджаллилу*, *рухи*); тогда как редакция Ибрахима ибн Фатика, которой следует Кутуби (= Найсабури), приписывает оба Сумнуну (K 7, K 4).

В Stb цитаты из Ваджихи всегда отдельны и кратки, тогда как цитаты из Абу-ль-Хусайна Фариси образуют группы (жизни Нури, Рувайма, Сахля, Нахраджури).

III. РАССКАЗЫ О ГОДАХ ЕГО УЧЕНИЧЕСТВА. ЕГО ХАДЖИ

Мы собираем здесь рассказы, иллюстрирующие первый период жизни Халладжа: небольшие жанровые картинки, искусно построенные, чтобы склонить читателя к согласию.

[2] О Ваджихи: *talbîs*, 320, 324, 338; Q. 193; 168; Витри, рук. 6495, 25 b (рави Рудбари).

[1] Рудбари встретил кади Абу Бакра Джи'аби у Абдана Ахвази (ум. 306: Хатиб I, 330). О нём: Хатиб I, 329; Саби, 216; Харави, рук. P. 5975, л. 33 a (похоронен близ Зу-н-Нуна). Сын его сестры, Ахмад ибн Ата Рудбари (ум. 369 в Манавате, между Акрой и Тиром), сменил его во главе суфиев Рамлы; затем это был Абу Бакр Мухаммад ибн Ибрахим Суси (ум. 386, Дамаск: ср. Сибт Ибн аль-Джаузи, рук. P. 5866, s.a. 386). Эта семья дала историка: Ахмад ибн Хусайн Рудбари (история Каира, Йакут, *Ud.* II, 427) может быть отождествлён с загадочным историком Рузбихаром ибн Ашавулем (у Эльмакина, рук. P. 4524, л. 32 b, 33 b, 43 b, 134 b, 179 a, 204 a); и мухаддиса Али ибн Салиха P. (*mas*. 82). Заметим, что Худжвири в следующем веке находит редчайшую рукопись Халладжа у главы суфиев Рамлы, Заки Ибн аль-Ала. В Рамле Мухаммад ибн Хасан ибн Али Йактини (ум. 367, по Сам'ани) узнаёт от Ибн аль-Джаллы слово «*ад-дийа 'ала-ль-катиль*» (*hil.* X, 314; ср. Коран IV, 92), а Абу Бакр Ваджихи от Ибн аль-Джаллы (там же) – слово «*талиб аль-Хакк вахдани-з-зат*» (которое подхватит Халладж).

a. Его имена и прозвища

Халладж получил при рождении от своего отца Мансура, который обратился в ислам[1], ибо его дед, Махамма[2], был ещё зороастрийцем, по Хатибу[3], имя (*исм*) аль-Хусайн[4]; а позднее прозвище (*кунйа*) Абу Абдаллах[5]. Ремесленное имя «*халладж*», «чесальщик», под которым он обычно известен, имеет, как мы увидим, спорное происхождение. Что касается его *нисбы* (этнического имени), то он носил *нисбы* Байдави (= родившийся в Байде) и Багдади (= живущий в Багдаде)[6]. Его полное имя, стало быть, таково: Абу Абдаллах аль-Хусайн ибн Мансур ибн Махамма аль-Байдави аль-Халладж.

Как мистического писателя Сулами из предосторожности называет его в своём *тафсире* просто аль-Хусайн[7]. Его писательское прозвище, засвидетельствованное рано, – Абу-ль-Мугис[8]; оно происходит, может быть, от эпитета *аль-мугис*, «Заступник», который, по Хамду, давали ему его индийские корреспонденты. Текст «Тавасин» даёт ему и другое прозвище, Абу Умара[9]; но следует думать, что здесь произошло смешение с Абу Бакром Хашими, учеником, издавшим его последние книги («его пророком»), который после его смерти носил как раз это прозвище «Абу Умара», тогда как прежде Халладж дал ему своё собственное прозвище Абу-ль-Мугис.

Вне арабских стран, под влиянием иранского обычая, заменяющего «ибн» изафетом, Халладж известен под сокращённым именем «Мансур Халладж»[10]: по-персидски, по-турецки, на хиндустани, по-малайски. В самом Багдаде его гробницу называют ныне «Кабр Мансур-и Халладж». В мусульманской поэтической традиции Халладжа даже называют просто «Мансур»: может быть, отголосок йеменской легенды о кахтанидском герое конца времён, «Мансур аль-Йаман»[11].

Под различными указанными выше именами у Халладжа были тёзки, лица, которых иногда с ним смешивали; мы приводим в примечании три их списка: для Хусайна ибн Мансура[12], чьё единственным знаменитым был Найсабури (ум. 238/852; ему принадлежит

---

[1] «Мансур» действительно имя обращённого.

[2] Огласовка «Махамма» сомнительна (ср. Бану Махим, семью в Нишапуре, у Сам'ани; и Махмавайха, деда Ибрахима Насрабади); Захаби приводит без огласовки некоего Хасана ибн Али ибн Махаммы (*I'tidâl*, I, 235); Ибн Хаджар приводит сподвижника по имени Махмийа ибн Джаз' Зубайди (*Isâba*, III, 388).

[3] VIII, 112; не указывая источника; Сибт Ибн аль-Джаузи приводит стр. 2–3 этого пролога Хатиба как содержащиеся в *Ахбар аль-Халладж* Абу Йусуфа Казвини (396, ум. 488, тогда как Хатиб – 391, ум. 463); было бы странно, если бы Хатиб использовал Казвини, не сказав этого, и особенно не воспользовавшись его извлечениями из Сули и Ибн Хаукаля для своей статьи.

[4] Чтобы связать этого сына обращённого с семьёй Пророка во время обряда, называемого *'акика*.

[5] Хатиб и рассказ Хамда.

[6] Мунави даёт ему также *нисбу* «аль-Васити».

[7] Так что его там приняли за внука Пророка.

[8] Хатиб и его переписчики говорят «Абу Мугис» без артикля; Багдади (*Farq*) дал правильную форму. Ср. *Tawâsîn*.

[9] *Tawâsîn*, VI, 20; XI, 1.

[10] Ибн Аби-ль-Хайр, Айн аль-Кудат Хамадани (ум. 525) говорят ещё «Хусайн Мансур Халладж»; но Аббаса Туси (ум. 553; в *Тазкире* Аттара) говорит «Мансур Халладж».

[11] Может быть, имело место и смешение с именем его сына (и мистического преемника в Ахвазе (*Nishw.*)), которого звали Мансур.

[12] Тёзки: а) для Хусайна ибн Мансура:

хадис Хаджжаджа ибн Фарафисы, который я неправомерно приписал нашему Хусайну ибн Мансуру в *Passion*, 1-е изд., с. 337, прим. 6); для Халладжа, где есть лишь два писателя, ширазский поэт-гастроном (Абу Исхак Халладж) и шахматист; и для Абу-ль-Мугиса.

Отдельные свидетельства склонны приписывать нашему Халладжу и другие имена (синонимы), помимо перечисленных выше. На втором процессе было сказано, что его называли также «Мухаммад ибн Ахмад Фариси»[1]; это, несомненно, вымышленное имя, под которым он скрывался в Сусе. Ватват, по Табари[2], приписывает ему два других прозвища: Абу Мухаммад, Абу Мас'уд. Наконец, как мистический писатель он получил эпитет *аль-'Алим аль-Гариб*, «Doctor Singularis», или, скорее, «Doctor Exsul».

Его ремесленное имя, *халладж*, чесальщик, обозначает ремесленника, который начинает очистку либо шерсти, либо, особенно, хлопка при помощи гребней или вальцовой

Абу Али Хусайн ибн Мансур ибн Ибрахим Масиси Руммани Суфи (Хатиб VIII, 111); ум. около 230.

Абу Али Хусайн ибн Мансур Багдади, рави Мусы ибн Мас'уда (ум. 220) (Хатиб, там же).

Абу Али Хусайн ибн Мансур Сулами Нисабури Насрабади (ум. 238: Хатиб, там же; о его сыновьях см. Сам'ани, 560 b, Макдиси, *Homonyma*, 160, Хафиз Исфахани).

Абу Абд ар-Рахман Хусайн ибн Мансур Тавиль Васити (Хазраджи, *Khulâsa*, I, 72).

Хусайн ибн Мансур Кисаи (там же). Хусайн ибн Мансур Багдади Ракки (там же).

Абу Шуджа' Хусайн ибн Мансур (ум. 351: *Shadd*, 37 b); похоронен в Ширазе близ Ибн Хафифа.

Хисам ад-Дин Абу Али Хусайн ибн Мансур Асна'и, врач, ум. около 600 (Сафади, *Wâfî*, рук. Or. 113 a).

Фахр ад-Дин Хусайн ибн Мансур Узджанди Кадихан, законовед-ханафит (ум. 592/1195).

Уловка Худжвири и Аттара, отделяющих от нашего Хусайна ибн Мансура «нечестивца», Хусайна ибн Мансура Зиндика, будет рассмотрена ниже.

б) Для Халладжа:

Ибн Х. (зинджский вождь: Тагри II, 475); Али ибн Хамза Абу-ль-Хасан Исфахани, суфий-современник (Джами, 119); Халаф Х., карматский проповедник, около 260 (*Fihr.*, 188); Абу-ль-Касим Х. Захид, чтец Корана (*Fihr.*, 37: около 290); Абу Мансур Машаза Халладж Исфахани, грамматик, умерший до 385, ср. Суйути, *Bughya*, 27; его сын, противник *хулуля*, по Акари; Ибрахим ибн Исхак Халладж, чтец Корана (ум. 432: Хатиб VI, 61); Абу Абдаллах Мухаммад ибн Барака Савада Аттар Х. (ум. в Багдаде в 583; Дубайси, 5921, 280 a–b); Умар ибн Усман Х. (ум. 604), багдадский подвижник (Дубайси, 5922, 195 b; Захаби, 1582, 145 b); Хибатуллах ибн Умар Харби Х. (ум. 634), багдадский суфий (Акари, V, 169); Йусуф Х., толкователь Корана (ум. 772; каталог рукописей Алжира 622); Мухаммад Х. Балхи, накшбанди (*Rashahât*, рук. Кылыч Мурад 1260, л. 153); Давуд Х., шаттари из Гуджарата (Иванов, каталог рукописей ASB, 1858); Джамаль ад-Дин Абу Исхак Х. (ум. до 899), автор *Китаб аль-иштиха'*; *Диван-и ат'има*, напеч. Стамбул 1303; пер. Huart в JA.

в) Для Абу-ль-Мугиса (обычная *кунйа* Шу'айба):

Абу-ль-Мугис Рафи'и, *вали* Дамаска (Тагри, s.a. 227, 240); Абу-ль-Мугис Хамави, рави Мусаййиба (ум. 240: *Lisân*, V, 229); Абу-ль-Мугис Басри (= Шу'айб, ум. 618: Субки, V, 57). Ср. Абд аль-Мугис (*Bahja*, 107); Абу-ль-Гайс. Один сподвижник, Абу Мугис ибн Амр, носил это прозвище без артикля (Аслами? ср. *Tahdhîb*, XII, 230, 244). У Калабади (*Ta'arruf*, 113, 115) неизвестно, обозначает ли «А. М.» Халладжа или его ученика Абу Умару Хашими. Это прозвище, которое будто бы принадлежит пророку Шу'айбу, вызывает представление о суфийском «Гаусе».

Сходные написания: в рукописях и печатных изданиях встречаются написанные как «Халладж» имена, которые следует читать «Джулах» (= Абу Касир Джулах, у Йакута, III, 427: ср. Даулаби, *Kunâ*, указатель; испр. в *Tahdhîb*, XII, 212), или «Джаллаж» (*Aghânî*, V, 167), или «Ляджладж» (Са'алиби, *Thimâr*, рук. Лейден 450, л. 81; ср. *luma'* 139; Хазраджи, I, 73).

[1] Ибн Занджи.

[2] Ватват, 129–130; следовательно, у Табари, s.a. 301, надо читать: «*ва йукна Аба Мухаммад ау Аба Мас'уд*...», что исключает чтения де Гуе (*муш'авиз*) и Ибн аль-Асира (VIII, 57: *муша'биз*) вместо «Мас'уд».

мельницы с двумя валиками, вращающимися в противоположные стороны, работая стоя; затем, в расширенном смысле, – ремесленника, который её завершает, *наддаф*, при помощи лука, по тетиве которого бьют колотушкой[1]. Этим ремеслом [ср. таблицу IV] в Турции, по-видимому, часто занимались евреи (Ranzerville, 1912, s.v. *penbeji*, с. 98).

О его именах у нас есть следующие рассказы.

Прежде всего, место биографического рассказа Хамда, где он указывает различные прозвища, которые давали ему его корреспонденты в зависимости от страны своего происхождения[2]: Мугис (Индия), Мукит (Ма Син, Туркестан), Мумайиз (Хорасан), Абу Абдаллах Захид (Фарс), Халладж аль-асрар (Ахваз), Мусталам (Багдад), Мухайяр (Басра). Этот список странен: он повторно использует два имени (Фарс, Ахваз), уже названные в этом рассказе; и ставит их рядом с двумя безобидными наименованиями (Мусталам, Мухайяр) и с двумя божественными именами (Мугис, Мукит); Халладжа могли обвинить в том, что он принимает идолопоклонническую дань в виде двух подобных имён; и тем более необычно, что Хамд их вводит, ибо мы знаем, что на деле его отец имел прозвище Абу-ль-Мугис (а не просто Мугис). Может быть, Бальмугис, Бальмукит – йеменская форма.

Затем идут историйки о происхождении прозвища (*лакаб*) «Халладж». Это прозвище «чесальщика» (совестей), данное Халладжу в Ахвазе за то, что он читал в сердцах, отделяя в них, как чесальный гребень, истину от лжи[3], вполне могло быть дано ему как в память о действительном ремесле его отца[4], так и с намёком на его собственное. Именно это ремесло чесальщика, которым Халладж, оставив монашеское одеяние, мог добывать себе пропитание, согласуется с его родовыми и семейными связями, объясняя то, что его апостольство было посвящено центрам текстильного производства: Тустару (и тустарским переселенцам в Багдаде), Таликану (городу валяльщиков, по Йа'куби) и багдадскому кварталу Аттабийин.

Из трёх версий историйки две первые, версия Сулами (*Ta'rîkh*, № 1) и версия Ибн Бакуйе (№ 3), почти тождественны, тогда как третья, версия *Ахбар* (№ 59), вводит неправдоподобную цифру:

1° Ибн Бакуйе (рассказ Абу Абдаллаха Ибн Базйара, переданный Абу Али Ибн Барзанакой[5]; Сулами не давал иснада): «Войдя в Васит, Халладж зашёл к чесальщику и послал его сделать одно дело, сказав ему: „Я помогу тебе в твоей работе; ступай ты сделать моё дело“. И когда чесальщик вернулся, он нашёл, что весь хлопок в его лавке расчёсан. Отсюда прозвище *халладж*».

---

[1] О ремесле *халладжа*, которым будто бы занимался пророк Сиф, ср. здесь гл. IX, 1°. Неизвестно точное значение слова «*халладжун*» у Усамы (*I'tibâr*, изд. Hitti, 124; устное замечание Х. Деранбура) и у Мансура Аби (рук. P. 3491, с. 54). Хасиби (*Dîwân*) называет халладжийа (учеников Халладжа) «халладжа» (л. 89 а, 98 а), «халджави» (л. 99 а), «халиджин» (л. 28 а), в зависимости от требований стихосложения. Врача халифа Му'тадида звали Йахйа ибн Аби Хаким Халладжи (*Fihr.*, 197; и II, 144; Ибн Аби Усайби'а, I, 203).

[2] Ср. 36 прозвищ географа Мукаддаси в путешествии (пер., с. 73).

[3] Набулуси, *Ta'tîr*, II, 25; где дан и другой, уничижительный символизм: два барабана (*джульджуль = дафф*) чесального станка символизируют двух компаньонов, одного лицемерного, другого жестокого.

[4] Засвидетельствовано Абу Йусуфом Казвини.

[5] Отождествлять с отцом Али ибн Ахмада ибн Бакра Ибн Барзанаки Васити, чтеца Корана, ученика Йусуфа ибн Йа'куба Асамма (ум. 323) и учителя шарифа-ханбалита, известного как чтец в Васите (Ибн аль-Джазари, 408, 413). Об Ибн Базйаре ср. (Абу Абдаллах ибн Умар Ибн Базйар, учитель Даракутни (Хатиб X, 23)).

2° *Ахбар* (№ 59) (рассказ Дамры ибн Ханзалы Саммака)[1]: «Войдя в Васит, где у него было дело, первая лавка, которая встретилась Халладжу, была лавка торговца хлопком (*каттан*), которому он поручил своё дело. А у этого человека была комната, полная хлопка, который надо было расчесать. „Ступай по моему делу, – сказал ему Хусайн, – а я помогу тебе в твоей работе“. Человек ушёл и, вернувшись, нашёл весь хлопок в своей лавке расчёсанным. Там было 24 000 ратлей хлопка. С тех пор его стали называть Халладжем».

Этот рассказ о чуде, совершённом во время посещения ради помощи собрату, так оценивается одним комментатором *Хикам* Ибн Ата Аллаха[2]: хозяин лавки был в мистике выше Халладжа по рангу; и он заставил его после чуда вернуть хлопок в первоначальное состояние, «чтобы не привязываться к подобным вещам»[3].

б. Его различные одежды

Рассказ Хамда подчёркивает свободу манер Халладжа, лёгкость, с какой он менял одежду в зависимости от общественного слоя, в котором вращался. И это с юности. Просторные рубища (*хирка*, из козьей или верблюжьей шерсти; не из белой, а из крашеной ткани, *мусаббага*); власяницы из грубой шерсти (*мусух = савб* = власяницы); застёгнутые спереди жилеты (*дурра'а*) административных писцов; большой тюрбан (*'имама кабира*, с газом из Шаша) законоведов; короткое платье с рукавами (*каба'*) воинов[4].

Каннад говорит, что встречал его трижды, и каждый раз одетым по-разному: в залатанных лохмотьях (*муракка'а*), в белом рубище (*суф*), в набедренной повязке из индийской ткани (*фута*)[5].

В тюрьме Ибн Хафиф изображает его снова надевшим белое рубище (*суф*), с рамлийской *футой* на голове, в туфлях *таг* (йеменских) на ногах; на заседаниях процесса Ибн Занджи отмечает его плащ из грубой чёрной шерсти (*мидра'а*).

Эта лёгкость в смене одежды, должно быть, отмечалась как склонность переодеваться, чтобы обмануть надзор. На деле традиционисты считали себя вправе носить тюрбан законоведа (например, Джунайд) и даже, как более удобное в пути, короткое военное платье (Зухри критиковали за это)[6].

В типах одежды, которые Халладж носил последовательно, угадывается некий порядок: белое шерстяное рубище (*суф*), которое первоначально означало покаянный обет, заимствованный у христиан, стало в его время признанным и почитаемым знаком принадлежности к группе традиционистов-суннитов, *суфийа*[7], объединявшихся для общей жизни временными обетами: Халладж будто бы получил его от своего шейха (Джунайда или Макки), когда тот подстриг ему усы, отбросил, когда порвал с ним, и в конце концов снова

---

[1] Неизвестен.

[2] Неизвестен.

[3] Рук. Эс'ад: *majm.* 1764.

[4] *Akhb.* (№ 67) говорит просто: «*мусух, савб, шашийа*». Мукаддаси говорит, что в ту эпоху в Фарсе многие самовольно носили *тайласан* (чёрное головное покрывало законоведов).

[5] Слово индийского происхождения (Dozy, *Dict.*, 339, 342).

[6] Субки, V, 220.

[7] Ученики Суфйана Саури (критика имамитов у Хвансари, *Rawdât*, II, 233), Ибн Каррама (хадис Джаубийари, критикуемый Ибн аль-Джаузи, *Mawdû'ât*) и т. д.

надел в своей последней тюрьме; его уже носили вместе с чётками (у Джунайда они были)[1] и *кашкулем*[2].

Во время своих странствий, отправляясь на рубежи, в *рибаты* пограничья, Халладж, естественно, носил военную одежду. Наконец, когда он явился как глава ордена во время своего третьего паломничества, он облачился в *муракка'а*, залатанные пёстрые лохмотья, наброшенные на плечи, и *футу* (полотенце из индийской ткани), опоясывавшую ему либо чресла, либо голову. Во время поста рамадана он надевал чёрные одежды (*сийаб суд*) в знак покаяния. Вот рассказ[3]:

Хуррезад ибн Фируз Байдави, который в Басре в дни юности Халладжа был его самым близким и ближайшим соседом, сказал: «Халладж посвящал себя посту с первого дня рамадана и не прекращал поститься до дня праздника (*'Ид аль-фитр*). И каждую ночь он заканчивал своё чтение Корана двумя рак'атами, а каждый день – двумястами рак'атами. Когда наступал день праздника, он одевался в чёрное, говоря: „Это одежда того, чьи дела (= этот полный пост) не были приняты (Богом)“».

Что касается цветов, то отметим, что белый был родовым цветом йеменцев (а также курайшитов: против красного, кайситского), чёрный – династическим цветом Аббасидов (против зелёного, алидского). Мусульманские религиозные ордена позднее разовьют, как и цеха, символику цветов (чёрный – рифа'ийа; красный – бадавийа; жёлтый – шазилийа; белый – кадирийа, бекташийа, мевлевийа)[4]. Поскольку *муракка'а* в принципе иссиня-чёрная, Халладж, по-видимому, предпочитал чёрный цвет (цвет, к слову, личного знамени (*лива'*, *'укаб*) Пророка), потому что это был хашимитский аббасидский цвет, принятый в память об убийстве их первого вождя, имама Ибрахима[5]; цвет несчастья (*мусиба*), запретный для новобрачной, которая готовится снять покрывало, для паломника, который готовится произнести *тальбию*, для мертвеца, которого готовятся похоронить (для них белый цвет канонический)[6].

Иссиня-чёрная *муракка'а* была пересечена белыми полосами, нашитыми заплатами; её чёрный цвет и заплаты навлекали на неё критику во времена Халладжа как показное подвижничество, подражающее «чёрным»[7] христианским монахам и противоположное белому *суфу*, считавшемуся уже тогда специфически мухаммадовым; *муракка'а*, противопоставлявшаяся белому *суфу* дисциплинированных суннитов, была знаком странствующих мистиков, подобных Иисусу[8], недисциплинированных и бродячих, *фитйан* и *каландарийа*. Отсюда эти стихи Абу Мухаммада Тахира ибн Хусайна ибн Йахйи Махзуми из Басры, современника[9]:

---

[1] Может быть, и у Халладжа (Бак.).

[2] Чаша для подаяний.

[3] *Akhb.*, № 24.

[4] Цвет головного убора (Brown – Rose, *Darvishes*, 59, 179). Ср. ахи. И цвета, воспринимаемые в экстазе.

[5] Сухраварди Халаби, *Âvâz-é par-é Jibrâ'îl*.

[6] Али Махфуз, *Ibdâ'*, Каир, 4-е изд., с. 402. Цвет Умм Мусы. Джа'фар, по нусайритам, говорит, что чёрный – цвет прелюбодеяния (Dussaud, 160).

[7] Ибн Вахшийа, *Filâha*.

[8] По «Ихван ас-сафа» (извлеч. Dieterici, 1-е изд., с. 603). Белые полосы-заплаты представляют, в одном сне подвижника, записанном Худжвири, преображение страданий Иисуса (*Kashf*, пер. Nicholson, 50). Иоанн Креститель будто бы носил власяницы (*мусух*: Абу Талиб Макки, *Qût*, I, 265).

[9] По Абу Абдаллаху Шаджари (Ша'рани, *Lawâqih*, I, 99).

«Не суфий этот посетитель, одетый в муракка'а Мессии,
с белыми полосами на чёрном, в заплатах, подобный пёстрому ворону;
быть суфием – значит носить признанное одеяние (= белое рубище),
в котором верный свидетель (мухаймин = Мухаммад) простирался ниц перед своим Творцом»[1].

в. Первая встреча с Джунайдом

О первом знакомстве в 264/877 году между Халладжем, которому было двадцать лет, и Джунайдом, который должен был стать его шейхом, Ибн Бакуйе сохранил нам такой рассказ[2].

«(Я слышал от Абу Ахмада Сагира, который слышал от Ибн Хафифа, следующее)[3]: я слышал, находясь в Ниле[4], как Мухаммад ибн Али Хадрами[5] рассказывал мне: мой отец сообщил мне следующее (со слов Джурайри): „Я был на приёме у Джунайда, когда вошёл юноша приятной наружности, одетый в два рубища. Поздоровавшись, он сел на некоторое время; затем Джунайд, заметив его, сказал ему: «Задай вопрос, какой хочешь». – «Какая разница между индивидуальным и природой (в человеке)?» – «Я вижу в твоих словах лишь нескромное любопытство; почему бы тебе лучше не спросить меня о желании, которое в тебе есть, оспаривать и превзойти тебе подобных?» Хусайн ибн Мансур молчал, и Джунайд некоторое время молчал; затем он сделал знак Абу Мухаммаду Джурайри встать, и мы встали. И мы держались немного позади, пока Джунайд говорил с Хусайном, который ему возражал; и Джунайд в конце концов сказал ему: «Какую виселицу запятнает твоя кровь?»[6] Тогда Хусайн заплакал и ушёл. И Абу Мухаммад Джурайри пошёл вслед за ним; тот направился к кладбищу и сел там. И вот что рассказал мне Абу Мухаммад Джурайри: «Я сказал себе: этот ещё в ранней юности, мы его напугали, может быть, он в нужде; поэтому я пошёл к другу и попросил его пойти купить мне манной крупы[7], жаркого[8] и сладкого пирожного[9] и принести всё это в такое-то место вместе с охлаждённой водой, зубочистками и щелочной золой[10]. Затем я подошёл к Хусайну, поздоровался и сел рядом с ним. Он сидел (на корточках), уткнув голову в колени; (услышав меня) он поднял её и вздрогнул, но остался сидеть передо мной. А я стал успокаивать и приручать его, пока не пришёл мой друг. Тогда я сказал ему: «Прими (эту еду)». Он протянул руку и поел, очень мало. И я сказал ему: «Откуда ты идёшь? где ты родился?» – «В аль-Байде

---

[1] Ср. восточный костюм кармелитов, «полосатый» белым, при их прибытии в Париж в 1259 году.

Текст этих стихов в багдадском журнале *Lughat al-'arab*, нояб. 1911, 184, и июль 1913, 41 (ср. Сулами, *Bayân ahwâl al-sûfîya*, рук. Лалели 1516, л. 173; Ибн Араби, *Muhâd.* II, 337 = Хатиб; Вассаф, *Muntakhabât*, рук. Каир, IV, 332, № 113).

[2] Бак.

[3] Пропуск, восполненный по Бак.

[4] О развалинах Ниля см. мои обмеры в *Mission en Mésopotamie*, I, с. 53 сл., табл. LI сл. Г-н Мустафа Джавад установил, что Ниль и Наджми (*завийа* шейха Абд аль-Вали Бакли, родившегося там в 650, ум. 692; Наджмийа называлась также Бакли'йа, что, может быть, указывает на карматов с этим именем) были разорены в 683 году (Шамс Джазари, *Jawâhir*, рук. P. 6739, л. 101; Фувати, *Hawâdith*, 439).

[5] Вероятно, Абу Абдаллах Хадрами (*hilya*, X, 344, 349; ср. Хатиб, I, 415).

[6] Классическое проклятие (Захаби, *I'tidâl*, I, 150: кади Абу Йусуфа против Бишра Мариси).

[7] *Самиз* (BIFAO, XI, с. 10).

[8] *Шива'*.

[9] *Фалузадж* (= нынешний *палуде*, желе из муки с мёдом: Zenker, *Dict.*, 171; Ибн аль-Джаузи, *Mawdû'ât*).

[10] Мыло.

[Бейзе], но я был воспитан в Хузистане (= Ахвазе) и в Басре». – «Как тебя зовут?» – «Хусайн ибн Мансур». Тогда я встал и попрощался с ним». Затем, – продолжал Хадрами, – прошло сорок пять лет, когда я узнал, что его повесили на виселице[1] и обошлись с ним так, как известно“».

Этот рассказ, несомненно остроумный, даже чересчур; примем из него самое большее дату (она есть только здесь). Джунайд изображён в нём сразу отталкивающим Халладжа и отпускающим его с пророческой угрозой, которая могла быть высказана лишь позднее, при их разрыве. Джурайри изображён не знающим Халладжа, тогда как оба они были учениками Сахля, и помощником Джунайда, каким он стал лишь гораздо позже. Трапеза, предложенная прохожему ради Бога, ничего не ожидая взамен, – обычай, широко распространённый тогда[2]. Весьма характерен вопрос, приписываемый Халладжу; это не выражение мистического призвания, а вопрос вольнодумца, предлагающий философскую загадку: «Какая разница между индивидуальным (*халика*) и природой (*русум ат-таб'*)?» Он был поставлен уже пятьдесят лет назад в эллинистических кругах, фигурируя в самом заглавии знаменитого сочинения Псевдо-Балинаса *Сирр аль-халика ва сан'ат ат-таби'а*[3]. *Халика* – это индивидуация, своеобразная печать, наложенная Творцом на человека, которого Он оживляет, его характер (*хульк*), его личная воля (*салика*), с изменяемыми привычками (*кава'ид*)[4]. *Таби'а* – это природа (*physis*), сочетание в неизменных пропорциях первоэлементов, общих всем существам: простые «следы» (*русум*) творческой энергии, в противоположность этой волевой индивидуальности человека, которая может быть её явным и живым образом. Не исключено, впрочем, что Халладж действительно задал подобный вопрос.

В *Ахбар*, № 18, у нас есть другая редакция этого рассказа, вложенная прямо в уста Абу Мухаммада Джурайри, ближе к концу любопытного разбора отношения главных противников Халладжа. Вот она: «Что касается Джунайда, то я находился однажды у него, когда вошёл юноша приятной наружности и манер, одетый в две рубахи (*камисан*)[5]. Он посидел немного, затем спросил Джунайда: „Какая разница между индивидуальным характером (*хульк*)[6] и общими чертами человеческой природы (*таби'а*)?“ – „Я вижу в твоих словах лишь нескромное любопытство; какую виселицу запятнает твоя кровь?“ Юноша заплакал и вышел. Я вышел следом за ним, говоря себе: „Вот чужеземец, которого учитель напугал“. Юноша вошёл на кладбище, сел в углу, уткнув голову в колени. А я увидел друга и сказал ему принести мне жаркого, сладкого пирожного, белого хлеба, охлаждённой воды, зубочисток и таз щелочной золы туда-то, где я буду[7]. Я подошёл к юноше и сел рядом с ним, принявшись успокаивать и приручать его, пока мой друг не принёс то, о чём я его просил; я поставил это перед юношей и сказал ему: „Прими (эту еду)“. Он протянул руку и поел. Затем я сказал ему: „Откуда ты?“ – „Из Байды, в Фарсе, но я был воспитан в Басре“. Тогда я попросил его извинить Джунайда (за

[1] В 301 или в 309 году?

[2] Хадис Малика (Хатиб, IV, 86; Саффарини, *Ghidhâ' al-albâb*, изд. 1324, II, 117; Танухи, *Nishw.*, в MMD, 1932, 625).

[3] То есть «Раскрытие тайны творческой (индивидуирующей) операции, изложенной в синтетическом алхимическом процессе» (ср. *Tabula smaragdina*).

[4] Абд аль-Масих Кинди, *Risâla*, 34, стр. 11; Ибн ар-Раби', *Sulûk*, 33; Рагиб Исфахани, *Dharî'a*, 29; Рагиб-паша, *Safîna*, 174–175.

[5] У Бак.: *хиркатан*.

[6] Испр. перевод Крауса, с. 72 и прим. 4 (огласовка *хальк*).

[7] То же.

его грубый отпор). Он ответил мне: „За него лишь его возраст; среди мистиков известно, что ранг есть дар Божий, а не почесть, которой следует требовать от людей“».

Эта вторая редакция излагает, не без стиля, предыдущую и прибавляет к ней заключительную черту, довольно надменную, которая ужесточает, стремясь в то же время его оправдать, поведение Халладжа. Это явно труд не Джурайри, а составителя *Ахбар* (несомненно, Ибн Акиля), веком позже.

г. Первый хадж и *'умра* в Мекке (270–272)

1. Рассказ Абу Бакра Мухаммада ибн Абдаллаха Ибн Шазана (ум. 376): «Я слышал, как (Абу Бакр) Мухаммад ибн Али Каттани (ум. 320) рассказывал (со слов Абу Йа'куба Суси)[1]: когда Хусайн ибн Мансур пришёл в Мекку, в начале своего пути, мы так упрашивали его, что он позволил нам взять его *мураккa'a*[2]. Мы вынули из неё вшей и взвесили их; и их оказалось на половину *данака* (= 0,24 г)[3], столь сурово было его подвижничество и столь яростно умерщвление плоти».

На это Ибн аль-Джаузи замечает, что Халладж не знал канонического права, которое обязывает верующего к чистоте и позволяет паломнику в состоянии *ихрама* бриться от вшей, при условии возместить это внезаконное бритьё милостыней; и что Суси оказывался ещё невежественнее его, восхищаясь им по этой причине[4]. Суси, ученик Сахля в Арраджане и учитель Нахраджури, – один из авторитетов, приводимых в «Послании» Кушайри[5].

2. Рассказ Ибрахима ибн Шайбана (ум. 337)[6]: «Однажды, когда мой учитель (то есть Абу Абдаллах Магриби)[7] пошёл к Амру ибн Усману Макки, чтобы решить один вопрос, случилось, что в ходе беседы Амр ибн Усман сказал ему: „Здесь есть молодой человек, который ушёл жить на гору Абу Кубайс“[8]. И, выйдя от Амра, мы поднялись, чтобы пойти посмотреть на него: был полдень. Войдя (в молельню), мы нашли его сидящим на корточках во дворе, на скале Абу Кубайса, неподвижным под солнцем, босым, с непокрытой головой[9], и пот стекал с его тела на камень. Как только Абу Абдаллах увидел его, он обернулся, чтобы сделать мне знак рукой: „уходи“. И мы вышли из молельни, спускаясь в долину. Вернувшись в мечеть (Каабы), Абу Абдаллах сказал мне: „Если проживёшь достаточно, то сможешь увидеть, что случится с этим; Всевышний Бог накажет его невыносимыми страданиями за то, что он так

---

[1] Сулами, *Ta'rîkh*, № 3; Ибн Йаздайар [Библиогр. 228-а].

[2] Значит, он уже носил её; предание добавит, что он носил одну и ту же двадцать лет (Аттар).

[3] То есть 45 пшеничных зёрен; *talbîs*, 388.

[4] Qush., 61, 156, 168, 172 (*mahabba*); *luma'*, 148, 193.

[5] Абу Йа'куб Суси, учитель Нахраджури (Забиди, *'Iqd*, s.v. Qâsimîya).

[6] Бак., 15 (переписано Хатибом); *Akhb.*, № 69; Ибн аль-Асир.

[7] Примечание Хатиба.

[8] Гора Абу Кубайс к востоку от Мекки почитается: место, откуда был добыт камень Каабы (Али Махрази, 321); место, откуда Авраам будто бы призвал к хаджу всех будущих паломников (*Zahr al-rabî'*, 125); отпечаток спины Пророка (Хасиби, *Hidâya*), которому будто бы угрожало там покушение (Табарани, *Majmû'*). Фудайл ибн Ийад будто бы тоже жил там (Харави, в DI, V, 51). Там есть сенуситская *завийа*.

[9] Эти две подробности встречаются лишь у Ибн аль-Асира.

сидел в своём глупом упрямстве, желая соперничать в стойкости[1] со Всевышним Богом“. И, разузнав, кто он, мы узнали, что это был Халладж»[2].

3. Рассказ Нахраджури[3] (ум. 330/941): «Когда Хусайн ибн Мансур вошёл в Мекку, а было это в первый раз, он пробыл год во внутреннем дворе (*сахн*) мечети, не сходя со своего места[4], кроме как для ритуального омовения и для *тавафа*[5], и не обращал внимания ни на солнце, ни на дождь. И ему приносили каждый день, в час вечерней молитвы, кувшин воды для питья и лепёшку *курс*, какие пекут в Мекке. И он брал лепёшку, откусывал от неё четыре куска[6] по краям и делал два глотка воды, один перед едой, другой после. Затем он клал остаток лепёшки на горлышко кувшина, и на следующий день его уносили»[7].

4. Рассказ Аттара (без иснада)[8]: «Рассказывают, что один посетитель, заметив скорпиона, бегавшего около него, хотел его убить; но Халладж сказал ему: оставь его; вот уже двенадцать лет, как он наш сотрапезник и ходит вокруг нас».

Цифра в «двенадцать лет» пребывания ничему не соответствует в биографии Халладжа; эта легендарная черта должна быть связана с его мекканским периодом.

Во время этого первого пребывания в Мекке Халладж, должно быть, общался лишь с ограниченной группой суфиев и со стражами Харама, которыми ведали три власти: *вали* (или эмир), живший в Мекке, кади, живший там же, и *амир аль-хаджж* (ежегодный представитель халифа на паломничестве, хашимит). Ключи Каабы находились тогда у семьи Бану Шайба[9], которая хранит их и поныне (в виде исключения они были переданы около 281 года (во время починки?) Абу-ль-Хиджазу Умайре ибн Хиббану Асади). С 263 по 277 год хашимит Харун ибн Исхак ибн Муса совмещал эмират области и хаджа[10]. Живший на месте кади был лишь заместителем верховного кади Багдада (в 282 году им был Йусуф ибн Йа'куб Хаммади, сын которого Абу Бакр Абдаллах приехал руководить починкой Каабы, а кади на месте был Мухаммад ибн Абдаллах Макдиси[11]).

Небольшая группа традиционистов и суфиев-*муджавиров* (= живущих ради благочестия при Хараме) имела уже тогда главу, *шейх аль-харам*[12]; ещё до 276 года им был Абу

---

[1] *Йатасаббар*. Айн аль-Кудат Хамадани (*Maktûbât*, 218 a) читает «*йатанассар ма'а Аллах*».

[2] Магриби (ум. в Тусе столетним в 279, скорее чем в 299): Джами, 100, ученик через Али ибн Разина Харави Абд аль-Вахида ибн Зайда Басри, жил на Синае и в Мекке; он будто бы был *халифой* Бистами (*Tarâ'iq*, II, 99: ср. иснад шаттарийа); он воспитал Ибрахима Хавваса и Ибрахима ибн Шайбана Кирмисини, обоих враждебных Халладжу; и Абу Бакра Пайканди, учителя Абу Бакра Баджали (благосклонного к Халладжу). Магриби и мутаваккиль в пустыне Тур (*Rafîqâ*).

[3] *Akhb.* № 21; Бак., 9 b; Дайлами, VI, 4.

[4] Сравни *и'тикаф* Абу Исра'иля [здесь, гл. XIII, I-b], *Essai*, с. 147.

[5] Хождение по кругу вокруг Чёрного камня.

[6] Ср. *Qût*, II, 166.

[7] *Akhb.* [№ 21], 27; Бак., 9 b; Дайлами, *Sîrat Ibn Khafîf*, VI, 4.

[8] Аттар, *Tadhk.*, II, 138.

[9] Ибн Асакир; *Radd 'alâ'l-muftarî*, 202: за 317 год.

[10] Ибн Хазм.

[11] *Tanbîh*; *Maqâtil*, 230.

[12] Список: Абу Са'ид (захирит) Ахмад ибн Мухаммад ибн Зийад Ибн аль-А'раби Абди Басри, ум. 341 (*Sîra*, № 82), ученик Джунайда, Макки, Нури; учитель Мухаммада ибн Хасана Хашшаба (друга Шибли), *шейх аль-харам*; затем Абу Амр ибн Ибрахим Заджжаджи, *шейх халки* (*Sîra*, № 83), из Нишапура (ум. 348; с 308: Ша'рани, *Lawâqih* I,

Бакр Мухаммад ибн Ибрахим Ибн аль-Мунзир из Нишапура (ум. 318), основатель недолговечного юридического толка, принятого ма'афир[1], рави Сахля (*talbîs*, 300).

Так как мекканская среда находилась в прямых сношениях со столицей, отголосок необычайной жизни, которую Халладж вёл в Мекке вне времени паломничества трижды (270–271, 279–280, 286–287), должен был привлечь к нему внимание, благожелательное или подозрительное, высоких чиновников, имена которых следует здесь отметить: Касим Даулаби Рази (276, ум. 316), друг Каттани (Сам'ани, 233 b, по Хусайну ибн Ахмаду Рази), Абу Са'ид А'раби, захирит, учитель Ибн Манды (*Lisân* I, 309).

Личные представители халифа на ежегодном хадже (*амир*): обязательно хашимиты; их брали то из ветви Зайнаби (ветви багдадских *накибов*; как Ахмад ибн Аббас, 306–309, Убайдаллах ибн Абдаллах ибн Сулайман ибн Мухаммад Азрак, 315–316), то из куфийской ветви (равандитской: как Абу Бакр Мухаммад ибн Абдаллах ибн Давуд ибн Иса, 284–287, и Харун ибн Мухаммад ибн Исхак ибн Муса ибн Иса, 268–279; ветви кади Ибн Умм Шайбана, ум. 368), то из ветви Абд из Русафы (как Фадль ибн Абд аль-Малик ибн Абдаллах, 289–305, и его сын Исхак, 310–311; его внук, *накиб* Мухаммад ибн Ахмад Валид, стоит за Шибли (брат *накиба* Ахмада, ум. 350); и как Хасан ибн Умар ибн Абд аль-Азиз ибн Абдаллах, 312–314, *накиб* 329–333 вместе со своим сыном Умаром, заместителем 317–318, затем титулярным 320–340, кади Мекки, вернувшим Чёрный камень в 339 году; его двоюродный брат Абд ас-Сами', заместитель 314; Джа'фар ибн Али, 319), то из ветви Мансури (служители мечети Круглого города, как Абу Бакр Мухаммад ибн Харун Ибн Бурйа Мансури, 280 и 288).

Вали-эмиры Мекки, Медины и Та'ифа: либо *амир-ифада*, как хашимиты Харун ибн Мухаммад, 268–279 (перешедший к Тулунидам и бежавший в Каир), и Абу Бакр Мухаммад ибн Абдаллах, 284–287; либо военные, как Аджж, 279–284, затем 287–304 (заместитель Му'ниса Кушури, утверждённый в 300 году), Низар, 304–312, и Абу-ль-Маладих, 312, ум. 317; их заместители по *шурте*, как чтец Корана Кунбуль (195, ум. 291; около 260–280) (ср. Ибн аль-Джазари).

Военные *вали* Тарик Макка, обязанные охранять в пустыне караваны паломников от бедуинов и карматов; как Мухаммад ибн Мансур Балхи (265), Мухаммад ибн Аби Садж, 268–272 (заместитель Тахиридов; его брат Йусуф восстаёт в 272 году), Ахмад ибн Мухаммад Та'и, титулярный 272–280, назначивший заместителем Исхака ибн Имрана, 272–297 и 299, ум. 303, Абу-ль-Хайджа ибн Хамдан, 309–312, Ибрахим Масма'и, 312. Они должны были по обычаю набирать охранные войска из двух знаменитых бедуинских племён: между Куфой и Таймой – мударитов Бану Асад ибн Хузайма (вожди: Дубайс I около 275, Дубайс II ибн Афиф около 366; осевшие тогда в Хилле (династия Мазйадидов), они были вытеснены из верховенства в пустыне племенем Тайй (династия Бану Муханна из Фадль), державшим палестинские дороги вокруг Рамлы и Иерусалима ещё до 300 года). И бакритское племя Шайбан ибн Зухль между Басрой и Ахсой, которому покровительствовал против Бану Асад «бакрит»-вазир Ибн Бюльбюль начиная с 275 года; их вождями, родственники которых имели уделы в Герате и Уструшане, были Варка' ибн Мухаммад ибн Варка' (275), титулярный правитель Тарик Макка в 297–299 и 303–309, друг кади Абу Умара, Абу Ахмад Джа'фар ибн Варка', титулярный в 313

117), 60 лет *муджавир* (288–348), затем *шейх аль-харам*; Абу-ль-Хусайн Сирвани Младший (около 350: Джами, 306); Аджнари (ум. 360); Абу-ль-Касим Абд ас-Салам ибн Мухаррими (ум. 364; Захаби, s.a.); Ахмад ибн Мухаммад Бусри (ум. 395; Сибт ибн аль-Джаузи, рук. P. 5866, 220 b); Насави (ум. 396); Ибн Джахдам (ум. 414); Абу Зарр Али, Са'д Занджани (ум. после 470; Сам'ани, s.v.), 40 лет *муджавир*.

[1] Мукаддаси.

(–326–349), друг кади Абу-ль-Касима Танухи и Испахдоста. Военный начальник халифского каравана хаджа назывался «*сахиб ас-сарийа* (иногда *харита*)»: с 299 по 322 год им был Му'нис Варкани, то есть бывший вольноотпущенник вождя Бану Шайбан. Добавим, что караван часто сопровождали великие вельможи, как хаджиб Наср (303, 312), Джахшийари (316), Халанджи (325).

Доступ с севера к Святым городам не был полностью обеспечен иракским паломникам дозорами Бану Асад и Бану Шайбан; на деле с 251/865 года оазисы плоскогорья (Неджд, Йамама) находились в руках хасанидской династии Бану Ухайдир (вожди: Исма'ил ибн Йусуф, ум. 253, его брат Мухаммад, ум. 316, его внучатый племянник Исма'ил ибн Йусуф ибн Мухаммад ибн Йусуф Ухайдир, которого карматы поселят в 315 году близ Куфы, вероятно, в том замке аль-Ухайдир, который я изучал в 1908 году: *Tanbîh* 381, Musil A.P., 366). Халладж, должно быть, вступил в связь с хасанидами Бану Ухайдир, уже тогда союзниками карматов: и небезразлично отметить, что западный Багдад всегда заселялся бедуинами с Тарик Макка и что проповеди, которые Халладж произносил в западном Багдаде, употребляют карматские термины, что наводит на мысль об аудитории из кочевников, зависевших от Бану Ухайдир (ср. в 313 году аресты исмаилитов-карматов в этом квартале).

Я не думаю, что Халладж участвовал в бурных спорах между мекканскими хашимитами (стычки 281 года, изгнание джа'фаритов (в египетский Са'ид) алидами-хасанидами, эмирами-шарифами Мекки с 345 года, при Буидах, которые с 354 года поручают надзор за хаджем *накибам* алидов Багдада). И его дружеские связи с хашимитами идут скорее из Басры. Но следует отметить, что в 279–280 годах (*вали* Аджж, *амир-ифада* Харун, затем Ибн Бурйа), как и в ?284–286 годах (*вали*-эмир Абу Бакр Мухаммад ибн Абдаллах), они отказались притеснять Халладжа, несмотря на нападки его бывших собратьев-суфиев (Ибн Бурйа позволит ему говорить в мечети Круглого города в Багдаде и на *вакфе* в Арафате).

д. Рассказы Ибн Са'дана

Абу Бакр Ахмад ибн Мухаммад Ибн Аби Са'дан рассказывал[1]:

«Хусайн ибн Мансур сказал мне: „Если ты веришь в меня, я пришлю тебе птичку (*'усфура*); и если ты положишь её помёта весом в одно зерно (*хабба*) на *манн* свинца[2], он превратится в золото“. А я ответил ему: „Ты, если веришь в меня, я пришлю тебе слона; когда он ложится на спину, его подошвы касаются небесного свода; а когда ты захочешь его спрятать, ты сможешь спрятать его в одном своём глазу“». Это заставило его замолчать, ошеломлённого и онемевшего.

(Я не знаю точно, к какому фольклорному сюжету отнести слона; но птица здесь не есть, как предполагал д'Эрбело, сафлор (*cnicus*), а Великое Делание алхимиков: перегнанный газ – это «птица», которая улетает, оставляя осадок, затвердевший «помёт»: философский камень).

Абу Мугис (= Халладж) не опирался (на подушки) и не спал, лёжа на боку; он стоял всю ночь; если глаза его смыкались, он оставался сидеть на корточках, опираясь боками на колени, и дремал некоторое время. Ему сказали: «Будь добрым товарищем самому себе!» – «Клянусь Богом, – сказал он, – (моё тело) никогда не было мне товарищем, который доставил бы мне радость. Напротив, я слышал, как господин посланников (Мухаммад) сказал: „Больше всех

[1] Бак., № 16 (ср. Хатиб, Захаби).

[2] Зерно = 0,048 г; а *манн* = 1 кг.

страдали пророки; затем *сиддикун*; затем подобные им и подобные им“» (стало быть, я хочу страдать, как они).

«Я служил двадцать лет Абу Мугису и не видел, чтобы он возвращался назад к тому, что уже миновал, или искал чего-то, чего ему недоставало.

Я слышал, как он иногда говорил: „Мне случается задремать время от времени на мгновение, и я говорю себе: «Ты собираешься спать против моей воли? Если сделаешь это, я сейчас отстегаю тебя плетью!»“

(Он) сказал мне однажды: „Я сидел напротив Каабы (в Мекке) и услышал стон, исходивший оттуда: «О стена, отступи с дороги тех, кого Я люблю! Кто посещает тебя ради тебя, обходит (в *таваф*) вокруг тебя, а кто посещает Меня ради Меня, обходит во Мне»“»[1].

Это уже тема стихов Халладжа о *тавафе* и его юридического тезиса о паломничестве[2].

Это не мешало ему быть весьма верным строгим предписаниям суннитского закона: в обрядах, спорных между школами, он был тутиористом; не примыкая ни к одной школе (*мазхаб*), он следовал в спорных вопросах самому суровому решению (*ас'аб*); это привело его, как он говорил Ибрахиму Хульвани, своему спутнику в течение десяти лет[3], к тому, чтобы никогда не совершать законной молитвы без омовения и очищения. Ибн Каукаб Васити, сопровождавший его в течение семи лет, говорил, что видел, как он ел из твёрдой пищи лишь соль и хлеб; он носил лишь одну *муракка'а* (залатанную ткань) на плечах, а на голове бурнус (капюшон); но если ему дарили *изар* (головное покрывало), он принимал его и носил; «и я не видел, чтобы он спал ночью больше часа и немного в дневную жару (*су'айрийа мин ан-нахар*)»[4].

е. Споры с Нахраджури и Амром Макки

Именно во время этого первого пребывания в Мекке[5] Халладж, размышляя о своей внутренней жизни, по-видимому, опытным путём убедился в возможности науки о мистике, основанной на самонаблюдении. Следующий текст, ещё плохо установленный (по двум рукописям), даёт нам об этом представление.

«Он отправился в Мекку, где в ходе спора с Абу Йа'кубом Нахраджури[6] сказал ему: „Когда в твоём сознании возникает указание или знак, нужно, чтобы сообщения (идущие от Бога) сцеплялись друг с другом, а состояния (мистические, в тебе) были сопоставимы и одного уровня; иначе нельзя ни сопоставить, ни согласовать сообщения и состояния ради познания сокрытых вещей“. – „Замолчи; я знаю (канонические) доводы, осуждающие твой образ мыслей; и скоро ты это заметишь“. – „Но, друг мой, я хотел сказать, что Бог приходит показать мне (изнутри) знание после того, как Он дал мне получить его через предание (извне)“. – „Как

[1] У Калабади, *Ta'arruf*, № 57–60.

[2] Ср. ниже, гл. VI, V-b.

[3] *Akhb.*

[4] *Akhb.* [№ 23], 30.

[5] Великий хадж (*хаджж акбар*, совпадение пятницы с *та'рифом*) имел место в 267, 271, 279, 287, 295, 303, 311 годах; а Халладж совершил его в 271, 279 и 287 годах (а также Наср в 303 и 312 (возвращение из 311)). Минимальное время пути: официальный караван, *харита*: *Akhb.* Ради, с. 98 (прибывает в Багдад 10 мухаррама; отправился 14 (или 20 зу-ль-хиджжа?)); с. 231 (прибывает в Багдад 8 мухаррама); с. 245 (прибывает в Багдад 7 мухаррама).

[6] Который позднее порвёт с ним.

же у тебя может быть непосредственное (анагогическое, *иттила'*) знание о том, что тебе сначала пришлось получить через предание и слушание?“ – „Я могу, друг мой, вывести нечто из предания, как физиогномист истолковывает лица; но чтобы положиться на это, нужно, чтобы я получил одновременно с сообщением непосредственное знание вещи, чтобы я связал так предание со своей интуицией; так два знания сойдутся, два внушения встретятся, два понимания согласятся. Но я не утверждаю, что одна (анагогическая) интуиция без предания вернее или что озарение без чувства зрения яснее“. Затем они расстались, а Халладж бормотал фразу, которую никто не мог ни постичь, ни уловить».

Этот текст в таком виде кажется переработанным в эпоху последнего составителя *Ахбар* (Ибн Акиля); ибо он подсказывает своего рода защитительную речь на почве догазалиевского примирения, ещё мало рассматривавшейся во время смерти Халладжа. Он может тем не менее отвечать подлинной склонности, если считать строго халладжианскими стихи о двух знаниях и их согласовании (*Dîw.*, с. 17, 76; *Akhb.*, № 10, 29). Как Ибн Ханбал Мухасиби, эти консервативные традиционисты-мистики упрекают Халладжа в том, что он исследует и классифицирует эти «действия Божьи, каковы мистические состояния». И этот упрёк будет ещё яростнее обращён к нему Амром Макки и его группой.

«Что касается Амра ибн Усмана (Макки), – говорит нам последняя редакция *Ахбар*[1], – то начало его отречения было таково: прибыв в Мекку, Халладж встретил его, и Амр сказал ему: „Откуда ты?“[2] На что Халладж ответил: „Если бы ты действительно созерцал всё в Боге, ты увидел бы всё на своём месте, ибо Всевышний Бог видит всё“. Амр был задет и стал его чуждаться; но он долго ждал, прежде чем обнародовать их разрыв; тогда он распустил слух, будто Халладж сказал ему: „Я был бы способен выразиться так, как этот Коран“».

Тогда как рассказ Хамда относит разрыв с Макки (по другим причинам) к Багдаду, этот текст относит его к Мекке и, по-видимому, не знает, были ли они знакомы прежде. Сулами представил эту сцену правдоподобнее (без иного иснада, кроме слова *хукийа*, «рассказывали», которое, вероятно, указывает на собрание Джа'фара Хулди: *хикайат*): «Амр Макки сказал: я шёл с ним по одному из переулков Мекки, читая (про себя) Коран; он услышал, как я читаю, и сказал мне: „Я мог бы выразиться так же“; с тех пор я перестал с ним видеться»[3]. Кушайри повторяет эту версию в отяжелённом виде[4]: «Хорошо известно (*машхур*), что Амр ибн Усман Макки, увидев, как Халладж что-то пишет, спросил его: „Что это?“ – „Это? Я ставлю это наравне с Кораном“. Тогда Макки проклял его и отлучил от себя. И говорят учителя, что все несчастья, постигшие Халладжа гораздо позже, проистекают от проклятия этого учителя». Абу Зур'а Ахмад ибн Мухаммад ибн Фадль Табари во фрагменте исторического сочинения, переписанном Ибн Бакуйе (№ 4), говорит: «Я слышал, как Мухаммад ибн Йахйа Рази говорил мне: я слышал, как Амр ибн Усман (Макки) проклинал его и говорил: „Если бы я мог, я убил бы его своей рукой“. – „Что же учитель имел против него?“ – „Я читал однажды стих из Книги Божьей, а он [мне] сказал: «Я же способен сочинить подобный и прочесть его»“»[5].

[1] *Akhb.*, № 18.

[2] Ср. Бак.

[3] Сулами, *Ta'rîkh*, № 10; Багдади цитирует его в *Farq*, 247, прежде чем привести *Akhb.*, № 39 (1-й стих), как будто он не знал *Akhb.*, 18.

[4] Qush., 178.

[5] Бак., 4.

Абу Зур'а Табари добавляет, что два учителя, жившие тогда в Медине, Абу Йа'куб Акта' (собственный тесть Халладжа) и Абу Бакр Фувати, заняли против Халладжа ту же позицию, что и Макки[1].

Четыре редакции разрыва с Макки показывают, что речь идёт о проблеме *ильхама*, или частного откровения (ср. *хадис кудси*); Халладж осмеливается записывать «внутренние слова», которые он считает исходящими от того же Бога, который продиктовал Коран. Поэтому он склонен руководствоваться ими в своей обрядовой жизни и в отношениях с другими, поскольку говорит им о них. Амр Макки, который вполне признаёт внутренние слова божественными благодатями, но соблюдает в отношении их «дисциплину тайны», обращается с ними как с харизмами без практического применения и предписывает о них молчать, ибо, прислушиваясь к ним, верующие отвлекались бы и уклонялись бы от терпеливого несения Закона (*сабр*, Коран XXXVIII, 6), не без коварства обличает Халладжа как ставшего еретиком, лжепророком нового Корана. Он ведь хорошо знает, что Халладж не стал мутазилитом и не верит, что человек может без божественного облечения присвоить себе чудесный стиль вдохновенной Книги.

Эта теория, намеченная мутазилитами Наззамом и Мурдаром, приводит, с одной стороны, к критическому скептицизму Ибн ар-Раванди (ум. 248: в его книгах *Дамиг*, *Зумуррyд*, *Фарид*)[2], с другой – к литературным подделкам под Коран, приписываемым Мухтару и Мутанабби, и даже к *Фусуль ва гайат* Ма'арри[3]. Но ничего подобного мы не находим в том, что осталось от сочинений Халладжа. Некоторые фрагменты, конечно, даже помимо фраз, вменённых ему в вину на последнем процессе, заставляют его выражаться «от имени Бога», иногда даже в первом лице, как *хадисы кудси*. Но во всех следах коранического влияния на стиль Халладжа[4] нет никакого присвоения роли пророка, облечённого законодательным откровением. Некоторые апокалиптические слова, приписываемые обожествлённому Али крайними шиитами, по Сули, будто бы были повторены Халладжем от собственного лица[5]; но ясно, что они означают пассивное обожествление святого, а не положительную миссию ответственного пророка. В своих «Ривайат», где, несомненно, сохранены темы его публичных речей до третьего паломничества, Халладж даёт правила благочестия, чтобы направлять душу к божественной святости, в форме хадисов, иснады которых (цепи свидетельских опор) – не ряды передатчиков (профессиональных традиционистов), удостоверяющих советы, исходящие от Пророка, а знаки божественной благодати, различные обстановки, в которых сосредоточенность его мысли увидела возникновение этих вдохновенных советов, предназначенных упорядочить и одухотворить, не изменяя их, обязательные коранические предписания. Наконец, как и «Тавасин», его экстатические молитвы выражают состояние сущностного единения (*'айн аль-джам'*) единящей святости, поставленное в явную противоположность роли пророка, которая отодвигается на второй план.

И именно этого последнего вывода суфизма, поставленного уже хадисом о *гибте* и вскоре определённого современником, Тирмизи (*тафдиль аль-валайа 'ала-н-нубувва*), Амр Макки не хочет видеть поставленным: позволяя Халладжу разглашать частные откровения.

---

[1] Бак., 5–6; Сулами, по Хулди, упоминает лишь Абу Йа'куба Акта'а (у Захаби, *Ta'rîkh*, 1581, 37 a).

[2] Ср. Краус.

[3] Изд. М. Х. Занати, Каир, 1938. Фишер.

[4] Бакли, *tafs.*, № 31–32; Бакли, *Shath.*; *Riw.*, № 1 (ср. Коран XXXIX, 67; XCVII).

[5] «*Ана мухлик 'Ад ва Самуд*» («Я губитель адитов и самудян»).

ж. Его второй хадж в Мекку

1° Рассказ Нахраджури:

«Ибн Хафиф, когда Абу-ль-Хасан ибн Аби Тауба[1] спросил его о Хусайне ибн Мансуре, заявил:

Я слышал, как Абу Йа'куб Нахраджури говорил следующее: Хусайн ибн Мансур пришёл в Мекку с четырьмястами людьми[2]. И суфийские шейхи[3] распределили их между собой, принимая каждый у себя группу этих паломников. А во время его первого путешествия я был среди всех его *хадимов* его наперсником. Но на этот раз я предупредил шейхов и настаивал, чтобы от него отстранили большую толпу.

Наконец, когда настал час *магриба*, я пошёл к нему и сказал ему: „Уже поздно, пойдём к нам ужинать“. – „Мы поедим на Абу Кубайсе“, – ответил он мне. Тогда мы взяли с собой припасы и поднялись на Абу Кубайс, затем сели есть. Когда трапеза окончилась, Хусайн ибн Мансур сказал: „Не поесть ли нам сладостей?“ – „Зачем? – сказал я. – Мы уже поели фиников“. – „Я хотел бы чего-нибудь приготовленного на огне“. И он встал, взял свою суму и отошёл от нас на некоторое время. Затем он вернулся с чашей[4] и сладостями, поставил их перед нами, предложил нам: „Бисмиллах!“ – и все стали есть. А я говорил себе: это, несомненно, от того колдовства, в котором его уже обвинил Амр ибн Усман. И я взял кусок, спустился в долину и прошёл по кондитерским, чтобы показать им это пирожное и спросить их: „Знаете ли вы того, кто делает такие в Мекке?“ Но никто его не знал. Наконец его показали кухонной служанке, которая узнала пирожное и сказала: „Такие делают только в Забиде“[5]. И я пошёл к одному паломнику из Забида, у которого был мой друг; я показал ему пирожное; он узнал его и сказал мне: „Это делают у нас, но перевезти его невозможно. Поэтому я не понимаю, как его сумели привезти“. И я велел отнести ему чашу и попросил его разузнать в Забиде, не пропала ли у кого-нибудь из кондитеров города чаша с такой-то и такой-то меткой... И этот человек из Забида, вернувшись на родину, обнаружил, что эта чаша была унесена из лавки одного кондитера.

Так я приобрёл уверенность, что Халладжу служили джинны».

Таково обвинение, выдвинутое Нахраджури, на которое Хамд сдержанно намекнул в своём рассказе[6]: Халладж «пользовался услугами бесов»[7].

Но у Нахраджури были и другие, доктринальные, причины для разрыва с Халладжем. Он, правда, был его *хадимом* и должен был остаться другом его *хадима* Ибрахима ибн Фатика,

---

[1] Бак., 11; Дайлами, IV, 6.

[2] С сумой и посохом; ср. Самарканди, ниже.

[3] Мекки.

[4] *Джам*: буквально – стеклянная банка.

[5] В Йемене.

[6] Ср. *Passion*, 1-е изд., с. 4 [здесь, с. 51, абзац 9].

[7] *Махдум мин аль-джинн*, или просто *махдум*. Противоположное религиозное обвинение – быть *масру'*, «одержимым» – высказывается в мусульманской среде лишь в виде исключения. Ибо «человеческая природа выше ангельской», особенно у пророков; Мухаммад повелевал бесами (Бухари), а один хадис утверждает, что Сатана не может явиться в образе Мухаммада (Ибн Мас'уд, у Ибн Ханбала, *Musnad*, I, 375; Qush., IV, 191). Ср., напротив, сатанинские подделки под самую личность Иисуса в католических рассказах (Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation*, 1894, II, 148).

но прежде всего он оставался учеником Джунайда, Макки, Абу Йа'куба Суси, убеждённым сторонником превосходства *'ильма*[1] над *'амалем*[2]:

«Экстазы имеют значение лишь тогда, когда они согласуются с данными *'ильма*[3]».

«Люди Божьи искали действительности божественных вещей, но их природа сотворённых существ продолжала господствовать над ними. Поэтому они заявили: нельзя искать Истину, ибо „ищут“ лишь то, что „потеряли“; точно так же нельзя стремиться уловить восприятие Бога, ибо Он беспределен[4]. Поэтому тот, кто желает наблюдать присутствие Всесущего, тот слеп, ибо Вездесущий являет Себя лишь в экстазе, а речи *'ильма* не пользуются (видениями) экстаза»[5].

Он, как видим, настойчиво развивал тот тезис Джунайда, что раз Бог совершенно прост, не может быть и речи о том, чтобы извлечь из экстаза какие-либо положительные сведения о Нём[6].

Об этом пребывании Халладжа в Мекке у нас есть второй рассказ, Рашида Самарканди[7], целиком подражающий евангельской сцене; мы приводим его ниже.

2° Рассказ Хульвани:

Ибрахим Хульвани сказал[8]:

«Я сопровождал Хусайна ибн Мансура с тремя из его учеников, и мы находились между Васитом и Багдадом. И он говорил, и в ходе беседы ему случилось произнести слово *халава*[9]. И мы сказали: шейху следовало бы нас ею угостить. Он поднял голову и воскликнул: „О Ты, кого не может достичь никакое сознание, кого не может вообразить никакая мысль и никакое мнение, Ты – Тот, Кто зрим во всяком теле и всякой форме, не касаясь их и не смешиваясь с ними. Это Ты сияешь из каждого, сияешь в предвечности и в вечности после, и даёшь Себя найти лишь тогда, когда всё кажется потерянным, и являешься лишь в подобии загадки[10]... Если Ты придаёшь какую-то цену моей близости[11] к Тебе и какое-то значение моему уединению от тварей перед Тобой, то дай нам эту *халаву*, чтобы порадовать моих товарищей!“ Затем он отошёл от дороги на расстояние мили, и мы увидели там кусок ярко окрашенной *халавы* и съели его.

Но сам он её не ел. Когда мы кончили и снова пустились в путь, во мне зародилось дурное подозрение, я не переставал смотреть на то место и разбирал его как мог (чтобы

---

[1] Рациональное знание откровенных текстов и предания.

[2] Сверхдолжные благочестивые дела.

[3] Qush., I, 195.

[4] Стало быть, без возможного соприкосновения: смешение бесконечного и трансцендентного.

[5] Sh. *tab.*, I, 110.

[6] Именно *сахв* (трезвение), а не *сукр* (опьянение), продвигает в познании Бога (ср. Р., 1-е изд., с. 36 [а также здесь, с. 117–118]).

[7] Неизвестный передатчик: *хирад* по-персидски означает «разум, мудрость».

[8] *Akhb.*, № 8, 13.

[9] Вероятная ошибка переписчика вместо *халва*, «сладкое тесто», традиционное на Востоке, из пшеничной муки, сезама, мёда (или сахара) и масла. *Халва* играет большую роль в воображении суфиев (ср. Hujwîrî, *kashf*, с. 344, и Нахраджури, здесь, с. 157); для желудков, утомлённых долгими постами, это, по-видимому, был пир мечты.

[10] *Аль-илтибас*: августиновское *per aenigma similitudinis*; *Tawâsîn*, VI.

[11] *Курб*.

распознать). Затем я отошёл от дороги под предлогом очищения, а они продолжали путь. Тогда я вернулся на то место, где мы ели, и ничего уже не увидел; я помолился, совершил два земных поклона, говоря: „Избавь меня, Боже мой, от этого низкого подозрения!“ И голос сказал мне: „Ну что ты! Вы ели на горе Каф[1], а ты хочешь увидеть эту *халаву* здесь! Выпрями свою мысль. Этот шейх – не кто иной, как Царь мира[2]“».

3° Легенда Самарканди:

Рашид Самарканди рассказал[3]:

«Отправляясь в паломничество, я встретил (Хусайна) Халладжа в пустыне с четырьмястами учеников и шёл с ними некоторое число дней. Когда припасы иссякли, его спутники сказали ему: „Нам хочется жаркого“[4]. И он сказал им: „Садитесь“. Они сели, а он завёл руку за спину и достал по блюду для каждого из них, где было жаркое и две лепёшки хлеба[5]; они поели и насытились.

Затем через несколько дней они сказали: нам хочется свежих фиников. Он встал и сказал им: трясите меня, как трясут финиковые пальмы. Они взяли его, потрясли, и с него посыпались свежие финики, *джани*[6]. Они поели и насытились.

Затем через несколько дней они сказали: нам хочется смокв. Он протянул руку в воздух и опустил оттуда блюдо, полное совсем свежих смокв. Они поели и насытились.

Затем они попросили у него *халвы*, и тотчас перед ним появилась чаша с *халвой*. И они поели и удивились тому, что она похожа на ту, что продают у Баб ат-Така[7], и сказали ему: как ты её добыл? – Нет больше для меня никакой разницы между тем, чтобы быть здесь, в пустыне, или у Баб ат-Така: будь вы там, вы получили бы её точно так же, как получил я».

4° Рассказ Ахмада Руми:

Двумя веками позже Ахмад Руми[8], как и этот учитель Аттара, даёт совершенно легендарную картину Халладжа-чудотворца; это триптих:

«Мансура попросили: „О святой, раз ты достигший (*васил*), озарённый божественной славой, скажи Богу моё желание: добудь мне блюдо жаркого“.

Мансур сунул руку за ворот (*гиребан*) и тотчас подал ему блюдо жаркого и хлебы.

А другой сказал: „Я хочу кисть спелого жёлтого винограда, здесь, на этом летнем пастбище, где прохладно“.

Мансур сунул руку за ворот и тотчас дал ему кисть.

---

[1] Сказочная гора Предания.

[2] *Малик ад-дунйа*.

[3] Источники: Сухраварди Мактуль, *sharh al-ta'arruf*, рук. Оксф., л. 63 b; Аттар, *tadhkira*, II, 138; но текст Николсона опускает второй абзац, который есть в арабском переводе, и отделяет четвёртый абзац от остального рассказа. У Дамири – краткое изложение целого, может быть, по Аттару. Видно, что этот легендарный рассказ лишь сводит вместе различные виды приношения пищи, с чисто анекдотической целью.

[4] Или *ра'с аш-шат*, то есть жареной баранины.

[5] Что составляет четыреста блюд, четыреста жарких и восемьсот лепёшек, по простодушному подсчёту Аттара.

[6] Букв.: «только что стрясённых с дерева».

[7] *Халву* продают на перекрёстках, а это было одно из самых оживлённых мест Багдада, у восточного конца понтонного моста; там обосновалось множество лавок (ср. 'Arîb, 24), где продавали хлеб и совсем свежие бобы (*бакилла*) (Qush., IV, 189: исправить комментарий). Ср. Tâlaqânî, *amthâl*, 544.

[8] Рук. Paris, supp. pers. 116, л. 58 a.

Затем ещё один сказал: „Я хочу фруктовых сластей, без подноса“.

Мансур сунул руку за ворот и протянул ему пригоршню разноцветных сластей.

О сердца, цель этих рассказов – показать, что „я“ на пути покровов есть покров (по преимуществу);

и что всякий, кто умоет руки от „я“ и от „мы“, разорвёт эти покровы».

з. Обращение к Ибрахиму Хаввасу: в Куфе

Рассказ Худжвири[1]: «В известном месте „Хикайат“ (Хулди[2]) говорится: „Когда Хусайн ибн Мансур, да помилует его Бог, пришёл в Куфу и остановился в доме Мухаммада ибн Хасана Алави[3], Ибрахим Хаввас, да помилует его Бог, вошёл в Куфу и, узнав, что Хусайн там, пришёл к нему. Хусайн спросил его: «О Ибрахим, за эти сорок лет, что ты упорно жил так (странствуя по пустыне, в лишениях), какую пользу ты извлёк?» – «Мне был открыт путь упования на Бога (*таваккуль*)». – «(Несчастный!) ты потратил жизнь на то, чтобы строить своё внутреннее жилище (*фи 'умран батиника*)[4]; когда же ты решишься сгореть в божественном Единстве?»“».

Этот рассказ действительно знаменит и много раз комментировался[5]. Ибрахим Хаввас (ум. 291), который принёс обет покаяния (*тауба*) у Хайра Нассаджа (как и Шибли), ученик Абу Абдаллаха Магриби, друг Мамшаза, примкнул к каррамитскому уставу[6] и поставил себе идеал упования на Бога, основанный на желании любить Его, но осуществляемый в мелочном и методическом соблюдении малых лишений[7]; он уходил в пустыню, беря с собой иглу, нитку, мешок и ножницы (из уважения к каноническим предписаниям)[8], а затем запрещал себе, например, смотреть на что бы то ни было или говорить с кем бы то ни было (даже с Хадиром), что доставило ему разные приключения, известные в агиографии[9]. Противясь этому пониманию, сводящему мистическое призвание к культу отречения самого по себе, к идолопоклонству перед добродетелью, Халладж призывает его совершенно предаться Богу: подняться, говорит Газали в своём «Ихйа», с третьей ступени *таухида* на четвёртую и последнюю[10]. Комментарий к «Ишарат» Ибн Сины, приписываемый Фахру Рази, исправляет: с

---

[1] *Kashf*, текст, 258, 367; пер. 205, 285.

[2] Имя восполнено.

[3] Весьма любопытно видеть, что Халладж останавливается в Куфе у Алида; он был уже известен и ещё не попал под запрет шиизма. Этот Алид, впрочем, был, должно быть, не имамитским учёным, а примкнувшим, высоким аббасидским чиновником; вероятно, *накиб аль-ашраф* Куфы, который как раз был передатчиком (*рави*) его язвительного стихотворения о тайне: Абу-ль-Хасан Мухаммад ибн Хусайн ибн Али Катила (ибн Йахйа ибн Йахйа ибн Хусайн ибн Зайд ибн Зайн аль-Абидин), род. 214, ум. 281 (Bihbihânî, *ta'lîqât*, *rijâl kabîr*, 294; Sam'ânî, 313 a); зайдит, предшественник и брат Абу-ль-Хасана Зайда, который был отстранён от *никабы* около 295 г. Мухаммадом ибн ас-Сидрой (ум. 308: Burâqî, *ta'rîkh al-kûfa*, с. 203). Хаввас имел его своим передатчиком (в Динаваре: *ta'arruf*, 122; Джами, 153).

[4] Калабади, *ta'arruf*, № 31, читает *батнак* (= «твоё чрево»; пер. *кирш* у Аттара).

[5] Его ученик эмир Абу-ль-Хасан Мика'ил отправляется в хадж (рук. P. ar. 6674, л. 61 b).

[6] Приведено Абдаллахом ибн Мухаммадом Рази (ум. 353), воспроизведено у Qush., III, 51.

[7] Аттар, II, 148 и сл.; *hilya*, X, 324 и сл.

[8] *Hilya*, X, 327 (*Essai*, с. 16).

[9] *Talbîs*, 339.

[10] *Ihyâ'*, IV, 174, 310; четыре ступени: *нифак*, *и'тикад*, *таваккуль*, *мушахада*. Ср. Ахмад Газали, *sawânih*, 43 a, *'ishqiya*, 129 a; Наджм Кубра, *tarîqat nâma*.

четвёртой на пятую и последнюю ступень, где душа полностью сообразуется с *ахлак* (нравственными совершенствами) Бога[1].

Умар Сухраварди в своих «Авариф»[2] комментирует: «Когда же ты решишься сжечь свою добродетель упования в Том, Кому, по твоим словам, ты себя вверяешь?»

и. Посещение Иерусалима (пасхальная ночь и пасхальный огонь)[3]

«Я узнал, что он вошёл в Иерусалим с семьюдесятью учениками (с сумами[4]); это было в начале ночи. Он вошёл в святилище (= храм Гроба Господня)[5] и увидел, что лампады погашены (*аль-канадиль махмуда*)[6]. Он спрашивает служителей: „До каких пор вы оставляете их погашенными?“ – „До последней трети ночи“[7]. – „Эта последняя треть долго не наступает“, – ответил он; и он протянул указательный палец, говоря: „Аллах“; тогда из его пальца вышел свет (ср. Бейза)[8], который пошёл зажечь четыреста лампад, а затем вернулся к его пальцу. И монахи (изумлённые)[9] спросили его: „Какова же твоя вера?“ – „Я ханиф, наименьший ханиф общины Мухаммада“[10]. Затем Хусайн добавил: „Вам выбирать; если хотите, я войду посидеть у вас; если нет, я уйду“. – „Тебе решать“, – ответили они ему. – „Со мной мои товарищи, и нам кое-что нужно (= поесть)“[11]. Тогда они подарили ему семь кошельков серебра[12]; он истратил их целиком на своих товарищей и ушёл в ту же ночь»[13].

[1] Изд. Хашшаба, II, 120 (на полях): пять ступеней: 2° сердце, отрешённое от мира; 3° сердце, влекомое одним Богом; 4° *рийада салбийа* (= *тахлийа – тахаллук би-н-ну'ут*); 5° *рийада иджабийа – тахаллук би-ахлак Аллах*.

[2] *'Awârif*, IV, 267–269. Ср. Бистами с Абу Мусой (*ihyâ'*, IV, 160, 187).

[3] Бакли, *mantiq*, л. 8 b (пер. на персидский у Бакли, *shathiyât*, рук. QMM, 15 b – 16 a, рук. SAP, л. 18–19); вероятно, по Дайлами (его источник изложен вкратце у Ансари (*tab.*), который говорит просто «в Сирии» (*Шам*)). Переписано Джами, 172–173.

[4] Добавлено Джами.

[5] Церковь Воскресения тогда ещё принадлежала мелькитам: мелькитский патриарх Ильяс ибн Мансур (267/880 – 297/909) в 881 году посылал собирать пожертвования во Францию на освещение (святых мест), на бедных и пленных. Затем она перешла к яковитам (970), к грузинам (и абиссинским яковитам), к грекам (одновременно с францисканцами) и армянам.

[6] Вещь необычная, поскольку большие светильники обычно горели. Речь идёт, стало быть, о литургическом гашении в Великий четверг, до *Сабт ан-Нур*.

[7] «До *сахара*» (незадолго до рассвета), поправляет Джами. Речь идёт о знаменитом пасхальном «новом огне», который толпа считала чудом; Халладж здесь представлен как предвосхитивший его (ср. Джаубари, *kashf*, изд. 1302, с. 38–39; и статью православного епископа Рафаила Хававини в журнале *Kalima*, т. IV, 384, 404, 478, 496; цит. *Mashriq*, XII, 3, 194). О *Сабт ан-Нур*: мусульманам рекомендуется (тщетно) не принимать в нём участия (Ибн аль-Хаджж, *madkhal*, I, 306).

[8] Ср. Рабиа (Аттар, I, 65).

[9] Добавлено Джами.

[10] *Ана ханифи, акалл ханифийатан мин умма Мухаммад*, да благословит его Бог и приветствует.

[11] «И у нас больше нет денег», добавляет Джами.

[12] 13 000 дирхемов, говорит Джами; тогда как один кошелёк (*бадра* = 1000 динаров) имел такую стоимость в дирхемах.

[13] Ислам сначала был благосклонен: хадис Маймуны бинт Са'д, вольноотпущенницы Пророка: «*Ба'асна бизайт йусридж фи канадиль байт аль-макдис*». «Приносите этого (чудесного) масла, что зажигается в светильниках Иерусалима, ибо получить его равноценно молитве, совершённой там, которая стоит тысячи» (*i'tidâl*, I, 357, № 2894); по Са'иду ибн Абд аль-Азизу (ум. 167; у Ибн Ханбала, Ибн Маджи) (Ибн Ханбал, *musnad*, VI, 463), ибо это место Воскресения. (Коран XXIV, 35 также намекает на лампады Гроба Господня и на их священный огонь, ибо они зажигаются без естественного огня (*лам тамсаснху нар*); ср. Клермон-Ганно.)

к. Одержимый у Баб Хорасан

Абдан ибн Ахмад[1] сказал: «Был у Баб Хорасан (в Багдаде) одержимый маньяк (*мувасвис*), не Иса ли аль-Мувасвис (Ибн аль-Хатиб)?[2], который посещал Хусайна ибн Мансура; он бродил по кладбищам, а затем приходил к Хусайну ибн Мансуру. Однажды он пришёл к нему с корзиной для фиников на голове, а за ним шли дети; он остановился и сказал Хусайну: „Когда я выйду из своего „я“? Когда я отчаюсь вновь обрести своё „я“? Когда я возрадуюсь своей радости, сделавшись близким диким зверям и диким для своей породы?“ И Хусайн ответил ему (двустишие, размер *хазадж*):

Когда твоя одержимость попеременно томит тебя шествиями
(похоронными) и свадьбами,
Поставь себя пред лицом ада, рая, ангелов и Престола».

Бакли, который, по-видимому, знает лишь это двустишие, пользуется им, чтобы комментировать молитву Халладжа в его последнюю ночь, свидетельствующую на пороге казни о его уверенности в возвышенном призвании[3].

л. Храм огня в Тустаре

«Ибн Хаджж рассказал[4]:

Группа суфиев пришла к Хусайну ибн Мансуру в Тустар и попросила у него какой-нибудь милостыни; он привёл их к храму огня[5]; но сторож сказал им, что дверь заперта, а ключ у жреца[6]. Хусайн настаивал (чтобы послали за ключом), и ему не ответили. Тогда он поднял рукав к замку, который поддался, и они вошли в храм огня. И там они увидели горящую свечу, которая не угасала ни днём ни ночью; и (сторож) рассказал им: „Это пламя происходит от огня, в который был брошен Авраам, мы чтим его, маздеисты уносят его во все свои страны. Кто мог бы его погасить? Мы прочли в нашей Книге, что никто не погасит его, кроме Иисуса, сына Марии“[7].

И вот Хусайн протянул рукав к пламени, и оно погасло. И сторож, думая, что настал Судный день, вскричал: „О Боже! О Боже! В этот час гаснут все храмы огня на востоке и на западе! Кто мог бы снова их зажечь? Мы прочли в нашей Книге: никто, кроме того, кто их погасил“. И он смирялся перед Хусайном и плакал. Хусайн сказал ему: „Если у тебя есть что

[1] Ахвази (ум. 306); друг Рудбари (Kh., I, 330); или, скорее, паломник и мухаддис Ахмад ибн Абдан Ахвази Ширази (290–388).

[2] Абу-ль-Касим Хасан ибн Мухаммад ибн Хабиб Найсабури, *музаккир* (ум. 406), *'uqalâ' al-majânîn*, 152.

[3] *Mantiq*, л. 39 b; *shathiyât*, с. 136.

[4] Рассказ сохранён у Закарийи Казвини (ум. 682), *âthâr al-bilâd*, рук. P. 2235, л. 61 a, 2236, л. 71 a, и supp. pers. 1304, л. 85 b (персидский пер.); напечатан у Закарийи Казвини, *'ajâ'ib*, II, 111. По-видимому, он восходит либо к собранию Каннада, либо даже к *Akhbâr al-Hallâj*.

О Абу-ль-Касиме Йусуфе ибн Ахмаде Ибн аль-Каджже Динавари, убитом в 405/1014 году, см. Subkî, IV, 266; и Ибн Халликан, жизнеописание 846, пер. Слейна, IV, 397–398. Огласовка у Захаби, *Mushtabih* (изд. де Йонга, 440). Ср. Sâbî, 474; 'Ukbarî; и *Tâj al-'Arûs*, s. v.

Этот шафиитский правовед, ученик Абу Хамида Марвази, Абу-ль-Хусайна Каттана и Дарики, был бы, стало быть, сторонником Халладжа.

[5] *Аташгах* маздеистов. Казвини, *'ajâ'ib*, II, 111.

[6] *Хирбиз*: ср. *lisân*, V, 54 = *хербад*.

[7] Ср. Коран XXI, 52–75. Таково было классическое объяснение: ср. Шахрастани, II, 93.

дать этим шейхам, я снова его зажгу“. А там был ящик для пожертвований, куда всякий маздеист, входя в храм огня, бросал в приношение динар. Он открыл его и отдал содержимое шейхам. Затем он сказал: здесь больше ничего нет. И Хусайн протянул рукав к пламени, которое вновь загорелось; и он прочёл[1]:

Мирская жизнь ласкала меня, будто я не знал, чего она стоит.
Царь запретил нам то, что она предлагает запретного, – я же сторонюсь даже того, что она предлагает дозволенного[2].
Мне показалось, что она в нужде, – и потому я всё ей оставил[3]*!»*

м. Мечеть Басры

У нас остаются три рассказа о двух его посещениях Басры: в 291/903 и 292/904 годах.

Абу-ль-Хусайн Мухаммад ибн Убайд ибн Мухаммад Ибн Насравайх (кади Басры в 331/943 году)[4] рассказал следующее кади Али Танухи (ум. 342)[5], отцу кади Мухассина Танухи:

«Брат моей матери взял меня однажды с собой, чтобы пойти повидать Хусайна ибн Мансура Халладжа, который жил тогда в большой мечети Басры, выдавая себя за подвижника, суфия, чтеца Корана; это было прежде, чем он стал проповедовать свои нелепости и начал то, что ты знаешь. И замыслы его оставались ещё тайными: только суфии приписывали ему чудеса на свой лад, или, как они их называют, «божественные вспоможения»[6], возможности которых правоверные толки не допускают. Мой дядя стал беседовать с ним, а я, совсем ещё мальчик, сидел с ними, слушая разговор. Он сказал моему дяде: „Я решил покинуть Басру“. – „Почему?“ – „Жители распространяют обо мне легенду, сердце моё не может её вынести, я хочу удалиться от них“[7]. – „Что же они говорят?“ – „Они рассказывают, будто я совершил разные вещи, не поговорив со мной и не справившись об их действительности; иначе они увидели бы, что их рассказ не соответствует (тому, что с ними произошло в) действительности. Они выходят из дому и говорят: «Халладж услышан в своих молитвах, у него есть божественные вспоможения[8], он уже доставлял сверхъестественные благодати...» Кто я такой, чтобы быть способным на подобные вещи? Вот я расскажу тебе одну вещь: некоторое время назад один человек пришёл и принёс мне дирхемы и сказал: раздай их бедным. В тот момент возле меня никого не было; поэтому я положил их под одну из циновок большой мечети, рядом с *устуваной*[9], в известном мне углу. И я оставался там долго, и никто не пришёл; и я вернулся домой и проспал всю ночь. На следующий день я пошёл к *устуване* и

[1] Эти стихи, полный иснад которых может быть таков: *Akhbâr* – Абд ар-Рахман ибн Ахмад Джили (Джабали) – Ибн Каджж – Абу Йусуф Казвини – Закарийа Казвини, встречаются в более сжатой форме у Каннада, у Хатиба (VIII, 117), и у Ибн Фадлаллаха (ср. *Dîw.*, № 45).

[2] Здесь текст у Бустани даёт два добавленных стиха: «Она протянула мне правую руку, – я вернул её ей вместе с левой; когда же я сватался к ней, чтобы желать союза с ней?»

[3] Всё своё имущество: «чтобы избавиться от неё...»

[4] *Misk.*, II, 54.

[5] Танухи, *nishwâr*, I, 248 (ср. там же, 115 (другое посещение с дядей по матери, у кади Гуллаби), 128).

[6] *Магусат*.

[7] Неявная цель рассказа об этой щепетильной честности Халладжа – использовать её против него, чтобы опорочить публичные дела, о которых сообщалось о нём позднее: ср. P., 1-е изд., гл. IV, 1, d.

[8] Слово, принятое ашаритами (Bagdâdî, *usûl*, 185). Это слово встречается и у конвульсионеров Сен-Медара.

[9] Колонна: столп.

занял своё место для молитвы. Тогда толпа бедняков окружила меня, прерывая мою молитву; и я пошёл, приподнял угол циновки и отдал им полученные дирхемы. И они распустили обо мне слух, будто стоит мне ударить рукой о землю, как дирхемы сами приходят мне в руку“. И он стал рассказывать о других подобных случаях. Тогда мой дядя встал, попрощался и впредь воздерживался от посещений его, говоря: этот человек – интриган, всё это заставит о нём говорить. Вскоре после этого Халладж покинул Басру, и дело его стало явным».

н. Рассказ ашарита Джувайни

Ашарит Джувайни заявил[1], что Халладж действительно вступил в совершенно фантастический заговор, составленный, как некогда заговор Ибн Маймуна Каддаха[2], против халифата и против ислама. «Многие авторитеты утверждали, что трое людей, имена которых следуют, сговорились свергнуть государство, привести царство к гибели, соблазнить сердца и привлечь их к себе, каждый в той стране, которую он отправился обходить. Абу Са'ид Джаннаби[3] взялся за пределы аль-Ахсы. Ибн Мукаффа'[4] проник в страны тюрков. А Халладж обходил область Багдада, владыка которого приговорил его к высшей мере наказания; и если ему не удалось (так, как двум другим) привлечь к себе умы, то из-за малой склонности жителей Ирака к ремеслу простофиль...»

о. Разрыв с Джунайдом

Рассказ Худжвири[5]: «Я прочёл в „Хикайат“ (Хулди)[6], что когда Хусайн ибн Мансур, в состоянии исступления (*галаба*), порвал с Амром ибн Усманом и пришёл к Джунайду, тот сказал ему: „Зачем ты пришёл?“ – „Чтобы жить общей жизнью (*сухба*) с тобой как с учителем“. – „Я не живу общей жизнью с безумцами (*маджанин*); общая жизнь требует равновесия (*сихха*), иначе случается то, что произошло у тебя с Сахлем ибн Абдаллахом Тустари и с Амром“. – „О учитель, трезвение (*сахв*) и опьянение (*сукр*) – лишь две человеческие стороны мистика, который остаётся отделённым от своего Господа, пока эти две стороны не уничтожатся“. – „О Ибн Мансур, ты ошибаешься в определении этих состояний, трезвения и опьянения; первое означает состояние нормального равновесия верующего перед Богом, это не свойство верующего, которое он мог бы приобрести собственным усилием (*иктисаб*) твари; так же и второе, которое означает крайнее желание и любовь. О Ибн Мансур, я вижу в твоей речи нескромное любопытство (*фудуль*) и бесполезные выражения“».

Этот рассказ противопоставляет две теории: теорию Джунайда, для которого Бог есть единственный творец противоположных душевных состояний, которые Он чередует по Своему произволению[7] в душе мистиков, для которых Он остаётся недоступен; и теорию

[1] *Shâmil fî usûl al-dîn*, выдержка у Ибн Халликана, *wafayât*.

[2] Предполагаемый основатель карматского франкмасонства.

[3] Основатель карматского княжества аль-Ахса (286/899, ум. 301/913), по-видимому, знал Халладжа (Hujwîrî, *kashf*, пер., с. 150).

[4] Речь не может идти ни о филологе и зиндике, казнённом в 140/757 году, ни о современном ему суфии того же имени (Джами, *nafahât*, 85). Ибн Халликан предлагает читать «Шальмагани» (но тот никогда не был в Туркестане); можно было бы предложить «Насафи» (ум. 331/943), карматского апостола Туркестана.

[5] *Kashf*, текст 235, пер. 189.

[6] Имя восполнено.

[7] В действительности Джунайд располагает эти состояния по восходящей: он ставит *сахв* выше *сукра* (Hujwîrî, *kashf*, 186; против Абу Йазида Бистами), и, что с этим плохо согласуется, *наум* (сон) выше *йакза* (бодрствования)

Халладжа, которого он упрекает, как и Сахля за сокрушение и личное усилие, в полумутазилитской идее направленного и постепенного содействия человеческой души божественной благодати; причём Халладж добавляет к этому то, что будет его тезисом об *искат аль-васа'ит*: постепенное устранение через освящение всякого внимания ко всем посредникам, обрядам, добродетелям, состояниям, чтобы достичь последней действительности культа, непосредственного и сущностного единения с Богом. Этот рассказ поднимает хронологические трудности: Халладж представлен в нём как бродяга, покинувший двух учителей, а Джунайд – как сразу отказывающийся принять его у себя; Семнани так и рассматривает начало пути Халладжа, но это противоречит рассказу Хамда. С другой стороны, слово *фудуль* появляется уже в свидетельстве Хадрами, где Халладж задаёт Джунайду совсем иной вопрос.

п. Случай с «Ана-ль-Хакк»

(= «Я – Истина» = моё «я» – это Бог)[1]

Халладж, по-видимому, довольно рано (до своего путешествия в Хорасан) осознал конечную цель мистического пути; уже в Багдаде он должен был узнать у Джунайда теории Бистами и Тирмизи. Его ясность в анализе и твёрдость в воле должны были привести его к тому, чтобы, когда пробил час, выразить мистический обмен волями в решающем, личном утверждении, без двусмысленности и без оправданий.

И это было слово «я – Истина», *Ана-ль-Хакк*, то есть «моё „я“ – это Бог!»

Для всего позднейшего мусульманского предания это слово характеризует Халладжа, это знак его духовного призвания, причина его осуждения, слава его мученичества.

Произнёс ли он это слово, и если да, то когда? Находим ли мы его в его сочинениях? И каковы были различные суждения, вынесенные о нём?

1° Суфийское предание говорит, что он произнёс его перед Джунайдом, до их разрыва; вот две первые известные его версии:

А) Багдади, шафиит и ашарит из Хорасана, около 400 года, в *Farq*: «Передают (*рувийа*), что Халладж встретил однажды Джунайда и сказал ему: „Я – Истина“. – „Нет, – ответил ему Джунайд, – это через Истину ты существуешь! Какую виселицу ты осквернишь своей кровью!“»

Б) Харави, ханбалит, противник ашаритов, из Хорасана, около 470 года, в *Tabaqât*: «Однажды Халладж постучал в дверь дома Джунайда. „Кто там?“ – „Истина (*Хакк*)“. – „Не говори «Истина», а скорее «от имени Истины». Какую виселицу ты осквернишь своей кровью!“» По Аттару, Джунайд сделал ему это предсказание по возвращении из его первого паломничества: это и был бы тот «вопрос», на который намекает рассказ Хамда; Аттар добавляет, что Халладж ответил другим предсказанием: «В тот день, когда я обагрю виселицу своей кровью, ты облачишься в одеяние буквализма».

Это предание отводит Джунайду роль духовного наставника, властно допрашивающего Халладжа; оно вводит предсказание, архаическое (кровь в нём ещё считается нечистой; тогда

(там же, рук. 1086, 205 b, на полях; отсутствует в изд. и пер.: против Али ибн Сахля и Шибли).

[1] *Вахдат аш-шухуд*: *каул би-ш-шахид* (до *кийамы*!): *шухуд*, а не *вуджуд* (это Слово воплощается); свидетель должен говорить истину, *сайха би-ль-хакк*.

как для Аттара она не только чиста (он пишет «обагрю»), но и очищает (омовение)); это предсказание, которое Хадрами в другом месте вкладывает в уста Джунайда уже при его первой встрече с Халладжем, имеет тот недостаток, что удваивает предсказание Амра Макки.

Предание, засвидетельствованное с давних пор, не позднее 375 года, когда Ибн аль-Карих записывает его в Багдаде у великого грамматика Абу Али Фасави (ум. 377), вкладывает предсказание в уста Шибли (Шибли был связан с Ибн Муджахидом, учителем Фасави) и связывает его, с одной стороны, с четверостишием *Йа сирра сирри* (засвидетельствованным уже в 355 году Макдиси, через Ибн Абдаллаха – Ибн Халавайха?), а с другой, как мы полагаем, со словом *Ана-ль-Хакк* (рукопись, изданная Курд Али, имеет здесь пропуск в одну строку). Вот оно:

«Абу Али Фариси (= Фасави) передал мне (*хаддасани*) и сказал: „Я видел Халладжа стоящим в кругу (*халка*) Шибли... (пропуск, который следует восполнить так: «говорящим: «Я – Истина», а Шибли отвечал ему: «Не говори «Истина», а скорее «от имени Истины»»). Какую виселицу ты осквернишь своей кровью!“ Но Халладж, закрыв лицо рукавом, прочёл (четверостишие) *Йа сирра...* Ибо он полагал, что мудрец перед Богом находится в том же положении, что луч перед солнцем, из которого он исходит и в которое возвращается и из которого черпает свой свет».

Если слово *Ана-ль-Хакк* действительно стояло в пропуске этого правильно переданного и засвидетельствованного текста, то Халладж произнёс бы его там, где Шибли держал свой круг, в *куббат аш-шу'ара'* соборной мечети в Мадинат аль-Мансур (что объяснило бы присутствие передатчика, мирянина, одного из учителей-грамматиков, *нухат*, Фасави или Абу Исхака Заджжаджа)[1]; в ходе его публичной проповеди, в одном из тех споров с Шибли, о которых упоминает рассказ Хамда.

Хронологически эта более поздняя дата была бы предпочтительнее. И если бы пришлось принять оба рассказа одновременно, то случай с Джунайдом был бы частным, тогда как с Шибли это было бы публично.

Третье предание, суфийское, позднее, заставляет его произнести *Ана-ль-Хакк* ещё позже, во время процесса. Когда кади Абу Йусуф (*sic*: вместо Абу Умара ибн Йусуфа) спросил его: «Кто ты?», он ответил: «Я – Истина».

Наконец, легенда заставляет его произносить это настойчиво, почти постоянно, в виде проповеди, и торжественно провозглашать с высоты виселицы: «Я – Истина»; это «барабанный бой», возвещающий Государя, говорит Харави; а по словам иранца Аттара и турка Несими, «виселица *Ана-ль-Хакк*» есть *ми'радж* героев. Его пролитая кровь, его развеянный пепел повторяют эту фразу в его оправдание.

2° Фраза встречается в одной редакции *Akhbâr al-Hallâj* (№ 74), где она вставлена во второй, метрически неправильный, стих знаменитого уже со времён Ибн Хафифа халладжевского стихотворения, со значением пожелания: «Соедини меня (*ваххидни*), о мой Единственный... Да буду я Истиной, и, так как Истина облекает того, кто Ею становится, Своей собственной сущностью, да не будет больше нашей разлуки!» Рукопись Теймура,

[1] Фасави имел *иджазу* от Заджжаджа, непосредственно и через своего учителя Мабрамана Мухаммада ибн Али Аскари (ум. 345). Весьма любопытно отметить, что другой передатчик четверостишия, комментирующего «*Ана-ль-Хакк*», Сирафи (= Ибн Абдаллах), был также учеником Заджжаджа через Мабрамана. Мабраман, как и Сирафи, был мутазилитом. Анекдот может восходить к Заджжаджу. И Абу Наср Саррадж (*luma'*, 354) также комментирует «*Ана*» этим четверостишием.

единственная дающая эту фразу, к сожалению, является свидетелем намеренно подправленного (вероятно, Ибн Акилем) издания *Ахбар*, и *Ана-ль-Хакк* здесь, может быть, интерполировано, чтобы опровергнуть враждебное предание Фасави.

Что касается «Тавасин», то «я – Истина» встречается там лишь как интерполяция в одной-единственной редакции (рук. L), которая включила в текст тенденциозное сопоставление, уподобляющее эти слова двум богохульствам: «я (лучше Адама)» Иблиса и «я (ваш верховный Господь)» Фир'ауна. Отрывок, впрочем, весьма архаический и весьма важный, ибо он делает Халладжа покровителем *футуввы*, общества присяги людей вне закона, «отверженных общества»:

«Если бы я отрёкся от своего притязания и своего слова, я выпал бы из (посвятительного) ковра чести (= *футуввы*) (VI, 21)». «А я (после Иблиса и Фир'ауна) сказал: если вы не знаете Бога, узнайте Его по Его знаку; я – Его знак, и я – Истина, и я никогда не переставал быть истинным с Истиной... И если меня убьют, или распнут, или рассекут, я не отрекусь».

Этот текст представляет *Ана-ль-Хакк* как высший вопль добровольно отверженного ради божественной любви.

Можно, стало быть, заключить, что если фразы *Ана-ль-Хакк* нет в сочинениях Халладжа, то она действительно была им произнесена, в согласии с его учением. Он прямо говорит в «Тавасин» (III, 7) по поводу Неопалимой Купины, откуда Бог сказал Моисею: «Я – твой Бог»: «и моя роль (*масали*) есть роль этой Купины». Аттар это подчеркнул, а до него, если верить Бакли, собственный сын Халладжа, Мансур[1].

3° Теперь остаётся рассмотреть, как халладжевское «я – Истина» по-разному истолковывалось и оценивалось.

Мы увидим ниже, как понятие *аль-Хакк* уточнилось для Халладжа, каковы были тогда его предшественники греческие (философские), сирийские (христианские) и даже арабские (шиитские). Если, вопреки Халладжу, *Хакк* не стало по преимуществу именем Бога для арабского ислама (его употребляют лишь мистические круги; они употребляли его уже до него, робко; сам он представляет его как обозначающее Бога лишь как *Мухилл аль-анам*, Творца существ), то, напротив, благодаря Халладжу оно стало таковым для всего неарабского ислама, иранского, тюркского, индийского, малайского.

По-арабски во времена Халладжа *аль-Хакк* – лишь одно из 99 имён Бога, дозволенных хадисами в литании чёток (*тасбих*) (51-е в списке Тирмизи); и Каннад заставляет Шибли сказать, что Халладж был наказан за то, что злоупотребил этим божественным Именем, сила которого была ему уступлена, Именем, которое, по мнению сторонников (*сифатийа*) реального различия божественных атрибутов, вовсе не ввело Халладжа в единение с другими божественными Именами, ещё менее с божественной сущностью. Его возглас *Ана-ль-Хакк* был лишь попыткой узурпации, присвоения, как у аскета, который думает, что сияние его упражнений принадлежит ему, или у мага, возгордившегося своей властью.

То же намеренное ограничение смысла слова *Хакк*, также из враждебности к Халладжу, встречаем, когда в монистической теории семи оболочек души Каши (ум. 730) учит против Симнани, что божественное Имя *Хакк* – лишь 4-е из семи соответствующих Имён и что сказать

[1] Бакли полагает, что на это есть намёк в молитве последнего бдения.

Ана-ль-Хакк означает просто, что душа послушника сбросила свою 4-ю оболочку, или *латифу* (= *сирр – нафс мутма'инна*).

Помимо этих двух тезисов, вызванных обстоятельствами, и бенгальского культа Халладжа, отождествлённого с Вишну как «Сатья Пир – Учитель Истины», мусульманская мысль единодушно прекрасно поняла, что эта халладжевская Истина есть по существу Бог. Оставалось объяснить, как Халладж мог сказать *Ана-ль-Хакк*. Вот, по фетвам Фахра Рази и Ибн Таймийи, перевод которых читатель найдёт ниже, таблица, которую мы попытались дополнить этими различными толкованиями.

Первая серия толкований считает, что *Ана-ль-Хакк* – лишь неадекватная фраза, исходящая от человека, который не осуществил высказанного (А–В); вторая признаёт в *Ана-ль-Хакк* божественное слово, адекватное своему высказыванию и реальное; остаётся объяснить, как оно могло быть произнесено по-человечески (Г–Д).

А) *Хикайа* (= переход от косвенной речи к прямой). Халладж хотел, говоря «я», быть лишь чтецом: как рассказчик употребляет историческое настоящее, как чтец Корана читает от первого лица коранический стих, где Бог говорит «Я» (Умар Сухраварди, *'awârif*; раскритиковано Сирхинди).

Это безобидное толкование упирается в другую трудность: какова степень реальности чтения Священной Книги для верующего чтеца (реалистические решения ханбалитское, салимитское).

Б) *Таджавуз* (= гипербола). Халладж преувеличил:

а) Ложное интеллектуальное восприятие: его фраза ошибочна, пагубна и справедливо осуждена; как тяжкая ошибка новичка (Маджд Багдади); как лицемерное притязание (мутазилиты) или просто как нереальная (Рифа'и);

б) Или двусмысленность порыва любовного пыла, либо самопроизвольного, либо вызванного: кражей книги, или проглатыванием талисмана, или причастием к чаше пьянящего вина Рая (предвечного вина Завета, *мисак*), поднесённой Халладжу его сестрой. В этом случае обвиняемая фраза уже не нереальна, но она чрезмерна, она выражает опьянение (*сукр*), восхищение (*галаба*), ослепление. Ибо было действительно божественное потрясение и причастие, хотя бы мгновенное, к одному из божественных атрибутов (*сифат*), к одному из тех отдельных совершенств, символом которых служит то или иное божественное Имя, или к Идее, или к Мудрости (*ма'рифа*). Опьянённый не несёт ответственности, а значит, канонически извинителен (*ма'зур*), но социально опасен; протрезвев, если он повторит эту фразу, он подлежит мечу Закона, оставаясь при этом святым. Это толкование самое частое (Газали, Килани В 711[1], Изз Макдиси, Джили, I, 40). Ср. «Хайй ибн Йакзан», с. 3; ср. у Иисуса. Никакой привилегии, кроме Фахра Рази, который допускает привилегию теопатической речи.

В) *Таджалли* (= интеллектуальное озарение). В очень высоком экстазе Халладж застиг и понял божественную эзотерическую тайну, превосходящую Закон, которую не должно разглашать в здешнем мире. Какую тайну?

а) Тайну имманентности, *сирр вахдат аш-шухуд*. Даже вне экстаза красота мира свидетельствует, что Бог просвечивает сквозь всякую вещь (*шухуд аль-мазахир*) для того, кто умеет Его в ней усмотреть. Эта истина наталкивается на утверждение божественной

[1] [Килани, В. – у Шаттануфи, *Bahja*, цит. в Р., 1-е изд., с. 411, прим. 3.]

трансцендентности, провозглашённое в канонической *шахаде*; святые должны умалчивать о ней в здешнем мире, иначе они справедливо осуждаются (Килани B. 52, 731; Семнани);

б) Тайну экзистенциального монизма (*сирр вахдат аль-вуджуд*). Ничто не существует, кроме Бога; чтобы прийти к логической уверенности в безличном (или, точнее, единоличном, в 3-м лице, *Хува*) тождестве всякой вещи и провозгласить *Ана-ль-Хакк*, нужно было бы целиком осознать Вселенную, единственное средство, которым Бог выражает Себя Самому Себе. Халладж это предузрел, но выразил прежде, чем осуществил, иначе светская власть не смогла бы его казнить. Он проявил непочтение к Пророку, который, зная эту тайну, о ней не говорил; и тот наложил на него в качестве покаяния (в турецкой легенде он плюёт ему в рот) сказать *Ана-ль-Хакк*, чтобы дать себя убить во искупление (Ибн Араби). Собрание пророков заступилось за Халладжа перед Пророком. Впрочем, все осуждённые будут примирены. Во всяком случае, *Ана-ль-Хакк* не даёт доступа к чистой божественной сущности (*ахадийа*), которая есть высшее молчание;

в) Тайну демиургического облечения (*сирр аль-мута'*). Бог, будучи неподвижным, поручает приведение вселенной в движение главе иерархии святых; и всё повинуется последовательным носителям этого поручения, отвращающим беды (*абдал*), которые должны оставаться сокрытыми. Как причастный к творческому *fiat*, этот *мута'* вправе мыслить *Ана-ль-Хакк* как творящее слово. Газали (в *Mishkât*) как будто полагает, что после Пророка святые, как Халладж, могли быть облечены этой ролью. Но многочисленные сторонники предсуществования *Нур Мухаммади* (Тирмизи, Ибн Каси, Ибн Барраджан) учат, что из всего

[Страницы 174–175 в имеющемся экземпляре оригинала отсутствуют: на их месте в скане повторена с. 176.]

...числового единства, которое действительно противится единению. Один лишь Айн аль-Кудат Хамадани рассмотрел мистически, именно по поводу Халладжа, обращение к понятию трансцендентального единства (полнота которого заставляет его, парадоксально, говорить об Аллахе как об «*аль-касир*», «Многом»)[1]; важность этого понятия в метафизике после Ибн Рушда отстаивал (против Ибн Сины) Ибн Саб'ин (понятие *ба'д аль-Вахид*); а трансцендентальное единство допускает единение, полное причастие.

4° Народное благочестие воплотило в любопытных рассказах психологическое зарождение в Халладже божественной фразы *Ана-ль-Хакк*:

Турецкая кастамонийская легенда даёт такой диалог между Богом и Халладжем: «Проси у Меня, чего хочешь. Халладж отказывается. Бог настаивает. Халладж признаётся: мне опостылел здешний мир, а в иной жизни я войду в Рай лишь затем, чтобы видеть Тебя там. Бог настаивает; Халладж в конце концов говорит: „О мой Господь, дай моему языку Твою личность“. Бог возражает: это Моё сокровище, у Меня есть верные слуги, которые карают тех, кто хочет его похитить. Халладж говорит: „О мой праведный Господь, после того как Ты дашь мне Твою личность, пусть они поступят с моей жизнью по Твоей воле“. При этих словах Бог даёт ему позволение сказать *Ана-ль-Хакк*. Ибо, заключает рассказ, Возлюбленный – это Тот, Кто позволяет Своим любящим играть с Его собственной личностью, а любящий – это тот, кого бичуют, заключают в темницу, рассекают (его кровь служит ему законным омовением), вешают, сжигают, развеивают по небу: достигнув тогда Возлюбленного, он обретает единение».

[1] *Shakwâ*, 38 b.

Индийская легенда[1] изображает Халладжа в экстазе перед Богом, Который говорит: «Кто же принесёт Нам в жертву (*йуфди лана*) свою жизнь?» – «*Ана-ль-Хакк*, – отвечает Халладж, – то есть: „Я твёрдо решился (*сабит*) пожертвовать своей жизнью“» (ср. Коран III, 86). Уже Килани[2] говорил, что когда Халладж, исполненный любви, пришёл к Богу, Бог сказал ему: «Пожертвуй Нам своей жизнью через уничтожение, чтобы соединиться с Нами»; Халладж повиновался повелению и сказал *Ана-ль-Хакк*, чтобы быть принятым тотчас, согласно стиху (Коран III, 167: среди мучеников, убитых *фи сабиль Аллах*).

[1] Махдум Джахания, *shath Hind* (ср. Шивраджпури).

[2] B., 122, стр. 2–4 [ср. прим. 372 b].

ГЛАВА III

ПУТЕШЕСТВИЯ И АПОСТОЛЬСКАЯ ПРОПОВЕДЬ

I. ОБСТОЯТЕЛЬСТВА ЕГО ПУТЕШЕСТВИЙ

ЕГО ОДЕЯНИЕ, ЕГО МАРШРУТЫ, ЕГО ОСТАНОВКИ. ПОЯСНЕНИЕ К ДВУМ КАРТАМ

С 272 по 288 год, между первым и третьим, последним, хаджем, Халладж предпринимает ряд больших апостольских путешествий, исходя из постоянного пристанища, которым был его семейный дом: первые десять лет в Тустаре, в Ахвазе (272–281), затем в Багдаде (281–296), где в 288 году он устроит себе настоящий *дар* (дом для приёма и проповеди).

Его поведение в этих путешествиях довольно своеобразно. Что касается одежды, он отверг *суф* и носит предпочтительно кафтан с рукавами (*каба*), какой носили военные, что внушает почтение полицейским и удобнее, или же залатанную *муракка'а* бродячих нищих, которая освобождает самим презрением, какое внушаешь. Он не отказывается при случае навещать традиционистов и суфиев, но живёт главным образом в мечетях, открытых для бедных днём и ночью, и в *рибатах*, этих укреплённых обителях-гостиницах, которые частная благотворительность начинала тогда строить на всех больших дорогах, ведущих к границам и к священной войне тех мусульман, которых гнал из дому религиозный порыв: желание собирать вдали хадисы, потребность проповедовать теплохладным, обет идти сражаться с неверными. Каррамиты, построившие тогда немало *рибатов*, повторяли по этому поводу хадис Салмана: «Провести ночь в *рибате* на пути Божьем (*фи сабиль Аллах*) на морском рубеже для человека лучше, чем поститься месяц, оставаясь среди своих; того, кто умирает на пути Божьем в *рибате*, Бог избавляет от ужасов могилы»[1].

Это не мешало [Халладжу] навещать «мирских людей», писцов, литераторов, эмиров и владельцев уделов, которых привлекала его слава человека широкой образованности и разнообразных научных познаний; к сильным мира он обращался непринуждённо: «он был дерзок в присутствии султанов (*джасуран ма'а-с-салатин*)», отмечает его современник Ибн Аби Тахир; он вступал в споры со знаменитостями схоластики и высокой политики, говоря с каждой школой на её языке, мутазилитском, шиитском или суннитском. Это и навлечёт на него подозрение, что он принадлежит к тайным кадрам карматского заговора, где готовилось фатимидское исмаилитское восстание.

Его «карматство» объяснило бы его большие путешествия, облегчённые и ускоренные сообщниками, которых он будто бы находил повсюду. Улики, приводимые в пользу этой гипотезы, решительно неубедительны (даже его словарь, «китайский»)[2]; он мог быть принят мимоходом в некоторых карматских *дар аль-хиджра*: в куфском (в Ухайдире)[3], в ахсаском (в Хаджаре), в мултанском (в Северном Синде); а близкое пришествие Справедливости, этот

[1] Абу Хафс Умар ибн Хусайн Нисабури Самарканди, *funûn al-akhbâr*, рук. P. 5039, л. 204 b (он называет себя там, л. 87 b, гостем мазьядитского эмира Садаки ибн Мансура, ум. 501; и многочисленные тексты его *rawnaq al-qulûb*, рук. P. 4929, 6674, свидетельствуют, что он был каррамитом). Ср. Ибн Таймийа, *fat.*, IV, 303. Список *рибатов*: Александрия, Рамла, Сугур, Аскалан, Ливан, Аббадан, Казвин, Катаван (Самаркандский) (Ибн Таймийа, там же).

[2] Халаф Халладж – лишь однофамилец; вопрос о его отношениях с карматским «ханифизмом» остаётся тёмным (ср. ниже: Таликан). Некоторые друзские (Шихаби) и исмаилитские (Абдаллах ибн Муртада из Хаваби, в *falak dawwâr*) авторы полагают, что наш Халладж был *da'u*. О его «китайском» словаре см. *Akhb.*, с. 48–50.

духовный махдизм, который он не переставал проповедовать вплоть до своей последней багдадской миссии, недоброжелательные слушатели-имамиты (двунадесятники) легко могли отождествить с революционным махдизмом карматов. Но если бы он был «карматским агентом», как это напишут на его позорном столбе в 301 году, то пример агента Абу Са'ида Ша'рани, за которого Саманиды уплатили фатимидскому халифу «цену крови» после 307 года, свидетельствует, что этот последний должен был бы в 309 году или позже сделать в пользу Халладжа хоть какой-то жест; чего он не сделал.

Чтобы объяснить себе большие путешествия Халладжа, рассмотрение приводимых здесь карт (таблицы V и VI) даёт нам вероятные выводы. Именно в Ахвазе, благодаря прочным политическим связям, которые Халладж там завязал, начиная с семей своей жены и своих первых учеников, семей знати родом из Басры, либо клиентов аздитского рода аль-Мухаллаб, либо союзников хашимитов Зайнаби (Карнаба'и, Абу Бакр Хашими Раб'и), и продолжая крупными чиновниками, писцами Хариси[1], тюркскими эмирами, Халладж, должно быть, задумал[2] и устроил свои путешествия.

По его маршрутам сразу видно, что он, должно быть, не путешествовал по следам должностных лиц, пользовавшихся быстрыми гонцами аббасидского *барида*; ибо маршруты эти идут по восточной окраине стран строгого повиновения халифу, где его часто плохо принимали (Кум, Исфахан). Чтобы оценить ритм его передвижений, заметим, что он ходил пешком, с небольшой скоростью, с посохом, за караванным верблюдом, иногда верхом на нём, порой в сопровождении от 70 до 400 учеников[3]; даже в одиночку он не был «пешеходом», обязывающим себя делать в среднем 30 км в день (= один перегон *барида*) ради рекордных переходов; весьма часто его апостольская проповедь должна была удерживать его по нескольку дней кряду на промежуточной остановке; не говоря уже о таких городах, как Таликан, где он устраивал центры. «Он передвигался быстро (*хафиф аль-харакат*)», пусть так; но если бы он шёл так же быстро, как карматский агент Насир-и Хусрау полтора века спустя[4], или как посол Ибн Фадлан, отправлявшийся в 309–310 годах в Булгар, столицу хазар[5], ему

[3] Музиль доказал, что замок Ухайдир обязан своим названием одному из алидских эмиров Бану Ухайдир из Ямамы, Исма'илу ибн Йусуфу, которого мы видим поселённым в области Куфы ахсаскими карматами в 315 году (а Халладж знал Джаннаби) (ср. *Enz. Isl.*, s. v.).

[1] Заметим, что аздиты и Бальхарис были одинаково йеменского корня, с самого начала преданы аббасидской династии, которая не поставила в вину басрийским Мухаллабидам-аздитам их участие в восстании зинджей. С другой стороны, обращённые тюрки называли себя клиентами йеменского племени мазхидж, а Бальхарис тоже были из мазхидж; этим объясняется связь личной верности, установившаяся после 265 года между везиром Са'идом ибн Махладом и тюркскими эмирами Ирака после смерти их вождя Мусы ибн Буги (ср. Джахиз, *atrâk*, рук. P. 6013, л. 20 a–b; и Табари, III, [...], 2109).

[2] Басрийские Мухаллабиды-аздиты и Карнаба'и имели клиентов как в Мансуре (Синд), так и в Марварруде (близ Таликана), там, где умер Мухаллаб (ум. 83). И в Фарсе, где собственный внук Мухаллаба, Сулайман ибн Хабиб, был *вали* около 138–154 (рук. P. supp. turc, 1125, л. 33 b).

[3] В Иерусалиме; в Мекке (2-й хадж); ср. Абу-ль-Азхара и его 400 учеников в пути, в Киркисии.

[4] Согласно его «Сафар-наме», Насир-и Хусрау потратил 110 дней на путь Исфахан – Марварруд (1300 км = 13 в день), 110 на путь Басра – Исфахан (600 км = 6 в день), 60 на путь Марварруд – Нишапур (400 км = 7 в день), 14 на путь Марварруд – Балх (350 км = 25 в день).

[5] Он потратил 254 дня на путь Багдад – Джурджания (2400 км = 10 в день) и 70 на путь Джурджания – Булгар (1300 км = 18 в день; ср. Йакут, I, 723).

понадобилось бы пять лет на первое путешествие и, стало быть, более трёх лет на второе (что вынуждает нас отказаться от короткой хронологии Хамда)[1].

В городах Халладж, должно быть, жил предпочтительно в квартале, где говорили по-арабски (*ши'б аль-Хуз* в Мекке, в Исфахане: Сам'ани, 212 b), поскольку исфаханский случай доказывает нам, что он не владел иранским местным наречием. Полностью арабизированный, он мог проповедовать своим местным слушателям лишь через посредников, учеников родом из этого города или добровольных сочувствующих, или же рассчитывая на музыкальное действие, которое жест и интонация убеждённого чужеземца производят на толпу, даже когда она не понимает его языка (ср. св. Бернарда в Германии, св. Франциска Ксаверия в Индии). В отличие от стольких подвижников (Бистами, Ибн Хафиф, Харакани), чей местный выговор укреплял их влияние на месте, Халладж в ходе этой странствующей проповеди действовал косвенным путём: повторители переводили, толковали и изображали жестами его речи по мере их произнесения, секретари записывали под его диктовку обильную переписку, о которой упоминает Хамд: в ответ на заданные вопросы (ср. уже Джунайда). Лишь в конце, по возвращении в Багдад, он будет обращаться к толпе непосредственно, уже не внутри *рибата* или мечети, а прямо на улице, на рынках; и, при всей их непосредственности, эти речи, в отличие от речей поистине народных проповедников, отличаются такими стилистическими и техническими изысками выражения, что арабская публика, даже городская, с трудом могла их одолеть без немедленного комментария.

Поэтому небезразлично отметить, что Халладж на деле жил главным образом в арабских колониях: городских, как Байда в Фарсе, Тустар в Ахвазе, Нишапур в Хорасане, города исключительной арабизации; или полукочевых, как в Кермане и Систане, в Синде (город Мансура) и особенно в Джузджане, в Таликане, его центре проповеди у Саманидов[2]. Таликан, город весьма арабизированный, действительно соседствовал со значительной арабской колонией караванщиков-верблюжатников Северного Джузджана (20 000 человек в его время)[3], которая делила тогда монополию на пастбища в бактрийской стране с покорёнными тюрками-овцеводами, скотоводами, халлухами (или халаджами)[4]. Эти арабские верблюжатнические племена, первый очаг аббасидского восстания, должны были находиться с этими тюрками-овцеводами в тех же отношениях сюзеренитета, в каких во всех арабских степях знатные *аббала* находятся с простолюдинами *шавийа*. Тюрки-халаджи, вытеснившие, вероятно, эфталитов, кочевали от Балха до Буста, а летом поднимались иногда на север до Тараза и Исфиджаба. Они были обращены в хулулизм Муканна'ом (*farq*, 243–244). Именно через них Халладж, должно быть, был приведён в языческую тюркскую страну, как раз за Исфиджабом. Именно путём арабских верблюжатников Халладж, должно быть, шёл в своё первое путешествие, направляясь прямо в Хорасан через пустыню и Пушт-и Араб (Туршиз), и, несомненно, среди них он вернулся из второго путешествия через Систан, Нимруз (= Зарандж) и Керман, страны, колонизованные кочевыми арабами-хариджитами, недавно покорёнными Саффаридами.

Пояснение к двум картам: первая карта [таблица V] даёт политические границы халифата с главными официальными дорогами *барида* (почты); с местами пребывания

[1] Ср. выше.

[2] Исламизация Курдистана исходит из Мадаина (Мухаммад ибн Му'авийа, *хуррамийа*); Балха – от равандитов (Муканна', у тюрок-халаджей); Мерва – от *мавали хуррамийа* Абу Муслима.

[3] *Hudûd al-'Âlam*, пер. Минорского, с. 108.

[4] Там же, с. 111, 347.

имамитских уполномоченных, центрами деятельности зайдитов и исмаилитов и местами, где погибли претенденты-Алиды между 256 и 313 годами.

Вторая карта [таблица VI] даёт маршруты, пройденные Халладжем в его двух больших путешествиях (274–279, 282–285), *рибаты* (укреплённые обители) добровольцев веры, распределение различных исламских толков и границы исламизации.

Сразу видно, что Халладж не следует большими официальными дорогами и направляется в Хорасан по этапам арабской пастушеской колонизации и по *рибатам* джихада. Его маршруты явно лежат в стороне от маршрутов шиитских миссионеров его времени, имамитов, зайдитов и даже исмаилитов и кайсанитов. На мусульманской территории он останавливается скорее в городах «*ахль аль-хадис*», особенно шафиитов.

Политические границы (и их изменения между 274 и 295 годами) позволяют сделать полезные замечания. Это двадцатилетие видит, как великой царской дороге из Багдада в Балх всё больше угрожают на севере иранский национализм зайдитов Дейлема, на юге более недолговечные отступники (Дулафиды у Рея, Саффариды у Нишапура); халифат (и его вассалы Тахириды) непрерывно отступает, теряет Нишапур (его финансовый *вали* Рафи' 269–284 переходит на сторону дейлемитов в 281 году, а после трёх саффаридских оккупаций, 261–267, 276–280, 284–286, – саманидская аннексия, 286) и теряет Рей (захвачен Рафи'ем, 275–281, присоединён Саманидами, 289); и растёт именно саманидское государство, ведущее, впрочем, священную войну против тюрок (исламизированная династия Исфиджаба, ставшая вассальной в 226 году; династия афшинов Уструшаны, упразднённая в 280 году; династия карлуков Таласа, покорённая и исламизированная в том же году по итогам священной войны). Халладж избегает стран строгого послушания халифу (его притесняют в Ахвазе, изгоняют из Исфахана и Кума, городов Дулафидов ([до] 284 года), друзей везира Ибн Бульбуля), и если он свободно передвигается по саффаридской стране (он там родился, его учитель Сахль знал их первого князя; Халладж должен был знать двух их министров, или *бундаров*: Хасана (260–265) и Али ибн Марзубана ибн Задийе (265–287)[1]), то его явно притягивают саманидские страны; его опорный пункт, Таликан в Джузджане, расположен у одного из их вассалов; и совсем рядом с Марварруд, князь которого, Хусайн ибн Али Марварруди, станет первым саманидским наместником Нишапура (где Халладж поселит своего любимого сына); Хусайн Марварруди, человек образованный, который должен был знать Халладжа, умрёт в тюрьме (306, ум. 316), обвинённый в том, что стал исмаилитом; его брат Ахи Су'лук (ум. 311), саманидский *вали* Рея с 289 года, оставался в отношениях с хаджибом Насром, покровителем Халладжа, которого он взял в плен в одном сражении; по великой царской дороге эти два брата сносились с халифским двором, где в 301 году хотели назначить их князя, Саманида, титулярным префектом багдадской полиции (как прежде Саффарида). Халладж, чьи хорасанские ученики в 309 году пользовались покровительством в высших сферах, вернулся, может быть, из своего последнего путешествия по великой царской дороге до Багдада, хотя Хамд ничего об этом не говорит; ведь известно, что он проходил через Динавар и Нихавенд.

Эти замечания, сделанные при отнесении его путешествий к 274–279 и 282–285 годам, показывают, что эти даты предпочтительнее дат Хамда (286–290 и 293), времени, когда окончательная враждебность Саманидов к Саффаридам должна была затруднять сообщение по южной дороге, той, которой следовал Халладж.

[1] Сын их брата, Абу-ль-Фадль Мухаммад ибн Убайдаллах ибн Марзубан, ширазский *катиб*, был другом ахвазского банкира Сахля ибн Нетиры и кади Джи'аби (Танухи, *nishwâr*, VIII, 141; II, № 14; и *faraj*, II, 111).

II. ДВЕ ПУБЛИЧНЫЕ ПРОПОВЕДИ В АХВАЗЕ

(272–273 И 279–281)

a. Его связи среди мирян: писцов, финансистов и высших чиновников

Ахваз, и особенно Тустар, сыграл решающую роль в судьбе Халладжа. Населённый в ту эпоху избранным кругом беженцев из Басры и временно избранный регентом Муваффаком местом пребывания вместе с высшими багдадскими чиновниками его двора на время военных действий против Басры, именно Ахваз гораздо лучше, чем Мекка, объясняет те общественные связи, которые выдвинут Халладжа на видное место после его разрыва с суфиями.

Его жена была ахвазка из семьи знатных людей, вероятно, податных писцов, пришедших из Басры; если его тесть от него отвернулся, то его сыновья могли жить в Тустаре, а его шурин был ему верным учеником: я считаю его тождественным тому Карнаба'и, с которым он отправится скрываться в Ахваз в 298 году.

Имя этого халладжиста любопытно: нисба, образованная от Карнаба', урочища в Ахвазе, где Мухаллаб победил хариджитов-азракитов, спасши тем самым Басру, оно обозначало семью басрийской знати, Карнаба'и, которую мы видим уже в 230 году в состоянии тягаться на равных с аббасидским зайнабитским родом правителей Басры, Аль Сулайман ибн Али[1]; около 260 года Мухаммад ибн Са'ид Карнаба'и соглашается стать *катибом* и временным *вали* в Ахвазе у Али ибн Абана Мухаллаби, аздитского везира претендента-зайдита[2], вождя восстания зинджей. И в 281 году халладжист Карнаба'и должен был находиться среди ахвазской знати, переезд которой в Багдад Халладж устроил «вместе с моей матерью и моим *хама*», говорит нам его сын Хамд. *Хама* – это дядя по матери; и известно, почему мы думаем, что он одно лицо с этим Карнаба'и, полное имя которого было бы Ибн Йа'куб Акта'[3] Карнаба'и Басри. Во всяком случае, первоначальной средой халладжевской проповеди в Ахвазе была среда податных писцов, клиентов рода аль-Мухаллаб, а значит, подверженных зависти других ахвазских *куттаб*, клиентов шиитов (Карахи, Бариди, Ибн Аби Аллан).

Другой халладжист, первостепенного значения, Абу Умара Хашими Раб'и Басри, глава халладжистов Басры и Ахваза после 309 года, был женат на дочери Ибн Джанхуша (испр.: Джанбахш, Бируни, *tafhîm*, 522), уважаемого ахвазского *шахида*. Это отсылает нас к довольно высокой общественной среде *ахль аль-буйутат* (по-пехлевийски *вар-байтар*), старого персидского корня, которые в качестве «профессиональных свидетелей» (*шахид*, мн. *шухуд*) составляли местный совет при кади, назначаемых в Ахваз центральным правительством, и которые, несомненно, тоже принадлежали к иранской касте писцов (*дибхеран*). Что касается самого Абу Умары, то это был член старой хашимитской аристократии Басры, Раб'и[4]: то есть потомок Раби'и ибн Хариса ибн Абд аль-Мутталиба, друга халифа Усмана, который наделил

---

[1] *Aghânî*, XII, 61: их примиряют.

[2] Который был, вероятно, подлинным Алидом (Бируни; *'umda* Ибн Инабы); Насиф Мухаллаби, сын его дочери и его везира, назначенный аббасидским *вали* Басры, был убит там карматами в 310 году (рук. P. 5829, 21 a).

[3] Сули, изд. Крачковского, с. 4, стр. 10–11, и 3, стр. 9; и *Misk.*, рук. P. 5838, 112 b.

[4] Отсюда название *Раб'ийин* (прочитанное Ран Кингом как *Рубай'ийин*, который делает из него клан тамим), которое Мукаддаси (с. 130) даёт шиитской политической партии (*сафф*) Басры (= *Балалийа*, 'Arîb, 152, 318 г.), противостоявшей суннитской партии *Са'дийа* (= *Са'дийин*: в память Ахнафа ибн Кайса Са'ди). Халладж отнял этого ученика у шиитской партии. Так же говорят *'Акили* о хашимите, потомке Акиля ибн Аби Талиба ибн Абд аль-Мутталиба (испр. с. 335, стр. 9 и прим. 3).

уделом в Басре его сына Аббаса ибн Раби'у (зятя Хассана Таймули и тестя одного из Таймули)[1]. Несомненно, именно через этого басрийского хашимита Халладж приобретёт позднее поддержку хашимитов-зайнабитов при дворе Муктадира[2].

Вероятно, тоже в Ахвазе, уже в ту пору, Халладж вступил в сношения с Хамдом ибн Мухаммадом Куннаи, опытным финансовым администратором и государственным секретарём, который защищал его после 301 года и, по-видимому, помог ему обосноваться в Багдаде, быть может, уже в 281 году. Хамд Куннаи был из везирской семьи Бану Махлад, которая возводила себя к йеменскому роду Харис, и, как мы видели, возможно, что отец Халладжа принадлежал к клиентам Бальхарис. Во всяком случае, податное управление (*харадж*) Ахваза до 272 года принадлежало родному двоюродному брату Хамда Куннаи, Ала' ибн Са'иду, сыну везира Са'ида ибн Махлада; это ещё одно указание в пользу тех дружеских связей, которые Халладж будто бы приобрёл тогда в среде финансовых писцов.

Вернёмся теперь к выражению *абна' ад-дунйа*[3], «мирские люди», которым много лет спустя сын Халладжа обозначит общественную среду, в которую вошёл его отец, покинув суфизм (и куда, по словам Каннада, он остерегался вводить своих друзей-суфиев). «Мирские люди»[4] обозначает здесь не просто, в противоположность суфиям, отрёкшимся от мира, тех, кто ищет в нём почестей, должностей и доходов, но и то высшее аббасидское общество, тех прославленных при дворе литераторов, которые вербовались как раз из финансовых писцов, как Карнаба'и и Хамд Куннаи, из помощников кади, как Ибн Джанхуш, из знати, наделённой уделами, как Абу Умара Хашими; и которых тогда притягивали их собратья из Багдада и Самарры, прибывшие в Ахваз вслед за регентом Муваффаком.

Если для истории великих восточных государств изучение касты писцов имеет основополагающее значение, ибо мы знаем эту историю лишь через них, сквозь их коллективные предпочтения и предрассудки (напр., каястхи в Делийской империи Великих Моголов), то не меньшее значение оно имеет и для истории аббасидской цивилизации. Завоевание Месопотамии повлекло за собой, со взятием Ктесифона, великой иранской столицы, исламизацию правящих классов Сасанидской империи и особенно класса *дибхеран*, или писцов, ставшего за четыре века третьим из четырёх великих сословий[5]. Этот класс понял, что ему нужно основательно арабизироваться, чтобы сохранить свои привилегии, в частности составление и контроль финансов и кадастра; и это ему удалось, причём он наложил свой отпечаток на арабскую литературу, в которой преуспел, новым поэтическим стилем и особенно прозой сложного и утончённого строения, учёной риторикой, теми *адаб рафи'а*, которые положил Ибн аль-Мукаффа' и которым посвятили монографии Убайдаллах ибн Абдаллах ибн Тахир и Ибн аль-Му'тазз[6].

От своих сасанидских истоков, засвидетельствованных для многих крупных семей финансовых писцов (Бану Наубахт, Бану Мунаджжим, Бану Мудаббир, Бану Муслима), класс аббасидских писцов сохранил малоправоверный религиозный облик; он соединял с маздеистским элементом, постепенно устранявшимся, живучие и стойкие несторианский и

[1] Вюстенфельд, *Register*, 377, 168, 471; Ибн Са'д, V, 233. Стало быть, из бакр (раби'а).

[2] Заметим, что кади Басры Ибн Насравайх, противник Халладжа, – враг хашимита из Бану Абд аль-Вахид.

[3] Али ибн Сахль, из *абна' ад-дунйа аль-мутрафин* (= утончённых): *Tagr.*, II, 207.

[4] Выражение *абна' ад-дунйа* у ханбалита Фарра, *Tab.*, с. 387.

[5] Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, 127, 93, прим. 3. Он носил меч. Муктадир считал его выше сословия кади.

[6] *Aghânî*, 2-е изд.

раввинский элементы, весьма сведущие в официальном податном арамейском языке Сасанидов (*хузвареш* пехлевийской диглоссии); он часто слыл запятнанным *зандакой*, тайно связанным с подозрительными сектами, сочувствующим синкретическим философиям. Но, как каястхи при делийском дворе, он сумел удержаться у власти благодаря глубокому изучению диалектических и редакторских ресурсов арабского языка. Ибн Хаджиб ан-Ну'ман в монографии о писцах и их собраниях «посланий», *раса'иль*[1], и Абу Хаййан Таухиди в извлечениях, которые он нам из неё приводит, вводят нас в ту среду, где Халладж обучился стилистическим приёмам, использованным в его письмах[2] и небольших сочинениях.

Причастный по своим обязанностям в халифской канцелярии ко всем тайнам династии, этот класс писцов и везиров со времени неудачи алидского легитимизма при Ма'муне был разделён между двумя направлениями, суннитским и шиитским, возрастающая острота которых не стирала всякой связи профессиональной солидарности[3] или личной дружбы между государственными секретарями двух противных партий. Именно в этой среде Халладж приобрёл, даже среди шиитов, связи, ставшие симпатиями[4].

Существенно точно определить преобладающие черты умонастроения правительственных писцов в Ахвазе в ту эпоху, ибо лишь оно проясняет условия формирования халладжевской мысли.

Административная реорганизация Империи после социальной войны зинджей началась с Ахваза, и регент Муваффак, хотя и суннит, поручил её, особенно после 272 года, шиитским знатокам, среди которых был финансист высокого класса, Ахмад Ибн аль-Фурат, помощник везира Ибн Бульбуля. Этот финансист увеличил и укрепил долю уже обосновавшихся там шиитских сборщиков податей (напр., Бариди) своими собственными клиентами (*сани'*[5]; напр., Карахи, экстремисты, как и он, которые будут господствовать там шестьдесят лет). Прочность этой хватки обеспечивалась техническим ухищрением, которое честный суннит, как Ибн Иса, осуждал: официальным внесением в годовой провинциальный бюджет Ахваза *маль аль-джахбаза*, то есть предусмотренной скидки для имперских банкиров, получавших сборы с податей и предоставлявших взамен наличные деньги багдадскому двору к срокам выплат войску. Имперский банкир, который для Ахваза был евреем, естественно, должен был выражать признательность шиитской податной доктрине, одна лишь гарантировавшей ему эту скидку (*мурафик*)[6], заступаясь при дворе за шиитских сборщиков податей.

Подобно тому как потребность в строгом установлении часов канонической молитвы привела куфских законоведов к изучению обращения с астролябией[7] у сабиев Харрана, так и успехи государственного счетоводства вынуждали финансовых знатоков углублять арифметику у эллинизирующих философов: Ахмад Ибн аль-Фурат так и сделал[8], у писцов-немусульман, евреев, сабиев и особенно христиан-несториан.

---

[1] *Fihrist*, 166.

[2] Два письма к Ибн Ата.

[3] *Сидк*.

[4] Между Ибн аль-Фуратом и Хасаном ибн Махладом.

[5] Саби.

[6] Саби, 255, 291; Amedroz, в *JRAS*, окт. 1913, с. 834.

[7] Хамдани.

[8] Саби.

Отсюда для этой среды государственных секретарей последовало образование межконфессионального культурного языка для всей философской мысли: прежде всего логики, метафизики[1]; но также и практических дисциплин: медицины, арифметики и геометрии, астрономии и алхимии, политики (*сийаса*)[2].

Во всех этих областях образованные шиитские *куттаб* опережали своих суннитских коллег, и вот почему Халладж, приобщаясь к этому культурному словарю в Ахвазе, будет употреблять столько слов шиитской окраски.

И этим объясняется также неослабный и всё более недоброжелательный интерес, который шииты будут проявлять к Халладжу, как будто он учился в их школе, чтобы их предать.

Обосновавшись в Багдаде, Халладж нашёл в образованных кругах и при дворе те же тенденции, что и в Ахвазе: проникновение шиитских элементов во всю административную структуру[3] и, как следствие, употребление словаря шиитских *куттаб* и их заимствований из эллинистической философии в областях мысли.

Именно этой образованной ахвазской средой и её продолжением в Багдаде объясняется, как мы думаем, литературная форма, своеобразный стиль халладжевских сочинений; этим они отличаются от современных им суфийских трудов и так любопытно сближаются, самой своей техничностью, с довольно неправоверными трудами мусульманских литераторов, которые занимались тогда эллинистическими науками, философией, алхимией и особенно медициной.

Для подтверждения этих сходств, выявленных внутренней критикой, у нас есть лишь косвенные, но заманчивые указания.

Уже почти сто лет при дворе образованные везиры и государственные секретари охотно приобщались к эллинистическим наукам у писцов-христиан несториан и советовали халифам лечиться, по правилам эллинистической медицины, у несторианских врачей из больницы Джундишапура (= Бет-Лапат по-сирийски[4]): в Ахвазе, между Тустаром и Сусой, двумя из городов, где жил Халладж. Джундишапур, вековой центр медицинской школы Хузистана и очаг эллинистической традиции на Востоке, не мог быть неизвестен Халладжу.

Халладж, в отличие от Сахля и Джунайда, знает термины эллинистической логики, а один враждебно настроенный современник[5] утверждает, что «Халладж изучил медицину и производил опыты в алхимии».

Возражение, будто эта фраза – лишь уловка, чтобы «объяснить» сверхъестественные силы Халладжа, отпадает перед совокупностью точных доказательств: для алхимии – его спор с Ибн Аби Са'даном, свидетельства Ибн Зайата и Ибн Бабавайха, отмеченные у него коллекции по естественной истории (не только противниками, Танухи, Бакиллани, но и полицией в 301 году); для медицины – его связи с врачом Рази, его обращение к медицинским терминам для *арвах* (*ма'джуна*, *tafs.* Корана; *хадма*, *Taw.* [с. 49]).

---

[1] *Хувийа*.

[2] *K. al-siyâsa* Сабита ибн Курры (посвящённая Му'тадиду; Usayb., I, 220), врача Рази, Халладжа. Политическая теория живо интересовала шиитов, особенно экстремистов.

[3] Бану Мунаджжим при Му'тадиде; Химар Узайр при везире Мухаммаде ибн Дауде, Шальмагани при везире Хамиде.

[4] Место, где был распят Мани.

[5] Общий источник Сули и Ибн Аби Тахира.

Можно предположить, что Халладж знал образованных врачей в Ахвазе, потому что посещал больницу Джундишапура, древнейший из официальных *бимаристанов*[1], которой, вероятно, руководил тогда несторианин Галиб (ум. 286), главный врач регента Муваффака[2] ещё до 272 года, а затем Му'тадида; зятьями Галиба были Даниял ибн Аббас, *катиб* Му'ниса Кушури, и Са'дун, *катиб* Йаниса (Му'нис и Йанис – эмиры греческого происхождения, как и их близкий друг Наср Кушури, верный защитник Халладжа при дворе). Но Халладж мог знать их и при дворе Муваффака, через *куттаб* Бану Махлад, родом из Дайр Кунна[3]. Целый ряд врачей очень близко соприкасается с жизнеописанием Халладжа. Сабий Синан ибн Сабит (ум. 331), *ра'ис* врачей Багдада с 306 года (после Са'ида Димашки, ученика Дайлама[4], друга Ибн Исы), друг везира Ибн Исы, врач Муктадира в 309 году[5], когда тот призвал Халладжа на консультацию, должен был осведомить своего сына, историка Сабита ибн Синана, когда тот пожелал обстоятельно изложить процесс Халладжа[6] в своей истории. Его преемник при дворе в 321 году, Иса Мутатаббиб (271, ум. 360), столь могущественный в 304 и 311 годах, был другом брата одного халладжиста, *катиба* Мухаммада ибн Али Куннаи (страстного любителя астрономии)[7].

Через эти несторианские медицинские круги Халладж мог соприкоснуться с *фаласифа* в собственном смысле слова, из школы Кинди, мусульманами, как Сарахси (*надим* Му'тадида), Кувайри и Ибн Кирниб, или несторианами, как их ученик логик Матта Куннаи (ум. 328)[8]; но свои познания в логике он мог почерпнуть и только у врачей.

Сложнее вопрос о соприкосновении Халладжа с герметизмом алхимиков, тоже эллинистическим, в ту же эпоху, в Ахвазе. Несторианские врачи и суннитские *фаласифа* были в целом[9] враждебны алхимии, которую распространяли тогда некоторые шииты-экстремисты, популяризируя в символической форме модный в Куфе эзотеризм (*'Айнийа*, *Мимийа*, *Синийа*) и вбирая в ислам вперемешку герметическую алхимию и астрологию, ложно называемые «халдейскими» (*набатийа*), в рекламных поддельных энциклопедиях, научное влияние

[1] Основан семьёй Бану Бохтишу (Джибриль, ум. 212, Мадаин; Бохтишу, ум. 256), которая жила теперь при дворе, оставив больницу под руководством Йахйи ибн Масавайха (ум. 243; друг Абу Нуха) (ум. 255, *катиб* Фатха ибн Хакана), тестя везира Са'ида ибн Махлада, когда его племянник Исра'ил Тайфури был врачом Фатха (Ибн Аби Усайби'а, *anbâ'*, I, 178–179), затем Сабура ибн Сахля (ум. 256), Галиба (ум. 286) и Исы ибн Сахарбухта (учителя Йусуфа ибн Исы Ахвази; *anbâ'*, I, 203–204).

[2] *Anbâ'*, I, 231; его сын Са'ид сменил его.

[3] Статья в «Vivre et penser» [*Revue Biblique*, 2-я серия, т. II, 1942, с. 7–14].

[4] Дайлам, врач везира Хасана ибн Махлада (а значит, и халладжиста Хамда Куннаи), имел сыном Дауда (ум. 329; *anbâ'*, II, 233), врача Му'тадида, как и Йуханна ибн Бохтишу (там же, I, 202; один из Бану Бохтишу – *катиб* Муктадира: там же, I, 144).

[5] Отец Синана, Сабит ибн Курра Таи (ум. 288; там же, I, 216; связанный с Му'тадидом со времени их общего заключения, 275–278; он посвятил ему свою *K. al-siyâsa*), переписывался с Абу Сахлем Ибн Наубахтом, противником Халладжа в Ахвазе, о конических сечениях (там же, I, 220, 234).

[6] Столь пренебрежительно изложенный до него историками. Заметим, что его ученик Ахмад ибн Абд аль-Джалиль Синджари пожелал точно датировать казнь трёх халладжистов в 312 году (в *jâmi' shâhî*, перс. рук., л. 1; что могло бы быть источником двух других точных халладжевских дат, в *muntazam* и *'Uyûn*).

[7] *Anbâ'*, I, 237; *Misk.* Ученик, как Сарахси и Рази, Хунайна Хири (200?, отлучён 238, ум. 264): через его сына Исхака (ум. 298: близкого друга везира Касима ибн Вахба) и через Хубайша ибн А'сама; известный автор (*fihr.*, 297), занимался «Диатессароном» Татиана (Hayes, *École d'Édesse*, 50–51).

[8] «Поэтический» перевод Аристотеля.

[9] Кинди её осудил; Рази будто бы её изучал (*fihr.*).

которых было весьма обширным. Назовём *Corpus Geberianum*, огромное философско-политико-алхимическое собрание, составленное до 330 года под именем Джабира ибн Хаййана Куфи Хасаном Накадом Мосули[1]. Затем «халдейские» сочинения, составленные после 312 года под именем Ибн Вахшийи одним *катибом* из везирской семьи, Ахмадом ибн Хусайном Ибн Зайатом, преследовавшимся в 322 году как приверженец Шальмагани[2], шиитского вождя-экстремиста, алхимические сочинения которого известны и из других источников. Нужно признать, что уже в эту пору своей жизни Халладж знал среди финансовых административных писцов не только суннитов, как Хамд Куннаи, но и шиитов-экстремистов из окружения везира Ибн Бульбуля, которые станут его злейшими врагами, но которыми, как мы знаем, его апологетика занималась в первую очередь.

Все эти наблюдения над многочисленными связями Халладжа в Ахвазе с финансовыми писцами, судейскими помощниками, хашимитской знатью, врачами и алхимиками сходятся к очень простому объяснению: он, по-видимому, пробудил симпатии в непосредственном окружении какого-то высокого лица аббасидского двора, перенесённого тогда в Ахваз; таков, например, тюркский эмир Абу Хашим Масрур Балхи, военный *вали* Ахваза (265, ум. 281), непосредственный сотрудник регента Муваффака уже в 260 и 262 годах в ведении войны против зинджей и друг врача Галиба. Покровительство *вали* Масрура (Халладж переселится из Тустара в Багдад в 281 году, в год его смерти) объяснило бы также происхождение засвидетельствованной дружбы тюркских военачальников с Халладжем и направление его путешествия 273 года в Хорасан и Туркестан, прежде всего в Балх, князья которого, Аль Банниджур, должны были знать Масрура.

1° Таблица официальных властей в Ахвазе (250–300 годы):

Военные наместники (*вали харб = амир салат*): Мухаммад ибн Раджа' 254; Са'ид ибн Йаскин 255; Йарджух 256 (титулярный, поручает Ибрахиму ибн Симе 257, Мансуру ибн Джа'фару Хаййату, Асгаджану); Муса ибн Буга 259 (титулярный, поручает Абд ар-Рахману ибн Муфлиху, Абу-с-Саджу, Ибрахиму ибн Симе); Абу Хашим Масрур Балхи 261–281 (берёт себе в помощники Ахмада ибн Лайсавайха, до саффаридского нашествия (260–261, ?263–265), Такина Бухари (во время нашествия зинджей), Угуртмуша (в Рее с Насимом в 286 году)), который после 272 года будет жить в Багдаде, когда Ахваз окажется под контролем генерального префекта Ирака, Ахмада ибн Мухаммада Таи (272–275, ум. 281). Преемником Масрура был, по-видимому, Абдаллах ибн Мика'ил (ум. 296)[3], после перерыва (восстание Васифа Саджи, бывшего податного агента Зугаля при Ибн Бульбуле, 278–281; миссия Мухаммада ибн Джа'фара Абарта'и, 296, ум. 298) и выделения Северного Ахваза в пожизненный лен, вытесняющий *вали* (для Али ибн Ахмада Расиби, ум. 301, затем хаджибов Насра, ум. 316, и Йакута, 316, ум. 324 (с Ахмадом ибн Насром Кушури), Мухаммада ибн Йакута, 321, ум. 323, Мухаммада ибн Ра'ика, 322–326; Ширадж, Касбани, 322).

Финансовые наместники: Ибрахим ибн Аббас Сули (233)–234 (двоюродный дед врага Халладжа); Ибрахим ибн Мудаббир 255–256; Ахмад ибн Асбаг (260); Ала' ибн Са'ид ибн Махлад 265–272 (с *на'ибом* Ибн аль-Бариди, отцом будущего везира); Ибн Бистам 272–276

[1] По Абу Сулайману Мантики.

[2] *Fihr.*, 311, 358; умер до 370 года; его прадед, везир (ум. 234), интересовался переводами греческой философии: *anbâ'*, I, 306. Ибн Зайат будто бы присутствовал в 312 году (*sic*) при алхимическом опыте Халладжа.

[3] 296, а не 308 (Ибн Халликан; Yaq., *udab.*, I, 345); ибо после его смерти его сын Исма'ил уходит в изгнание в Нишапур при *pa'ice* Абу Амре Хаффафе (ум. в ша'бане 299) и присоединяется к саманидскому эмиру Ахмаду ибн Исма'илу (295, ум. 301).

(*мушир* = советник по всему Саваду); Абу Мунзир Ну'ман ибн Абдаллах 286–291 (?) и 301–304 (друг Ибн Исы) (с Масма'и, откупщиком); Касим Карахи 291–298; Абу Абдаллах Джа'фар ибн Касим Карахи 298–299, 304–306, 308–310; Убайдаллах ибн Хасан ибн Йусуф (с Ибн Аби Алланом в качестве *на'иба*), 299–301, 306–308; Абу Джа'фар Мухаммад Карахи 310–312; Касим ибн Динар 312–315; Ахмад ибн Мухаммад ибн Мабандаз 315; Ибн Аби-с-Саласиль 315; Хусайн ибн Али Мазара'и 316; Йусуф Абу Ахмад ибн Мухаммад Ибн аль-Бариди 316–318; Ахмад ибн Хасан ибн Харис 318; Бариди 319; Нирамани 320–321; Абу Джа'фар Мухаммад Карахи 321–322; Хасиби 322; Али ибн Халаф ибн Тинаб (*харб*) 324–325; Ахмад ибн Мухаммад Бариди с 325 года: буидское завоевание (Му'изз) 326 (назначает Хусайна ибн Али Мунаджжима, 334–342, арестован в 342 году); Абу-ль-Хасан Катиб Ахвази, *харадж* для Бариди, затем для Му'изза (325–331), затем *харадж* Абу Али Табари и Абу Мухаммада Мухаллаби (задолго до 339: *nishw.*, I, 218, 229); Али Танухи, кади (до 334).

С податной точки зрения Ахваз, житница Империи, имел особый режим: *вали харадж* практически подчинялся имперскому банкиру Сахлю ибн Нетире[1], багдадскому еврейскому магнату, которому везир Хакани уже в 245 году отдал на откуп поземельные доходы Ахваза в обмен на ежемесячную выплату звонкой монеты, нужной казне. А с 282 года приходилось считаться также с личным имением царицы-матери (Шагаб) в Ахвазе, управляющим которого был Абу Йусуф Ибн аль-Бариди (ум. 332), обращённый еврей; и Леви, покровитель Ибн ар-Раванди.

Судебные округа (семь местечек: Джундишапур, Сус, Сук аль-Ахваз, Тустар, Аскар Мукрам, Рамхормуз, Изадж): Ахмад ибн Йахйа (внук ханафита Абу Йусуфа) 258–262; затем они были захвачены знаменитой маликитской семьёй кади Хаммадийун, к которой принадлежал великий кади Абу Умар, который осудит Халладжа в 309 году. Носитель должности над всем округом после ханафита Тамими, великий кади Исма'ил Хаммади (262, ум. 282) имел своим *на'ибом* на месте с 267 года своего сына Хасана ибн Исма'ила (сын которого Али, умерший очень старым в 356 году, тоже будет *на'ибом* Ахваза)[2]; следующий носитель должности, кади Багдада Йусуф ибн Йа'куб Хаммади (284, ум. 297), имел своим *на'ибом* в Ахвазе Абу Бакра Мусу ибн Исхака Хатми Анбари (ханбалит, ум. 297)[3]; будучи также носителем должности кади Басры после своего двоюродного брата Мухаммада ибн Хаммада (272–276; доверенное лицо регента Муваффака; с *на'ибом* Мухаммадом ибн Усайдом), Йусуф ибн Йа'куб имел там *на'ибом* Абу Халифу Фадля Джумахи, затем Абу Умайю Ахваса Гуллаби (296, ум. 299). Его дядя Хаммад Хаммади, бывший кади Багдада, умер в Сусе в 269 году[4].

В совете при кади Ахваза были *шухуд*, *мухаддисун* и *фукаха'*, как правило ханбалиты, вроде тех, что добились изгнания Сахля Тустари: Закарийа Саджи (ум. 307, Басра), Ахмад ибн Сулайман Зубайри (умер в глубокой старости в 317 году) и Ибн Аби Ауфа[5]. А хаджибом великого кади Исма'ила Хаммади был бывший суфий, Рувайм[6], враждебный всякой мистической проповеди и, несомненно, заодно с Амром Макки против Халладжа.

---

[1] Список *джахбазов* Ахваза: Сахль ибн Нетира (= Назир) I, 245–280; Йусуф ибн Пинхас, его зять, и Нетира ибн Сахль, 280–312; Сахль ибн Нетира II, 312, ум. 329; Fischel, s. v.

[2] Абу Али Хасан ибн Исма'ил (Ибн ар-Руми, I, 189, 118, 322; Хатиб, VII, 284).

[3] Бывший кади Нишапура, переведённый туда из Рея после 286 года (Сам'ани, s. v.), когда там был Муктафи, который должен был оценить его нравственные достоинства.

[4] Ибн Фархун, 108.

[5] *Talbîs*, 221.

О *бариде* (подчинённом непосредственно Багдаду) и о *хисбе* (начальник: Мазара'и Каукаби, затем хашимит Ахмад Зайнаби в 300 году) сведения ничтожны[1].

Мы сочли нужным дать эту таблицу подробно, ибо поистине поразительно наблюдать, как Халладж, на самой заре своей общественной жизни, в Ахвазе, оказался лицом к лицу с большинством противников, которые будут направлять его последний процесс; и рядом с ним – те же дружеские связи[2].

2° Таблица официальных властей в Басре (с 250 по 334 год):

Военные наместники: Мухаммад ибн Раджа' 255 (восстание Са'ди) с Ибрахимом Бурйей; Сулайман Зайнаби 257; восстание зинджей 257–267: с Али ибн Мухаммадом ибн Исой; Исхак ибн Кундадж 258–260; Аббас ибн Таркас (267–276); Ахмад ибн Мухаммад ибн Йахйа Васики 285; Низар ибн Мухаммад Дабби 291–296; Мухаммад ибн Исхак ибн Кундадж 296–300; Аскар Муфлихи 300–301; Наджх Тулуни 301–304; Хасан ибн Халиль ибн Рималь 304; Абу Дулаф Хашим ибн Мухаммад Хуза'и 305; Насиф Мухаллаби 306–310; Субк Муфлихи (уполномоченный Шафи'а) 310; Мухаммад ибн Абдаллах Фарики 311–315; Ибрахим ибн Варка' 317; Мухаммад ибн Касим ибн Сима 317–318; Абдаллах ибн Мухаммад ибн Амруйе 318–319; Абу Бакр Мухаммад ибн Ра'ик, титулярный, 319–325 (с уполномоченными: Ахмадом ибн Насром Кушури 319, Мухаммадом ибн Йаздазом 324); Абу Йусуф Йа'куб Бариди (еврейского происхождения) 325, ум. 15 сафара 332; Абу-ль-Касим Абдаллах ибн Ахмад ибн Мухаммад Бариди 332–336 (уполномоченный: Абу-ль-Хасан Катиб Ахвази).

Финансовые наместники: Ибрахим ибн Мудаббир 257; восстание; Ахмад ибн Абд ар-Рахман Мазара'и (277); Мухаммад ибн Хишам (286); Абу-ль-Хасан Ахмад ибн Йахйа Ибн Аби-ль-Багль 286–296 и 306–311; Ибн Аби-ль-Асбаг 311–312... Абу Йусуф Йа'куб Бариди 319–322; Абдаллах Бариди 332–336.

Кади: Тамими 256; Мухаммад ибн Хаммад Азди 272–276 (*на'иб*: Мухаммад ибн Усайд); Исма'ил ибн Хаммад Азди (также в Мадаине) 276–282; Йусуф ибн Йа'куб Хаммади Азди 282–296 (*на'иб*: Абу Халифа Джумахи); Абу Умайя Ахвас ибн Фадль Гуллаби 296–299; Ибрахим ибн Хаммад Азди 301, с Мухаммадом ибн Ахмадом ибн Сахлем Бирнакани (ум. 309) и Мухаммадом ибн Ахмадом Тустари (ум. 344); Ахмад ибн Абдаллах Зухли (отец Абу Тахира Мухаммада) 315–320?; Абу-ль-Касим Джа'фар ибн Абд аль-Вахид Аббаси ...–331; Ибн Насравайх 331–334; Джа'фар ибн Абд аль-Вахид 334–340; Абу-ль-Хасан Мухаммад ибн Абд аль-Вахид Аббаси 340–350; Ибн Насравайх 350–357 (дважды смещённый везиром Абу-ль-Фадлем Аббасом ибн Хусайном Ширази, –357, по просьбе *вали* Абу Тахира Хасана ибн Хусайна (356–360)).

[6] Об этой слабости Рувайма, который сменил будущего великого кади Абу Умара в должности хаджиба Исма'ила, см. Хатиб, s. v.

[1] Личным секретарём Муваффака в ту эпоху был Абу Ахмад ибн Бишр Марсади, учитель юного Сули в Басре, друг Мухаммада ибн Аббаса Шальмагани и враг Ибн аль-Му'тазза (*fihr.*, 129, 151; Сули, *adab*, 160, *awlâd*, 139).

[2] Призвание Халладжа, родившееся из социального кризиса зинджей, завершится во время хлебного бунта в Багдаде.

б. Своеобразный облик первой проповеди

[её хадисы (= XXVII «Ривайат»); её чудеса]

Именно в великом порыве молодой отваги Халладж хочет возвысить голос перед всеми, после безмолвных лет аскетического упражнения и разрыва с робкими и скрытными учителями в Багдаде. Он идёт из города в город, из мечети в мечеть, произнося публично вдохновенные хадисы, краткие повелительные изречения религиозной морали, которые он выдаёт за образованные Богом в его сердце, приученном к сосредоточенности, и которые произносит от первого лица (ср. Ибн Джаузи (*humaqâ'*), *хасби Аллах – тавакkуль*)[1].

Некоторые мистики до него пытались произносить *хадисы кудси*; есть один такой у Хасана Басри, четыре у Ибн Адхама, после чего он умолк; и сам Бистами не осмеливался настолько забываться в Боге публично (влияние Аббадана Ва'иза, как у Абд аль-Вахида ибн Зайда, о тайне сердец (*hilya*, VI, 159), но без иснада. Ср. *jawâmi'*, № 2, с Абд аль-Вахидом ибн Зайдом: *'амила бима ла йа'лам* (там же, VI, 163)).

Халладж смело говорит от имени единого Бога; сообразуя свою волю с заповедями Закона, он ощущает в своём внутреннем мире уже только само *fiat* (*кун*) Бога как начало различения в каждом из своих состояний; и его побуждает выражать это постоянное движущее присутствие, присутствие божественного Духа (*Рух = шахид аль-кидам*[2]), того самого, который произнёс для него (и для всех людей) *fiat* предопределения в предвечный день Завета (*мисак*). Тем самым он соединяет два богословских тезиса: тезис Ибн Куллаба и Мухасиби (который Аш'ари подхватит против мутазилитов) о несотворённой простоте божественного Слова (*калам нафси азали*); и тезис Ибн Ханбала (подхваченный с уклоном в пантеизм Абу Хамзой, Нури и Сахлем) о возможном осуществлении и сущностном пришествии несотворённого божественного Слова, произносимого устами истинно верующих[3] (тезис тоже антимутазилитский)[4].

В его вдохновенных хадисах, которые сохранил нам Бакли (это XXVII «Ривайат», которые действительно были произнесены в Ахвазе, а не в Хорасане[5]), есть две части, каждая из которых отражает один из этих двух тезисов: иснад, опирающийся на то или иное явление природы, облако, радугу, рассматриваемое как знамение Бога (ср. первые мекканские суры Корана), свидетельствующее о Его вездесущии; и собственно хадис, *матн*, где возвещается божественное обетование определённой благодати или харизмы. Вот пример (= «Ривайа» XVI): «Передало нам (= *хаддасана*) зеленение трав и окраска цветов от имени жизни (божественной) Святости: „Рай (сердца) приближается (к нам: стремительно пикируя, *тазлик*)[6] несколько раз в день, как к святой земле раз в год“».

---

[1] *Essai*, 122.

[2] Тезис о несотворённом Духе, который ещё не был осуждён (его исповедовали Нури, сирийцы (Абу Хульман, Абу Амр Димашки) и некоторые ханбалиты).

[3] Тезис о непрестанном творческом обновлении (Аш'ари; ср. *таф'иль* Ибн Салима; *харака* Ибн Ханбала, Харба, Дарими, Абу Абдаллаха ибн Хамида; *таджаддуд* каррамитов, Абу-ль-Бараката и Ибн Таймийи: в этой последней форме тезис обычно считается предосудительным, как нарушающий простоту божественного действия).

[4] *Fasl fi'l-Mahabba* того же стиля.

[5] Бакли, единственный, кто даёт «Ривайат», также единственный, кто упоминает ахвазское предание о сыне Халладжа, умершем мучеником за учение своего отца (*mantiq*, л. 69).

[6] *Тазлик* (ср. Ф. Рази, *asâs*, 126). *Fasl fi'l-mahabba*, по-видимому, относится к тому же периоду, что и «Ривайат».

Эти иснады – не хронологическая цепь имён свидетелей, а иерархический ряд символов, видимых для всех в природе («пустыня на заре, быстрая молния, зеленение трав»: чувство природы, ср. Мисри, Йусуф ибн Хусайн Рази), или узнаваемых одними верующими («крайний лотос, великий Ангел, хранимая Скрижаль»); что напоминает клятвы первых коранических сур: «клянусь зарёй, клянусь ночью, клянусь звездой, когда она закатывается»[1]. И именно за это Амр Макки должен был нападать на Халладжа. Иснады такого рода чрезвычайно редки в сборниках хадисов: два передал Али ибн Хусайн Сайкали (ум. 403), из которых по меньшей мере один восходит к ханбалиту-экстремисту Мухаммаду ибн Уккаше Кирмани (ум. после 225)[2].

Матны рекомендуют некоторые древние суннитские благочестивые обычаи: молитву в конце ночи (ханбалитский *хадис ан-нузуль*), провозглашение окончательного ислама Иисусом, возвращающимся как духовный Махди (антишиитский хадис Хасана Басри), 360 ежедневных взглядов Бога для друзей Его святых, ценность покаяния, любви, отрешённости и сосредоточенности (встречается в *qût*, II, 121), десятикратное воздаяние, обещанное отрёкшимся, образный Завет душ за 7000 лет до сотворения тел (толкование тезиса о предсуществовании душ, здесь возвышенного: речь идёт об одном лишь *Рухе*; его поддерживали Убайй, ханбалиты Исхак ибн Рахавайх, Мухаммад ибн Наср Марвази, подхватил Ибн Хазм; отрицал Ибн Каййим аль-Джаузийа[3]). Мутазилиты и шииты осуждали некоторые из этих *матнов* (*хадис ан-нузуль*, Иисус-Махди, обещанное десятикратное воздаяние), которые передают первоначальный и народный облик халладжевской проповеди; лишь два текста несут следы полемики: «Ривайа» XXV, исправленная добавлением к «Ривайа» XIII (о неизреченности истинной *шахады*), и «Ривайа» XVIII об Аль Мухаммад (с видимостью сочувствия шиитам). Вскоре к этим «Ривайат», задуманным, по всей вероятности, в Мекке, добавятся критические и методические небольшие сочинения: составленные в Фарсе около 278 года и прибегающие к технической терминологии несуннитских кругов, которые он хочет обратить.

Из этих первых полемических сочинений, несомненно более ранних, чем его вторая проповедь в Ахвазе, у нас есть лишь один бесспорный отрывок: ответ мутазилиту, ученику Абу Али Джуббаи, о божественном всемогуществе и человеческих действиях[4].

Его учение, призыв к поклонению единому Богу ислама, настаивает на постепенном осуществлении Его присутствия в сердцах, достигаемом прибавлением к каноническим обрядам сверхдолжных дел, главным образом покаянной аскезы. Поэтому он побуждает своих слушателей к самонаблюдению, «читая в их сердцах», откуда и прозвище Халладж (= Чесальщик совестей), которое он получил тогда в Ахвазе[5].

Это означает не только, что он «чешет речь» (*йахлиджу-ль-калам*, говорит Абу Йусуф Казвини) и произносит слова, тяжёлые смыслом, что он проповедует, как Мухасиби, испытание совести, чтобы сделать намерения поступков вполне чистыми (*ихлас*); он не только

[1] Коран LXXXIX, XCIII, XCII, LIII.

[2] Абд аль-Ваххаб Мадраси, *dhayl al-la'âlî*, Лакхнау, 1303, с. 3, 4, 47. Пророк, Джибриль, Мика'иль, Исрафиль, Рафи', Калам, Лаух, Арш, Рабб.

[3] В его *k. al-rûh*, изд. 1324, 248 и сл.

[4] Sul. *tab.*, № 20.

[5] Захаби.

учит, как другие суфии, различать мысленные побуждения (*хаватир*)[1], он осуществляет это различение харизмой, прозрением тайных намерений. Ибо в Ахвазе он проповедует не неверным, чтобы они уверовали, а верующим, чтобы они вобрали внутрь себя божественное присутствие, которым он проникнут.

Он оправдывает это дерзкое учение открытым, публичным обращением к харизмам, к чудесам. Исповедуя, что единение с Богом должно сообщать святым сверхъестественные силы, он притязает на них как на свои. Реформаторская миссия, которую он тем самым берёт на себя, – как раз та, которую шииты оставляли тогда за своим ожидаемым Махди, исчезнувшим в 260 году, в самый момент грозного восстания зинджей[2]. Волнение среди шиитов Ахваза было значительным, и именно из шиитского, враждебного источника до нас дошли главные рассказы о чудесах Халладжа в Ахвазе и в Басре[3]. По словам Ибн аль-Азрака (ум. 377; по Ибн Аби Аллану), Халладж доставлял людям «пищу и питьё (= плоды, по Ибн аль-Асиру) не в их пору» и незаметно добытые серебряные монеты (черта, упоминаемая уже у Ибн Аби Тахира, затем у Ариба, по Наубахти). Ибн аль-Асир добавляет, что «Халладж открывал людям, что они ели или делали внутри своих домов, и читал в их совестях»[4], что соединяет оба вида харизм, как у Иисуса. Есть и космический параллелизм между его обращением к божественным знамениям, каковы неодушевлённые вещи, «зеленеющие травы, Божья дуга, сияющая яркими красками», упоминаемые в иснадах его хадисов, и скромными материальными нуждами, утоляемыми на время его заступничеством, припасами на день, полученными через нежданные находки, для трудолюбивого крестьянства Ахваза, зажатого между грабежами чёрных мятежников и податными вымогательствами государства.

Что во время этой проповеди в Ахвазе припасы добывались необычным образом, на это указывает тревога двух видных авторитетов, мутазилитского учёного Джуббаи и шиитского вождя Абу Сахля Наубахти, которые сговорились истолковать дело классическими уловками восточного шарлатанства (отсюда полемическое сочинение Аваридж и, использованное на процессе 309 года; ср. Бакиллани, Ибн аль-Азрака, изданного Танухи в его *nishwâr*).

Одна из бед суфийской среды братств в том, что там время от времени прибегают к более или менее невинным уловкам «занимательной физики», чтобы поразить детей или неграмотных взрослых, и что там считали дозволенным лгать ради назидания (напр., иснады, подделанные к хадисам, превозносящим некоторые виды благочестия). Это те «менее чистые пути», к которым Ренан[5] притворно возводил чудотворную силу, которую Иисус приписывает себе в евангельских рассказах. «Изготовлял» ли Халладж сознательно свои чудеса? Любовь к истине, которую он исповедовал, и его прямые заявления, называющие Бога *аль-Хакк*[6], о глупости толковать случайные совпадения как чудеса, отвращают от этого слишком лёгкого

[1] *Akhb.*, № 46.

[2] *Enc. Isl.*, s. v.

[3] *Nishwâr*, I, 87.

[4] *Kâmil*, VIII.

[5] «Задумать добро, в самом деле, недостаточно; нужно добиться его успеха среди людей. Для этого необходимы менее чистые пути. Конечно, если бы Евангелие ограничивалось... но без чудес обратило ли бы оно мир?» (*Vie de Jésus*, гл. V, 13-е изд., Lévy, 1867, с. 96). Отзвук разочарованного слова Виньи: «Когда хочешь остаться чистым, не надо вмешиваться в воздействие на людей» (Chorel, *La pensée de Machiavel*, 294). Но истина не может дурно говорить о самой себе (Мк IX, 38; ср. Паскаль, *Pensées*, изд. Brunschvicg, 1897, № 803, 843), и Бог не нуждается в нашей лжи.

[6] Хатиб, VIII, 119–120; ср. Бак., № 21; и Ибн Ата, у Сулами, *ta'rîkh*, №.

объяснения; тем более что мы встречаем другие странные факты, совершенно подобные, прямо засвидетельствованные, то в Мекке (Нахраджури), то на процессе 309 года (тыква Самарри, яблоко сына Насра, попугай Ради, «увеличение» перед тюремщиком, посещения Ибн Аты и Ибн Хафифа в тюрьме).

Ниже мы увидим различные теории, придуманные для объяснения халладжевских «чудес»: уловки шарлатанства по Джуббаи, всей мутазилитской школе (которая a priori отрицает чудеса святых) и ашариту Бакиллани; договор с джиннами по Нахраджури и другим враждебным суфиям (откуда Захаби выведет свою теорию сатанинской одержимости Халладжа); Сули отмечал уже, что наряду с алхимией и медициной Халладж занимался заклинательным экзорцизмом (*'аззама*: допускаемым у ханбалитов); дозволенными заклинаниями белой магии (*симийа*) назовут это позднее философы-мистики (Ибн Араби, Джаубари, Ибн Саб'ин, Шахразури, Джильдаки); магической силой тайного Имени Божьего (Шибли, по Каннаду).

Именно с этой проповеди в Ахвазе ведёт начало слава Халладжа как странного и компрометирующего чудотворца, распространившаяся даже среди его сторонников; и, несомненно, ей обязана ожесточённая кампания против его «шарлатанства», которую вели при дворе его противники, шииты и мутазилиты, чтобы его опорочить и добиться возобновления в 308 году его процесса; тогда как он, после семи лет тюрьмы, был не в состоянии ничего «подстроить», даже в своих постах. Нужно признать также, что власть святого над массами не свободна ни от соблазна, ни от смуты. Взрыв подлинного чуда, раскалывающий каменную ограду окаменелой вселенной, где погребались сердца, не всегда побуждает их вкусить и вызреть в себе целительную обновляющую силу той единственной благодати, свидетелями которой Бог их сделал; и их может преследовать искушение выковать себе новую механистическую тюрьму, серийным повторением недействительных харизм, чудесного первоначального потрясения. Вера в харизматическую силу Халладжа была в Ахвазе благой и действенной лишь для тех из его учеников, которые полюбили его мистику и поняли его страстное желание позорной смерти, вплоть до его казни. В многостворчатом складне его легенды его харизматическая проповедь мусульманам Ахваза предстаёт, до его миссии в земле неверных, индийской и тюркской, и до его экстатических молитв приношения на рынках Багдада, как «вдавленная» антитеза его конечных «страстей».

в. Рассказы

1° Критика «чудес» Халладжа мутазилитом Абу Али Джуббаи

Рассказ Абу-ль-Хусайна ибн Ахмада ибн Йусуфа Ибн аль-Азрака Танухи (ум. 378)[1]:

«Многие из наших друзей (= мутазилитов) рассказывали мне, что когда жители Ахваза и его (семи) местечек (*кур*) были соблазнены Халладжем, потому что он доставлял им пищу и питьё[2] не в их пору, а также серебряные монеты, которые он называл „драхмами божественного всемогущества“, Абу Али Джуббаи узнал об этом. И он заявил: „Это припасы, сделанные заранее и спрятанные в домах с хитрыми устройствами. Но скажите ему, чтобы он вошёл в один из ваших домов, а не в свой, и попросите его доставить вам туда хотя бы две верёвки из пальмового волокна. Если он это сделает, тогда верьте ему“. Его слова передали

[1] Мухассин Танухи, *nishwâr*, I, 87.

[2] Ибн аль-Асир кратко: «плоды».

Халладжу вместе с известием, что люди решились последовать его совету, и Халладж покинул Ахваз».

Абу Али Джуббаи (235, ум. 303), ханафит в праве, ученик Аллафа (ум. 235) через Абу Йа'куба Шаххама (которому великий кади Ибн Аби Дуад поручил надзирать в ведомстве *хараджа* за *катибом* Фадлем ибн Марваном, смещённым в 249 году)[1], сменил их во главе басрийской мутазилитской школы; он умер в Аскар Мукраме в Ахвазе и был похоронен в Джуббе, в семейном имении, откуда он каждый год приезжал получать сельскохозяйственный доход для своих учеников[2]. Поэтому ахвазцам было легко приходить к нему за советом насчёт Халладжа, у которого, по-видимому, был, впрочем, прямой богословский спор с одним учеником Джуббаи, отрывок из которого сохранил нам Сулами[3]. Приведённый выше рассказ происходит, как мы думаем, от двоюродного деда по матери Мухассина Танухи (который опубликовал его по Ибн аль-Азраку): Абу-ль-Касима Абдаллаха ибн Мухаммада ибн Михравайха Ибн Аби Аллана Ахвази, податного управителя в Ахвазе, ученика и друга Джуббаи[4]. Этот рассказ находился, может быть, в собрании, озаглавленном *Kitâb mujâlasât Abî Sahl Ibn Nawbakht ma' Abî 'Alî Jubbâ'î bi'l-Ahwâz*[5], поскольку, по Арибу, случай с «драхмами божественного всемогущества» будто бы произошёл в присутствии Абу Сахля Ибн Наубахта[6].

Мутазилитская школа не допускает возможности чудес у святых. Мнение Джуббаи было, стало быть, предсказуемо; но выступление против Халладжа самого прославленного богослова эпохи достаточно отмечает растущую известность Халладжа. Это было в 279 году.

2° Рассказ Ибн Исхака по Танухи[7]

«Большая часть фокусов Хусайна Ибн Мансура Халладжа походила на чудеса и служила ему для того, чтобы соблазнять людей. Так, он давал им пить воду, не пользуясь никаким сосудом, с помощью уловки; и те, кто её не разгадывал, были этим взволнованы. Но люди сметливые на это не попадались. Такова история, которую рассказал мне Абу Бакр Мухаммад Ибн Исхак Ибн Ибрахим, *шахид*[8] в Ахвазе, слышавший её от одного астролога: человека, которого он мне назвал и проницательность и сметливость которого описал. Вот его рассказ:

„Я слышал о Халладже и о чудесах, которые он совершал публично и которые он выдавал за подлинные чудеса, нарушающие законы природы[9]; и я сказал себе: «Пойдём посмотрим, что это за род чародейства». И я пришёл к нему, прикидываясь новичком, жаждущим религиозного руководства, и мы вступили в беседу. Затем он сказал мне: «Укажи

[1] Ибн аль-Муртада, изд. Арнольда, 45.

[2] *Nishwâr*, I, 108.

[3] Sul. *tabaq.*, № 20: «Хусайн сказал однажды ученику мутазилита Джуббаи: как Бог сотворил тела без посредствующей причины, так Он сотворил и их атрибуты без посредствующей причины; и как раб (= человек) не владеет как собственностью основой (*асль*) своего действия, так он не владеет как собственностью и самим своим действием» (ср. *Essai*, 283).

[4] *Nishwâr*, I, 101–110.

[5] *Tusy's list*, 58.

[6] Ариб, с. 93, стр. 2: что согласуется с характером вождя («многие другие со мной»), который Сули придаёт свидетелю, не называя его, а десятью строками выше – Абу Сахлю Наубахти, по поводу другого анекдота.

[7] Танухи, *nishwâr*, I, 84–86; и у Хатиба, VIII, 123–124.

[8] Один из *'удуль*, профессиональных свидетелей при кади.

[9] *Мафтанат* (*sic* вместо *магусат*); ср. Танухи, *nishwâr*, I, 248.

мне сейчас, чего ты хочешь, и я тебе это принесу!» А мы были в одном из тех городов Джабаля[1], где нет проточной воды. «Я хочу совсем свежей рыбы, и немедленно!» – «Иду; оставайся здесь». Я сел, а он встал и сказал: «Я войду в дом, буду молить Бога, чтобы Он велел принести тебе её». Он вошёл в дом, как бы чтобы уклониться от меня, запер дверь на ключ и заставил меня ждать довольно долго. Затем он вернулся ко мне, по колено мокрый от грязи и воды, с большой рыбой, которая билась. И я сказал ему: «Что это?» – «Я молил Бога, да будет Он превознесён! И Он повелел мне пойти до Бата'их[2], чтобы принести тебе эту рыбу, и я сходил туда, нырнул в *хаз*[3], а это их ил, который меня испачкал, когда я её ловил». Я понял, что он меня обманывает, и сказал ему: «Если позволишь, дай мне войти в дом, и если я не обнаружу там никакой уловки, я уверую в тебя». – «Как тебе угодно». Я вошёл и запер за собой дверь на ключ. Я не нашёл никакого выхода, никакой уловки; тогда меня охватило сожаление: «Если я найду уловку и открою её ему, он убьёт меня тут же, в этой комнате. А если не найду, он потребует от меня присоединиться к нему. Что делать?» Размышляя, я приподнял обшивку комнаты, обитой планками[4] из *саджа*[5]. Между ними была щель. Я потянул к себе планку, которая лишь наполовину обшивала (*джисрийа*) перегородку, и увидел, что её уже раньше сдвигали. Я прошёл дальше, ибо панель была лишь заколоченной дверью! Через неё я проскользнул в большой внутренний двор, где был великолепный сад со всякого рода деревьями, плодами, растениями и благоуханными цветами[6], как теми, что были в своей поре, так и теми, чья пора ещё не пришла; и теми, что уже отцвели и должны были бы увянуть, но которые ему удалось сохранить[7]. Были там и красивые шкафы, кладовые со всякого рода кушаньями, совсем готовыми, со всем нужным, чтобы тотчас подать их, если попросят. А посредине был большой садок, в который я вошёл; и я увидел, что он полон рыб, больших и малых. И я выловил одну большую и вышел оттуда, с ногами, запачканными грязью и водой как раз так же высоко, как у него. И я подумал: «Теперь, если я выйду и он увидит меня с этой рыбой, он меня убьёт... Схитрю-ка я с ним, выходя». Поэтому, вернувшись в комнату, я начал с того, что сказал ему:

«Я верую, свидетельствую!» – «Что?» – «Что здесь нет никакой хитрости, что всё лишь подтверждает твою искренность». – «Ну что ж, выходи!» И я вышел, ибо он отошёл от входной двери, обманутый тоном, который я принял. Едва я вышел и побежал к наружной двери, он заметил рыбу, которую я взял, и пошёл ко мне, поняв, что я узнал о его плутовстве. Он побежал за мной и догнал меня; но я ударил его рыбой в грудь и в лицо, говоря ему: «А ты разве ходил

[1] = персидский Кухистан; в широком смысле: персидское плоскогорье к северу от Ахваза.

[2] Болота: так обозначается область Васита.

[3] Затопленные пруды.

[4] *Изар*.

[5] Индийское дерево: вероятно, тик.

[6] Если перевод этого длинного текста дан здесь полностью, то не потому, что он кажется правдивым; но это, я думаю, один из древнейших примеров знаменитого мотива фольклора мусульманских ересей: «сада чудес», «Заколдованного Сада» тайных сект, места наслаждений для посвящённых и предмета изумления для непосвящённых, который в последующие века будут приписывать наследникам карматской пропаганды, «ассасинам» «Старца Горы»; быть может, с таким же малым правдоподобием, как здесь – халладжийа (ср. Марко Поло, изд. Pauthier, I, с. 98 и сл.). Шарлатаны не тратятся так на постановку; они рассчитывают свои расходы как можно точнее; они не рискуют устраивать музеи естественной истории (ср. Халладж в Сусе в 300/912 году), чтобы прятать там свои приспособления.

[7] *Бака'*: может быть, идея почти райского неувядания.

за мной, когда я отправился до самого океана, чтобы выловить для тебя вот эту!» И пока он тёр себе грудь и глаза там, где его ударила рыба, я вышел.

Едва выйдя из дома, я бросился на землю во весь рост, так я был взволнован и устрашён. Но он вышел ко мне и с улыбкой пригласил меня вернуться. «Ни за что, клянусь Богом! Ибо если я вернусь, ты меня больше не выпустишь». – «Слушай, клянусь Богом! Если бы я хотел убить тебя в твоей постели, у меня были бы на то средства! Так вот, если эта история дойдёт до меня, знай, что я убью тебя, будь ты хоть в недрах земли. Пока ты не станешь её рассказывать, ты будешь цел! А теперь ступай куда хочешь».

Он оставил меня и вернулся в дом. И я понял, что он может исполнить свою угрозу, послав ко мне одного из своих приспешников[1], и что тот, убеждённый приверженец, не поколеблется меня убить. Поэтому я не рассказывал своей истории до его казни“».

Ибн аль-Азрак[2] сказал мне: «Многие надёжные свидетели из наших друзей рассказывали мне, что Хусайн ибн Мансур Халладж послал одного из своих друзей в один из городов Джабаля и договорился с ним, чтобы тот разыграл некую роль. Человек отправился и прожил два года в этом городе, предаваясь аскезе, молитвам, чтению Корана и посту. И он завоевал доверие всех. Однажды он смог объявить, что теряет зрение: его пришлось водить за руку в мечеть, и все месяцами считали его слепым. Затем он объявил, что становится немощным, и тащился или велел носить себя в мечеть. Прошёл год, утвердивший всех в убеждении, что он действительно слеп и немощен. По прошествии этого срока он сделал им такое заявление: „Я видел сон. Пророк, да будут над ним молитва и мир, сказал мне, что он пошлёт в этот город одного из своих верных, человека благочестивого, чьи молитвы бывают услышаны: «Твоё исцеление в его руках, оно предназначено его молитвам». Ищите же для меня всех, кто случится прийти, *фукара'* и суфиев, может быть, Бог облегчит мне через руку и молитвы Своего верного, согласно тому, что сказал мне Пророк Божий, да будут над ним молитва и мир!“ И умы были заняты поисками этого благочестивого человека (*'абд салих*)[3], и сердца его ждали.

Когда срок, о котором он условился с Халладжем, подходил к концу, тот вошёл в город, одетый в тонкую шерсть, и уединился в мечети, взывая к Богу и молясь Ему. Им заинтересовались, о нём сказали слепому, который сказал: „Приведите его ко мне“. И когда его привели и тот хорошо удостоверился, что это Халладж, он сказал ему: „О раб Божий! Я видел во сне то-то и то-то: помолись Богу за меня!“ – „Я, кто я такой? Я недостоин!“ Но тот настаивал; Халладж решился помолиться за него, возложил на него руки: и вот мнимый немощный встал, видя по-настоящему. И город пришёл в смятение, и множество людей столпилось вокруг Халладжа, который отпустил их и покинул город. А мнимо исцелённый, мнимый немощный, оставался там ещё несколько месяцев, а затем сказал жителям: „Чтобы отблагодарить Бога за милость, которую Он мне оказал, вернув мне владение моими членами, мне подобает больше уединяться для молитвы, в духовном затворе. Я задумал отправиться на границу, в Тарсус[4]: если кому-нибудь нужно что-то там купить, я ему привезу; если нет, поручаю вас Богу“. И один вынул тысячу дирхемов, которые дал ему, говоря: „Веди с этим

[1] Это обвинение также заставляет вспомнить об «ассасинах» Масьяфа и Аламута.

[2] Танухи, *nishwâr*, в одном из утраченных томов = воспроизведено Хатибом (VIII, 122–123), откуда извлечено Ибн Халликаном (*Wafayât*, приложение, изданное Вюстенфельдом, с. 36–37). Этот рассказ прилагает к Халладжу народный фольклорный мотив, высмеивающий мулл (см. редакцию на азербайджанском наречии, приведённую Х. Риттером в *Der Islam*, XI, 182).

[3] Прозвище Махди (ср. также Коран XXXVII, 111–112).

священную войну вместо меня“. Другой вынул сто динаров, говоря: „Возьми это как добычу, завоёванную в священной войне там“. Другие дали ему из своего имущества, так что он собрал таким образом тысячи динаров и дирхемов. Тогда он присоединился к Халладжу и поделил их с ним».

3° Устройство сообщения между Тустаром и Багдадом[1]

Умар Мансури, по прозвищу Абу Хафс Кабир, рассказал мне в Басре, что Убайд ибн Ахмад Салули[2] сказал ему: «Когда мой отец жил в Багдаде[3], а Хусайн ибн Мансур Халладж в Тустаре, мой отец каждый день получал вести о Хусайне ибн Мансуре, известность которого была уже велика. И я сказал отцу: кто же сообщает тебе эти вести? – Человек, который поддерживает связь[4] между Хусайном ибн Мансуром и мной, говоря мне, что тот делает, и говоря ему, что делаю я. – Он отдал себя в его распоряжение? – Да; но Халладж этим не довольствуется, он настаивает, чтобы тот ввёл к нему в услужение и своих сыновей; этот человек до сих пор отказывался, но если он согласится, это будет его гибелью».

Этот враждебный текст явно тенденциозен; он относится ко времени последнего пребывания Халладжа в Ахвазе, когда коалиция его противников побудила его переселиться в Багдад вместе с группой знатных людей, покровительствовавших его проповеди: около 289 года. Это переселение могло совершиться лишь при поддержке, хотя бы неофициальной, некоторых чиновников. Устройство гонцов, разоблачаемое здесь, должно относиться к приготовлениям к этому переселению, и не следует видеть в нём след какого-либо более или менее карматского заговора.

4° Басрийские случаи

О Басре рассказ Хамда отмечает просто, что Халладж трижды проходил через неё и что там образовалась группа открытых учеников. Другие источники побуждают думать, что Халладж подолгу жил там: в начале своего пути (по Хурразазу Байдави и Джурайри; он будто бы сопровождал туда своего учителя Сахля, изгнанного туда до 267 года); и во время своей проповеди 272–273 годов в Ахвазе и 279–281 годов, по Бакиллани, Абу Имрану ибн Мусе и Ибн аль-Джунди; Бакиллани приписывает ему даже постоянное жилище в Басре, которое должно быть тождественно смешанному зданию, обители и школе, где его ученик Абу Умара Хашими немного позднее (до 326 года) будет вести беседы о мистике.

1. «Комната увеличения» (*байт аль-'азама*). Бакиллани, желая разграничить (вопреки Рази, который их отождествлял) чудеса пророков (сущностные превращения) и фокусы шарлатанов (создание иллюзорных акциденций), приписывает Халладжу ряд подстроенных явлений этого второго рода: как, например, «раздувать своё тело в комнате, прозванной „комнатой увеличения“»:

«Как рассказывают, у Халладжа в Басре была большая комната с устройством из труб в углах и стенах, а под ними – отверстия, через которые в комнату поступал ветер. И Халладж

[4] Тарс, «*баб аль-джихад*», страна *халяль*, в пограничных областях Рума (*ас-Сугур*): LS, 132. Ср. суфийскую *касаму* Тарсуса.

[1] Ибн Бакуйе, *bidâya*, № 20.

[2] Испр. так: «Сулуки» (по моей копии). Бану Салуль – известный кайситский клан из племени хавазин, обосновавшийся в Куфе и Басре.

[3] В Багдаде есть *дарб Салули* (Да'ладж).

[4] Ежедневную; стало быть, голубиной почтой, способом, весьма употребительным тогда в Багдаде; может быть, облегчённым для Халладжа покровительством того или иного чиновника из партии Бану Махлад.

садился на высокое сиденье, одетый в рубаху из шёлка или другой лёгкой ткани, что при входе посетителей придавало ему тонкий стан; затем он приказывал открыть отверстия для ветра, который, проходя через трубы, мало-помалу проникал под его одежду; и его рубаха раздувалась, пока, говорят, не заполняла своим увеличением всю комнату»[1].

Эта комната (*байт аль-'азама*) служила ему для двух других фокусов: появления живого ягнёнка, выходящего из растопленной печи, и рыбы, выходящей из комнаты, причём их размеры казались растущими в глазах присутствующих, собравшихся в комнате. Бакиллани напоминает, что фокус с ягнёнком состоит в том, чтобы приставить к печи трубу и спрятать живого ягнёнка в яме под печью, откуда его заставляют выйти в печь. У этих людей, добавляет он, в их домах есть в комнатах подземные водоёмы и садки с рыбой, двери которых заперты на засов, а перегородки[2] – как обшивка комнаты; так они могут приказать служителю, отвечающему за появление рыбы, войти туда и принести её оттуда, так что зрители воображают, будто эта рыба только что сотворена. Способ разоблачить их уловку здесь – попросить их извлечь эту рыбу из другого дома, или из-под ступеньки лестницы, или из такого-то колодца, полного воды, где могут жить рыбы: они не замедлят увернуться, признав тем самым ложность своей мнимой силы. Так же, когда они говорят, что могут зачерпнуть из реки или колодца сильный аромат мускуса или иные запахи, или благоуханный вкус розовой воды: их уловка состоит в том, чтобы воспользоваться кувшином, пропитанным розовой водой посредством свежей обмазки, и зачерпнуть им воду из реки, когда их об этом просят.

Именно в Басре, по Бакиллани, Халладж будто бы устроил эту шарлатанскую постановку. Но параллельные тексты, приведённые выше, и более древние, помещают её в Ахваз; позднее утверждение Бакиллани, стало быть, не доказывает решительным образом, что Халладж основал в Басре постоянный центр пропаганды.

2. Рассказ Абу Мусы Имрана ибн Мусы. Абу Муса Имран ибн Муса рассказывает[3], что один басриец, до того враждебный Халладжу, решился прийти умолять его помолиться об исцелении его брата, бывшего при смерти; Халладж ответил ему с улыбкой: «Я помолюсь за него, но при условии, что ты будешь продолжать говорить обо мне дурное, и даже больше, что будешь обвинять меня в нечестии и подстрекать к моей казни». – «Остолбенев, я молчал». – «Не обращай внимания, – продолжал он, – на то, что тебя не касается, а только на принятие условия». – «Пусть так». Он полил немного воды в чашку, плюнул на неё и сказал... И после исцеления брата Халладж доверяет ему: «Если бы Бог не сказал: „Наполню Я геенну джиннами и людьми вместе“ (Коран XI, 119; XXXII, 13), я плюнул бы в ад[4], чтобы благоухание пронеслось над его обитателями...»

3. Рассказы Ибн аль-Джунди. Он приводит сначала, как продиктованное Хусайном ибн Мансуром Халладжем в Басре свидетелю, имя и иснад которого пропущены, знаменитое двустишие, часто приписываемое Джунайду, *Кад тахаккактука*[5]:

Я нашёл Тебя внутри себя, и всё же мой язык взывает к Тебе.
Соединённые в одном смысле, мы, стало быть, разлучены в другом.

[1] Бакиллани, л. 31 b (копия, которой я обязан Х. Винклеру).

[2] Там же, л. 31 a; ср. Ибн Хазм, *fisal*, I, 110 (пятнистый козлёнок, воскрешённый Халладжем).

[3] *Akhb.*, № 54.

[4] Ср. Марию де Валле (1590, ум. 1656, Кутанс) и её обет (J.-L. Adam, *Le mysticisme à la Renaissance*, Coutances, 1893, с. 73; по блаж. Ж. Эду, кн. III, гл. 10, 33). Исх XXXII, 31. Рим IX, 3.

[5] *Dîwân*, с. 116; Qush., II, 59; Хатиб, VIII, 115.

Ибо, тогда как Твоё величие скрывало Тебя от взора моих глаз,
Экстаз сделал Тебя близким моим внутренностям.

А в другом месте, также пропуская имя свидетеля и иснад, он говорит:

«Я видел Халладжа и присутствовал при некоторых его фокусах, как, например, когда он заставлял появиться перед собой огороженный сад с хлебами и водой»[1].

Ибн аль-Джунди (= Абу-ль-Хусайн Ахмад ибн Мухаммад ибн Ахмад ибн Имран Багдади Хаффаф), ум. 396, полушиит, учитель кади Байи и Абу Абдаллаха Байдави (ум. 424) и Кушайри, передатчик Ибн Дауда и Шибли[2], был учеником суфия Хулди (ум. 348)[3]; как и тот, он передал о Халладже благоприятные рассказы наряду с враждебными, из анонимного басрийского источника.

III. ДРУГИЕ ПРОЙДЕННЫЕ СТРАНЫ

a. Города Джибаля

1° Динавар и Нихавенд; Хамадан; Рей

Два рассказа свидетельствуют, что Халладж жил в Динаваре и в Нихавенде[4]. Динавар, арабизированный поселенцами, пришедшими из Куфы (как Нихавенд – поселенцами из Басры), был тогда процветающим центром с избранным кругом традиционистов-суфьянитов и каррамитов, где у Халладжа были ученики[5]. Это был также стратегический пункт, контролировавший (ср. нынешний Керманшах) имперскую дорогу из Багдада в Хорасан; он был вверен видным *вали*, эмирам Буктамуру (265), Рашиду (279, ум. 280; бывшему *амир аль-джунд* Муваффака), затем наследнику престола Муктафи (281–289); а после саджидской узурпации (около 296) – эмирам Мухаммаду ибн Исхаку ибн Кундаджу (301, ум. 304) и его сыну Тархану (304–308), хамданиду Абу-ль-Хайдже Абдаллаху (308, ум. 317; заменён в 316 году Нибриром), прославленному военачальнику, которому мы, вероятно, обязаны арестом в каррамитском *рибате* Динавара одного халладжиста, что ускорило развязку процесса в 309 году. Десять лет спустя дейлемитский мятежник Мардавидж опустошил Динавар (319), вверенный тогда эмиру Хамзе Исфахани (*dib.*, I, 102), и уцелевшие пришли в Багдад выкрикивать своё отчаяние.

Кади Динавара (тогда Абу Бакр Джа'фар ибн Мухаммад Фирйаби, ум. 301, маликит, и Абу Наср Ахмад ибн Хусайн ибн Мухаммад (Kh., VI, 43)), по-видимому, не тревожили Халладжа, пребывание которого должно относиться к самому концу его второго большого путешествия, то есть около 285 года. Память о Халладже сохраняется и поныне среди курдов этой области, как шиитов-экстремистов (кызылбашей), так и противников шиизма (езидов); речь идёт, стало быть, о древнем пережитке, но нельзя доказать, что он восходит к его непосредственной проповеди.

---

[1] Бар-Эбрей, изд. Салхани, 272.

[2] Хатиб, V, 77; XIV, 391.

[3] Саррадж, *mas.*, 366; Сам'ани, 99 a.

[4] *Akhb.*, № 26.

[5] Иса, свидетель его казни; и Фарис, сын предыдущего, которому пришлось эмигрировать в Хорасан; в Кирмисине (= Керманшахе) суфий Ибрахим ибн Шайбан (ум. 337) был противником Халладжа.

Что касается Хамадана, ни один источник не говорит, что Халладж там останавливался, и халладжизм четырёх столь известных хамаданцев, как мистики Ибн Джахдам, Йусуф и Айн аль-Кудат, и историк Мухаммад ибн Абд аль-Малик, не свидетельствует о том, что он восходит к местному преданию.

О Рее – то же молчание источников. Этот город (преемником которого станет Тегеран) был уже весьма значительным, вожделенным одновременно для мятежников-дейлемитов на севере, Саджидов (303–305) на северо-западе, Саманидов (289–303) на востоке и Дулафидов на юге. Энергично защищаемый имперскими наместниками тюркского происхождения, Азкутакином (266–276, с Мазара'и (Абу-ль-Хасаном) полушиитского направления во главе финансов; занятый затем наместником мятежного *вали* Рафи'а Нишапурского, Хасаном ибн Али Курой, который перешёл на его сторону в 276–281 годах), Кайаглагом (262–264), Талмаджуром (264, ум. 266), его братом Абруном (в 288 году: с Укуртмышем и Хаканом), бывший местопребыванием наследника престола Муктафи с 281 по 288 год, он имел тогда финансовыми *вали* людей, связанных с покровителями Халладжа: Ахмада ибн Хасана Мазара'и (266–276) и Мухаммада ибн Асбага (281–285: друга Хасана ибн Махлада и зятя везира Убайдаллаха ибн Сулаймана ибн Вахба). Затем последовала саманидская оккупация (289; Мансур). С точки зрения исламской культуры Рей, более консервативный, чем Нишапур, был родиной Кисаи, ханафита Мухаммада ибн Хасана Шайбани; центром мурджиитской богословской школы наджжарийа – и становился шиитским.

Революционеры-карматы пытались закрепиться там; они поместили совсем рядом, в 261 году, в Таликане (Дейлемском), *сахиб ан-нака*, который имел последовательно своими агентами в Рее: Халафа Халладжа аль-Кутна, его сына, затем Абу Джа'фара Махрума, Абу Са'ида [Гийаса] Ша'рани (около 307) и знаменитого Абу Хатима Рази, которого Мардавидж (316, ум. 323) заставил спорить в своём присутствии в Рее с великим врачом Рази[1]. Связь этих сведений о «карматах» с Халладжем, рассматривавшаяся уже Флюгелем, остаётся загадкой[2].

2° Первый арест Халладжа: «*фи нахийат аль-джабаль*»

«И говорили (*кад кила*; вар.: *ва рувийа 'анху*), что в самом начале своего пути он проповедовал признание политических прав семьи Пророка (да будет над ним мир); вследствие чего он был подвергнут бичеванию в *нахийат аль-джабаль*».

Эта фраза, заимствованная как есть нашими двумя древнейшими светскими историческими источниками, Сули (№ 23–24) и Ибн Аби Тахиром, у неназванного историка (Ибн Йаздада или Химара аль-Узайра), представляет две редакционные особенности.

Сначала о географической локализации этого случая. *Нахийат аль-Джабаль* обозначает[3] обычно в эту эпоху, в частности у Табари[4], всю большую горную провинцию аль-Джибаль (Хамадан, Карадж, Исфахан, Рей), защищаемую тогда халифскими эмирами от мятежников-зайдитов Дейлема. Именно там Халладж, принятый за зайдита, будто бы и был

[1] Не смешивать (испр. P., 1-е изд., 79 и прим. 3).

[2] Флюгель (*fihr.*, II, 79) отождествил этого Халафа аль-Халладжа с нашим; но это слишком рано; я сам сближал нашего Халладжа с писателем Гийасом (ср. Абу Мугис, и ссылку на критический 290 год: P., 1-е изд., 72, 78, 732), который обратил в Нишапуре саманидского *вали* Хусайна Марварруди (302–306); но эта слишком поздняя подробность, касающаяся 302–306 годов, отождествляет его с Абу Са'идом Ша'рани.

[3] Перевод *Кухистан*, по Yaq., IV, 560.

[4] Табари, III, 1740 (ср. 1685, 2115, 2146: годы 255–282). Без этих точных ссылок слово *нахийа*, обычно ограниченное округом, могло бы обозначать, как и нисба «Джабали» (у Сам'ани), округ у Джабаль аль-Фидда, серебряного рудника к северо-востоку от Герата. Ср. миссию Мусы ибн Буги в Джабаль (255).

подвергнут бичеванию. Так думал Бируни: «Он проповедовал сначала Махди, утверждая, что тот явится в Таликане в Дейлеме, и был арестован». Но Исфараини, гораздо лучше осведомлённый о Халладже, чем Бируни, уточняет, что учеников он приобрёл в Таликане Хорасанском (знаменитое пророчество о «Махди, который явится в Таликане», было сначала, как мы увидим, отнесено к хорасанскому Таликану), а географически аль-Джибаль не имеет ничего общего с Хорасаном. Нужно, стало быть, искать в другом месте. Табари под 252 годом[1] называет «*нахийат аль-джабаль*» местность Дири, имение Шуджа', матери Мутаваккиля, в провинции Васит; это 3-я остановка на дороге из Васита в Сус (Ахваз), в 15 парасангах от Васита и в 21 от Суса. Халладж неизбежно проходил там много раз, и случай восходил бы к его пребыванию в Ахвазе до первого большого путешествия, то есть до 274 года; а так как будущий везир Хамид был уже податным чиновником в Васите, то, может быть, следует начинать его вражду к Халладжу с этого случая.

Затем о причине: «*кана йад'у иля-р-рида мин Аль Мухаммад*»: это выражение относит Халладжа к тем, кто, не называя никакого претендента-Алида (в отличие от правоверных имамитов), вёл всё же легитимистскую пропаганду. Оно употребляется у Балазури[2] по поводу посылки равандитского *да'и* Мухаммада ибн Хунайса в Хорасан Абу Рийахом Майсарой из Куфы от имени аббасидского претендента (*васи*) Мухаммада ибн Али (ум. 124): «*фа амараху ан йад'у иля-р-рида мин Аль Мухаммад, ва ля йусамми ахадан*». И оно появляется вновь под 281 годом, что касается нас непосредственно, в большой *касыде* Ибн аль-Му'тазза (ст. 211)[3], чтобы охарактеризовать переход Рафи'а ибн Харсамы, халифского чиновника, на сторону зайдитского мятежа Дейлема: «*йад'у иля захр ан-Наби ва-р-рида минхум*». Это двойное совпадение позволяет нам думать, что этот первый арест Халладжа произошёл в 281 году, вероятно, в Куме (это было бы намёком на его стычку с Ибн Бабуйе, о которой рассказывают имамиты)[4]. Его будто бы донесли имамиты (враждебные всякому замыслу легитимистского мятежа до сверхъестественного призыва Махди) дулафидским властям как смутьяна, сообщника зайдитских мятежников. Два предлога могли оправдать это обвинение: мистики-традиционисты каррамиты объявляли себя зайдитами как ученики Суфьяна Саури[5]; а Халладж был в отношениях с семьёй Карнаба'и из Ахваза, замешанной в зайдитском восстании зинджей.

3° Новый год в Нихавенде[6]

---

[1] Табари, III, 1657; ср. Штрек. Можно было бы подумать о Джаббуле, соседнем городе: но у него нет артикля.

[2] *Да'ва иля-р-рида мин Бани Хашим ва ля йусамми ахадан*: Табари, 130 г. (с. 98), и *Аль Мухаммад*: Табари, 250 г. (III, 1519); *ansâb*, рук. P. 6068, л. 748 a, 768 b (отмечено X. Ламмансом, Габриэли, *Muhallab*, 215; *FHA*, 65; неточный перевод у Huart, *Musâfirides*, 247, прим. 4; и у E. G. Browne, *Lit. History of Persia*, I, 429, который видел в *Рида* собственное имя имама, двунадесятнического или исмаилитского).

[3] *Dîwân*, рук. P., л. 72 a и сл.; пер. Ланга в *ZDMG*, XLI, 248; ср. *murûj*, VII, 342.

[4] Ср. ниже.

[5] Ибн Аби-ль-Хадид, *sharh al-Nahj*, II, 129; III, 119.

[6] *Akhb.*, 22: *ривайа* Ахмада ибн Фатика. Если принять цифру «13 лет», речь идёт либо о 296 годе (когда Халладж, преследуемый в Багдаде после 21 раби' I 296 / 18 дек. 908, уже, может быть, искал убежища в Нихавенде), либо, скорее, о 288 годе (если отсчитывать 13 лет не от 309, а от 301 года, даты первого выставления у позорного столба). Что касается точной даты Навруза, мы знаем, что после реформы Му'тадида в 282 году финансовый Навруз приходился на 12 хазирана (= 12 июня; на деле в 328 году он пришёлся на 2? рамадана = 12 июня 939); но традиционный праздник с трубами сохранялся в первый день весны, как доказывает таблица соответствий Наврузов у Хамзы Исфахани (*ann.*, пер. Gottwaldt, 140–141), которая помещает Навруз в 288 году на пятницу 28 раби' II = 21 апреля 900, а в 309 году – на пятницу 19 зу-ль-хиджжа = 14 апреля 922.

«Мы были с Халладжем в Нихавенде; был день Навруза (= Нового года); и послышались звуки труб. Халладж сказал: „Что происходит?“ Я сказал ему: „Сегодня Навруз“. Тогда он вздохнул и сказал: „Ах! Когда же придёт он для нас, Навруз...“ А я сказал: „Когда, думаешь ты, он придёт к тебе?“ – „В тот день, когда меня выставят у виселицы, когда я буду так «приближен» (*иктариб*: Коран XCVI, 19) к Богу“.

И вот в тот день, когда его выставили у виселицы[1], тринадцать лет спустя, он посмотрел на меня с высоты позорного столба и воскликнул: „Ахмад[2], вот наш Навруз, который мы празднуем“. А я сказал: „О учитель, получил ли ты свои праздничные подарки[3]?“ – „О да, я их получил, исполненный уверенности через видение, так что мне стыдно[4]: мне нельзя ещё бежать предаваться своей радости“[5]».

4° Города Дулафидов: Исфахан, Кум

На северо-востоке Персидского Курдистана, между 230 и 284[6] годами хиджры, держалось автономное княжество под дулафидской династией из арабского племени иджль, в Карадже. Весьма непостоянное в своей верности, оно боролось на юге с Саффаридами (Умар Дулафи заменяет Амра Саффари в багдадской *шурте*, 276–278), на севере с Рафи'ем, порой проявляя прошиитские склонности (его *катиб* Диндан; его *кахрамана* Сумаль); оно контролировало Исфахан и Кум.

Исфахан был уже очень большим городом в сердце Ирана (родина кузнеца Каве), возле храма огня в Джуздане; богатый земледельческий край, промышленный центр (ткачество), единственный, жизнь которого никогда не прерывалась и который едва не породил город ремесленного типа, как во Фландрии (с разделением на ганзы и цехи: драки между ними, между севером, рабочим, и югом, буржуазным, шафиитов против ханафитов при Сельджуках, хайдари против ни'мати при Сефевидах), оживлённый рынок, руководимый менялами (евреями: Йахудийа)[7], Исфахан уже тогда, несмотря на буквалистское правоверие своих *мухаддисов* и своих кади-ханбалитов (Салих ибн Ахмад ибн Ханбал, ум. 266; Абу-ль-Фадль Варка' Тамими, 186, ум. 282 (передатчик Ибн Каррама); и Ахмад ибн Амр ибн Рафи' Ибн Аби Асим, назначенный в 274, ум. 287 (с захиритскими склонностями: связан с Ибн Сурайджем))[8], имел подозрительную легендарную славу: «город Даджжаля» (= Антихриста: из-за его дороги к вечно дымящейся вершине = Демавенду); и он участвовал в антиарабском националистическом возрождении (приурочение легенды о Салмане к Джайху и Кухабу и легенды об Абу Муслиме; ср. также Хамзу Исфахани[9]).

---

[1] В 301/913 году.

[2] Это имя смущает, ибо есть все основания думать, что Ахмад не был лично учеником Халладжа, а лишь передал о нём рассказы своего брата Ибрахима ибн Фатика. Рассказ, стало быть, подправлен.

[3] *Кад усибта*.

[4] *Хаджилан*.

[5] *Ау анни та'аджжальту-ль-фарах*. Это слово напоминает халладжевскую цитату из Корана XLII, 18 во время казни в 309 году; параллелизм, один из членов которого мог быть намеренно сочинён. Сочинён он или нет, этот текст с силой свидетельствует о преображающей ценности страдания по Халладжу.

[6] Исфахан имел затем финансовыми *вали* Али ибн Махди Кисрави (283–289, Yaq. *ud.*, V, 428), друга Бадра и Ибн аль-Му'тазза, Ибн Аби-ль-Багля (289–300), а военными наместниками – Ису Ношари (287), Масма'и Хаммама, Ибн Аби-ль-Багля, Ибн Бахра.

[7] Город Шушандухт, жены-еврейки Йездегерда I.

[8] Сам'ани; Абу Ну'айм, s. v.; Захаби, *'ulûw*, 251; Ибн Асакир, I, 419; рук. P. 2012, 232 a.

Кум, на важном узле дорог между Исфаханом и Реем, был уже страстно шиитским; пустынный город, устроенный по образцу Куфы беженцами из этого города, йеменской династией Аль Са'д ибн Малик из племени аш'ар. С 125 по 278 год этот род мелких вождей давал убежище всё большему числу шиитских законоведов; и именно там, несмотря на нескольких еретиков (Али ибн Хасака, Мухаммад ибн Урама, Сахль ибн Зийад, Хасан ибн Али Саджжада), сложилось официальное имамитское правоверие, существующее вот уже десять веков. Было, по-видимому, семь вождей (*марзбан*) Кума: Талха ибн Ахвас ибн Са'д ибн Малик (сын дяди по матери Аш'аса), Идрис ибн Талха, Йахйа ибн Имран ибн Талха (убит в 203 году по приказу Ма'муна), Закарийа ибн Адам ибн Идрис, Иса ибн Муса ибн Имран, Али ибн Иса (убит в 252 году при разграблении города по приказу Му'тазза), Абу Джа'фар Мухаммад ибн Али (252–278), князь, усердно посещавший багдадский двор, сын рустамидки из Фарса, друг поэта Бухтури, которого он принимал в Куме, двоюродный брат Ахмада ибн Исхака[1], уполномоченного имама при кумских законоведах; его сын Ахмад, по-видимому, не был *марзбаном*; с тех пор Кумом, по-видимому, управляли *вали* (назначаемые Багдадом): Хакани, сын везира, в 278 году, затем, после одного мятежника, Васифа Саджи, 279–281, бывший *на'иб* везира Ибн Бульбуля, Абу Иса Ахмад ибн Мухаммад Ахи Аби Сахара (который привёз с собой в качестве начальника *барида* сатирического поэта Ибн Бассама)[2]. Дейлемиты входят туда в 317 году.

5° Стычка в Исфахане

Рассказ Ибн Хафифа[3]: когда Хусайн ибн Мансур Халладж пришёл в Исфахан, он отправился к Али ибн Сахлю, который сидел в глубине своей гостиной и говорил о мудрости (*ма'рифа*). Халладж сел напротив него и обратился к нему: «Ты, мелочный торговец[4], смеешь говорить о мудрости, пока я жив, тогда как между отрезвлением[5] и восхищением[6] семьсот ступеней, которых ты ни запаха не почуял, ни смысла не понял». Али ибн Сахль сказал тогда: «Город, подобный Исфахану, где есть мусульмане, не должен был бы терпеть присутствия таких, как ты», – и встал. Эта фраза была сказана по-персидски[7], и Халладж её не понял, ибо не знал персидского; но народ сбежался, крича: «Где его дом?», с намерением разрушить его и прогнать его. Тогда один человек пришёл к Халладжу и сказал ему: «Уходи, пока тебя не убили, или спрячься в таком-то месте, чтобы они тебя не увидели». Халладж ответил: «Искать

[9] Старые кварталы: Хасибабад (племя тамим: соборная мечеть, тождественная Тихрану); Шунбулан (ср. Абу Ну'айм, изд. Dedering, 324: мечеть тамим), Лунбан (абд аль-кайс), Батиркан (дабба), Карран, Фурсан, Рустамабад, Хушинан, Филфилан, Джурджир (знаменитая мечеть), Салихан (Сам'ани, s. v.).

[1] *Ikmâl*, 217, 246; *hidâya*, 257 a.

[2] *Udabâ'*, V, 326.

[3] Ср. Дайлами, *mashyakha*; арабский текст которого, у Бакли, *mantiq*, 40 a, менее подробен, чем персидский перевод Ибн Джунайда (рук. Köpr. 1589; рук. Берл.). Ибн Бакуйе (№ 13) изложил его вкратце с иснадом Хамда Исфахани через Абу-ль-Хусайна Ибн Аби Таубу. Ещё более сжатое изложение (где Али ибн Сахль называет Халладжа *зиндиком*) находится в *Akhb.*, № 18.

[4] *Саки*. Али ибн Сахль Азхари, ум. 307, бывший градоначальник Исфахана (Аттар, II, 79), связанный с двумя противниками Халладжа: Амром Макки, которому он возместил потерю товаров в пустыне (Qush., 27), и Аваридж и, финансовым инспектором (*tardîd*, II, 220); ученик в суфизме Мухаммада ибн Йусуфа Банны (ум. 286: деда Абу Ну'айма; ср. Абу Ну'айм, *ta'rîkh Isbahân*, изд. Dedering, II, 14, 220) и корреспондент Джунайда.

[5] *Сахв*.

[6] *Истилам*.

[7] «*Фарисийа*». Это замечание Дайлами, столь же удивительное, сколь и знаменательное, есть также, в сокращённом виде, у Бак.

прибежища от Бога вне Бога – значит сомневаться в Боге»[1]; затем он переменил путь (чтобы выйти из Исфахана) и отправился в Шираз, пойдя, однако, (противоположной) дорогой, через Гармакасан[2].

б. Города Хорасана

Хорасан имел тогда четыре столицы, уже весьма различные: Балх, Мерв (настоящая столица), Герат, Нишапур; Халладж жил там, и его учение имело там длительное влияние.

1° Герат, Мерв и Балх

Герат, наименее населённый, управляемый семьёй Бану Зухль ибн Шайбан[3] (арабское племя бакр), был самым арабизированным, на дороге из Кермана к Оксу; вассал Саффаридов.

Ханафиты Герата были каррамитами, а значит, мистиками; так же и местные ханбалиты *ахль аль-хадис*, упрекавшие Ибн Каррама за его богословский словарь, были мистиками и будут сторонниками Халладжа. Бушандж был родиной Мансура ибн Аммара, а Нури родился в Багдаде. В Герате была каррамитская *ханака-медресе*.

Мерв, куда Халладж «пришёл, говорят, тайно», сообщает нам без объяснений Харави, находился скорее в упадке; вновь занятый Тахиридами (266–278), затем окончательно присоединённый Саманидами (племена тамим и азд-хуза'а). Халладжист Абу Бакр Васити, бежавший из Ирака, поселился в Мерве, где его учеником был Саййари.

Балх, где ещё сохранялись пережитки древней греко-буддийской цивилизации, когда туда вошли мусульмане, был обязан возвышению своих сыновей, Бармакидов (везират в Багдаде, 136–138, 170–187), внезапным процветанием, выявившим его своеобразие как места слияния Индии и тюрок. Управляемый местными иранскими династиями, клиентами Бану Зухль: Бану Махан (Иса, 132; Али ибн Иса знает Шакика; Абдаллах ибн Али около 201 года; его брат Хусайн, 203), Бану Банниджур (230–340), Бану Фаригун (в Гузгане, затем в Балхе, 340–401), он имел арабскую[4] (племена бакр, преобладавшие над другими *ахмас*) или арабизированную элиту исключительной образованности; родина толкователя Мукатиля ибн Сулаймана, многочисленных мутазилитов, выдающихся мистиков, как Ибрахим ибн Адхам, Шакик Балхи и Тирмизи[5], Балх был, когда там жил Халладж, учебным центром: для мутазилитской школы (Абу-ль-Касим Балхи), для двух мистических школ (Тирмизи – Абу

[1] Это размышление Халладжа, которое Бакли, по его словам, нашёл лишь в одной из двух редакций Дайлами, приводится у Бак. с двумя изменёнными словами: «остерегаться» (*тахаззур* вместо *и'тисам*, «искать прибежища») и «не знать» (*джахль* вместо *шакк*, «сомневаться»).

[2] Рукопись Бакли даёт «Гармаджан», исправленное поверх в «Азербайджан»: название известное, но здесь маловероятное. Хамаданский *рустак* Гармакасан находился как раз у северо-западного выхода из Исфахана, на дороге в Кум: напротив хуррамитского *рустака* Камдан, расположенного у южного выхода, на дороге в Шираз (Йа'куби, 275).

[3] Один из её членов был меценатом Шибли, а другой, Мансур ибн Абдаллах, – передатчиком Халладжа через Шибли. В Малине были суфии.

[4] Банниджуриды, оставшиеся верными, осаждены мятежниками в 261 и 265 годах (Асир, VIII, 205). Ср. *tabaqât al-Balkhiyîn* Ахмада ибн Мухаммада Мустамли (от Ваки'), ум. 256 (Сам'ани; ср. *ta'rîkh Balkh* Мухаммада ибн Джа'фара Варрака, Ибн ан-Наджжар, рук. P. 2131, 82 a, 143 b), изложенные вкратце в рук. P. anc. pers., 115.

[5] Изгнанный из Тирмиза, он пришёл в Балх.

Бакр Варрак и каррамиты). Шафииты собирались основать там *дар аль-'ильм*[1], но кади Балха оставались ханафитами-мутазилитами до 378 года[2].

Именно среди людей из Балха Халладж, должно быть, устроил свой центр в Таликане и свою проповедь в тюркской стране (Каратакин, князь Исфиджаба[3], саманидский уполномоченный при князьях Банниджуридах); именно в Балхе его ученик Искаф нашёл убежище[4] у шерифа-акилита (там были также Алиды (Умарийин, Минхуранииййин) с *накибом*)[5].

2° Нишапур

Обновлённый Тахиридами, Нишапур вытеснил Мерв после Ма'муна и стал интеллектуальным и экономическим центром Хорасана, прежде чем стать, как при Саманидах и Газневидах, столицей Машрика и даже метрополией суннитского ислама (между 330 и 420 годами), во время затмения Багдада: Эраншахр[6].

Процветающие ремёсла (*баззазин*), экономические связи большего размаха, чем у Рея или Исфахана (ср. Халеб по отношению к Дамаску), более продуманное городское устройство: 44 квартала; главные[7]: в центре Шахристан (с Кухандизом, цитаделью), вокруг Рабад, с Хирой на юго-востоке, с гетто; дорога на Мерв, на северо-востоке Насрабад, на северо-западе Манишак (и соборная мечеть), на юго-западе Шадйах. Элита, как арабского происхождения (племена Бану Сулайм и Бану Ханифа), так и старого иранского корня: *буйутат*, весьма озабоченная широкой исламской солидарностью и великой умственной деятельностью.

Халладж, который поселит там своего старшего сына Сулаймана, должен был жить там по меньшей мере трижды: около 275 года и около 284 года (идя из Туса) и в 285 году (возвращаясь).

Политически город перешёл от верных халифу Тахиридов (до 261 года, затем 265–269: Худжистани, *вали*) к генеральному податному откупщику Рафи'у ибн Харсаме, который по истечении своих десяти лет откупа (269–278) изменил халифату и Тахиридам ради зайдитов Дейлема (278–284) и дважды лишался Нишапура, отнятого Саффаридами (261–265, 276–278, 284–286: они отстраивают соборную мечеть); с 286 по 384 год Нишапур становится одной из саманидских столиц (*вали*: Хусайн Марварруди, 289, затем, после мятежника Лайли Дайлами, князя Ишкавара, 308–310, Симджуриды и Аль Мухтадж).

---

[1] Захаби, рук. P. 1581.

[2] Сам'ани, 144 a–b.

[3] Племенная связь между халаджами Гузгана и халлухами Исфиджаба. Бану Фаригун из Джузджана-Балха покровительствуют астроному (сабию?) Ахмаду ибн Мухаммаду ибн Абд аль-Джалилю Сиджзи, известному Бируни (*chron.*, 42), который даёт эру Халладжа; тот посвящает им книгу в 380 году и даёт точную халладжевскую дату в своём *jâmi' shâhî* по Ибн Хинбате Куннаи.

[4] Два балхских халладжиста добровольно отдались палачу во времена Аттара.

[5] *'Umda*, рук. P. [2021], 202 b, 224 b; ср. прим. 138.

[6] И Абршахр (на монетах); разграблен в 429, 431, 554 годах.

[7] Другие кварталы: Намабаз, Харгуш, Баб Азра (*мухаддисы*), Хан аль-Фурс, Мураббаа аль-Кирманийа, Джур, Бурнаваз, Нунд (там *ханака* Сулами), Багак, Баг аль-Баззазин (*ханака* в 537 году; Сам'ани, 80 b), Джулабаз; кладбища: Генджруд (могила Ибн Хузаймы и Тарсиси), Шаханбар (могила Ибн Нуджайда, ум. 364), ар-Рамджар (Сам'ани, s. v., и 336 a; взят в 608 году грузинской царицей Тамарой: епископская кафедра Romagyris). И Сиккат Харб (*tab. hanaf.*); Ра'с аль-кантара (Сам'ани, 463 b).

На месте эти распри оставляли нетронутыми устройство и процветание города, у которого был глава (*ра'ис*), назначаемый *вали* (Мухаммад ибн Мика'ил, 256; Мукатиль Йахйа ибн Мухаммад Зухли (268); Абу Амр Хаффаф (299); Абу Сахль Су'луки, 340–360; Абу Мухаммад Абдаллах ибн Исма'ил Микали, 360–379; Абу Джа'фар Мухаммад ибн Абдаллах Микали, 379–398; Абу Бакр Ибн Мамшаз, 398–410; Абу Али Хасан ибн Мухаммад Микали (419); Абу Бакр Ибн Мамшаз, 421; противник шафиитов *накиб* Абу-ль-Касим Зайд ибн Хасан Хусайни (554)); главный кади-ханафит (Муса Хатми, Ибн Абд аль-Ваххаб Сакафи (275), Мухаммад ибн Ахмад Джузджани, ум. 284; Мухаммад ибн Исхак Ибн Рахавайх (ум. 294: ханбалит); Абдаллах ибн Салама Ибн Салмуйе, 286, ум. 298 (ханафит), указанный на выбор саманидского государя Ибн Хузаймой; Абу Абдаллах Мухаммад ибн Али Хаййат Марвази, 308–311, шафиит, подвижник, назначенный везиром Бал'ами)[1]; *накиб* Алидов (Абу-ль-Хусайн Мухаммад ибн Ахмад, около 225; Абу-ль-Хусайн Мухаммад ибн Йахйа ибн Мухаммад ибн Ахмад, в 301). В 260 году возникает движение верных халифу добровольцев против хариджитов, *мутатаввиа*, которым руководит юрист-маликит Йахйа Зухли, покинутый ханафитами[2].

В 260, как и в 280 году, большинство было суннитским, ханафитским, разделённым между мутазилитами и каррамитами-мистиками[3]. Именно в среде арабских *ахль аль-хадис* квартала Хира пустило корни семя халладжизма, подготовившее поэтический расцвет легенды[4].

Между 260 и 310 годами Нишапур был подлинным интеллектуальным центром Хорасана: руководимый элитой, весьма озабоченной солидарностью между верующими мусульманами, устраивавший ежегодный хорасанский хадж (в 294 году Багдад пошлёт туда голову мятежника Зикравайха, «чтобы хадж не прекращался»[5]), объединявший добровольцев веры (*мутатаввиа*) как против неверных (джихад в тюркской стране или в Руме), так и против хариджитов (вождь: Йахйа Зухли, маликит, в 260 году), образовавший настоящую «религиозную коммуну» (в 268 году Абу Усман Хири[6] от имени учеников Абу Хафса Хаддада молится «о спасении города Нишапура»[7]). Его суннитское большинство благодаря *буйутат* (крупным арабским семьям) обеспечивает ему автономного местного главу, *ра'иса*, нечто вроде «мэра»[8].

В 286 году им был Абу Амр Ахмад ибн Наср Хаффаф (ум. 299), который будет возглавлять встречу саманидского эмира Исма'ила, представив ему муфтия-мухаддиса Ибн

---

[1] Захаби, 1581, 100 a.

[2] Асир, VIII, 208.

[3] Добавить деятельное шиитское меньшинство (имамитский *вакиль* около 280 года: Абу Абдаллах Мухаммад ибн Ахмад ибн Ну'айм Шазани (*ikmâl*, 246), племянник Фадля), но ещё мало затронутое исмаилитами.

[4] Именно в Нишапуре Ахмад ибн Харб (ум. 234), затем Ибн Каррам (заключённый на десять лет) проповедовали мистическую жизнь; а также Йахйа Рази.

[5] Слово Сарраджа Саманидам: молиться в Мекке, а не в соборной мечети Нишапура (Субки, II, 130).

[6] И его внук, умерший в Тарсе в 353 году.

[7] Асир, VIII, 211.

[8] *Ра'ис*, ср. Герат (династический) – единственный случай! Обычно это законовед: Хаффаф, ум. 299; Су'луки, ум. 369 (назначенный Ибн Симджуром); Микали I (шафиит); Микали II; Абу Бакр ибн Мамшаз, 430; (Са'ид, 398); Ибн Са'ид, 455; Мани'и (?), 455–463. Муфтии: Даба'и, 285, ум. 342; Су'луки II (противоречивое решение об Аш'ари); и Умар Бастами; Муваффак Бишри; Му'аййад, ум. 465. Хатибы (Мани'): Сабуни, 429, ум. 449; Джувайни, 449–478; Абд аль-Вахид Кушайри, 476–494, и его сыновья и внуки.

Хузайму: тот добьётся от эмира назначения кади-ханафита, Ибн Салмуйе. Хаффаф, сам шафиит, основал *вакф* Хаффафи для шафиитского канонического обучения, директором которого стал в 343 году сурайджит Абд аль-Азиз Дарики (прежде чем перейти в *вакф* Сурайджи в Багдаде); он сменил, вероятно, Абу Бакра ибн Исхака Даба'и (258, ум. 342, в Нишапуре с 286 года), издателя фетв Ибн Хузаймы (известно, что Да'ладж, основатель *вакфа* Сурайджи, издал как раз Ибн Хузайму): Дарики – учитель Ибн Каджжа (передатчика Халладжа) (Субки).

Менее консервативная, чем в Багдаде, группа *мухаддисов* Нишапура, руководимая Хаффафом и Ибн Хузаймой, тяготела к шафиизму на рациональных основаниях (ср. Ибн Сурайджа) и даже к догматике куллабитского типа, к преашаризму в духе Мухасиби; отсюда споры (отравленные мутазилитом Мансуром Туси) между старым Ибн Хузаймой и его учениками Даба'и, Йахйей ибн Мансуром (будущим кади), Абу Бакром ибн Абу Усманом Са'идом, Абу Али Сакафи (другом Шибли); и богословский опыт Абу-ль-Аббаса Каланиси, первого учителя Абу Бакра Ибн Фурака; поначалу преследуемый (после 311 года: *иститаба*), этот реформизм создаст хорасанскую ашаритскую школу, которая с самого начала унаследует его почитание Халладжа.

Представляется, стало быть, установленным, что эта симпатия между суннитскими *мухаддисами*-реформистами и халладжизмом восходит к пребываниям Халладжа в Нишапуре; и что *вакф* Хаффафи был центром, где передавалась не только благоприятная фетва Ибн Сурайджа, но и некоторые суфийские рассказы, как рассказ Абу Амра ибн Хамдана о смерти Ибн Аты (Сулами: передан до 346 года, когда этот передатчик удалился в затвор). Именно хорасанские *мухаддисы*-шафииты (Абу Амр, Мурта'иш, Насрабази, Су'луки), а среди них в первую очередь сурайджиты (Каффаль), сохранили в Хорасане ту прохалладжевскую атмосферу, которую буидское преследование изгнало из Багдада.

И это осведомляет нас о проповеди, которую Халладж предпринял в Нишапуре: в мухасибитском духе его догматической *'акиды* (переданной двумя учениками из Туркестана, Исфиджаби и Калабади).

3° Таликан

Таликан в Хорасане (который не следует смешивать с двумя другими одноимёнными городами, одним в Дейлеме близ Казвина (Джабаль), другим к востоку от Балха, в Тохаристане) был в 309 году центром халладжистов в саманидском государстве; следует, стало быть, заключить, что Халладж сделал его во время своих двух посещений, в 274 и 283 годах, центром своей проповеди.

Расположенный к востоку от реки Мургаб, обращённый, как и она, к северной степи, на выходе из гор, он контролирует, ещё до переправы через реку, там, где стоит Марварруд, три большие дороги, которые туда ведут: из Маргианы (Мерв, с северо-северо-запада), из Бактрии (Балх, с востока; с ответвлением на юго-восток к Гуру) и из Арианы (Герат, с юга). «Очень приятный город, производящий много вина и войлока»[1], древняя восточная граница Сасанидской империи, соседствующий со становищами Северного Гузгана, где «двадцать тысяч арабов, самых богатых в Хорасане», стояли тогда лагерем со своими караванными верблюдами и стадами[2], Таликан был предметом спора между двумя местными вождями: на

[1] Йа'куби.

[2] Минорский, 108.

западе арабизированным эмиром Марварруда[1], на востоке фаригунидским князем Гузгана. Между 260 и 280 годами Гузган зависел от Саффаридов (которые стремились вернуть Балх Банниджуридам), тогда как Марварруд, оставшийся верным, зависел от *вали* Рафи'а (272: при эмире Али ибн Хусайне Марварруди), затем от Саманидов, которые стали также после 280 года сюзеренами Фаригунидов Гузгана и Банниджуридов Балха.

В Таликане Халладж вступал, стало быть, в сферу саманидского государства и в интеллектуальную среду, где задавала тон балхская элита, даже больше, чем нишапурская. Элита суннитская, но увлечённая критическим обсуждением богословских тезисов, ибо именно четверо балхцев написали тогда первые книги по ересиографии: *K. al-maqâlât* мутазилита Абу-ль-Касима Абдаллаха ибн Ахмада Балхи[2] (ум. 319: подражание ему – у великого Абу-ль-Хасана Аш'ари из Басры), заметки географа-философа Абу Зайда Ахмада ибн Сахля Балхи (ум. 322)[3] и *K. al-maqâlât* его покровителя, саманидского везира Абу-ль-Фадля Мухаммада ибн Абдаллаха Бал'ами (ум. 329)[4], *K. firaq al-shî'a* Абу-ль-Касима Насра ибн Саббаха Балхи (ум. около 315; переписанная Са'дом ибн Абдаллахом Аш'ари из Кума и Хасаном ибн Мусой Наубахти). При саманидском дворе, покровительствовавшем врачу Рази, покровителями этой элиты были два везира, Джайхани (ум. 307), подозреваемый в «дуализме», и Бал'ами, шафиит, эмир Марварруда Хусайн ибн Али, который станет исмаилитом в 307 году, и его брат Ахи Су'лук (ум. 311)[5]: эти двое последних выплачивали пенсию Абу Зайду Балхи и, по-видимому, знали Халладжа.

Таликан, который восстанет в 309 году при известии о казни Халладжа, провозгласив его Махди, был предметом, начиная со II века хиджры, своего рода апокалиптического пророчества, хадиса: «У Бога (вар.: у семьи Мухаммада) есть в Таликане скрытое сокровище, которое Он откроет, когда пожелает; его проповеди будут истиной; он явится с Его позволения и будет проповедовать веру Божью»[6]. Уже известное в 219 году, когда претендент-зайдит Мухаммад ибн Касим хотел провозгласить себя там Махди (*сахиб Таликан*)[7], это пророчество, по-видимому, восходит к самым истокам хорасанского исламского легитимизма; ведь именно в Гузган в 124 году пришёл претендент-зайдит Йахйа ибн Зайд отстаивать свои права на

[1] Список эмиров Марварруда: Али ибн Хусайн стоит за Рафи'а против Саманидов в 272 году (Асир, VIII, 257); его сын Хусайн ибн Али переходит к Саманидам (с перерывами).

[2] Ибн Муртада.

[3] Абу Зайд Балхи, автор *K. al-nussâk*, будто бы является автором заметки о Халладже, столь странно вставленной в переработку его географии Истахри; автор, неспособный сам составить содержащийся в ней доктринальный разбор («*ман хаззаба...*»; воспроизведён у двух писателей из саманидской страны, Багдади (*farq*) и Бируни (*âthâr*)).

[4] Субки, II, 171.

[5] *Fihr.*, 138. Их отец, эмир Али, был союзником Рафи'а против Саманидов в 272 году (Асир, VIII, 257). Хусайн ибн Али покровительствовал учёным и поэтам; его секретарь, Абу Мухаммад Муса Хаддади Балхи, был поэтом (*yatîma*, IV, 20–22).

[6] «*Инна би-т-Таликан ля-канзан...*». Ср. вариант Кабахи после «сокровище»: «не из золота и серебра, а из людей, верующих, обладающих совершенным познанием Его; это они будут *ансарами* Махди в конце времён». Ибн А'сам, *futûh*, в *ahsan al-wadî'a*, II, 193, и *a'yân al-shî'a*, I, 549; Ибн Аби-ль-Хадид, II, 175; Кабахи (ум. 659, шафиит; в *bayân*, 315: напечатано в приложении к Туси, *ghayba*); *Akhb.*, с. 48, прим. 7. Макдиси уточняет, что вождём авангарда Хашимита с чёрными знамёнами (= хусайнида, идущего из Хотана) будет Шу'айб ибн Салих Тамими, родившийся в Таликане (*bad'*, II, 257).

[7] Числовое значение букв слова «Таликан» – 191.

имамат[1]; побеждённый и убитый при Аргве, он был обезглавлен, а его тело выставлено на виселице в Анбаре; но пять лет спустя знаменитый Абу Муслим, «Салман» Аббасидов, одержавший первую победу при Джандавайхе в Таликане, воздал Йахйе погребальные почести и истребил его убийц[2]. Когда Дейлем стал шиитским[3], это пророчество пытались перенести на другой Таликан, близ Казвина (напр., Yaq., *buld.*, III, 493, и о везире Ибн Аббаде, Yaq., *ud.*, II, 299).

Население Таликана, которое в 309 году проявит свою привязанность к Халладжу, при завоевании вошло вместе со своим иранским *дихканом* в клиентелу двух арабских племён, сначала бакр (Бану Кайс ибн Са'лаба), затем, с 116 года, как и Гузган, абдитов[4]. И эти абдиты, по-видимому, сделали Таликан центром одной экстремистской секты, *гулат* равандийа: что могло быть одной из причин прихода и успеха Халладжа в Таликане.

Вот, в самом деле, гипотезы, которые можно рассмотреть, чтобы объяснить, почему в своём первом большом апостольском путешествии Халладж отправился прямо из Ахваза в Хорасан, вероятно, в Таликан:

а) Рекомендации саффаридского министра Хасана ибн Марзубана, бывшего министра Ибн Василя в его родном городе Байде, для его племянника, ставшего министром фаригунидского князя Гузгана; тогда как в 262 году отмечается, наоборот, прибытие в Ахваз таликанского вождя в саффаридских войсках;

б) Поддержка басрийских Мухаллаби Атаки Азди (друзей Карнаба'и) у их родственников и клиентов в Марварруде, городе, где Мухаллаб, их эпоним, умер в 83 году *вали* Хорасана[5];

в) Ремесленная солидарность между чесальщиками и войлочниками (в Таликане);

г) Перенесение в 261 году центра тайной исмаилитской пропаганды из Ахваза (Аскар Мукрам) в «Таликан» (но этот Таликан, связанный с Реем, должен быть другим Таликаном, расположенным близ Казвина; а принадлежность Халладжа к исмаилизму не доказана);

д) Желание продолжить на месте мистическую проповедь[6] Ибн Каррама, который только что обратил Гарджистан, на южных границах Таликана; действительно, Халладж, должно быть, останавливался в каррамитских *рибатах* (Динавар, Герат, Самарканд), но его технический словарь не каррамитский; а его проповедь должна была быть направлена на тюрок-халаджей, приверженцев извращённого равандизма со времён Муканна'а;

е) Симпатии, приобретённые во время пребывания при дворе регента Муваффака в Ахвазе среди хашимитов и тюркских военачальников, посвящённых в тайное учение аббасидской династии, то есть среди равандийа[7], ветви ханифийин-кайсанитов. Известно, что кайсаниты с самого начала, пользуясь тем же техническим словарём, что и шииты-

[1] Заметим, что его мать, Райта бинт Аби Хашим ибн Мухаммад Ибн аль-Ханафийа, была кайсанитской (*tarâ'iq*, II, 104).

[2] Вместе с Абу Даудом Халидом ибн Ибрахимом Бакри, Хазимом ибн Хузаймой Тамими и Исой ибн Маханом, иранским эмиром Балха.

[3] Хасани придёт из Таликана в Дейлем и разрушит Багдад (*hidâya*, 282 a). Суфьяни придёт через Таликан (написано *макат* (*ikmâl*, 259): но таков текст хадиса).

[4] Дед (по матери) зайдитского мятежника в Басре в 255 году был абдитом из Таликана; и именно с одним *мавля* из абд аль-кайс Йахйа пришёл поднять Гузган в 124 году.

[5] Но большинство в Марварруде принадлежало к людям тамим, пришедшим из Басры с Ахнафом ибн Кайсом.

[6] Подражание несторианским миссионерам (которые подражали манихеям).

экстремисты, противопоставили шиитскому принципу облечения властью по наследству принцип облечения по завещанию; что один из их первых учителей, Абу Рийах Майсара, *мавля* Умм Саламы, применил его, решив спор в пользу Аббасидов против Абдаллаха ибн Му'авийи[1]. Равандийа[2] приписывали верховную власть трём лицам, объединённым и «отвращающим беды»: «Адаму, ар-Раббу, Джибра'илю» (= пророку, имаму и миссионеру – *Мим*, *'Айн* и *Син* шиитского гностицизма). Это учение лежит в основе символики тронных имён первых Аббасидов[3] и объясняет их трудные урегулирования престолонаследия, начиная с убийства их миссионера Абу Муслима (заметим, что в 135 году именно из Таликана вышел призыв против него)[4]; если Махди вернулся к принципу наследственного имамата[5], подготовив тем самым Ма'муна, который отказался от этого учения, пожелав вернуть трон шиитскому претенденту Али Риде (202), то мы знаем, что во времена Халладжа ещё были богословы-ханифийин (= равандийа), сторонники нефатимидского имама[6]; таков Абу-ль-Хусайн Мухаммад ибн Бахр Нурмашири (ум. около 290; из Рухны), который учил в Кермане и Систане и против которого выступал экстремист-исхакит Гарми[7].

Гипотеза о влиянии равандийа на Халладжа, побудившем его отправиться в Таликан, предсказанное место их появления, объяснила бы также странный факт употребления Халладжем «синитских» технических терминов, из-за которых его ещё при жизни принимали за шиита; он будто бы заимствовал их не у шиитских синийа (исхакитов, исмаилитов), а у суннитских синийа, равандийа[8].

в. Города Трансоксании (Мавераннахра)

Бухара, Самарканд, Ош, Исфиджаб

Именно в Трансоксании, то есть в самом сердце саманидского государства, халладжевское учение приобрело в течение века, последовавшего за его смертью, наибольшее

---

[7] Вот имена первых вождей равандийа, почитаемых аббасидской ветвью: Усман ибн Нахик Акки (= «Адам») и Хайсам ибн Му'авийа Атаки Азди Марвази (ум. 156) (= «Джибра'иль»). И Харб ибн Абдаллах Раванди (ум. 148, Тифлис), эпоним ворот Харб (квартал Харбийа, населённый ханбалитами) в Багдаде; где среди его клиентов, может быть, ещё были равандийа.

[1] Nawb., *firaq*, Да'и, 72.

[2] Абу Халид хотел, чтобы имамом был Иса ибн Муса (ум. 158) (сторонники его были вплоть до времени Наубахти, *firaq*, с. 45); против Абу Хурайры Мухаммада ибн Фарруха Раванди (ум. 171); и Али ибн Иса ибн Махан (ум. 198), который защищал новое учение халифа Махди (Nawb., с. 42).

[3] Хатиб, IV, 38; IX, 399 = М. Джавад, в *'Irfân*, VIII (1935), 806; ср. их матерей, начиная с Райты Харисийи и до Хаджар, последней.

[4] Абу Муслим притязал на роль *Син*. Именно в Таликан пришёл проповедовать Хидаш уже в 117 году.

[5] Nawb., 43.

[6] Сторонники либо прямого потомка Ибн аль-Ханафийи (их 6-й имам, умерший около 210 года: Хасан ибн Али ибн Хасан ибн Али (ср. *'umda*, рук. Р. 2021, л. 218 а), считавшийся Махди, что было, по-видимому, в самом начале тезисом карматов (Bernard Lewis, *The Origins of Isma'ilism*, 78–79)), либо Аббасида, либо мистического Махди.

[7] Астарабади, *manhaj*, 285, 258, 225; Кашши, 98.

[8] Объясняет ли этот карматский «ханифизм» некоторые черты Халладжа (*ана акалл ханиф*, молитва у *макабир аш-шухада' аль-ханифийин*)? В мятеже равандийа в Багдаде при Мансуре, рассказанном Мадаини на свой лад, отметим черту, странно заимствованную из легенды об Ибн Сабе: эти фанатики заявляют, что их имам, который собирается их казнить, сохраняет всё их поклонение; черта, которая могла смешаться в Таликане с халладжевским учением о смерти отлучённым ради Закона.

влияние, как среди ханафитов, так и среди шафиитов. И поскольку мы знаем, что халладжевская проповедь ханафита Фариса около 340 года в Самарканде (и в Бухаре, где его будет преследовать ханафит Калабади) считалась некоторыми искажающей мысль учителя, есть основание думать, что Халладж и в 276, и в 284 году жил в этой стране достаточно долго, чтобы образовать себе, особенно среди шафиитов (друзей Ибн Сурайджа) и, может быть, суфьянитов-каррамитов, непосредственных учеников[1].

Источники не называют нам точных остановок его путешествий, городов или простых *рибатов*[2] (укреплённых обителей и почтовых станций). Нынешнее приурочение его легенды к Ошу в Фергане не может доказать, что у Халладжа был там центр проповеди благодаря семье того или иного тюркского эмира Фаргани, которого он будто бы знал в окружении регента Муваффака, когда те прибыли в Ахваз. Именно к западу от Исфиджаба, в Ясы, жил великий тюркский поэт Ахмад Ясави (ум. 561), для которого Халладж – святой ислама по преимуществу и через которого нынешний тюркский орден бекташи будто бы получил монашеский устав *ходжаган*; устав, восходящий к Йусуфу Хамадани (ум. 535), который распространил его в Трансоксании; известно, что казнь Халладжа прямо упоминается в обряде посвящения в этот орден; «виселица Мансура» (*дар-и Мансур*) символически обозначает центр ложи, где послушник простирается ниц, чтобы произнести свои обеты. Но маловероятно, чтобы этот обряд зародился в области Исфиджаба-Ясы потому, что Халладж там жил.

г. Индия

Столица Кашмира – единственная достоверная точка маршрута Халладжа около 283 года на северо-западе Индии, куда, как мы знаем, он проник морским путём, стало быть, либо через Дайбул (близ нынешнего Карачи), либо через *балад аш-ширк* к востоку от Гуджарата, между Бихруджем и Канбайей[3]. Через Дайбул он поднимался прямо по долине Инда через Мансуру и Мултан, мусульманские города. Обход через Гуджарат и Бахми приводил Халладжа в соприкосновение с многобожниками, уже привыкшими принимать у себя мусульманских купцов, которым дозволялось образовывать небольшие автономные колонии, в частности в Саймуре; что, может быть, и привлекло Халладжа прийти туда проповедовать[4]. Но тот факт, что ныне в двух местечках Гуджарата, Дхолке и Мандале (страна джайнов), скромная каста дудвала (молочников) носит прозвище «мансури» в память Халладжа, не доказывает, что её исламизация восходит к нему[5]. Ибо две другие нынешние локализации халладжевского пережитка в Индии, культ Сатья Пира в Восточной Бенгалии[6] и кенотаф Халладжа в Мухаммад Бендере (близ Мадраса)[7], появились лишь поздно.

1° Мансура, Мултан и Кашмир

Мансура

---

[1] Абу-н-Наср Исфиджаби, например.

[2] *Рибат*.

[3] Нынешние Бхаруч и Камбей.

[4] Примечание К. Б. Фазлуллаха Лутфуллаха Фариди (у J. M. Campbell, *Gazetteer Bombay Presidency*, 1899, IX-2, с. 35, прим. 1); оспаривается М. Каузером.

[5] Это, может быть, просто мусульманское ремесленное эпонимическое имя, ввезённое вместе с цеховым устройством в VII веке хиджры (исламское завоевание: ср. Махру).

[6] Здесь [гл. IX, VI-i].

[7] Там же, *REI*, 1938.

Чтобы добраться в ту эпоху из Самарры в Синд, считали более пяти месяцев (*a'yâd*, 157 b). Чтобы подняться из портов Синда к Кашмиру, нужно пройти через Мансуру и Мултан. Мансура, столица Синда, была основана при аббасиде Мансуре Умаром ибн Хафсом Мухаллаби Азди (Мухаллабиды: наследственный лен в Кандабиле ещё до их катастрофы 102 года (Tab., II, 1409): Дауд ибн Йазид ибн Хатим, 184–205, Бишр ибн Даури, 205–216; затем Бармакиды: Муса ибн Йахйа ибн Халид, 216–221, Имран ибн Муса, 221–230; через первого Хаббури Назари: Умара ибн Абд аль-Азиза). Её наследственные эмиры были из Бану Хаббар ибн Асвад Кураши (они приняли нисбу своих двоюродных братьев: Умави[1]; эмиром в 320–330 годах был «омейядский халиф Йахйа ибн Мухаммад»)[2]. Они были, по Бируни, сюзеренами Мултана, вплоть до Джалама ибн Шайбана (карматского вождя).

Способ проникновения: *касыда*, затем *тафсир* (Коран XXXVI, 78). Абдаллах ибн Умар ибн Абд аль-Азиз в 270 году посылает тогда к царю Ра, между двумя Кашмирами, мусульманского миссионера, который остаётся там три года (*тафсир* на хинди); рассказ, записанный в 288 году в Мансуре Хасаном ибн Амром Наджирами из Басры (*'ajâ'ib al-hind*, 3). Он потратил 70 дней от Мансуры до Нижнего Кашмира (там же, с. 78).

Мултан

Мултан был с 175 по 404 и 571 год хиджры [уже в 225 году был царь Усайфана, между Мултаном и Кашмиром, обращённый (Балазури, 451)] центром извращённой алидской династии, «исмаилитской по вере и индийской (хинди) по языку»; основанной Джа'фаром ибн Мухаммадом ибн Абдаллахом ибн Мухаммадом ибн Умаром ибн Али ибн Аби Талибом (братом Касима ибн аль-Лахабийи, мятежника в Таликане в Табаристане) и первого из Минхуранииййин Балха[3]. Эта династия, несомненно, сыграла роль в финансовой организации фатимидского восстания[4]. В 433 году – друзское послание к шейху Ибн Сумре Раджхладу (династия Сумра до 625/1228).

Кашмир

Мы знаем от Туругбази, что Халладж возвращался из Кашмира (через Кабул – Балх), когда тот его принимал (около 284/896, в Тусе)[5]. Кашмир[6] при династии Каркота стал значительным интеллектуальным центром, где индуисты и тюрки-буддисты соседнего и союзного государства Гандхары (= Кандагар, столица Вайхинд; там царствует династия Хиндушахи с 880 по 1013 год) встречались с иноземными учёными. [Там была обсерватория[7].]

---

[1] Yaq., IV, 663. Минорский, *Hudûd*, 239.

[2] Ибн Мухальхиль, у Yaq., III, 457. Эмиром был Мухаллаби вплоть до Ма'муна (Сули, *awrâq*, 20 a).

[3] Ибн Инаба, *'umda*, рук. P. 2021, л. 227 a – 228 b; внучатый племянник Джа'фара, Али, был *накибом* Багдада (365–372).

[4] Первым мусульманским эмиром Мултана был будто бы курайшит из Басры из Бану Наджийа (клана Самы ибн Луаййа: Yaq., IV, 690); в 320 году Ибн Мухальхиль отмечает Алидов. Кайсанитский претендент Исхак ибн Абдаллах, потомок Ибн аль-Ханафийи, был казнён в Мултане около 230 года (*'umda*, рук. P. 2021, л. 218 a) умаритским князем Абдаллахом ибн Абд аль-Хамидом ибн Джа'фаром.

[5] Аттар.

[6] Наряду с главным государством (Внутренний Кашмир) было на юге второстепенное государство Дарвабхисара (Лохара, Пунч): его девятый царь, Симхараджа (ум. около 950), женился на принцессе Хиндушахи, и их дочь Дидда, выданная за кашмирского государя Кшемагупту (950–958), добилась в конце концов кашмирского трона для своего племянника Санграмадевы II (1006–1029) (Калхана, «Раджатарангини», пер. Troyer, III, 587).

[7] Около 320/932 года, по словам путешественника Абу Дулафа Мис'ара ибн Мухальхиля Хазраджи (Yaq., IV, 454). Бармак из Балха был воспитан в Кашмире, где он мог изучать медицину, астрономию и философию (Yaq., IV).

При дворе (при царях Авантивармане, 857–886, Шанкаравармане, 886–904) велись религиозные споры о Торе, Евангелии и Псалтири, в ту самую эпоху, когда там побывал Халладж: согласно рассказу Абу Са'ида Ганима ибн Са'ида Кабули, который вернулся оттуда через Кабул (похищенный тюрками) и Балх (где при дворе Ахмада ибн Мухаммада Ибн Банниджура, 279–310, имамитский *мутакаллим* из Самарканда, Хусайн ибн Ишкиб Марвази Кумми, привёл его к вере в Махди, который явился ему и говорил с ним на хинди)[1]. Посещение Халладжем Кашмира доказывает, что он искал в Индии доктринальных сведений, а не только более или менее поразительных техник. Он искал также способа отправиться в Ма-Син (через Ташкурган – Яркенд); ему пришлось обходить через Хорасан, ибо он отправился в «*балад ат-Турк*». Там изготовляли календари для всей Индии (Бируни, *tafhîm*, изд. T. Wright, 319) (ср. Харран для астролябий).

2° Рассказы

1. «Фокус с верёвкой»

[Абу-ль-Хасан] аль-Музаййин (ум. 328/940) рассказывал, отмечает Сулами [пропущенный промежуточный передатчик – Мансур ибн Абдаллах, по Kh., XII, 73][2]: «Я видел Хусайна ибн Мансура во время одного из его путешествий и сказал ему: „Куда ты идёшь?“ – „В Индию, чтобы научиться белой магии, дабы привлекать этим средством людей к Богу, да будет Он восхвалён и превознесён!“»

Это краткое изложение более пространного рассказа, который сохранила нам *Kitâb al-'Uyûn*[3]: «Один из его друзей рассказал: я сопровождал его однажды в Мекку; он остался там после возвращения паломников в Ирак, а затем сказал мне: „Если хочешь вернуться, уходи! Я же склоняюсь к тому, чтобы отправиться отсюда в Индию“. И, замечает он, Халладж совершил много странствий (*сийахат*), много путешествий. Затем он сел на корабль[4], отплыл в Индию, и я сопровождал его до самой Индии. Прибыв туда, он навёл справки об одной женщине, пошёл к ней, поговорил с ней. И она отложила дело до завтра. Тогда она вышла с ним на берег моря, с кручёной нитью с узлами, словно настоящей лестницей[5]. Затем женщина произнесла какие-то слова и поднялась по этой нити, ставя ногу на нить, и поднималась, так что скрылась из наших глаз. И Халладж, обернувшись ко мне, сказал: „Ради этой женщины я и пришёл в Индию“».

Ибн Хафиф рассказывал своим ученикам ту же историйку[6], со слов некоего Али, сына Ахмада аль-Хасиба, арифметика, опытного в обращении с астролябией[7], который говорил: «Я слышал, как мой отец рассказывал следующее: Му'тадид (ум. 289/901)[8] послал меня в Индию собирать тайные сведения[9]; со мной в нашей лодке был некий Хусайн ибн Мансур, человек приятный в обхождении и хороший товарищ. Сойдя с корабля, когда мы были на берегу и

[1] Ибн Бабавайх, *ikmâl*, 243–244 (Банниджур там написан «Аб Сур»), 272.

[2] *Ta'rîkh al-sûfiya*, в *Quatre Textes*, II, № 4. Не Музани ли это из Sul. *tafs.*, № 10?

[3] У Ариба, изд. де Гуе, с. 92. Он не входит в рассказ Ибн Занджи, куда де Гуе его вставил (ср. *Quatre Textes*, с. 5).

[4] В Джидде? Или в Бахрейне (посещение Джаннаби) через Ямаму (с 251 года принадлежавшую союзникам карматов, Бану Ухайдир, зайдитам, которых застал там Насир-и Хусрау); в 313 году их эмир-хасанид Исма'ил ибн Йусуф аль-Ухайдир (*tanbîh*, 381) пришёл в Ухайдир.

[5] Происхождение: Коран XXXVIII, 9; ср. Ибн Кутайба, 231.

[6] Бакли, *mantiq*, 40 b. Ибн Бакуйе, *bidâya*, № 14; Дайлами, *Sîrat Ibn Khafîf*, VI, 4. Но Хамд это отрицает.

[7] Дайлами, там же.

[8] Это подозрительно: Халладж не мог отправиться в Индию до 292/904 года?

[9] О стране манакхицийа: Маньякхета = Малкхед.

носильщики выгружали с корабля поклажу (*сийаб*), чтобы снести её (на берег), я сказал ему: „Зачем ты пришёл сюда?“ – „Чтобы научиться белой магии (*сихр*), дабы мочь проповедовать народу Бога“. А на берегу стояла хижина, в которой был старик. Хусайн спросил его: „Знает ли кто-нибудь из вас *сихр*?“ Тогда старик вынул клубок ниток, дал конец Хусайну и подбросил клубок в воздух: и тот стал дугой, по которой он поднялся; затем он спустился и сказал Хусайну: „Это ли ты ищешь?“ – „Да“. – „Это лишь скромный образчик знания учителей. Ступай, ибо страна полна ими (*муттали'*)“. Тогда Хусайн оставил меня, и я больше его не видел. Позднее, вернувшись в Багдад, я узнал, что он притязает на совершение чудесных дел. Говорили, что ему служат джинны, и о нём ходило много историй».

Обе историйки – одна и та же: речь идёт здесь о знаменитом фокусе с верёвкой, «Rope Trick» англо-индийских фольклористов[1], который один йог из Мадраса ещё в прошлом веке успешно исполнял, «взлетая в воздух с помощью палочки, воткнутой в землю. Подобные же чудеса ежедневно показывают, впрочем, бедные жонглёры этой страны, не притязая при этом ни на какую сверхъестественную силу»[2]. Аль-Музаййин и Ибн Хафиф просто выбрали Халладжа свидетелем жанровой сцены, предлагаемой путешественникам при высадке в Индии; Ибн Баттута сообщает нам подобную же[3]. И они воспользовались ею, чтобы попытаться оправдать его с правоверной точки зрения: Халладж никогда не притязал на дар чудес; те, что он показывал публично, были лишь фокусами жонглёра, невинной ловкостью рук, предназначенной для того, чтобы собрать народную толпу, которую он хотел «евангелизировать»[4].

Это объяснение не учитывает позиции Ибн Аты; это лишь забавная уловка. «Сверхъестественные» факты биографии Халладжа начинаются до его путешествия в Индию[5].

2. Рассказ Туругбази

«Однажды шейх Абдаллах Туругбази[6] из города Туса расстелил скатерть и преломлял хлеб со своими учениками, когда Мансур Халладж пришёл из города Кашмира, одетый в чёрную *каба*, ведя на привязи двух чёрных собак[7]. Шейх сказал своим ученикам: молодой человек в таком наряде сейчас придёт, встаньте все и выйдите ему навстречу, ибо он совершает великие дела.

И они вышли навстречу этому человеку и привели его. Шейх, как только увидел его, уступил ему своё место; тот занял его, позвал своих собак к столу рядом с собой. Шейх смотрел на него; он ел хлеб, давал его своим собакам, что возмущало учеников; только когда он уходил, шейх встал, чтобы проститься с ним.

Вернувшись, ученики сказали шейху: почему вы сажаете на своё место такого человека, который ест там со своими собаками, прохожего, приём которого делает нечистой всю нашу трапезу? – Эти собаки, ответил шейх, были его „я“ (*нафс*), они оставались вне его и шли за ним

[1] Browne, *Lit. Hist. of Persia*, I, 431; Hadland Davis, в «The Occult Review», дек. 1905, и Руми, 1907, с. 18, прим. 1.

[2] Jogendra Nath Bhattacharya, *Hindu Castes and Sects*, Calcutta, Thacker, Spink and Co, 1896, с. 401. Ср. о йоге из Мадраса: Akshoy Kumar Datta, *Hindu Religious Sects*, II, 123; и Wilson, *Hindu Sects*, с. 133.

[3] *Rihla*, IV, 35.

[4] Ср. Дон Джованни Боско ребёнком, в Ломбардии, в прошлом веке.

[5] В Ахвазе, где Джуббаи нападает на них; в Мекке, где их критикует Нахраджури.

[6] Вместо «Абу Абдаллах», *кунйа* Мухаммада (Qush., 41–42); но Мухаммад ибн Мухаммад ибн Хусайн Туси, друг Абу Усмана Хири (умер в 350/961 году: Джами, 299), вероятно, его сын: об их «Раугандии» (*sic*). Сам'ани, 106 b.

[7] Эти чёрные собаки = бесы, согласно хадису (Ибн Кутайба, 164).

следом; тогда как наши собаки остаются внутри нас самих, и мы следуем за ними... такова разница между тем, кто следует за своими собаками, и тем, за кем следуют его собаки. Его собаки снаружи, и вы можете их видеть; ваши скрыты. Его состояние в тысячу раз выше вашего. Он желает быть в творческой воле своего Бога, будь там собака или нет, он хочет направить своё действие к Богу[1]».

д. Халладж в Туркестане и в Ма-Сине

Конечной целью самого большого путешествия Халладжа было достичь тюркского народа и «евангелизировать» его в его тогдашнем культурном центре: Турфанском пятиградье, а значит, особенно в Кочо, вековой культурной столице тюркских каганов-уйгуров[2].

Ибо «Туркестан» означает здесь страну тюрок, оставшихся язычниками, а значит, фронт священной войны за Исфиджабом, между Аралом и Или[3]; Ма-Син (= *Мха Чинатиш* по-уйгурски, от санскритского *Mahâcînadeśa*[4]) обозначает западный рубеж Китая (Табгач, в противоположность «Китаю», его восточному рубежу), в частности Турфанское пятиградье, которого Халладж будто бы достиг таким образом большим обходом (идя на север, затем на запад), поскольку прямой путь (на северо-восток) через Кашгар был обычно перерезан тибетцами, хозяевами Кашгара до 260 года и дороги Кашгар – Кочо (взятие Бишбалыка в 193/808) примерно до 300 года; сношения саманидского ислама с тюркскими каганами (караваны, священная война в 280 и 291 годах) шли через Фараб (Шавгар) и Исфиджаб, а не через Фергану (Хафтдих).

Халладж давно уже мог интересоваться тюрками: в Басре и Васите были исламизированные тюрки (потомки лучников, приведённых из Бухары наместником Убайдаллахом ибн Зийадом); затем халиф Му'тасим привёл в Самарру свою тюркскую гвардию, которая с тех пор поставляла большую часть высших военачальников; Шибли, с которым Халладж подружился в Багдаде после 281 года, был сыном одного из них, пришедшего из Уструшаны. В своём первом путешествии в Хорасан Халладж мог познакомиться с исламизированными тюркскими эмирами[5], родившимися в старых тюркских княжествах, присоединённых в Трансоксании: Тохаре (гл. г. Балх, карлукская династия ябгу, до 113 года), Чаганиане, Согде (династия ихшидов, до [357–358]). Даже в присоединённой стране простой тюркский народ оставался языческим; лишь равандитская секта Муканна'а[6] положила начало обращению южных тюрок-карлуков по обоим берегам верхнего Окса: в

[1] Следует отметить эту любопытную символику «я», эгоистической и плотской души, в образе чёрной собаки. Мы исправили перевод Паве де Куртея (*Mémorial des Saints*, с. 222) по Николсону (*The Mystics of Islam*, 1914, с. 40).

[2] Здесь была апокалиптическая идея: уже Абд ар-Рахман ибн Аш'ас, считавший себя кахтанидом, набирал тюркских воинов, гузов и халаджей, у Буста (Макдиси, *bad'*, II, 164). А хашимит-хусайнид должен был прийти из Хотана.

[3] Этот фронт между Аралом и Или имел столицей Баласагун: при западных Ту-кюэ (552–650; китайское завоевание 650–716), тюргешах (716–751; побеждённых тогда мусульманами, которых неожиданно поддержали против китайцев карлуки), северных карлуках (= халлухах) (751–943), илек-ханидах ягма (943–1125), гурханах кара-китаях (1125–1209; монгольское завоевание).

[4] A. v. Gabain, в *Sitz. Pr. Ak. Wiss.*, 1938 (XXIX), с. 7, стр. 18–19 (письмо Праджнядевы к Мокшадеве = Сюаньцзану, сопровождавшее посылку индийского хлопка). «Ма-син» соответствует «Табгачу» (сначала Северный Шаньси, династическое владение Вэй (То-ба)) (Deny).

[5] Как эмир Ахмад ибн Кайаглаг, бывший тулунид; и эмир Мухаммад ибн Тугдж Фаргани (друг Хусайна ибн Хамдана, бежит вместе с ним в 296 году).

Тохаре – кочевых халаджей, к югу от Согда – оседлых в Илаке, Кише, Бухаре (тюркское государство шадов в Пайкенде).

Поскольку Му'тасим придумал в самой Самарре обряд, заменяющий хадж, для обращённых из своей тюркской гвардии, можно предположить, что именно об их иранизированных соотечественниках в Трансоксании думал и Халладж, когда подхватил это каноническое новшество, которое прямо послужило поводом к его осуждению.

Метод проповеди Халладжа в неарабской стране был направлен на правящую элиту, внимания которой он мог добиться лишь при посредстве образованных переводчиков, а значит, касты писцов. В тюркской стране эта каста утверждала уйгурское наречие как язык управления, записывая его алфавитами, производными от сирийского, либо через эстрангело, если это были писцы-несториане, либо через согдийский, если это были писцы-манихеи. Культурным центром тюрок-несториан был Алмалык, культурным центром тюрок-манихеев – Кочо (там отмечают тогда «избранных», или *денавари*[1]). Поскольку Халладж, конечно, не ходил в тюркскую страну искать христиан, своих соседей по Ираку, приходится признать, что он установил там связи с манихеями, *занадика* (впрочем, именно манихейской формой уйгурского алфавита, ставшей официальным административным письмом Монгольской империи, записана у нас чагатайская версия жизнеописания Халладжа Аттара[2], прямое доказательство той роли орудия мистической исламизации, которую играл уйгурский язык в тюркской стране в XII–XV веках). Когда и как Халладж установил эти связи[3]? Эти писцы-манихеи тюрок-уйгуров говорили по-согдийски, они приходили из Самарканда[4], Пайкенда и Киша, центров обработки китайского шёлка; и они должны были также заниматься вывозом тяжёлой золотой парчи, тканной в арабском Ираке (а значит, в Тустаре), которую, как показывают китайские летописи, доставляли через Кочо киргизскому князю Бильге-кагану около 226/840 года[5], вместе с нефритом и лошадьми. Был также вывоз китайской бумаги; мы знаем, что в Кочо[6] в ту самую эпоху пользовались *шачжоу кагдаси* (= бумагой,

[6] Багдади, *farq*, 243, 244; Blochet, *Messian.*, 44 (о Махди Фирузе, сыне Фатимы бинт Аби Муслим: ср. Хасиби, *dîw.*; о шейхе Фирузе, рук. Paris 1570, л. 8 b); Садыки; Minorsky, *Khalaj* (*BSOAS*, X-2).

[1] Chavannes-Pelliot, *JA*, 1911, 554, прим.

[2] Опубликована Паве де Куртеем в факсимиле (*Mémorial des Saints*, Paris, 1890, с. 386–392). Об уйгурском алфавите см. Pelliot, в *Asia Major*, 1925.

[3] О «манихейском» значении слова *зандака* применительно к мистическому учению Халладжа см. здесь гл. V, II b. Напомним лишь, что шииты-экстремисты (таййарийа, синийа) заимствовали у манихеев Мадаина технические термины, которые Халладж подхватил, чтобы их «возвысить»; употребление в тюркско-манихейском слова *ном*, религиозный закон, напоминает халладжевское *намус* больше, чем эллинистическое *намус* (= греч. *nomos*).

[4] Официальный центр манихейской церкви с 296 года (изгнание из Ирака), находившийся под защитой дипломатического давления уйгурского государя.

[5] Visdelou, у Herbelot, *Biblioth. or.*, 1776, прил., с. 79, стлб. 2.

[6] Турфанская страна, называемая «пятиградьем» из-за её «пяти городов»: Пенджикат (по-согдийски = Бишбалык по-тюркски), название древнейшего из них, прозванного «Бэй-тин», «Северный двор», в 714 году китайцами (описан в 982 году их послом Ван Яньдэ; в развалинах в 47 км к западу от Гучэна); четыре других назывались: Кочо (тюркизация китайского Гаочан (Пеллио) = Чинанчкат по-согдийски, Идикут-шехри по-тюркски, затем Кара-Ходжа, Альбетте Султан, Апсус (= Эфес = Дакиянус-шехри, из-за Семи Отроков; по A. v. Le Coq, *Chotscho*, 1913, л. 4, и табл. LXXIV: мечеть их пещеры; в 45 км к востоку от Турфана)); Сулми (к северо-востоку от Кочо); Джамбалык (к западу от Бишбалыка); и Янгибалык (к западу от Джамбалыка). Это главный центр оседлости между Или и Китаем. Населённый сначала киммерийцами, говорившими на тохарском языке, родственном кельтскому, подчинёнными династии ас (= аланской = восточноиранской), тогда как одна их орда, индоскифы (= юэчжи китайцев, кушаны индийцев), смешавшаяся с саками (восточными иранцами), завоевала греческую

изготовлявшейся в Шачжоу, близ Дуньхуана, в Ганьсу[1]) и что в 309 году в Багдаде у учеников Халладжа изъяли рукописи его сочинений на китайской бумаге (*варак сини*), золотыми чернилами, подбитые парчой и шёлком; эту бумагу будто бы доставляли ему его тамошние тюркские друзья, о которых нам сказано (Хамдом), что они писали ему письма после его путешествия, называя его *Мукит* (= питатель растительной пищей, намёк довольно манихейский на какое-то чудо).

Конечно, Халладж не мог пройти по «шёлковому пути» до Чанъаня и Лояна; но можно ли уточнить, при каком уйгурском князе Халладж мог посетить Кочо? По словам везира Ибн аль-Фурата, двумя величайшими властителями тогдашнего неверного мира были кесарь Рума (Византии) и каган тюрок (= уйгуров Кочо = токуз-огузов; с 744 года, когда рухнула империя Ту-кюэ). Почти целый век, 762–840, Китай Тан должен был платить дань каганам-уйгурам, обращённым в манихейство с 762 года, при кагане Алп Кутлуг Кюлюг Бильге (759–780), которого иракские миссионеры, посланные к нему манихейским патриархом (из Мадаина), прозвали *захаг-и Мани* (= эманация Мани)[2]. Киргизский узурпатор в 840 году занял Кочо, позволив освободившемуся Китаю запретить манихейство; но новая династия уйгурских каганов-манихеев вновь утвердилась в Кочо с 865 года, с титулом идикут. Именно к концу царствования первого идикута, Пу-ку-цуня (865–900), к которому около 272/866 года ездил на Орхон своего рода мусульманский дипломат, Тамим ибн Бахр Мутаввии (= «доброволец веры»)[3], Халладж, должно быть, и пришёл в Кочо; Пу-ку-цунь, отбросив киргизов и отняв у тибетцев Кашгар, отправил в Китай высокомерное посольство (873)[4]; его преемник, Жэнь-мэй (900, ум. 923; титул: Кюнь-чи и Ин-и), после неудачи (291/903) близ Исфиджаба (на мусульманском фронте) сумел на юге отбросить тибетцев; после него царствуют его сын Цзэу-инь (923–961; китайский титул Жэнь-юй и Шунь-хуэй), затем его сын Кин-кун, которого, может быть, следует отождествить с манихейским государем Кочо, которого посетило в 982 году китайское посольство: Арслан (= Сы-цзы-ван). Неизвестно, к какому царствованию отнести княжеских дарителей X века, имена которых найдены в буддийских часовнях Безеклика (Муртук) близ Кочо: князь Бугра Сали Тутук (?) и княгиня Огрюнч Тигин; князь Инал Сарынч Бука и княгиня Иль Кальмиш[5]. Князья Кочо, колебавшиеся между манихейством и буддизмом, стали вассалами гурханов кара-китаев (1125), затем монголов (1219: при Барчуке); Кочо стал тогда окончательно мусульманским (1252) и был прозван «Апсус», «Эфес», из-за соседней пещеры Тойок, посвящённой (с мечетью) Семи Отрокам.

Следует уточнить, что в эпоху Халладжа государство идикутов Кочо сосуществовало с другими уйгурскими государствами, более или менее вассальными. На востоке – княжество Ганьчжоу (в Ганьсу: ещё манихейское в 951 и 1008 годах), с 842 по 1008 год (вассал киданей Ляо); затем недолговечное, но блестящее княжество, основанное около 880 года Ли Кэюном, уйгурским вождём (племя ша-то = онгуты, христианизированные в XIII веке), который, выйдя

Бактрию за век до нашей эры, назвав её по имени своей родины «Тохарестаном». Тохары, оставшиеся в Турфане, образовали сначала китаизированное автономное государство (507–640), затем тюрки-уйгуры, пришедшие из Баркёля (640), основали там настоящую империю, сюзерена всех тюрок начиная с 744 года (уничтожение восточных Ту-кюэ), манихейскую начиная с 762 года (с буддийскими проникновениями в подпочве).

[1] A. v. Gabain, там же; F. W. K. Müller, *Sitz. pr. Ak. Wiss.*, 1904 (II/2).

[2] Chavannes-Pelliot, в *JA*, 1913, 189.

[3] Йакут, I, 840; ср. IV, 823.

[4] De Guignes, *Hist. Huns*, II, 29.

[5] A. v. Le Coq, *Chotscho*, 1913, табл. XXX, XXXVIII.

из Баркёля, спас императора Тан от восстания в 881 году и получил удел в Шаньси (Тайюань, 881–979: династия императоров 923–951)[1]; Мас'уди слышал о нём[2].

На западе Кашгар, освобождённый от тибетского владычества в 873 году, стал центром автономного уйгурского княжества (ягма) при Туган-тегине (923), затем Бугра Сатук-хане (928–954), который, став мусульманином под именем Абд аль-Карим, основал уйгурскую империю илек-ханов (= Аль Афрасийаб)[3], победителей Саманидов, первую мусульманскую тюркскую империю в Трансоксании, до Сельджукидов (с местными эмирами, Арслан-ханом, в Кашгаре в XII веке).

Севернее, между Таразом и Или, – государство карлуков Баласагуна (= Тукмак, к западу от озера Иссык-Куль; с несторианскими центрами Алмалыком и Навикатом; с 751 по 943 год; вассал Кочо, затем, с 943 года, илек-ханидов Кашгара; в 1125 году присоединено к буддийскому государству гурханов кара-китаев (1125–1209; победителей в 1144 году сельджукидского султана Санджара)).

Наконец, ещё западнее – эмират гузов в Дих-и Ноу, к юго-востоку от Арала, вскоре завоёванный и обращённый в ислам, разделив тем самым судьбу эмирата Исфиджаба; вверенный тогда «борцам за веру», исламизированным тюркам, как эмир Каратигин и его сын Мансур, ум. 340; с лишением власти местной династии, союзной Кашгару, Бану Мут[4]), и государства афшинов Уструшаны (присоединённого Саманидами в 280 году).

Существует ли прямая преемственность между поколением учеников, которых Халладж будто бы приобрёл около 285/898 года между Исфиджабом и Кочо, и исламизацией Туркестана, в которую халладжевская легенда, по-видимому, так глубоко вросла?

Мы не знаем, в Исфиджабе ли его ученик Абу Наср Ахмад ибн Са'ид Исфиджаби записал под его диктовку важную *'акиду*, которую Кушайри[5] опубликовал в начале своего знаменитого «Послания». Ни один известный халладжист не появляется в Кашгаре, где были шииты; но уже в 510 году одна илек-ханидская княгиня, покровительница Ахмада Газали, могла быть сторонницей Халладжа; а диван Ахмада Ясави (ум. 559/1162) свидетельствует, что его страна, страна гузов Дих-и Ноу, родина Сельджукидов, не дожидалась перевода Аттара на тюркский, чтобы почитать Халладжа.

Есть указания на то, что почитание Халладжа в специфически тюркской, курдской и ширванской форме родилось и поддерживалось в *рибатах* муджахидов (бойцов священной войны), как Кирван, Термез, Вашгирд[6], Ош, Исфиджаб, Мирки. Орден бекташи, сохранивший обряд посвящения, в котором виселица Халладжа (*дар-и Мансур*) играет столь основополагающую структурную роль, всегда вербовался в военной среде, как и османские янычары. Иснад бекташийской преемственности восходит через Ахмада Ясави к Йусуфу Хамадани (ум. 535), иранскому курду, поселившемуся в Мерве, чей халладжизм может происходить либо из хорасанского халладжевского центра в Таликане, затем Балхе, который

[1] О хронологии ср. Grousset, *Hist. Extr.-Orient*, 1929. О топографии ср. Minorsky, изд. *Hudûd al-'Âlam* (написано около 982 г.), 1937.

[2] Мас'уди, I, 288, 299.

[3] Бартольд, «Туркестан», 241, 256; Zambaur, *Manuel*, 206.

[4] Бартольд, там же, 176, 241, 264.

[5] Qush.: испр. Исфинджани = Исфиджаби (*Akhbâr al-Hallâj*, [№ 13]).

[6] Бартольд, 94 (несторианские поселенцы рядом с *рибатом* Вазгард).

действительно непрерывно восходит к самому Халладжу[1], либо из курдского центра, от которого будто бы происходит символика двух посвятительных шнурков, символика, общая, как ни странно, двум группам, *факиран* езидов[2] и бекташи, которых ныне различают все прочие их обряды и у которых осталось общим лишь почитание Халладжа. Но в одном основополагающем пункте, в проклятии святых по любви (а значит, в святости Иблиса), иранское халладжевское предание единодушно, как в Хорасане (мистики-ашариты), так и в Курдистане и Дейлеме (кроме Йусуфа Хамадани, Абу-ль-Касима Килани, Джагира Курди и Рузбихана Бакли); тогда как всё тюркское халладжевское предание (и особенно бекташи) не знает «сатанинского» толкования «Тавасин» и противопоставляет святость Халладжа проклятию Иблиса. Подобное расхождение должно восходить к очень давнему времени и говорит в пользу самобытного и первоначального тюркского халладжизма, который можно связать с проповедью ханафита Фариса (ум. 340) в Самарканде, подхваченной ханафитом Калабади (ум. 380) в Бухаре.

Но тюркские тексты о Халладже не только не дают этому литературного доказательства, но и отсылают нас, часто прямо, к персидским прообразам.

Лишь устное предание, записанное в Оше (Фергана) среди переселенцев-каракиргизов[3], доказывало бы, что почитание Халладжа проникло в это тюркское племя не как позднейший культ прочих ишанов, путём периферийного добавления, а что это племя вобрало его в себя, поскольку оно хочет объяснить им самое строение первоначального деления каракиргизских родов, до того как они покинули свой племенной центр рассеяния, свой общественный центр формирования, Кочо близ Турфана, в «Ма-Сине»: во время своей исламизации в XII веке, до своего первого переселения в Фергану.

Далёкое путешествие Халладжа до Ма-Сина[4] и Кочо имеет исключительное историческое значение: он достиг там вершинной точки тюркского племенного расселения; и, положив там первым[5] начало исламизации тюрок, близ мечети Семи Отроков в Тойоке, он даёт толчок не только окончательной направленности идеальной тюркской поэтики, но и тюркскому овладению Константинополем, предпринятому Сельджукидами (Арабджами, после Манцикерта) и осуществлённому османами.

В самом деле, любопытно заметить, что Ибн аль-Муслима, единственный аббасидский везир, открыто признававший себя халладжистом, вплоть до того, что посвятил Халладжу свой везират, решил и осуществил приход тюрок-сельджукидов в столицу халифата; Халладж становился тем самым свидетелем исламского призвания тюркского народа.

Согласно странному слову умирающего Халладжа о «взятии Константинополя», которое префект полиции записал для Муктадира, этот прославленный город, основанный в

---

[1] Тохаристан, столицей которого был Балх при южных карлуках (= «5 родах, ну-ши-би», отделившихся от западных Ту-кюэ) с 582 по 709 год, оттеснил на запад последних хайатила (= эфталитов) за Таликан и Марварруд, до Мургаба; поэтому в первые века исламизации там была элита тюрок-карлуков, которую предстояло обратить, как в Таликане, так и в Балхе; тюрок, очевидно, иранизированных, среди которых Халладж, должно быть, приобрёл некоторых из тех халладжийа, что взбунтовались в 309 году.

[2] Lescot, *Yézidis*, с. 93, прим. 1 и 3.

[3] Сидиков, во «Флорилегии» Бартольда (*'iqd al-jumân*), Ташкент, 1927, с. 275 (сообщ. Ж. Дени).

[4] Может быть, он желал добраться в Ганьсу до китаизированных потомков арабских мусульманских воинов, призванных династией Тан в 138/755 году против тибетцев.

[5] После него называют Мухаммада ибн Суфьяна Каламати (ум. до 350: Сам'ани, у Бартольда, 255), Абу-ль-Аббаса Хашими (Хатиб, III, 121; ум. 357) и Са'ида Усбаникати (ум. около 370; Бартольд, 256).

честь торжества христианства, обещанный исламу древним хадисом, выдержавший приступ знаменосца Пророка, Эйюпа (= Абу Аййуба Ансари), погребённого под его стеной и ставшего предком Халладжа по их общему призванию к священной войне, должен был быть притязаем исламом как символ его доли в славе Христа, мистическую святость Которого ислам почитает, и действительно был завоёван тюркским войском. Подобно тому как взятие Иерусалима, дважды, у греков, затем у латинян, выражает в истории двойное притязание Пророка (*кибла*, *ми'радж*) на *забих* жертвоприношения Авраамова от имени арабов и всех мусульман, получивших арабский Коран, так взятие Константинополя тюрками у греков проецирует на исторический горизонт удивительное халладжевское овнутрение распятия, предложенное Халладжем (*'аля дин ас-салиб йакуну мавти*) отступникам-грекам (Шагаб, Наср) и несторианам (Куннаийа, из иранского Ктесифона, города пленения Животворящего Креста), принятое столькими иранскими (Аттар), индийскими и особенно тюркскими халладжистами, вплоть до тех бывших христиан, янычар стамбульских казарм (бекташи). Я записал в феврале 1940 года в Стамбуле живые свидетельства того, как мысль турецкого народа обращается к Халладжу-Мансуру как к «святому последних времён».

IV. ОБЩЕСТВЕННОЕ ВЫРАЖЕНИЕ ПРИЗВАНИЯ ХАЛЛАДЖА И ЕГО СОПРИКОСНОВЕНИЕ С КУЛЬТУРНЫМ ВОЗРОЖДЕНИЕМ ЕГО ВРЕМЕНИ

До сих пор мы намеренно сосредоточивали рассмотрение путешествий Халладжа на оси его исходной среды, суннитской мусульманской, *мухаддисов* и суфиев, констатировав, что начиная с его проповеди 272 года в Ахвазе разрыв с суфиями привёл его к дружбе с «мирскими людьми» (*абна' ад-дунйа*), административными писцами и образованными государственными секретарями: средой высокой культуры, но часто сомнительного суннитского правоверия, где некоторые начинали вкушать как знатоки эллинистические науки, особенно медицину и алхимию. Халладж выиграл от этих связей то, что научился пользоваться «сравнительным», отчасти философским, техническим словарём, чтобы излагать учение, которое он проповедовал: учение строго мусульманского происхождения в своей интериористской и мистической направленности. И мы отметили, что уже при его жизни Халладжа обвиняли в выходе из ислама из-за опытов в медицине и алхимии, которые он будто бы производил, ложно выдавая их легковерным мусульманам за чудеса.

В действительности первоначальное мусульманское правоверие, делавшее Бога не только первопричиной, но и непосредственным двигателем всякого события (обособленного, мгновенного), могло видеть в Халладже, возвещавшем и производившем публично связанные ряды явлений (предсказания, исцеления: ? тексты у Sul., *jawâmi'*), лишь обладателя сверхъестественной силы, дозволенной (если он святой), запретной (если он одержимый) или мнимой (если он шарлатан). Отсюда упомянутые обвинения.

Их недостаточно, как мы видели, чтобы установить, что Халладж сознательно примкнул к эллинистической философии, то ли принеся гиппократову присягу, принятую у врачей[1], то ли приобщившись к той или иной шиитской экстремистской секте, где герметическая алхимия была одной из тайн ремесла.

Но мы можем и даже должны сменить ось рассмотрения этого периода жизни Халладжа, чтобы понять, рассматривая его посмертное внеисламское влияние, как

[1] Абд аль-Малик Фарадж, *Relat. médico-hispano-maghrébines*, Paris, 1935, 53 (Ибн Зухр, *taysîr*).

распространение его общественного призвания вошло в тогдашнее культурное Возрождение: медленно, но положительным образом.

Одно предание, записанное Худжвири[1], утверждало, что «еретик (*мульхид*) Хусайн ибн Мансур Халладж был учителем (*устаз*) Мухаммада ибн Закарийи Рази (великого врача) и спутником (*рафик*) кармата Абу Са'ида (Джаннаби)»; Джувайни даже полагал, что три карматских заговорщика поклялись вместе уничтожить ислам: Абу Са'ид Джаннаби (ум. 301) оставил за собой Ахсу, Халладж – Багдад, а Ибн аль-Мукаффа' (*sic*)[2] – страну тюрок[3].

С другой стороны, среди учеников Шибли, который был столь глубоко халладжистом, мы находим полуфилософа, Зайда ибн Рифа'у Хашими, одного из составителей энциклопедии Ихван ас-Сафа, и любителя философии, Ису, сына везира Али Ибн Исы. Затем знаменитого Абу Хаййана Таухиди (ум. 41[4]), одновременно философа и мистика, весьма близкого, как мы увидим, к Халладжу: чем объясняется, что Ибн Сина (ум. 428) знал и комментировал один халладжевский текст.

Стало быть, Халладжем заинтересовались сначала не чистые философы (христианской или сабийской выучки)[4], а шииты-гностики, основывавшие карматскую политику на греческой философии, как алхимики-джабирианцы (Ибн Зайат)[5] и Ихван ас-Сафа; склонные к корыстному использованию его идей, подобно тому как некоторые суннитские государственные деятели пытались использовать его влияние (ср. Жанну д'Арк для скептических советников Карла VII, по Макиавелли).

Халладжу около тридцати лет; после ряда случаев, когда он оттолкнул от себя главных суфиев, случаев, несомненно, преувеличенных *post eventum* заинтересованными лицами, он, по собственной воле «сбросив рясу», может участвовать во всей культурной и политической деятельности своего времени, которую суфийский устав общей жизни, даже в Мекке и Куфе, едва позволил ему увидеть. Он порвал, потому что был раздражён сухостью сердца и лицемерными «братскими увещаниями» этих отшельников, которые растят своё совершенство в замкнутом сосуде, храня для себя слова жизни, которые могли бы спасти других, а их самих лишь отравляют[6]. Но он приобрёл там и удерживает главное: технику духовной жизни, аскетической и мистической, в которой его порыв их превзошёл, путь к Реальному Богу, *аль-Хакк*, психагогию, метод которой он решил из братского сострадания сообщить мирянам всех кругов.

Если эта духовная техника преображения действительно пресуществляет душу, то это опытная психагогия, которая должна быть сообщаема всем, исходя из языка опыта каждого. Он «соединил своё существование с Источником существования»[7], он хочет применить найденное им общее лечение и проповедовать его как для очищения отдельных людей, так и для восстановления общественного порядка, и не только среди мусульман.

---

[1] Изд. Жуковского, 190.

[2] Насафи или Сиджзи (ум. 331).

[3] Муканна'.

[4] Его влияние мало заметно в *Fusûs* Фараби.

[5] Они объясняли его чудеса своей техникой талисманов.

[6] Хасан Басри против Бакира и тех, «кто зачумит ад», потому что они «скрывают» знание (Табарси, *iht.*, 170).

[7] Мухасиби против «немых псов» (*talbîs*, 124); *dîw.*, с. 76, № 40.

Между годами учения, которые замкнули его в недоверчивой и закрытой провинциальной среде маленьких людей, молчаливых созерцателей-солипсистов, не имевших влияния на образованных людей своего времени, и великим политическим процессом, который сделает его осуждение настоящим событием, *йаум 'азим*[1], для всего исламского мира, – вот решающий переходный период.

а. Цели его апостольской проповеди

1° Синкретический и универсалистский облик его метода культового интериоризма

Он сохраняет внешний облик подвижника (*насик*). «Если он узнавал, что жители какого-нибудь города или члены какой-нибудь группы исповедуют мутазилизм, он становился для них мутазилитом, и притом усердным; если видел, что какая-то группа склоняется к имамизму, он становился имамитом, говоря им, что знает знаки имама, которого они ждут; если видел группу суннитов, он становился суннитом... Он занимался медициной; он производил опыты в алхимии и с ожидаемыми от неё результатами... он ходил из города в город».

Это свидетельство противника, Сули[2], хочет внушить, что Халладж был опасным интриганом, использовавшим людское легковерие. Мусульманский мир начинал тогда, даже среди мирян, дробиться на замкнутые друг для друга группировки, и несомненно, что Халладж не колебался проникать ко всем, поскольку и поныне, как мы увидим, его имя известно и обсуждается во всех суннитских толках, во всех шиитских сектах и даже у езидов. В ту эпоху, впрочем, зарождающиеся группы, отмечаемые Сули, ещё не были самостоятельными, с полной и особой системой истолкования ислама; быть «суннитом» значило делать упор на изучение хадисов, собирать и передавать их, чтобы судить по ним о культовой и нравственной жизни мусульманской Общины; быть «имамитом» значило отдавать первенство проблеме законной исполнительной власти, знать, кому её вверить, чтобы восстановить общественный порядок в справедливости; быть «мутазилитом» значило заботиться о том, чтобы утвердить на связных теоретических основаниях богословие и каноническое законодательство. Простой перечень сочинений Халладжа показывает, что он действительно рассматривал *loci theologici*, определённые мутазилитами[3], и проблемы теоретической политики, как имамиты; выйдя из суннитских кругов, он даёт в своих «Ривайат» благочестивые хадисы, принятые у ханбалитов и рассматривает под особым углом, напоминающим древнейшие суры Корана, проблему иснада[5].

Было весьма необычно, чтобы суннит поступал так, перелагая с одного словаря на другой свою основную мысль, которая оставалась, как мы сказали, психагогией, основанной

[1] Мас'уди. Кораническое выражение (VI, 15 и др.) (*'азаб*); XIX, 38: *машхад аль-йаум аль-'азим*.

[2] *Awrâq*.

[3] Список: *fihrist*, 192, № 14.

[4] *Нузуль*: «Ривайа» XXII.

[5] Вдохновенный (*ильхами*) иснад его «Ривайат» заменяет ряд осведомителей, которые умерли, свидетельством явлений природы, ещё видимых для всех и символических: «пустыня на заре, быстрая молния, зелень трав, окраска цветов», или откровенных реальностей: «Сидра, великий Херувим, хранимая Скрижаль»: чтобы засвидетельствовать истинность хадиса; совет самого Бога (*хадис кудси*), а уже не Пророка (*набави*), что придаёт значение освящающего таинства благочестивому обряду, рекомендуемому таким образом. Уже Мухаммад Ибн Уккаша и Абд аль-Ваххаб Хаффаф, по словам Али ибн Хасана Сукали (ум. 403), прибегали к иснадам, восходящим к Скрижали (*лаух*), к Каламу, через Исрафила (Мадраси, *dhayl al-la'âlî*, 4, 47).

на самонаблюдении. Это умонастроение – положительно философское. И понятно, что его легко смешивали с другими пропагандистами того времени, карматскими *да'и*, которые пользовались синкретическим символизмом, чтобы осуществить, на манер масонства, слияние всех религий и истолкование всех их обрядов, сводя их к совокупности рациональных общественных правил, призванных водворить мир и счастье среди людей. Но его определённые тексты ясно устанавливают его мысль (ср. также *искат аль-хаджж*): явно универсалистскую по размаху, но основанную на строго соблюдаемом методе овнутрения исламских культовых обрядов:

«Передают от Абдаллаха ибн Тахира Азди[1]: „Я ссорился с одним евреем на багдадском рынке, и у меня вырвалось слово: «Собака!» Проходя мимо меня, Хусайн ибн Мансур посмотрел на меня сердито и сказал мне: «Не давай же лаять своей собаке!» – и поспешно удалился. Окончив ссору, я стал искать его, вошёл к нему; но он отворачивал от меня лицо. Я извинился, и он смягчился. Затем он сказал мне: «Сын мой, вероисповедания, все, зависят от Всевышнего Бога; Он назначил каждой группе вероисповедание не по выбору, исходящему от них, а налагая на них Свой выбор[2]. Когда упрекают другого в принадлежности к ложному вероисповеданию, то предполагают, что он избрал его сам, а это ересь (мутазилитов) кадаритов[3], которые (говорит хадис Ибн Аббаса)[4] суть маздеисты этой Общины. Знай, что иудейство, христианство, ислам и прочие вероисповедные наименования – это разные прозвища и противоположные названия; но их Цель, она, не терпит ни различия, ни противоположности»; затем он прочёл:

Я размышлял, чтобы дать вероисповеданиям опытное определение,
И выражаю его так: единое Начало с многими ветвями.
Не требуй же от собеседника, чтобы он принял то или иное вероисповедное наименование,
Это помешало бы ему прийти к честному единению (с тобой и с Богом).
Само Начало должно прийти к этому человеку и прояснить
В нём все высшие значения: и тогда этот человек поймёт (всё)“».

Это – об универсализме; а вот – о методе интериористского культового соблюдения: это пролог *Kitâb al-Sayhûr*[5]: «Знайте, братья мои, – да дарует Бог вам и нам счастье пребывать в Его милости, – что служение (*'ибада*) есть плод знания, прибыль (извлекаемая) из жизни, жатва раба Божьего, напутствие святых, путь сильных, удел великих, цель проницательных, герб благородных, кусок хлеба странников, избранное зрячих. Это дорога блаженства, путь в Рай, поистине, и вместе с тем это путь крутой, дорога трудная, полная препятствий и помех, обильная гибелями и засадами, изобилующая врагами и грабителями, благородная теми, кто её ищет и по ней идёт. И так и подобает ей быть, раз это Путь к Богу. И при всём том раб (Божий) слаб, времена тяжелы, работы много, жизнь коротка. Дело недостаточно, критик внимателен; смерть близка, а путь далёк, и послушание Богу (*ma'a*)[6] – наш необходимый запас, это

[1] *Akhbâr al-Hallâj*, № 45.

[2] *Ихтийаран минхум*: вариант *ихтибаран* = «чтобы испытать их».

[3] Которые отрицают божественное предопределение.

[4] Малати, там же.

[5] Ср. Qush., III, 181 = список *fihrist*, 192. Текст найден Крачковским в караимской еврейской рукописи Фирковича 4885 Ленинградской Публичной библиотеки.

[6] Буквально: исполнение канонических обязанностей. Ср. начало *Ihyâ'*.

средство, без которого не обойтись; кто наложил на него руку, тот восторжествовал, он будет счастлив навеки; кто не смог его схватить, тот погиб с погибшими и сгинет с осуждёнными, и важный вопрос, затронутый здесь, окажется для него пустым и несостоявшимся, – говорю это пред Богом: опасность, стало быть, велика. Потому слава тем, кто вступает на этот Путь, а их немного; слава тем из этих начинающих, кто на нём упорствует; и, наконец, слава упорствующим, которые достигают цели и овладевают тем, что искали[1], ибо это те, кому Бог предназначил (изначально) Свою мудрость и Свою любовь, кого Он утвердил затем Своим верховным промыслом и кого Он привёл наконец Своей благодатью в Рай Своего благоволения[2]. Мы просим Его, да будет Он превознесён, чтобы Он поставил вас, а также и нас, среди Своих святых, восторжествовавших через Его милосердие. Аминь! – И с того момента, как мы установили, что этот Путь таков, мы исследовали и изучили, каким образом пройти его целиком и всё, что нужно рабу (Божьему), способности и упражнение, снаряжение и уловки, в теории и на практике, чтобы суметь его одолеть, благодаря доброму божественному промыслу, целым и невредимым, не будучи остановленным посреди его пропастей, чтобы не погибнуть там с (сынами) погибели, – прибегнем к Богу, Господу миров».

2° Его соприкосновение с культурным Возрождением его времени (философский гностицизм)

В эту эпоху в арабском исламском мире расцветало настоящее культурное Возрождение, по типу двух наших западных Возрождений, греко-латинского классического XV века и арабо-латинского схоластического XII века. Также посредством переводов вновь обретённых данных античной науки на язык-посредник, уже не мёртвый, как наша латынь, а живой, официальный язык халифата и литургический язык ислама[3], арабский. «Именно на арабском языке, – замечает Бируни[4], – собраны и переведены науки со всех частей света; именно через него их данные были согласованы настолько, что убедили наши сердца, тогда как его прелести проникали в наши артерии и наши вены». Язык, возведённый тогда в «язык цивилизации»: благодаря присутствию в Ираке каталитической среды специализированных писцов-переводчиков: языческой среды сабиев Харрана[5], к которой общность арамейского языка присоединила для этой культурной работы христиан эллинизированного корня и манихеев иранского корня.

Весьма особенный характер этого Возрождения – его облик, одновременно скептический и гностический; он обусловлен смешением натуралистических и магических традиций старой халдейской почвы, «оплодотворённой жертвоприношениями светилам»[6], с посвятительной философией последних неоплатонических приверженцев эдесской школы; и присутствием в крупных городах, всё более промышленных, Куфе, Басре, Багдаде, Исфахане, Рее, Нишапуре, Дамаске, Каире, цеховых братств, объединявших ремесленников под знаком революционных посвящений, называвших себя шиитскими.

---

[1] Эта градация напоминает комментарий Мухасиби (*Essai*, 222) к притче о «сеятеле».

[2] Это отсылает к одному тексту Джунайда.

[3] Ср. *Cahiers du Sud*, 1935, № 175, с. 71 и сл.

[4] *Saydana*, изд. Meyerhof, 1932, с. 13.

[5] Роль области Верхней Джазиры, от посещения Пророка джиннами Нисибина, когда он был в Таифе (Коран LXXII), до изготовления канонических астролябий харранскими сабиями для Бану Тамим из Куфы (Хамдани, *jazîra*, 132) и «сабийского Махди» Йазида ибн Унайсы.

[6] Слово Ибн Вахшийи.

Начинают уже прозревать античные, эллинистические умственные течения, которые оживают в этом Возрождении, которого ленивое невежество консервативных суннитов (*хашвийа*) отказывалось замечать; благодаря влиянию их технических терминов на некоторых мутазилитов, Наззама, Джахиза, и особенно на совокупность апокрифических или анонимных сочинений шиитского экстремистского происхождения: Псевдо-Балинас, Псевдо-Джабир, древние (кайялитские) части Ихван ас-Сафа[1]. Прежде всего – течение явно эмпирическое и языческое, неопифагорейское (со старыми стоическими элементами), течение *асхаб ат-таба'и' ва-т-тиласмат*, «приверженцев четырёх стихий и талисманов», имевшее свою опору в Басре. Наука, которую оно проповедует, состоит в том, чтобы разобрать космогоническую машинерию, образовавшую вселенную, выделить в ней причинные ряды, чтобы научиться естественным образом воспроизводить их совокупности и даже улучшать их; оно опирается на греческие собрания о специфических свойствах чисел, минералов, растений и животных (*геопоники*, бестиарии, токсикологии); обобщая и систематизируя с доверчивой смелостью, граничащей с шарлатанством, они осмеливаются помышлять об изготовлении искусственных людей, мыслящих «роботов», и, как колдун заключает душу в свою восковую куклу[2], как Порфирий, закрепляющий божественную эманацию в языческом идоле[3], они будто бы доходят до того, чтобы пропитать некоторых «роботов» божественным влиянием, творящим имамов[4].

Другое течение, гностическое и герметическое, течение *занадика рухания*, «неоманихеев, пневматиков»[5], имевшее свою опору в Куфе, окрашивает свой эллинистический научный материал пневматологией, стремится достичь и склонить к себе аскезой и молитвой духов (*арвах*), начала активизации и возвышения существ подлунного мира[6]; более явно исламизированные, эти люди, большей частью шииты-экстремисты, пытаются понять видимую вселенную, рассматривая её в свете своей новой веры сквозь призму, сквозь «витраж» своих древних мифов.

Обе эти среды имеют то общее, что свободно прибегают к греческим источникам (которые вторая считает «вдохновенными»), что принимают аристотелевский «Органон» и что проявляют индивидуалистический реализм семитов, используя его для создания опытных наук современного склада: арифмологии, выносящей числа, обозначаемые буквами, из геометрического пространства, где греческая мысль материализовала их в точечные группы, – во время прерывное, чтобы опытным путём вмешиваться в него по аналогии с исчисленными циклами светил, используя специфические свойства некоторых особых чисел: сначала для осуществления алхимических сочетаний, затем плодотворных лечебных приёмов и даже общественных преобразований[7], что повлияет на образование еврейской каббалы, но ускоряет также образование алгебры, химии и медицины.

---

[1] Ср. столь ценные публикации П. Крауса о сочинениях Псевдо-Джабира (с 250 по 330 г. х., дата последнего свода, сделанного Х. Накадом Мосули).

[2] Порча, наведённая на Пророка у Бир Зарван (Ибн Са'д, II-2, 4–6).

[3] Письмо к Анебону (П. Краус).

[4] Джабир, изд. Крауса, I, 344, 350, 369. Ср. М. П. Башир (Астарабади, s. v.).

[5] Малати, *tanbîh*, изд. Dedering, 73–74.

[6] Отождествление семитских архангелов = греческих планетных духов = святых-демиургов (*мудаббирун*) шиизма.

[7] Ср. *Archeion*, Roma, 1932, июль–сент., 370–371.

Они ставят себе также общие две цели, классические для эллинистической философии: очищение души познанием истины и формулу политического равновесия идеального государства.

Начинает накапливаться документация о личных кризисах совести мусульманских интеллектуалов при соприкосновении с этим любопытным культурным Возрождением: о случаях независимых философов, как Эраншахри и врач Абу Бакр Рази, или богословов вне рамок, как Ибн ар-Раванди и Абу Иса Варрак[1]. И это позволяет восстановить, под каким углом участвовал в нём Халладж.

С точки зрения техники рассуждения и изложения доводов Халладж принимает, ещё полнее, чем те, кого мы только что назвали, данные аристотелевского «Органона»; он пользуется десятью категориями, четырьмя причинами, а пять последних глав его «Тавасин» построены на силлогизмах[2]. Но есть и большее: он называет себя *намуси* (от греческого *nomos*, закон), что напоминает Сократа; Бог, которого он проповедует, *аль-Хакк*, Истина, носит имя, общее многим религиозным течениям[3], выдвинутое уже его учителем Тустари[4], но взятое здесь в безусловном смысле и разъяснённое по-гречески, *му'илль*, «Причиняющая причины»; это не только одно из 99 традиционных исламских имён Бога, это та единая Истина, которая образует единства, которая «единит монады». Его определение сходится здесь с определением Прокла[5], тогда как для геометрической точки оно повторяет определение Платона[6]. Эти средства позволяют Халладжу высказать, что существуют вне пространства и времени духовные субстанции и что, таким образом, душа нематериальна, «едина» трансцендентальным единством, отличным от числового единства[7].

В сабийской ли среде, в Басре, где у него были приверженцы, в гностических ли кругах, вроде куфийских, Халладж усвоил главное из эллинистической культуры – решающих указаний на этот счёт пока нет.

1. Сабийская среда *асхаб ат-таба'и'*

Заманчиво было бы предположить, что Халладж учился эллинистической философии у сабийского учёного, как Сабит Ибн Курра, в Багдаде. Но его известные связи с этой языческой антимистической средой представляются ограниченными. Одна семья сабийских историков оставила нам о нём иронические и враждебные заметки. Талисманные приёмы (*хангатирийа*) и алхимические формулы, изложенные стихами, которые позднее приписали Халладжу, будут рассмотрены ниже[8]. Остаётся то, что Халладж, может быть, читал, когда обратился с речью к Джунайду, знаменитую *K. sirr al-khalîqa wa san'at al-tabî'a*, написанную во времена Ма'муна под именем Аполлония Тианского (Псевдо-Балинас), которая содержит «Изумрудную

[1] Ср. P. Kraus, в *Der Islam*, который думает проследить влияние Рази вплоть до Ма'арри и его современника Сугури, бывшего христианина из Латакии, автора *istirshâd*, которым пользовался *да'и* Му'аййад Ширази (*majâlis*); ср. *Recueil*, 182–185.

[2] См. ниже (ср. *Akhb.*, № 40 и № 50, прим. ?, и *Recueil*, 186, прим. 4).

[3] Христиане, плотиники: ср. здесь указатель.

[4] *Аль-Хакк аль-махлук бихи*.

[5] *Liber de Causis*, XXI.

[6] *Akhb.*, № 4; Аристотель, «Метафизика», X, III, 7–8.

[7] Сухраварди Халаби первым признает, что Халладж был в этом предшественником (здесь гл. IX).

[8] Ср. ниже.

скрижаль»; что у него встречаются сабийские термины[1]; и что Ибн Вахшийа Джунбулани Кусси (подставное имя сабиизирующего Ибн аз-Зайата) утверждал, будто Халладж работал с ними: «Я сам видел в 311/924 году (*sic*) одного из этих экспериментаторов в магии, Абу Мансура Хусайна ибн Мансура, по прозвищу Халладж, который определённо заявлял, что творит в магии чудеса; между прочим: я зарыл, сказал он мне, череп человека, только что умершего, в возделанном поле, где посеяли дынные семена; засыпав его перегноем, чтобы укрепить рост, поливая его человеческой кровью, разведённой в тёплой воде, я получил дыню, плод которой внушает порочные мысли тому, кому его дают в пищу. Так он меня уверял»[2].

Ибн Вахшийа, несмотря на лицемерно сочувственную заметку[3], ненавидел, как добрый сабий, суфиев; подхватывая против них неоплатоническую диатрибу Евнапия против монахов, христианских[4], он заклеймил притязания подвижников «из нашей общины, *мин миллатина*», носителей чёрного *суфа*, столь же лживых, как набатейские, индийские и христианские подвижники; которые говорят, что отречение даёт истинное счастье, тогда как это мир отверг их, что они живут в нём лишь как паразиты, советуя земледельцам (основе всякой цивилизованной жизни) больше не работать, утверждая, что их молитвы стоят той милостыни, которую они собирают. Его известная склонность к нелепостям, несомненно, позабавилась, приписав мистику приведённую выше маленькую извращённость.

Подобно друзам (в противоположность нусайритам)[5], Халладж уступает *асхаб ат-таба'и'*, что механизм сцепляющихся естественных причин объясняет, вопреки окказионалистам, обычный ход видимых явлений; но он не прибегает к ним для душевного продвижения и духовного преображения, которые проповедует; он опирается на вторичные причины лишь для того, чтобы достичь их Причинителя, *му'илль аль-'илаль*[6]; он не привязывается ни к обрядам, ни к молитве, ни к высшим добродетелям самим по себе[7].

Действительно ли Халладж «производил опыты в алхимии» (Сули)? Название утраченного сочинения «Красная сера», без сомнения, простой мистический символ[8], утверждение Ибн Бабавайха о его учениках[9] и рассказ враждебного суфия, заставляющий его самого притязать на знание «философского камня», этого не доказывают [см. рассказ об Ибн Аби Са'дане, гл. II, с. 45].

---

[1] *Илах аль-алиха*; *хайкаль*; *намус*; *'адад накис*.

[2] *Filâha nabatiya*, у *Picatrix* (Псевдо-Маджрити, изд. Ritter 1933, с. 381); ср. культ головы принесённого в жертву человека, хранимой в масле, в Харране и в Азербайджане (Багдади, *usûl*, 321).

[3] Там же, рук. Paris 2803, л. 286 a.

[4] Подвижники Аздахи (Gutschmid, *ZDMG*, 1861 [с. 1]). Там же, л. 22 b – 23 b (ср. Nöldeke, *ZDMG*, XXIX (1875), с. 454).

[5] Друзы под влиянием эллинистической философии различают нематериальные души и материальные инертные тела, составленные из четырёх стихий; нусайриты, порабощённые манихейским материалистическим дуализмом, допускают смешение, взаимопроникновение двух начал: тёмных тел (это застывшие демоны или их остатки = женщины) и светлых духов (видимые тела имамов и избранных).

[6] Qush., IV, 49 (ср. Sul. *tafs.*, Коран X, 35).

[7] Ср. *фана' аль-васа'ит* (указатель).

[8] *Fihrist*, 192; как у Ибн Араби.

[9] Ср. ниже.

Что касается медицины, халладжевское учение о причинностях[1] не противоречит употреблению лекарств (*'акакир*), но все исцеления, приписываемые Халладжу, представлены как мгновенные харизмы и не задействуют медицинской техники. Нельзя отрицать, что он знал великого врача Абу Бакра Рази, обосновавшегося в Багдаде в старом Маристане при Муктафи (Захаби), прежде чем тот основал большую багдадскую больницу благодаря царице-матери Шагаб, которая ценила их обоих; будучи немного старше, Халладж не может быть без доказательств отождествлён с врачом Халладжем, которого Абу Бакр Рази цитирует в своём *Hâwî*[2], а «пневматическая» теория *та'джин аль-арвах*[3] нашего Халладжа не понравилась бы клиницисту. Халладж сблизился, может быть, с этим великим врачом во время споров с карматскими *да'и*: оба принимали их тезис о «безгрешном вожде» (*имам ма'сум*)[4] для идеального Града, оба отвергали их притязание сохранить эту святую безгрешность за плотской линией Алидов: всякий человек доброй воли оказывается способным достичь очищения души, постепенным упражнением своего разума по Абу Бакру Рази, аскезой сердца по Халладжу. Но если разиевское понятие прогресса благодаря опытной науке *фи-т-тарик иля-ль-Хакк*, «на пути к Истине», не лишено созвучия с халладжевским мистическим восхождением[5], то Халладж, несомненно, должен был осудить, как и карматский *да'и* Абу Хатим Рази, сочинение, в котором великий врач отвергал чудеса пророков[6] как фокусы обманщиков.

2. Революционеры-карматы, *асхаб ас-Син*

Связи Халладжа с гностической и герметической средой *занадика рухания* были гораздо шире и глубже, ибо именно в этой среде, при соприкосновении с революционерами-карматами, и в особенности с салманитской школой *асхаб ас-Син*, он составил свой личный философский словарь, и притом окончательно; и лишь совсем недавно успехи наших познаний в исмаилитской литературе позволили прояснить тяжёлые словарные загадки, которые такое произведение, как «Тавасин»[7], ставило перед читателем.

Где, как и почему Халладж усвоил этот словарь? Может быть, в Куфе, где шииты-экстремисты как раз разделились на сторонников *Мим*, *'Айн* и *Син*[8]; но он лишь проходил там. В Аскар Мукраме (шиитском и гностическом центре), в Тустаре и в Кархе ему помешало бы суннитское окружение. Поэтому вероятнее, что это было в Хорасане, точнее в Таликане, где ему удалось создать в старом очаге шиитских восстаний группу обращённых в его мистическое учение, которая его пережила.

Видно также, как он к этому пришёл: не было другой шиитской секты, кроме карматской, которая создала бы словарь, позволяющий сравнивать между собой различные учения, пользуясь логическим механизмом «Органона», десятью категориями и четырьмя причинами[9]; и почему он на это решился: тот же образ жизни, странствующее братство, что и у

[1] Сулами, *jawâmi'*, № 6–7 (прил. *Essai*); *вуджух* (Sul. *tafs.*, Коран XXV, 2).

[2] Как и его учитель.

[3] Sul. *tafs.*, 87; *Taw.*, IX, 12.

[4] Бируни.

[5] Kraus, *Raziana*, II, 44–45.

[6] Халладж описывает их *ab intra*, в зависимости от мистического преображения действующего лица.

[7] *Taw.* [с. 1].

[8] Мас'уди; Джабир, изд. Крауса, I, 36.

[9] Ср. ниже.

карматских миссионеров; та же клиентура неудовлетворённых, ищущих исцеления, телесного, умственного, нравственного или общественного. Та же забота о доктринальном утверждении бессмертной нематериальности души и неизреченной божественной трансцендентности, вырываясь, как это сделал святой Августин, покинув Мани ради Плотина, из материалистической терминологии смешения двух начал, которая заразила космогонию первых богословов ислама и даже мистиков, как Тустари и Джунайд.

Длинный перечень халладжевских терминов карматского и синитского происхождения будет рассмотрен ниже[1]. Путём углубляющей работы их первоначальное значение оказывается у Халладжа «искривлённым» и преображённым. Вот примеры: *джафр*, это излюбленное шиитами употребление 29 согласных арабского алфавита для «философских целей»[2], придающее каждой из них, наряду с обычными значениями, звуковым и числовым, постоянное понятийное значение (напр., *алиф* = а = 1 = единство); и это значение постоянно привлекается в богословских и эсхатологических умозрениях салманийа[3]. У них *'Айн* (= ' = 70 = *ма'на*) символизирует сущность, божественное значение существ, а в общественном плане – божественное семя, наследственно передаваемое в семье (*Ахль*) законного Вождя, молчащего (*самит*) имама, назначенного Пророком; *Мим* (= м = 40 = *Исм*) – это бытийное имя, очерчивающее откровенное послание, и Пророк-передатчик; *Син* (= с = 60 = *Сальсаль*) – это причинный источник (*сабаб*)[4] духовной жизни, вдохновение, посвящающее избранных. Эти три согласные-сиглы рано приобрели в Куфе исключительную роль в спорах шиитов-экстремистов о соотношениях первенства в божественном предведении между тремя лицами, облечёнными тремя миссиями, которые они символизируют, у истоков ислама: Али (= *'Айн*), Мухаммадом (= *Мим*) и Салманом (= *Син*). Карматская школа, основанная Абу-ль-Хаттабом (ум. 138), – синитская, она отстаивает первенство Сальсаля (= гностического имени Салмана), простого иранского *мавля*, неараба, мистически включённого в Семью Пророка знаменитой формулой усыновления, которая ещё до 128/745 года приобрела посвятительное значение[5]. И революционное карматское движение, вышедшее из этой школы, было запрещено другими шиитскими сектами потому, что, систематически основывая свою посвятительную пропаганду на этом первенстве духовного усыновления, открывающем всем высшие степени, оно разрушало шиитский принцип аристократической привилегии Алидов, «духовных вождей по праву рождения».

Халладж знает и приводит салманитские значения *'Айн*, *Мим* и *Син*, но перерабатывает их весьма лично. *Мим* у него – уже лишь *фар'*[6], одно из двух «производных» (*фар'ан*, противопоставленных *асляну* у Абу-ль-Хаттаба)[7]; есть уже лишь одно *Асль*, одна «основа» (вместо двух хаттабитских «основ»)[8], «Вечный Свидетель» (*шахид аль-кидам*), повелевающий

[1] См. указатель: *ахль, асль, 'айн-мим, фар', хаджиз, хатт аль-истива', лахутийа, ма'на, мим, насутийа, нур ша'ша'ани, рух натика, шабах, таджалли, тальбис, йаху, йа син, йатим, алиф ма'люф ва макту'*.

[2] 28 + *лам-алиф*. Ср. *Essai*, 80–83, и предисл. к *Akhbâr*, изд. 1936, с. 49.

[3] Ср. *Salmân Pâk*, 35–39.

[4] Кораническое слово, очень рано получившее специальный смысл.

[5] *Salmân Pâk*, 18–19.

[6] Предисл. к *Akhbâr*, изд. 1936, с. 50, прим. 5.

[7] Два *фар'*, которые составляют одно, Мухаммад-Али, как члены пятерицы *Ахль аль-Киса'* (*Umm al-Kitâb*; Кашши, ?); земные лица (отмечаемые чёрными чернилами).

[8] Два *асль*, которые составляют одно, Салман – Абу-ль-Хаттаб (формула в *Umm al-Kitâb*); небесные лица (отмечаемые красными чернилами, по друзскому обычаю).

Дух (*рух аль-амр*), осуществляющий мистическое единение: это *'айн аль-'айн*, которое он называет также *алиф ма'люф*, то есть, в салманитских терминах, та *хамза*, что образует согласные и есть первоэлемент речи[1].

Халладж, впрочем, не хочет замыкаться в буквенной символике *джафра* и изображает свои рассуждения также с помощью геометрических данных, кругов и прямых[2], приёма, который подхватят друзы.

Роль, отводимая *Син*, Посвятителю, у всех салманийа от Абу-ль-Хаттаба и карматов до друзов, для которых *Син* – это Махди, Махди «духовный сын», а не «плотский», Семьи Пророка, даёт нам ключ к текстам, представляющим Халладжа политическим агентом легитимистского заговора в пользу Алида. И проясняет загадочный иснад единственного датированного текста Халладжа, его «Ривайа» XXV[3]: «Значением (*'айн*) весов, в 290 году, *'асром халибом*[4] в VII год призвания, Святым родства...».

Мы знаем, в самом деле, что в карматских кругах пробивал себе путь заговор, тот, что в конце концов приведёт к торжеству династии Фатимидов; он возвещал, что Час справедливости уже недалёк, что, скрываясь 309 лет, как Семь Отроков в Пещере[5], законные потомки Пророка будут царствовать; и что годом их нового явления, а значит, всеобщего восстания, будет 290/902 год. Ибо, по *джафру*, 290 = 80 + 1 + 9 + 200 = ФАТИР = 40 + 200 + 10 + 40 = МАРЙАМ: это одновременно число Марии, в которой *fiat* явил Иисуса, и число дочери Пророка, Фатимы, прародительницы Алидов-Фатимидов, которую салманийа со времён Абу-ль-Хаттаба называли *Фатир*[6]. А по шиитскому преданию, торжественное пришествие Махди должно *de facto* повлечь второе пришествие Иисуса; это сказал в 132 г. х. Саффах при своём провозглашении в Куфе[7], а также кармат Абу Тахир до 319 г. х.[8] Это отрицали сунниты-*хашвийа*, приводя довод из выдуманного хадиса[9]: «Нет Махди, кроме Иисуса», *ля махди илля 'Иса*. Век спустя, в Багдаде, фатимидские повстанцы поднимают кресты, выкрикивая имя своего имама-махди, чтобы подразнить этих суннитов и их ложное мнение[10].

Халладж написал свою «Ривайа» XXV для публики, сочувствовавшей карматской пропаганде «повстанцев 290 года»; она взывает к их надежде на этого Махди, на этого «правоведомого вождя», который «наполнит мир справедливостью, как он был наполнен беззаконием». Но, подобно карматам Бахрейна, которые откажутся признать Махди фатимида из Махдии, подобно друзам, Халладж возвещает «Махди» салмановского типа, «Святого

---

[1] *Fihrist*. Ср. *Salmân Pâk* [с. 35–37; ср. также *Taw.*, № VIII, с. 100].

[2] *Taw.* [с. 105 и с. 165–166].

[3] Здесь [гл. XIV, IV-а].

[4] Там же.

[5] Коран XVIII, 25; Х. Хамдани, в *Der Islam*.

[6] Имя мужского рода (ср. Коран XXXV, 1 и заглавие), выражающее, что Фатима, в которой соединяются Мухаммад и его зять Али, есть *Фитра*, знак предопределения избранных (*Umm al-Kitâb*, пер. Иванова, с. 460; нусайритская *касыда*).

[7] Табари, Шарден.

[8] *Касыда*.

[9] *I'tidâl*, III, 52; это опровержение. *'Акида* ханбалита Барбахари (ум. 329; 'Ukbarî, II, 321): «вера в возвращение Иисуса... который будет молиться позади *аль-Ка'им мин Аль Мухаммад*».

[10] Х. Зайат, [*La croix dans l'Islam*], 49–50 (восстания 421 и 482 годов).

родства» приёмного[1], а не плотского, святого-мистика, подготавливающего тем самым второе пришествие Иисуса; которое Тирмизи (ум. 285/898), суфий[2], только что определил как пришествие «Печати святых», провозглашение окончательного мусульманского закона, совершенно так же, как это высказывает Халладж в своей «Ривайа» XXIII[3].

Махди, которого возвещал тогда Халладж, – это *шахид ани*, «нынешний свидетель» (Вечного Свидетеля), тот, кем он объявит себя накануне своей казни, как если бы мученичество мусульманской *Нафс Закийа*[4] должно было повлечь возвращение Христа; он употребляет также слово *мута'*, «Тот, кому повинуются», которое подхватит Газали[5].

Понятие «нынешнего свидетеля», отождествлённое здесь с *Син* шиитов-салманийа, вышло из весьма древнего суннитского предания, почитаемого у ханбалитов, предания о *бадале*, «святом, отвращающем беды»; это нынешний Заступник, тот, кто своей святостью удерживает гнев Божий, духовный столп, не дающий миру рухнуть; говорят, что это простой *мавля*, чужеземец-неараб; по Джахизу, Билаль предшествовал Салману как *бадаль*[6]. Когда мусульманская иерархия Заступников усложнилась и стало уже не один, а 40 *абдал* (мн. ч. от *бадаль*), над ними, на самом верху, поместили того, кого в следующем веке суфии будут называть Полюсом (*кутб*)[7] и кого тогда ханбалиты называли *мустахлиф*[8]. Если бы Халладж не вступил в сношения с революционерами-карматами, *асхаб ас-Син*, сомнительно, чтобы его суннитское понятие *бадаля*, «нынешнего свидетеля», приобрело ту динамику и тот акцент, которые заставят жителей Таликана в 309/922 году, при известии о его смерти, поверить, что Халладж не мог быть убит, что он лишь «казался умершим», как Христос, ибо его душа тоже бессмертна, и что именно он – Махди, который должен вернуться (Бируни).

б. Каста писцов Мадаина и Ахваза и проникновение научных норм в мусульманское государство

Отмена вставного месяца и установление года из 12 лунных синодических месяцев (по 29 дней 31′50″), начало которых следовало наблюдать непосредственно (без эфемерид), знаменует в исламе реакцию против всякого звёздного идолопоклонства и всякой «естественной» нормализации времени. Но вскоре мусульманское государство вынуждено было смириться с «включением» в циклические расчёты: взятие Мадаина в 16 году обязало его вести кадастр завоёванной земли и датировать с помощью эры ежегодные урожаи (хиджрийская эра, созданная в 17 году по почину *дихкана* Хурмузана из Тустара); и установить соответствие этой эры с прежними солнечными эрами: эрой Йездегерда; эрой Зу-ль-Карнайна (юлианские месяцы) и халдейской эрой Бухтнассара (= Набонассара), основной для астрономов.

---

[1] Халладж настаивает на этом (*ахль*, в *Taw.*; *йатим*, в *Dîw.* [с. 17 (10)]); так же Ибн Араби, который будет пользоваться Тирмизи (здесь указатель).

[2] Он жил близ Таликана.

[3] Здесь [гл. XIV, IV-a].

[4] Весьма древнее эсхатологическое предание.

[5] Ср. ниже.

[6] *Тадвир* (в *XI rasâ'il*, с. 98) (ср. Суйути, *khabar dâll*, 22–23).

[7] Худжвири.

[8] Фарра, *tabaq.*, s. v. Али ибн Мухаммад Ибн Башшар (ум. 313: мнение Абу Бармаки).

С тех пор приходилось признавать результаты вековых астрономических наблюдений над циклами (*адвар*) и повторениями (*аквар*): цикл лунных узлов (халдейский сарос: 18 юлианских лет 11 дней); циклы соединений высших планет.

Это особенно занимало некоторых мусульман, увлечённых эсхатологией, озабоченных исчислением (*тауким*) некоторых предсказанных событий (катастроф; *арзак* и *аджаль*, назначенных последовательным откровениям, как и династиям и отдельным людям): исчислением, ставшим возможным благодаря астрономической гипотезе циклического времени, размеренного космической постоянной приращения: предварением равноденствий, медленно сдвигающим геоцентрические долготы неподвижных звёзд (и прибавляющимся к изменению планетных апогеев).

Именно в полушиитской среде аббасидских пропагандистов появляются первые опыты исчисления (прихода коранического часа = *Ка'има*: Махди): Раби' ибн Анас (ум. 139), ученик Ибн Аббаса через Абу-ль-Алийю Зийада ибн Барра Фируза (ум. 90), приписывает начальным буквам Корана числовое значение в годах; Абдаллах ибн Харис, глава отколовшейся секты в Мадаине, исходит из принципа циклов (*адвар*); а халиф Мансур обращается к ахвазскому астрологу Наубахту, чтобы установить благоприятный гороскоп основания Багдада (23 июля 762 года: Юпитер в асценденте в Стрельце).

Каста писцов (будь то христиане, иудеи, маздеисты или манихеи) оказывается, таким образом, проводником проникновения языческой науки (с астрологией во главе) в мусульманское государство: чтобы определять с помощью астролябий (изготовлявшихся в Харране у сабиев) час молитвы *'аср* (= средняя тень между полуднем и закатом); чтобы упорядочить податной календарь (проблема Навруза); чтобы попытаться уловить божественные изволения, составляя гороскопы, погружающиеся в возможные будущие события.

Намечаются две мусульманские школы: одна, более философская и суннитская, восходящая через аббасидского эмира Абдаллаха ибн Мухаммада ибн Мусу ибн Мухаммада ибн Ибрахима Хашими (учителя Кинди) к еврею Машаллаху; другая, всё более шиитская, школа Бану Наубахт, официально аккредитованная при багдадском дворе.

Обе принимают начала, установленные греческой астрологией в *Tetrabiblos syntaxis* Птолемея: его хорографию, своего рода этническую географию (зодиакальные и планетные влияния, распределяющие коллективные события: землетрясения, голод, моровые поветрия, войны), и его генетлиалогию (рождения государств, городов, отдельных людей). Но в разном духе. Школа Кинди и Сарахси пытается восстановить астрологическую историю ислама как историю любого из преходящих государств: посредством реакций его хорографии на зловещий ряд тридцатилетних соединений Сатурна и Марса согласно натальной карте ислама (в точке весеннего равноденствия, предшествовавшей 1 году хиджры, – март 622 года): по этой школе, ислам погибнет по истечении 693 лунных лет (693′ = 11°33′ = остаток от 18°27′ Венеры в Рыбах; Венера и Марс – две господствующие планеты карты; а 693 – также сумма начальных букв Корана; О. Лот заметил, что Багдад был разграблен в 656 г. х.; сложение пяти начальных букв Корана XIX с начальными буквами Корана XLII даёт 683).

Школа Бану Наубахт более испытывает маздеистские влияния: вместо того чтобы рассматривать прерывные ряды кризисов, она пытается восстановить внутреннюю жизнь и степень благополучия рассматриваемого государства; каждый год подчинён гороскопу своего рождения (= астрономическому Наврузу = точке весеннего равноденствия; а не сдвинутому

Наврузу маздеистского года), но датируется он по эре Йездегерда (16 июня 632 года); годы группируются по двадцатилетиям согласно соединениям (каждые двадцать лет) Сатурна и Юпитера (Кайван и Хормузд по-ирански), первоначальных сигнификаторов, одного – благополучия (*ризк*), другого – продолжительности (*аджаль*) жизни: эта пара звёздных сигнификаторов и есть знаменитая пара *хайладж – кадхудах*, которая, отождествлённая с греческой парой *aphetes – anairetes* (Птолемея и Дорофея: в переводе Сабита) и также с *sors fortunae* (= *kleros Tyches*), зависящим от Солнца и Луны, потребовала для своего определения всё более сложных и условных правил.

У нас есть от школы Бану Наубахт весьма примечательный текст, *K. al-kâmil*, написанный в 323/935 году Мусой ибн Хасаном Наубахти, по прозвищу Ибн Кибрийа (рук. P. 2591: ср. л. 36 a): это опыт астрологического восстановления истории от сотворения мира до 335/946 года (= 315 год Йездегерда): каждый двадцатилетний период[1] открывается соединением Сатурна и Юпитера; каждая дюжина таких соединений распределяется по четырём стихиям:

1° XII водных (начиная со Скорпиона в 571 году, когда родился Мухаммад);

2° XII огненных (с 808 по 1025 год), распределённых так:

годы Йездегерда 175 (= 192 г. х./808) – 195 (= 212/828) – 215 (= 233/847) – 235 (= 254/868) – 255 (= 274/887) – 274 (= 295/908) и 295 (= 315/928: 18-е соединение со времени рождения Пророка).

Полезно рассмотреть, что он говорит о 15-м – 18-м соединениях, ибо в силу их совпадения с суммами коранических начальных букв (290 или 309 г. х. = Фатир = Марйам) и с повторениями тысячелетних циклов (266 год Йездегерда = 5-е или 10-е тысячелетие с приведения мира в движение = ?285/898) эти критические годы были указаны как долженствующие датировать приход *Ка'има*, основывающего новую династию, уже не арабскую, а иранскую, промаздеистскую (тезис Абу Абдаллаха Ади), или магрибскую.

Ибн Кибрийа, который кажется весьма добросовестным (если судить по предзнаменованиям, которые он предлагает для лет 18-го соединения, ещё не истёкших в 323/935 году, согласно правилам своего искусства), отмечает как особенно знаменательные следующие исторические факты:

а) Для лет 15-го соединения (253/868 – 274/908): «в 3-м году – начало спасения (*салама*), с рождением таинственного Новорождённого (*маулуд*), который проявится лишь через три соединения (= в 18-м)», когда завершатся годы *сахмайн* (речь идёт здесь о Сатурне и Юпитере, а не о тех, что определены у Ибн Аби-р-Риджаля, л. 351 a); в том же 3-м году «начало бедствия» (*фасад*) отмечено мятежом вождя зинджей в Басре, за которым последовали отпадения Ахмада ибн Хусайна Мазара'и (в Рее), Бану Аби Дулаф, Йа'куба ибн Лайса, Исхака (ибн Кундаджа), Ибн Тулуна и Мухаммада ибн Аби-с-Саджа (л. 24 a); дан гороскоп мятежа зинджей (л. 23 b); уже для 11-го – 12-го соединений Ибн Кибрийа отмечал, что «*Ка'им* не достигает царствования» (речь идёт, очевидно, о неудаче имама Риды), но «что его сторонники (*а'ван*) – благочестивые подвижники и повинуются ему» (л. 22 a). И в 253 году – *зухур* (явление) вождя (шиитского = *вакиля* Амри?), родившегося в 211/826 году;

[1] Немногим менее 20 лет: 15 ноября 570..., 16 октября 630..., 28 марта 670..., 15 августа 769..., 6 октября 828..., 26 октября 828..., 25 октября 1007..., 6 ноября 1047..., 25 сентября 1246..., 15 января 1405..., 1 февраля 1524..., 1 июля 1623..., 12 августа 1742..., 22 октября 1861..., 20 апреля 1881..., 15 февраля 1941.

б) Для лет 16-го соединения (274/896 – 295/907): отметив смерти Му'тамида и Му'тадида, он даёт гороскоп избиения паломников Зикравайхом (294/906; л. 26 a); по поводу года 5-го тысячелетия (= 285/898) положения планет «свидетельствуют о присутствии людей, исповедующих мудрость и справедливость, переходящих к действию энергичного благочестия» (речь идёт о партии Бану Наубахт);

в) Для лет 17-го соединения, названного «гибельным»: смерть Муктафи и Ибн аль-Му'тазза, везира Аббаса, мятежи Хусайна ибн Хамдана и Йусуфа ибн Аби-с-Саджа (в Джибале), карматов (взятие Басры, избиение паломников (при Хабире, 312/924), битва при Зубаре): Ибн Кибрийа даёт гороскоп 311/923 и 312/924 годов (л. 29 b);

г) Для лет, тоже бедственных (войны, голод), 18-го соединения (315/927 – 335/946), не истёкших ко времени, когда он пишет, Ибн Кибрийа отмечает низложение Муктадира, финансовое разорение государства и осквернение Каабы (он даёт её гороскоп: л. 33 a), отбытие Му'ниса в Мосул, разграбление Васита пешими войсками, убийство Му'ниса Кахиром, взятие Исфахана дейлемитами: он останавливается после смерти Йакута и борьбы Ради против худжарийа и саджийа в Васите: на уходе карматов из Куфы (подкупленных Ибн Ра'иком: л. 39 b); и лишь в виде исключения он добавляет (л. 45 a: 326/937 год) возвращение Сулаймана Джаннаби в Ахваз, поход Ибн Ра'ика (и Беджкема) на Васит против Бану Бариди и замечает, что Джибаль потерян для Империи.

Относительно шиитских надежд он поместил в начале (л. 31 a–b: по поводу возвращения *сахмайн* в IX дом): «Это доказывает, что *Ка'им* и *Талиб аль-мульк* (букв.: «имеющий право на власть» = либо халиф прошиитского направления, как Ради, либо, скорее, *вакиль* Ибн Раух) проповедуют искание истины, справедливости и беспристрастия; что их сторонники (*ашйа'*) и приверженцы ищут их; что он (= *Ка'им*?) чтит истину и исповедует её, сообразуя отдаваемые им повеления с методом и законами прежних пророков, ссылаясь в этом на Пророка (Мухаммада) и не приписывая себе личной миссии: ибо это звёздное соединение не требует появления Пророка».

Речь идёт здесь о сокрытом Махди: это смиренная формула легитимистской политики Бану Наубахт (отчаявшихся в том, что их XII имам жив).

В этой весьма любопытной книге Ибн Кибрийа перечисляет главным образом испытания, скорби и бедствия, причинённые как великим, так и массам голодом, мятежами и войнами, особенно в географическом центре ислама, в Святых местах Хиджаза (4-й климат); и в Басре, месте отправления паломников, городе зловещем и проклятом со времени его восстания против Али.

Такова шиитская атмосфера «научной истории» ислама в тот момент, когда Халладж проник в шиитские круги Хузистана. Его тоже привлекало это «циклическое включение» предопределённых существований, которым суждено в свой час вписаться в бессмертное тяготение эмпирея. Его ученики отметят некоторые коранические даты (290 и 309 годы), отождествляя его с ожидаемым Махди; Бируни приписывает ему особую эру, и именно по астрологической причине сохранились две точные даты (310, 312); его ученик Ибн Хибинта Куннаи был астрономом: он изучал гороскоп Али Ибн аль-Фурата; сам Халладж говорил астрологическим языком: о знаке Весов («Ривайа» 15, 25: 290 год), о *Бурдж аль-бурудж* (там же, 24), о *Тиннине* (Драконе, Голова которого – восходящий узел); он даже сравнил Мухаммада со «звездой, зодиакальная обитель которой – на небесной сфере верховенства» (*каукаб*

бурджуху фи фалак аль-ибтизаз; *Taw.*, I, 1). Его враги, должно быть, приписали ему астрологическую роль антитипа Махди, как вождю зинджей, по Ибн Зайнабу и Ибн Кибрийе.

Два века спустя поэт Аттар отождествил (воспользовавшись рифмой, явно весьма богатой) Халладжа с *хайладжем*: одним из членов знаменитой астрологической пары *катхудах – хайладж* (= две господствующие планеты; пара маздеистского происхождения, обозначающая сигнификаторов благополучия (*хайладж*) и продолжительности (*катхудах*) жизни в генетлиаческой карте). Первоначально это должны были быть Хормузд (= Юпитер), или Солнце (= Михр: Salm., 264), и Кайван (= Сатурн). Затем эта иранская пара была отождествлена с греческой парой *Aphetes – Anairetes* (один – тот, кто «бросает» на жизненное поприще ристалища с неким запасом удачи; другой – тот, кто истребляет: «убийца»).

Осложнение возникло из того, что греческое прозвище *oikodespotes* (= хозяин зодиакальной обители), обозначавшее по-гречески *Aphetes*, было точным соответствием иранского *катхудах* (= хозяин обители); и из того, что мусульманские астрологи, отвергая всякий дуализм, уже не могли противопоставлять как двух противников *Хайладжа*, «подателя жизни», и *Катхудаха*, «убийцу», *eudaemon* и *cacodaemon* Кардано, и сделали из них две взаимодополняющие звёздные функции, Мать (*кадбану*) и Отца натальной карты (*Zkhw.*, II, 290).

Правила их определения усложнились: правило для *Aphetes* (первоначально *sors fortunae*, выводимого из угла Солнце – Луна, отложенного влево от гороскопа) стало зависеть от предварительного выбора между пятью афетическими местами (Бану Наубахт относили к ним VIII обитель вместо IX: ср. Ибн Аби-р-Риджаль); анеретическим местом был в принципе запад, но для выбора *Anairetes* (предпочтительно Марса или Сатурна) актиноболия могла быть в квадратурном аспекте. В исламской астрологии выбор одного из пяти афетических положений для *Хайладжа* (= *Aphetes*) также предшествовал определению места *Катхудаха*; Ибн Аби-р-Риджаль даёт полезные рассуждения о мотивах выбора двух господствующих планет карты (рук. P. 2590, л. 108 a – 115 a, 159 a = пер. Базель 1571, с. 150–160, 218). Халладж как *хайладж* есть освящающая «Мать» душ, Отцом которых является Пророк.

Мы приводим здесь гороскопы: основания Западного Багдада (по Бируни); мятежа зинджей; восшествия Муктадира; Наврузов 311/923, 312/924 и 317/928 (по Ибн Кибрийе). Они проверены в отношении точных дат прохождения точки весеннего равноденствия по *Hilfstafeln* Роберта Шрама, а в отношении положений планет – по изданию Наллино «Таблиц» Баттани (сопоставленных с геоцентрическими долготами, выведенными из вечных эфемерид Э. Каслана, для оценки степени их приближения). Мы добавляем к ним восстановление гороскопов Навруза 241/855 (рождение Ибн аль-Фурата), 244/858, 290/902 и 309/922 (халладжевские даты), которые Ибн Хибинта Куннаи должен был составить и обсудить.

Обсуждение этих гороскопов:

Гороскоп основания Западного Багдада (23 июля 1074 [1073: Баттани] года Зу-ль-Карнайна: византийское указание = 762 г. по Р. Х. = 131 год Йездегерда = 24 раби' II 145 г. х.: составлен Наубахтом) (у Бируни, *chron.*, 263. Восточный Багдад, основанный для йеменцев 1 шавваля 151/18 окт. 768 года, имел особый гороскоп с Раком в качестве обители (у Западного Багдада был Стрелец); ср. Кардано, *Op. omn.*, V, 488, о карте Венеции, основанной 25 марта 421 года; и V, 489, о Флоренции, основанной 5 апреля 801 года).

Ср. толкование коранических начальных букв Корана XCII как гибели обоих Багдадов (ХМ СК = 518 + 144 = 662; Багдад разрушен в 656 г. х.); ср. Табари, сравн. Баттани (1071 год Зу-

ль-Карнайна = 760 г. по Р. Х. + 2 года *мабсута*): Сатурн отсутствует (Баттани: 24°41′); Юпитер 1° Стрельца = 241° (Баттани: 251°58′); Марс 62°50′ (Баттани: 299°); Венера 89° (Баттани: 249°32′); Меркурий 115°7′ (Баттани: 313°); Солнце 128°10′, Луна 199°10′. Восходящий узел 295°. Точка гамма в 20°.

Юпитер действительно был в асценденте (Стрелец): в своём доме; в тригоне с Солнцем, тоже в своём доме. Прочие планеты без достоинства, кроме Венеры, в секстиле с Солнцем и со своим домом; воинственный Марс в VII доме (счастливом: браки и войны); литературный Меркурий в VIII (несчастливом: раны, смерть).

1° Навруз соединения Сатурна и Юпитера после 235 года Йездегерда = 15 марта 866 / 11 месяцев 6 дней = 21 февраля 867 года (юлианского), 6 ч 16′[1]:

Солнце 1°0′0″ – Луна 276°14′ – Сатурн 217°13′ (Баттани: 241°39′) – Юпитер (попятный) 231° (Баттани: 229°39′) – Марс 52°48′ (Баттани: 70°) – Венера 336°50′ (Баттани: 359°) – Меркурий 331°16′ (Баттани: 278°) – Нисходящий узел 239°12′ – Асцендент IMC 187°38′ – Асцендент Багдада 220°20′ – Наблюдённый асцендент 94°39′ (Наубахти, л. 23 b);

2° Навруз соединения после 255 года Йездегерда = 15 марта 886 + 11 месяцев 11 дней = 26 февраля 887 года, 10 ч 33′[2]:

Солнце 1°0′0″ – Луна 46°44′ – Сатурн (попятный) 12°0′0″ – Юпитер 103°58′ – Марс 324°4′ – Венера 44°38′ – Меркурий 331°26′ – Нисходящий узел 200°29′ – Асцендент IMC 255°13′ – Асцендент Багдада 214°26′ – Наблюдённый асцендент 154°41′ (Наубахти, л. 25 b);

3° Навруз соединения после 274 года Йездегерда = 15 марта 905 + 11 месяцев 17 дней = 4 марта 906 года, 8 ч 9′[3]:

Солнце 1°0′0″ – Луна 56°29′ – Сатурн 334°13′ – Юпитер 331°14′ – Марс 359°46′ – Венера 31°0′0″ – Меркурий 346°36′. Нисходящий узел (отсутствует). – Асцендент IMC 214°13′ – Асцендент Багдада 180° (+x) – Наблюдённый асцендент 119°16′ (Наубахти, л. 28 a);

4° Навруз соединения после 295 года Йездегерда = 16 марта 926 + 21 день = 6 апреля 926 года, 18 ч 25′[4]:

Солнце 1°0′0″ – Луна 316°34′ – Сатурн 258°56′ (с *х* = 8, а не *дж* = 3) – Юпитер 253°7′ – Марс 25°18′ – Венера 55° – Меркурий 330° (+x) – Нисходящий узел 143°29′ – Асцендент IMC 80°10′ – Асцендент Багдада 330° (+x) – Наблюдённый асцендент 98°14′ (Наубахти, л. 31 a).

Замечание: Навруз = день весеннего равноденствия, избранный началом индикта для нужд астрономов: как в эре Йездегерда (гражданский индикт которой – 16 июня 632 года), так и в юлианской эре (гражданский индикт которой был у язычников 1 октября, а у христиан 1 сентября), так и в эре Набонассара (гражданский индикт которой был 26 февраля).

Год четырёх приведённых выше соединений, может быть, следует увеличить на единицу (868, 888, 907, 927): ибо если формула «год Йездегерда + 631 = юлианский год» общепринята, то наши соединения возвещаются у Мусы Наубахти следующей фразой: «Соединение после года (*сана*) Йездегерда 235 лет одиннадцать месяцев шесть дней (истёкших)»; и именно астрономическая проверка покажет мне, означает ли эта фраза «после

[1] Исправление на полях: 31 декабря 868 (263°).

[2] Исправление на полях: 20 августа 888 (14°).

[3] Исправление на полях: 25 марта 908 (13°).

[4] Исправление на полях: 26 октября (или 10 декабря) 928 (268°).

года...» «после 1-го дня» или «после 365-го дня 1-го года Йездегерда». Во втором случае к годам Йездегерда у Мусы Наубахти следовало бы прибавлять не 631, а 632 года, чтобы перевести их в юлианские годы.

Что касается часов, арабские астрономы употребляют то астрономический час, начинающийся в полдень, то гражданский час, начинающийся либо с восхода солнца (персидский обычай), либо с заката (арабский обычай). Для Багдада восточная долгота 80° (от острова Ферро: у арабов), восточная долгота 44°25′ (от Гринвича). Поскольку все четыре наблюдения были сделаны в Багдаде, я не понимаю, почему, если асцендент (гороскоп) в момент наблюдения находится в почти постоянном отношении к асценденту IMC (= середины земли, противоположной MC = середине неба), оба эти асцендента не находятся в постоянном отношении к так называемому асценденту «Багдада».

Поскольку геоцентрическая долгота Солнца составляет «1°0′0″» во всех четырёх наблюдениях, они непременно относятся к Наврузу; до или после соединения? Не знаю;

5° Навруз взятия Басры (Наубахти, л. 29 a: 311/923 год): точка гамма 15 марта 923 года в 20 ч 2′ среднего астрономического времени Гринвича (Шрам) = 16 ч 57′ в Багдаде (то есть 4 ч 57′ утра 16 марта по юлианскому гражданскому времени). Асцендент IMC 166° близ асцендентов Мекки и Багдада (Дева). Солнце 1°0′0″. Луна в квадратуре с Марсом. Сатурн в квадратуре с Весами (Баттани даёт: Сатурн 194°36′). Юпитер 61°6′ (Баттани: 100°29′). Марс (Баттани даёт Марс 320°48′) в оппозиции к асценденту в X от Юпитера. Венера 329°15′. Меркурий 346°20′. Восходящий узел 85°7′; нисходящий узел 265°7′. Сила Сатурна, Марса и Юпитера;

6° Навруз бедствия при Хабире (Наубахти, л. 29 b: 312/924 год): точка гамма 15 марта 924 года в 1 ч 25′ среднего астрономического времени Гринвича (Шрам) = 22 ч 20′ в Багдаде (то есть 10 ч 20′ утра 15 марта по юлианскому гражданскому времени). Асцендент IMC 359°; асцендент Багдада 316°21′. Солнце 1°30′. Луна 134°25′. Сатурн 216°9′ (Баттани: 206°51′). Юпитер 121°40′ (Баттани: 130°55′). Марс около 340° (Баттани: Марс 349°10′). Венера 340° (Баттани: 9°56′). Меркурий 5°40′ (Баттани: 180°15′). Восходящий узел 4°19′; нисходящий узел 184°19′.

Взаимные положения асцендента IMC, Марса и Венеры (господствующих) предвещают бедствие паломничества;

7° Навруз разграбления Мекки (Наубахти, л. 33 a: 317/929 год, 2-й год соединения: 21 января 930). Точка гамма 15 марта 928 года в 6 ч 30′ среднего астрономического времени Гринвича (Шрам) = 3 ч 25′ в Багдаде (то есть 15 ч 25′ 15 марта по юлианскому гражданскому времени). Асцендент IMC 107°46′; асцендент Мекки 114°7′; *'ашир* Овна 14°7′; асцендент Багдада 110°. Солнце 1°0′0″. Луна 96°4′. Сатурн 266°40′. Юпитер 287°21′. Марс 260°20′ (Баттани: 225°). Венера 354°17′ (Баттани: 55°42′). Меркурий 343°14′ (Баттани: 93°6′). Венера в квадратуре с Марсом и Сатурном (находящимся в IV от асцендента) предвещает катастрофу. Венера господствует над Аравией (со Скорпионом); Юпитер (в изгнании в Козероге) господствует над Багдадом.

Следствие 18-го мухаммаданского соединения Юпитера и Сатурна через 385 дней [+1 год] после астрономического Навруза 295 года Йездегерда, то есть 6 апреля 928 года в 6 ч утра (ср. выше).

Эти два наблюдения действительно следуют одно за другим с интервалом в год. Сравнение с Баттани даёт (1231 год Зу-ль-Карнайна = 920 + 8) на 1 марта (*азар*) 928 года:

Сатурн в 255°; Юпитер в 252°; Марс в 34°; Венера в 190°41′; Меркурий 39°8′. По эфемеридам Э. Каслана, соединение действительно приходится на 928 год, с Сатурном в 272° и Юпитером в 274°. Спускаясь от таблиц Баттани (под 331/942 годом) с нынешним шагом, мы находим для марта 928 года Сатурн 256°41′ и Юпитер 256°.

Ибн Кибрийа замечает, что в 928 году *сахмайн* (Сатурн, Юпитер) возвращаются в IX обитель (тогда Стрелец);

8° Восстановление Навруза 241/855 года (рождение Али ибн аль-Фурата), изученного Ибн Хибинтой Куннаи по карте Абу Ма'шара Балхи, ср. Саби, 161–162; *маулид* 22 раби' II 241 / 5 сент. 855 года; везир в 3-й раз 21 раби' II 311 года; казнён 8 раби' I 312 года.

(Баттани: 241 год хиджры; ср. Навруз 235 года Йездегерда = 15 марта 856 (= 22 мая 855 + 10 месяцев) в рук. 2591, л. 23 b). В 856 году асцендент IMC Мекки и Багдада в Весах. Сатурн 95°9′ (Баттани). Юпитер 226°56′ (Баттани; Наубахти: 187°49′). Марс 297°56′ (Баттани; Наубахти: 138°). Венера 183°28′ (Баттани; Наубахти: 11°). Меркурий 350°56′ (Баттани; Наубахти: 137°). Восходящий узел 41°30′ (Баттани). Предсказание «марсианской беды» (*набка миррихийа*) по истечении 70 лет относится, вероятно, к дуге в 70° (афет – анерет; или *хилех – кокоден*). Здесь действительно дуга Марс – Меркурий = 70°. Шестью месяцами раньше (для Ибн аль-Фурата): Сатурн 89°10′ – Юпитер 212°14′ – Марс 205°4′ – Венера 174°21′ – Меркурий 161°3′ = 22 мая 855 + 2 года, 10 месяцев;

9° Восстановление Навруза 244/858 года (*маулид* Халладжа): Луна 263°17′. Сатурн 118°51′; Юпитер 285°47′; Марс 309°24′; Венера 259°58′; Меркурий 33°35′; восходящий узел 3°38′;

10° Восстановление Навруза 290/902 года (предсказанного в *Riw.*):

Точка гамма 15 марта 902 года в 17 ч 51′ среднего астрономического времени Гринвича (Шрам), то есть 14 ч 46′ в Багдаде и 13 ч 31′ в Таликане (Джузджан: 65° восточной долготы) = 2 ч 46′ и 1 ч 31′ утра 15 марта по юлианскому гражданскому времени.

(Сравнить Баттани: 1 *азар* 1211 (= 900) + 2 года *мабсута*; и 301/913 год): Солнце 1°0′0″. Луна 357° (?). Восходящий узел 65°. Сатурн 297°40′. Юпитер 182°51′. Марс 97°42′. Венера (аномалия [в 301 / дек. 913] – 11 лет – 9 месяцев) + апогей (82°15′) = 97°47′. Меркурий (апогей 201°28′: тот же расчёт) 64°4′. Халладж намекает на зодиакальный знак Весов этого года: там находится Юпитер, в квадратуре с двумя своими домами Ирака (Раком и Стрельцом);

11° Восстановление Навруза 309/922 года

Точка гамма 15 марта 922 года в 14 ч 12′ среднего астрономического времени Гринвича (Шрам), то есть 11 ч 7′ в Багдаде и 9 ч 52′ в Таликане = 23 ч 7′ и 21 ч 52′ 15 марта по юлианскому гражданскому времени.

(Сравнить Баттани: 1 *азар* 1231 года Зу-ль-Карнайна + 2 года *мабсута* = 1 марта 922). Солнце 1°0′0″. Луна (в оппозиции) 181°. Сатурн 182°22′. Юпитер 70°28′. Марс 326°4′. Венера 279°16′. Меркурий 69°16′. Восходящий узел 295°25′. В 6 ч утра асцендент – Весы (начало 225° в Скорпионе); запад – Телец, 45°, в 18 ч.

С поправкой по Ибн Кибрийе (923–924 годы) получилось бы: Сатурн 191°; Юпитер 66°; Марс 330°; Венера...; Меркурий...; Восходящий узел...

При расчёте по эфемеридам Каслана (15 марта 922) получилось бы: Сатурн 157°; Юпитер 36°; Марс 340°; Венера 124°; Меркурий 87°; Восходящий узел 51°[1].

Юпитер в изгнании; Марс в экзальтации и в тригоне; Венера в тригоне; Сатурн в тригоне и в секстиле с Марсом; Меркурий в своём доме.

Сатурн и Марс в углах указывают на «темницу и мучения» (Кардано, V, 491); Юпитер, «поражённый» Марсом, указывает на «смерть от ненависти и суда сильных людей» (там же). Марс под горизонтом указывает на повешение (*Fom.*, 300). Алголь (кульминация в 40°30′ в 884 году и в 53°41′ в 1822 году) указывает на обезглавливание, если он близок к Солнцу и в квадратуре с Марсом; и на рассечение, если он в Близнецах или Рыбах (*Fom.*, 301). Нисходящий узел соседствует с асцендентом и в квадратуре с Сатурном и Марсом. *Хилех* карты, по-видимому, Марс, а *кокоден* – нисходящий узел: оба зловещие. Тогдашняя астрологическая школа переходила «профекцией» (*тасйир*) от натальной карты к карте смерти (ср. Куннаи для Ибн аль-Фурата). Здесь VIII дом (= смерть) занят восходящим узлом; и Луна поражена Сатурном (который в её тригоне).

Если таблицы Баттани для средних движений планет, неизбежно пренебрегающие видимыми стояниями и попятными движениями (и действительными возмущениями), не дают степени приближения, необходимой для проверки современных им наблюдений, как наблюдения Ибн Кибрийи, то эти последние (особенно наблюдения 923, 924 и 928 годов, несомненно принадлежащие ему) представляют для нас тем более живой интерес, что они зримо осведомляют нас об этом величественном планетном и звёздном пейзаже, об этом фоне картины, сдвинувшемся на 15° вправо на нашем горизонте за десять веков, но где мы ещё можем отыскать устойчивые созвездия и периодические соединения, освещавшие жизни этих исчезнувших поколений, вписывая их тем самым в спираль циклического времени всемирной истории, в которую поочерёдно проецируются наши жизни.

Наблюдаемое вне неподвижной и центральной Земли, вековое (и считавшееся необратимым) явление предварения равноденствий[2] позволило достигнуть за сферами, на которых вычерчивались тревожные зигзаги планет, за самой звёздной сферой, медленно сдвигающейся в своём суточном вращении, высшей сферы, размеряющей жизнь вселенной посредством XII зодиакальных домов (*бурудж таби'ийа = zodia noeta*), сигнификаторов различных сторон жизни тварей; домов нематериальных и невидимых, которым пришлось дать имена XII созвездий звёздной сферы (*бурудж затийа = morphomata*), совпадавших с ними изначально и смещённых от них предварением. Весь подъём космических событий проистекает из этого постепенного смещения вложенных друг в друга сфер (2 или 3 земных; 7 планетных; 1 звёздной) по отношению к высшей сфере, Дома которой, отмечая каждому светилу исходное положение, тем самым придали ему постоянный характер, переживающий смещение его положения.

Всё значение соединений в том, что они заставляют убедиться: это движение смещения циклично, а значит, размерено числами, сведено к единству повторениями (времена года эклиптики, лунные фазы и сарос), что позволяет предчувствовать окончательное возвращение к покою (*нуктат аль-бикар*) в исходных положениях (шиитское понятие, углублённое Халладжем: *сайхур* – конус тени, где затмеваются вековые периоды. Нематериальное понятие:

[1] Что даёт на 26 марта: Сатурн 157°52′; Юпитер 36°55′; Марс 346°; Венера 131°; Меркурий 121°. Луна 331°; Солнце 10°56′; Восходящий узел 50°25′.

[2] Основополагающее; обусловленное, как мы теперь знаем, простым колебанием оси земного шара.

ср. замечание Ихван ас-Сафа (Ib., 73), что два узла – не светила и не тела, а два невидимых ангельских существа (одно благоприятное, другое зловещее). Вот почему распределение XII обителей кажется литургическим воспоминанием о многобожии (ангельским, по Ихван ас-Сафа; и снабжённым сезонными праздниками).

На фоне этой циклической жизни проецируются случайности, обусловленные многоугольными сочетаниями, временно вычерчиваемыми планетами в их причудливых зигзагах: их толкуют как обнаруживающие соответствующие личные склонности планет (у маздеистов – зловредные; Солнце и Луна благотворны для манихеев; Сатурн и Марс зловредны, а Меркурий двойствен у греков. Прокл, комментируя «Тимея», сопоставляет каждой сфере способность души: *noeron* (звёздная), *theoretikon* (Сатурн), *politikon* (Юпитер), *thymoeides* (Марс), *aisthetikon* (Солнце), *epithymetikon* (Венера), *phonetikon* (Меркурий), *physikon* (Луна) (Bl., 325)).

Именно герметическое предание, развивая метод соответствий, подчинило его звёздным влияниям, пытаясь создать синтез, конечно, паранаучный, но величественный; и это не простая мелотезия, поскольку он стремится расширить наш умопостигаемый кругозор.

в. Слово *аль-Хакк* и надконфессиональная проблема истины[1]

Арабское слово *аль-хакк*, право (или притязание), истина (и реальность), стало для всего иранского, тюркского, индийского и малайского ислама, мира, обращённого мистиками, именем Бога просто. Не только апостольская проповедь, но и случай совести Халладжа в высшей степени связаны с этим фактом, происхождение которого должно быть изучено вблизи.

Истина не всегда рассматривается с одним и тем же коэффициентом реальности: от простого законного (недвусмысленного, связного) утверждения математически, физически и биологически истинного до психологически истинного (согласия языка и сердца), нравственно истинного (согласия поступков с теорией) и метафизически истинного (умопостигаемой конечной реальности). И обыденный язык простодушно предполагает, что существует априорное согласие между различными состояниями нашей мысли (с самой собой и с мыслями других), фактами или событиями внешнего мира и их конечной реальностью (в Боге)[2].

Однако в исходной точке ислама, в Коране, *аль-хакк*, истина, полагается в сильном смысле, как осуществление Богом Своего замысла творца; она является (*джа'а*, *захака*, *хасхаса*)[3]; она заставляет нас убедиться в согласии того, что Он возвещает, (пророчество, предписания, советы), и фактов (ниспосланных книг и пророков, поставленных их возвестить применяя их санкции); согласие, достигающее вершины на Суде, в тот Час, который есть Истина[5]; Судия; *аль-Хакк* становится одним из Имён Бога[6]. Однако Коран показывает, что *аль-хакк* не есть, в монистическом смысле, непосредственная и всеобщая целокупность; она приходит, она осуществляется, её проповедуют, её оспаривают, она требует, чтобы явиться,

[1] Ср. ниже инфраконфессиональную проблему клятвы и обета.

[2] *Шахид*, который *йунтику би-ль-хакк* (*масих*) (Коран L, 42).

[3] Коран IX, 48; XII, 51; XVII, 81.

[4] Коран XXVIII, 48; XXXV, 28.

[5] Коран LXXVIII, 39; XLII, 17; XLIII, 61.

[6] Коран X, 33.

особого душевного состояния как у того, кто её возвещает, так и у того, кто её принимает: *ас-сидк*, искренности, отличной от *аль-хакк* (понятие *сиддика*).

В начале мусульманской мысли оптимизм мыслителей полагает априорное согласие мысли с её предметом: *кулль муджтахид мусиб*, говорит Анбари, чему ещё будут подражать Джахиз и Дауд Захири. Но с Наззамом мутазилизм различает, что *аль-хакк* нужно сначала рассматривать как соответствие суждения убеждению того, кто его составляет, а *ас-сидк* – как соответствие высказывания убеждению (даже ошибочному)[1]; ибо вне нас не обеспечено ни всеобщее согласие, ни согласие Общины в единообразном применении *асма'* (юридических наименований) к *ахкам* (практическим статусам).

Углубляя понятие *сидк*, искренности, видя в нём душевное состояние, действительное очищение сердца, Зу-н-Нун Мисри[2] и Мухасиби находят в нём путь доступа к Богу, мыслимому как истина. В ту эпоху, когда захириты ещё ограничивают *аль-хакк* значением «здорового, *сахих*, способа существования для рассматриваемой вещи»[3], а зайдиты подчёркивают в этом слове смысл законного притязания (*да'и Натик би-ль-хакк*), суфии начинают называть Бога между собой именем *аль-Хакк*; но это имя, употреблённое публично, ещё удивляет. Халладж, вероятно, первым осмелившийся на это, слышит, как его слушатели спрашивают его: «Что же это за Истина, на которую ты намекаешь?» – «Это Причинитель тварей, Сам не терпящий причинения». Даже для мистиков *аль-хакк*, истина, приходящая пребывать в нашей очищенной мысли и объяснять нам творческое действие, – это не Бог просто, а скорее демиург, первая божественная причиняющая эманация, *аль-'адль* Тустари, *аль-хакк аль-махлук бихи* (скажет Ибн Барраджан)[4], *Нур мухаммади* (скажет Касирки, комментируя Коран XXVIII, 48).

У самого Халладжа *аль-Хакк* представляет Бога лишь постольку, поскольку Он делает Себя умопостигаемым для нас, доступным нам через Своё *амр*, или повеление (начало единения)[5]: это не вся запечатлённая сущностная тайна Бога, которую он называет *хакика*: это *fiat*. Важное различие, которое Халладж, в противовес мутазилитам, проводит между *Хакк* и *хакика*, явствует из ряда замечательных текстов[6], где то, когда речь идёт о жизни сердца (аспект *насут*), первенствует *Хакк*, то, когда речь идёт о внутренней жизни Бога (аспект *лахут*), первенствует *хакика*. *Хакк*, будучи Именем, обозначает, таким образом, Его практический *хукм*, нас отмечающий; *хакика*, будучи отвлечённым качеством, означает Его *хукм*, недоступный по природе. Аш'ари подхватит то же различие. Которое монисты перевернут[7].

Общей тенденцией было тогда отождествлять *хакк* и *хакика*, как у захиритов[8], так и у эллинистических философов, как Фараби. И догматические богословы, проникнутые мутазилизмом, даже дираритийа[9], считают, что оба термина означают употребление слова в

[1] Р., 1-е изд., 569 [здесь, гл. XII, I-с]. *Tah.*, 329, 848.

[2] Килани, *ghunya*, II, 174.

[3] Ибн Хазм, *ihkâm*, 41.

[4] Ибн Араби, *fut.*

[5] Первая исмаилитская (*куни*) непричинённая эманация.

[6] Аттар, II, 140, 87.

[7] *Tah.*, 333 (*Хакк = зат*; *хакика = сифат*).

[8] Ибн Хазм, *ihk.*

[9] Хаййат, *intisâr*, 29; Касими, 43, 99. *Tah.*, 331.

собственном, а не переносном (*маджаз*) смысле; что кораническое слово, даже если у него нет предшественников в обыденном языке, имеет силу в собственном смысле, поскольку человек свободно облечён Богом правом им распоряжаться, как для практического и конкретного наименования, как *хакк* (или *кафир*), так и для идеи в Боге, как *хакика* (или *куфр*). Напротив, Халладж считает, что идея неверия (*куфр*), положенная в божественном знании, не должна быть отделяема нами от идеи веры (*иман*), обе они в Боге истинны, неразделимы, как действия, которые они отмечают; тогда как статус сознательного неверного (*кафир*) должен быть нами диалектически отделён от статуса верующего (*му'мин*), ибо один истинен, другой лжив (*би-хакк ан-насут, би-хакк аль-лахут*)[1].

Понятие истины связано у Халладжа с универсализмом его проповеди, в которой утверждается его убеждение, что мистическое единение основано не на смиренном согласии с предопределяющим божественным знанием, а на любовной преданности повелению, предписывающему творить добро. *Куфр хакики = иститаш*. Став всем для души, Бог удаляется из души [Коран VI, 73]: это осуждение, переживаемое (третья ночь души) сильнее, чем в Сатане, который просит последнего взгляда и хочет воспользоваться им, чтобы противиться Богу; не смея отнять у души её божественную опору, Иблис говорит Моисею: *ибтила'*, а не *амр*! *Амр нафси хафи* (тайное повеление; мысленная заповедь: ангел не может её получить, ибо он чистая форма; теория Айн аль-Кудата Хамадани и Аттара) – *куфр ваджиб 'аляййа*.

V. ПОСЛЕДНИЙ ХАДЖ ХАЛЛАДЖА И СТОЯНИЕ НА АРАФАТЕ

1° Стояние на Арафате и халладжевское учение о Паломничестве

В 632 году нашей эры, во время своего прощального паломничества (своего единственного хаджа), Мухаммад восстановил первоначальное авраамово Паломничество, которое ахмас Мекки искалечили, сохранив лишь *'умру* в Мекке и собрание курайшитов в Муздалифе. Он «ввёл *'умру* в хадж», согласно хадису[2], и подчинил племенной обряд церемонии «для всех» (*ан-нас*)[3]. Невозможно достаточно подчеркнуть, что эта высшая церемония, с тремя этапами, Арафат, Муздалифа и Мина, имеет свою вершину на Арафате: там, где Авраам, по Шафи'и[4], стал *Халиль Аллах*.

Выше *вукуфа* в Муздалифе, который есть лишь сохранение второстепенного и племенного *та'рифа* (у Маш'ара), и жертвоприношения в Мине Мухаммад отдаёт безусловное первенство *та'рифу* на Арафате, на территории «*хилль*»[5] («свободной»), тогда как Мекка, Муздалифа и Мина – «*харам*» («священны»). Это *икмаль*, момент завершения коранического служения (Коран V, 5), в час упразднения вставочного календаря, когда Луна возвращена в своё исходное положение (Коран IX, 36); обратившись к *кибле*, Мухаммад торжественно[6]

---

[1] *Akhb.*, № 5, 26–28, 35, 48. Ибн Хазм тоже это допускает: там же, 41 (Аш'ари, у Ибн ад-Да'и, *tabsira*).

[2] «*Даххальту-ль-'умра фи-ль-хаджж*» (Ибн Хазм, там же, VII, 279; Халаби, *insân*, III, 297; Ибн Саб'ин; у Ибн Таймийи, *sab'îniya*, 93).

[3] «*Ан-нас*» (Коран II, 195; Раби' ибн Хабиб (хариджит), *musnad*, II, 231).

[4] «По Шафи'и» (Килани, *ghunya*, II, 28 и сл.).

[5] «*Хилль*» (Ибн Хазм, *muhallâ*, VII, 188; Yaq., IV, 392).

[6] «Торжественно»: праздничная *хутба* произносится «от имени Великого Султана» (Ибн Рушд, *nihâya*, I, 204): на Джабаль ар-Рахма, называемой «Илаль», кади Мекки.

провозглашает прощение долгов пролитой крови[1] и ростовщических займов, право женщин на минимум содержания; он прерывает пост; он устанавливает, после краткой молитвы, которая соединяет *зухр* и *'аср* и имеет для начала, как в походе (*сафар*), лишь два *рак'ата*[2], свободную личную молитву (*ду'а*), *тальбийу*, вышедшую из древнейшей арабской основы: в ней он смиренно молит о божественном милосердии, которое должно сойти на него и на всех верующих с неким «присутствием» Бога, призываемым возгласом *тальбийи*, повторяемым всеми.

Верующие сразу поняли, что главное в хадже – это Арафат («*аль-хаджж 'Арафат*»); именно там, не дожидаясь крови завтрашних жертв, Бог прощает всем, присутствующим и отсутствующим (чьи имена выкрикивают, как при всеобщей мобилизации[3]), принимая во внимание духовное провозглашение несколькими, чистыми и предопределёнными Свидетелями (*шухуд*)[4], исповедания смиренного покаянного поклонения Богу Авраама, Который, чтобы принять прообразовательные жертвы завтрашнего дня, довольствуется поклоняющимся и жертвенным сокрушением этих Свидетелей и радуется им (*йубахи*)[5] со Своими ангелами. Литургически *йаум 'Арафат* первенствует над пятницей (когда два дня совпадают: каждые девять лет[6]; ср. первенство[7] Пасхи над субботой у саддукеев). Стало быть, даже вне Хиджаза *та'риф* первенствует над пятницей (хорасанский обычай; против Муслима, Абу Ханифы и обычая марокканских джебала); Малик допускает это первенство лишь в Хиджазе (Медина и Мекка). День Арафата первенствует над *йаум ан-нахр* (Хасан, против Ибн Ханбала), над *лайлат аль-кадр* (Джабир ибн Абдаллах, Касталлани, против Ибн аль-Каййима, Ибн Абидина) и над прочими праздниками.

Это единственный праздник (раз в жизни), когда мусульманин должен принести свободную, личную молитву, приношение себя, которое может стать заступничеством за его братьев (поэтому советуют читать в этот день «общинную» молитву аль-Хадира: молитву *абдал*[8], святых, отвращающих беды, семи заступников в этот день, по Али ибн Муваффаку, одному из учителей Абу Са'ида Харраза (ум. 286), признанному салимитами).

Мухаммад, «восстанавливая», или скорее «устанавливая» первенство *та'рифа*, распространил на всех верующих (ибо *ифада* с Арафата принадлежала тогда другому арабскому племени, Аль Сафван ибн Шиджна ибн Ка'б[9], из тамим) ежегодное Прощение, которое ахмас ограничили племенем курайш. Халладж, размышляя об этом мухаммадовом *Икмале* ислама, мыслит как бы географическое обобщение места «*хилль*» Арафата, во время

---

[1] «Пролитой крови» (сына Раби'и ибн Хариса ибн Абд аль-Мутталиба; ср. *tahdhîb al-tahdhîb*, III, 253–254).

[2] «Два *рак'ата*» (магрибская пословица, у Giacobetti, *Rec. énigmes*, № 608, где он помещает их в Мину: против Раби', *musnad*, там же; Халладж предвосхищающе намекает на их «омовение», совершаемое «кровью» в Мине).

[3] «Мобилизация» (Хафиз Амир, *risâlat al-hajj*, Александрия, 1935, 22–25, 33, 39 и сл.). Захириты не допускают совершения хаджа по доверенности (Ибн Хазм): против всех остальных толков.

[4] «*Шухуд*»: *йаум 'Арафат* есть коранический *Шахид* (Коран LXXXV, 3: Ибн Раджаб, *lat.*, 291: стало быть, «*хакикат аль-ихлас*» (Батануни, 158 и сл.)): исмаилитский *Сальсаль*.

[5] «*Йубахи*» (Ибн Раджаб, *lat.*, 292).

[6] «*Икмаль*»: по Умару (Ибн Раджаб, *latâ'if*, 285).

[7] «Первенство»: ср. Ибн Раджаб, *lat.*, 292; Ибн Абидин, II, 274. Малик даёт Медине первенство над Меккой (Ибн Хазм, *muhallâ*, VII, 279–290). Для исмаилитов у Медины есть определённый Харам (Кади Ну'ман, *da'â'im*).

[8] «*Абдал*» (Абу Талиб Макки, *qût*, II, 120).

[9] «Аль Сафван» (Ибн Кутайба, *ma'ârif*, 26); род Аббаса, по-видимому, сразу присвоил себе эту *ифаду би-н-нас*. Второй муж Хадиджи был из тамим.

своего стояния на Арафате (в 290 году); обобщение *киблы*, которую Мухаммад уже перенёс из Иерусалима в Мекку (как Иисус у Сихема (у колодца Иакова) возвестил обобщение Шехины Израиля, уже перенесённой с Ковчегом из Сихема на Эбен Мории). И он думает, что, перенося обряды хаджа во вездесущие, главное – добиться прощения всех молитвой приношения, совершенно обнажённой, по образцу молитвы Мухаммада, отрекающегося от Харама (в *ихраме*) и говорящего Богу: «Я убогий, нищий, молящий о помощи (*мустагис*)[1] и о защите (*мустаджир*)...». Там, где Авраам тем же обрезанием[2] сердца получил Дружбу (*Хулла*), которая есть, превыше Закона, залог всеобщего примирения.

2° Его молитва при стоянии на Арафате

Халладж произнёс эту знаменитую молитву[3] во время своего последнего хаджа, 9 зу-ль-хиджжа, в этот день *ма'рифа*, в высший час паломничества, немного после *'аср*а[4], когда официальный *хатиб* (обычно кади, назначаемый *амир аль-хаджж*; назначили ли Халладжа в тот год – маловероятно, сам рассказ Аттара это исключает) призывает толпу предстать перед Богом в сокрушении и заставляет её повторять *тальбийу*. Халладж, по-видимому, остался немного позади, на склоне Джабаль ар-Рахма, и молился очень громким голосом, тогда как другие паломники тоже молились, читая эти два *рак'ата* стояния и прибавляя к ним имена дорогих отсутствующих, которых они хотят тогда приобщить ко всеобщему прощению, которое сойдёт на всю толпу.

«Он сказал на Арафате[5]: „О Путеводитель заблудших (*Далиль аль-мутахаййирин*), умножь (в Тебе) моё заблуждение; если я неверный, сделай меня ещё более неверным“. Затем, когда он увидел, что каждый читает *ду'а*, он тоже обратил лицо к холму (*телле-риг* = Джабаль ар-Рахма), и когда увидел, что все возвращаются (чтобы идти в Муздалифу), он тоже ударил себя (в грудь) и воскликнул[6]:

„О мой Бог, Владыка славный, я знаю Тебя чистым, я называю Тебя чистым, превыше того, что делают Твои поклонники, чтобы приблизиться к Тебе, того, что говорят Твои единобожники, чтобы провозгласить Тебя Единым, превыше *тасбихов* тех, кто говорит Тебе „слава Тебе“, и *тахлилей* тех, кто говорит Тебе „нет божества, кроме Бога“, и понятий тех, кто Тебя понимает, превыше того, что говорят о Тебе Твои друзья и Твои враги, все вместе. О мой Бог, Ты заставил их совершить стояние на стоянках бессилия, а затем потребовал от них служений Могущества[7]; Ты знаешь меня бессильным принести Тебе благодарение (*шукр*),

---

[1] «*Аль-мустагис*» (Халаби, там же, III, 300).

[2] Обрезание есть усыновление, а не расизм; Исмаил был обрезан в отрочестве (*сунна*, а не *фард*). О символике *манасик аль-хаджж* сравнить суфия Шибли (у Бакли, *tafsîr*, I, 107, где фраза об Арафате оборвана) с исмаилитами (Хашшаб, Насир-и Хусрау, 216).

[3] Особенно среди его хорасанских учеников (*Фарисийа*).

[4] Поскольку хадж приходился тогда на ноябрь, было, может быть, уже при свете свечей (Gaudefroy-Demombynes, *Pèler.*, 261). Ср. Шибли о стоянии: *hilya*, X, 368.

[5] Непрерывный текст у Аттара, *tadhk.*, II, 139. Первая фраза дана как слова Абу Бакра Нассаджа (затем халифа Абу Бакра, *sic*) у Айн аль-Кудата Хамадани, *tamhîdât*, рук. P. supp. pers. 1356, 76 a, рук. Ind. Off. 445, тур. пер. 35 b. Она стала хадисом Пророка (*K. al-sahâ'if*, XIX, у Таханави, 850).

[6] Эта 2-я фраза имеет варианты (включённые здесь), у Бакли, *mantiq*, 39 a = *shath.*, рук. Sh. Alif, 132; Бакли, *tafs.*, № 17 (друзья и враги: ср. Ибн Саб'ин, колофон *ihâta* («*ас-салям 'аля-ль-мункир ва-ль-муслим*»), и Шуштари, колофон *maqâlîd*, л. 443).

[7] Эта 3-я фраза встречается у Калабади, *ta'arruf*, № 29; Калабади, *akhbâr*, рук. P. 5855, 87 a, с комментарием; Сулами, *tab.*, № 11: пер. у Харави.

какое Тебе подобает[1]. Возблагодари же Ты Сам Себя через меня, таково истинное благодарение“»[2].

Эта торжественная молитва, призыв к посещению божественного Духа в глубине сердца, приобретает всё своё значение, если вспомнить, какую цену паломники придают двум *рак'атам* стояния, «этим двум голубкам-близнецам, которые утоляют жажду лишь раз в год и жаждут весь год»[3]; смысл *тальбийи* для Халладжа (его стихотворение «*Лаббайка*» осуществляется лишь на Арафате); и, наконец, его тезис о *ма'рифе*, который послужил причиной его осуждения[4].

[1] Ср. Ибн Ханбал во время своей *михны* («*Исна' бийа ма ташкуруни 'алайхи*»: Ибн аль-Джаузи, *manâqib*, 294; Сумама, у Фахра Рази, *tafs.*, IV, 129; Grou, *Manuel*, 306).

[2] Эту фразу комментировал Али Вафа: «Истинный и совершенный *шукр* – это когда раб свидетельствует, что он исходит от Бога для Самого Бога; благодарить можно лишь самого себя; пойми это. Истинно благодарит Бога лишь Бог. Раб к этому *'аджиз* (бессилен)» (Ша'рани, *lawâqih*, II, 22).

[3] Giacobetti, *Recueil d'énigmes arabes populaires*, 1916, № 608.

[4] Стояние есть *икмаль ад-дин*, *Магфира* (освобождает от ада), главная основа хаджа (Ибн Раджаб, *latâ'if*, 287). Против Ибн Ханбала (который говорит, что это 10 зу-ль-хиджжа = *нахр*; с Абу Даудом и Насаи). Джабир говорит, что 9 зу-ль-хиджжа – *йаум афдаль* (там же, 291–292); в этот день не постятся, поскольку в этот день посещают Бога (Ибн Уйайна; там же, 290); это *йаум нузуль Аллах* (*йубахи-ль-маля'ика би-ль-му'аррифин*, там же, 292); день Прощения и совершенного *ду'а* (Ибн Манда: там же, 295).

Это прообраз еженедельного посещения избранными Бога в Раю (там же, 289: *духуль аль-джум'а фи-т-та'риф*).

ГЛАВА IV

В БАГДАДЕ: ВОСТОРЖЕННАЯ ПРОПОВЕДЬ И ПОЛИТИЧЕСКОЕ ОБВИНЕНИЕ

I. БАГДАД

а. Чем был Багдад, столица мусульманского мира, когда в нём проповедовал Халладж

«он вернулся сильно изменившимся, приобрёл недвижимость в Багдаде, построил себе дом для приёмов (дар) и стал проповедовать публично учение, которое я понимал лишь наполовину» (рассказ Хамда).

«приди же во мне благодарить Самого Себя» (слово Халладжа на Арафате).

«О люди, спасите меня от Бога, Который похитил меня у меня самого» (Халладж на Сук аль-Кати'а).

«это учение (об обожествлении святого) снискало ему почитание целой группы государственных секретарей, придворных сановников, наместников имперских городов (амсар), доменных уделов Ирака, Джазиры, Джибаля и далее» (Истахри).

«это писцы министерств хотят его смерти» (Наср).

По возвращении из своего последнего паломничества в Мекку и без того столь своеобразный облик Халладжа выступает в полном свете, на сцене текущих событий, в центре общественной жизни, среди элит и толп, в Багдаде, городе огромном, сложном и утончённом; как Бернардин в Сиене, Савонарола во Флоренции, в самый разгар Возрождения Медичи, его слово направляет, за него или против него, размежевание нерешительных или беспечных совестей.

Он обращался предпочтительно к народу, к рабочим промышленного квартала Кати'ат Умм Джа'фар, но принимал и приглашения богатых купцов[1], Ибн Харуна Мадаини, маздеиста Бахрама, присутствовал у Абу Тахира из Савы на концерте, где пел *каввал* (его ученик Фарис не поколеблется в Нишапуре слушать концерты певицы Хезаре)[2]. И он встречался с высшим образованным обществом; сначала в его *халка*, или кружках, на папертях мечетей, особенно в мечети Мансура[3] (Шибли держался там, в *куббат аш-шу'ара'*, «уголке поэтов»)[4]. Затем в *меджлисах*, или собраниях, устраивавшихся каждую неделю у того или иного просвещённого любителя (хаджиб Наср так принимал традиционистов), чтобы слушать чтения учёных по предметам религиозным или светским: *курра'*, *мухаддисун*, *фукаха'*, *лугавийун*. Халладж, отлучённый суфиями, продолжал, как мы увидим, встречаться с некоторыми из них, связанными с *курра'* и *мухаддисун*. Эти *меджлисы* проходили либо в библиотеках меценатов (Дар аль-хикма Бану Мунаджжим), либо у книготорговцев – глав переписчиков (*варракин*: в Каср ар-Раби' и у Баб ат-Так), либо в больницах, как Бимаристан ас-Саййида, руководимый знаменитым Мухаммадом ибн Закарийей Рази[5], которого Халладж, говорят, знал; несомненно,

[1] *Akhb.*, № 40, 42, 39.

[2] Хатиб, XII, 390; *talbîs*, 258.

[3] Хатиб, XIV, 390; Ибн аль-Карих.

[4] Хатиб, I, 273.

[5] Худжвири, *kashf*, пер. 150.

под покровительством царицы-матери, Саййиды Шагаб, его покровительницы, а значит, до 296 года.

Это имя подводит нас к порогу приёмов при дворе; наряду с приёмами государя, на которых обычно бывали лишь его «сотрапезники» (*нудама'*), некоторые женщины высшего общества принимали в своих гостиных, отделённые от гостей-мужчин лёгким занавесом, не задерживающим голоса в беседах; мы знаем, что Саййида принимала так Ибн Рауха[1]. А когда эти женщины оставались христианками, как Марйам, вдова везира Касима ибн Вахба, их более высокая культура и большая свобода передвижения благоприятствовали их приёмам (так же и секретарша-христианка *кахрамана* Умм Мусы). Весьма вероятно, что Халладжа принимали у некоторых из них. Халладж и сам принимал у себя, в своей частной молельне (*масджид*)[2]. Посетители ждали, когда заставали его за молитвой. У него не было в распоряжении частного учебного зала, разве что Да'ладж Сиджзи позволял ему пользоваться своим *вакфом* на Сук аль-Кати'а.

Сохранившиеся документы о его публичной проповеди в Багдаде дают нам лишь весьма отрывочное представление о разнообразии и глубине общественных связей, завязанных Халладжем и предполагающих годы пребывания в Багдаде. *Akhbâr al-Hallâj* изображают его в гостях у знатных людей (№ 39, 40, 42), проповедующим на рынке (№ 10, 36, 38, 45, 52) и в мечетях (№ 5, 11, 43, 46, 50), принимающим у себя (№ 7, 42–44, 51, 73; Абдан), молящимся ночью на кладбищах (№ 5, 62)[3].

Багдад был избранным местом Халладжа; именно в этом городе, давно им избранном, он пожелал дать свидетельство и именно здесь, после долгого заключения, принял мученичество перед этой непостоянной толпой, которая в начале его пути прозвала его *аль-Мусталим*, «восхищенным в Боге». И после его смерти, если сияние его мысли блистало в Хорасане, поэтическое распространение его легенды до крайних пределов ислама удержало связанными имена Халладжа и Багдада. Поэтому следует попытаться уловить через топографию и статистику весомые элементы общественного строения этого города, различные среды, в которые проникла халладжевская проповедь; изобразить жизнь народа, хлебный кризис, вызванный неслыханной банковской податной системой, в котором аббасидской империи предстояло погибнуть[4].

б. План Багдада

Чтобы понять план Багдада [таблица VII] в 309/922 году, нужно учитывать:

1° Кадастровый план для подати, сохранявший старые арамейские названия (названия, перечисляемые всегда сверху вниз по течению, а при изгибе – по часовой стрелке):

а) Западный берег: Астан Али: *тассудж* Анбар; *тассудж* Маскин; *тассудж* Катраббуль, к северо-западу от Сарата, разделённый на несколько *рустаков*; *тассудж*

[1] Туси, *ghayba*, 251 (у Ибн Йасара, советника Саййиды).

[2] Довольно просторной; поскольку в ней был квадратный двор для совершения *тавафа* вокруг уменьшенной Каабы.

[3] «Синитский» язык для исмаилитов Бурасы.

[4] Критика Багдада: Йакут, I, 691; хвала Багдаду – поздняя (Йакут, I, 685); разрушение предоставлено Махди (Хасиби). Ну'мани, *ghayba*, 73–75: разрушение Рея (= Завра'), затем Багдада (= Мазаввира): негр, называющий себя Алидом, явится в год сокрытия: Багдад – «*дар аль-фара'ина, маскин аль-джабабира, ма'ва вулат аз-заляма, умм аль-баля', ухт аль-'ар*». Хасиби, *hidâya*, 282 a: Хасани придёт из Таликана (Дейлемского) и разрушит Багдад.

Бадурайа[1] к юго-востоку от Сарата, разделённый на 12 *рустаков*: Фаравсийа, Карх, Сунайа, Кутрабба...;

б) Восточный берег: Астан Шад Хурмуз: *тассудж* Бузургсабур (= Ильт), *тассудж* Нахр Бук, *тассудж* Калвада, *тассудж* Нахр Бин, Джазир, Радан. И старую систему орошающих их каналов[2];

2° Последовательные преобразования, со смещением на восток, соответственно, города Мансура (западный берег) и города Махди (восточный берег). К востоку от круглого города – два более ранних центра: аль-Атика (= Сунайа)[3], ставшая Мадина Шаркийа (восточный берег Сарата), со своим *касром* (Ваддах) и своей соборной мечетью; и Карх; эти два центра вскоре становятся один «Сити», другой – торговым центром столицы, единственным настоящим портом которой была Фурда Джа'фар[4] (ср. порт Сен-Никола в Париже), куда выгружается всё, из Мосула (сверху) и из Басры (снизу), близ заставы у моста (единственного настоящего, общественного моста): как в XIX веке таможня Мустансирийа, примыкающая к мосту снизу; мост (построенный уже в 157 году) находился у Карн ас-Сарат (западный берег Сарата, на углу с Тигром), у Баб аш-Ша'ир[5]: выше устья Нахр Руфайл (= Нахр Иса), впадавшего в Тигр[6] сразу ниже Сарата, после того как он долго орошал Карх, и по которому проходили баржи с зерном, шедшие из Сирии и Египта по Евфрату;

3° Сосуществование двух стен: не только двойной ограды круглого города, но и ограды вдоль Тигра, сдерживавшей его разливы; отсюда название Баб аль-Джиср, а также Бейн ас-Сурайн[7] для треугольника на западном берегу, заключавшего Харим Тахири, улицу к Дар ар-Ракик, площадь между мостом и Баб Хорасан и, наконец, два дворца, Карар и Хульд (к югу от этого треугольника, к северо-западу от Сарата). Снос двойной ограды круглого города, начатый при Му'тадиде[8], был завершён при Муктадире, и наибольшая плотность населения и движения была между Шаркийей и Кархом, близ Так аль-Харрани у старых Варракин[9]. Единственными ещё живыми поселениями круглого города были его предместья: Харбийа (Баб Харб), Баб Шам, Баб Мухаввиль (Баб Анбар исчез), Баб Басра (а также остатки круглого города).

Восточный город, у которого тоже должна была быть, помимо внешней ограды, речная ограда-дамба, также сместился вниз по течению: от Баб Шаммасийа (нынешняя гробница Абу Ханифы в Хайзуранийе) к дворцу Русафа (с соборной мечетью), до дворца Хасани, основанного Му'тадидом, с соборной мечетью (= нынешняя соборная мечеть Сук аль-Газль); и к садам у Баб Калвада (будущая Халба). Его центр плотности был у Дар Али ибн Джихшийара,

---

[1] Архивы сожжены в 315 году.

[2] Streck, *Alt. Landsch.*, 15–16.

[3] Штрек, 51, хорошо это увидел.

[4] *Фурда* (Salmon, 97, 120; Le Strange, 89).

[5] Всегда существовали лишь одни Баб аш-Ша'ир (Le Strange, 139).

[6] Ле Стрэндж (с. 56, табл. IV) совершенно справедливо исправил в этом Штрека; сад Наджми был совсем близко от Каср Иса, как мы увидим.

[7] «*Сурайн*» (Corr. Salmon, 113–114; Табари, III, 906, 909, 916, 2251; Йакут, I, 799; III, 185).

[8] *Nishw.*, I, 74–75: после 308 года.

[9] Саби, 371, 435, 564, 482, 483; *Misk.* объясняет «Баб ат-Так» через Так Асма' (восточный берег). (Баб ат-Так находится на восточном берегу (*nishw.*, I, 221), и *варракин* там после 300 года.)

где около 221 года наплавной мост причаливал к восточному берегу двумя лодками (*Anbâ'*, I, 179); (два сдвоенных моста: Курси; Ибн Асакир, I, 406).

Установив это, мы угадываем кварталы, где жил и проповедовал Халладж, на западном берегу. Сначала в Шунизе, к югу от Карха[1], в суфийской обители Джунайда, в Тусе; ниже квартала Баб Мухаввиль (где жил ханбалитский шейх Барбахари, – квартал *кутуб* Самарры (Salmon, 115), – где четыре халладжиста были арестованы в 298 году). Обитель Шуниза часто восстанавливалась; царица-мать (ум. 599) отстроила Рибат Ихлатийа близ гробницы Ма'руфа; нынешний *макам* Халладжа должен отмечать место другого *рибата* и происходить от этого *вакфа*. Затем, севернее, между Шаркийей и Каллайин[2], близ Баззазин, когда Халладж привёл знатных людей из Тустара, а значит, Баззазин (торговцев тканями), поселиться в Багдаде; что предполагало официальную поддержку; при везирате Ибн Вахба (а значит, через Хамда Куннаи и его двоюродную сестру Марйам, невестку Ибн Вахба); там будто бы был дом его шурина, где, должно быть, жили его жена и дети во время его отлучек и заключений. Что до него самого, то когда «он построил себе *дар*» (= дом для приёмов) для своей проповеди, это было в промышленном квартале восточнее, к востоку от круглого города, в предместье Баб Шам: у перекрёстка[3] хорасанца Хайсама ибн Му'авийи (близ лена Марварруди и одного ахвазского лена, Мурйани): на юго-восточной окраине ханбалитского предместья Харбийа и к юго-западу от шиитского места паломничества Казимайн; в лене, называемом «Кати'ат Умм Джа'фар (= Зубайды)», который оспаривали друг у друга шииты и ханбалиты, населённом рабочими, выделывавшими ткани *'аттаби*, имевшем свой рынок (Сук Кати'ат ар-Раби') и мечеть (Масджид Аттаб)[4]. Оттуда он ходил молиться на кладбища Баб Харб, а дальше – к Кабр Мус'аб в Маскине, к Кабр Салман в Мадаине[5], к Джаббане[6], к Кабр Ибн Ханбал, к Макабир аш-шухада'[7].

Кубур аш-шухада' (вар.: *макабир*)[8], «гробницы мучеников», находились за городскими стенами, у западной окраины кладбища Баб Харб; слева от дороги, ведущей к Баб Кутраббуль, к югу от Макабир Курайш (= Казимайн), близ гробницы зубайрида Хишама ибн Урвы (ум. 145)[9]; эти «мученики», по местной легенде, были суннитами – противниками хариджитов, которых Али привёз ранеными (*урсису*) из битвы при Нахраване (ша'бан 38 = январь 658) и которые умерли там в *лайлат аль-кадр* (= конец рамадана)[10]; «среди них будто бы были

[1] И шииты Наубахтийи (Туси, *ghayba*).

[2] Streck, 107.

[3] Чахарсудж Хайсам (Йа'куби, 247–248). Была и другая Кати'ат Умм Джа'фар (= Карар, к западу от Сарата: там был Нахр Аби Аттаб; Streck, 108; Salmon, 114).

[4] Описание *масджида* Аттаб (и *касса* Абу Ка'ба по средам): Джахиз, *hayawân*, III, 8.

[5] Туда ходили на *зийару*; Сумнун ходил туда (*hilya*, X, 311).

[6] Архаический термин для «кладбища», классический в Мекке и Куфе; здесь, может быть, Кунаса?

[7] (Фувати, 184) или Макабир аш-шухада' аль-ханифийа (*sic*).

[8] То же название в Ракке (гробницы павших при Сиффине, Танухи, *faraj*, I, 183) и в Фустате (Йакут). В Багдаде их место называлось Мустаджидда (М. Джавад, *jawâhir mudî'a*, II, 99; Сафади, 2064, 114 b).

[9] Хатиб, I, 126–127 (ср. I, 190) = Salmon, текст, 87, пер. 74–75; Йакут, IV, 586; Ибн аль-Джаузи, *maqâbir Baghdâd*, 29.

[10] Харави, рук. P., л. 35 a; он называет их «*кубур аш-шухада' аль-ханифийа*» и помещает их в Шунизе; это не обязательно относится к другим «гробницам мучеников»; ибо *макабир Курайш* назывались «Малым Шунизом», а *ханифийа* не обязательно означает законоведов-ханафитов (похороненных в Шунизе, *jawâhir mudî'a*, I, 194, 207, 287, 350, II, 48, 141; М. Джавад отметил шестерых; верно, но вовсе не мучеников), а может обозначать либо

сподвижники»[1], отсюда благочестивые посещения; в этом единственном месте Багдада, восходящем к сподвижникам Пророка. Шииты рассказывали позднее, что среди этих мучеников были два сына Али, Аун и Му'ин, «*кад усибу фи-н-Нахраван*»; и начиная с VII века на этом месте вознёсся Кабр Аун, место шиитского паломничества[2], вероятно, отмечаемое ныне Джами' аль-Мунтака[3].

Известно также расположение везирских дворцов его времени: Дар Са'ида ибн Махлада[4], ниже моста, на левом берегу, занятый затем Хакани (и греческим посольством в 305 году); Дар Сулаймана ибн Вахба, в Мухарриме, Машра'ат ас-Сахр[5], занятый затем Али ибн аль-Фуратом, личный дом которого, сначала в Шаркийе (Рабад Хумайд, западный берег), был на Сук аль-Атш, у Карм аль-Арш. Али ибн Иса жил в Дар Ситтини, на берегу Тигра, на левом берегу, между Дар аль-Мамлака и Дар Му'ниса[6], близ бывшего Дар Али ибн Джихшийара, будущего Дар Му'иззийа – буидского дворца, затем турецкой цитадели, рядом с Турбат ас-Саййида[7] (включавшим: гробницу, которая примет тела нескольких халифов, Мути' и др.; *махкаму*, использовавшуюся в 306 году, которая станет Дар Субуктагина (ум. 464), хаджиба; казнохранилище, разграбленное в 317 году; *масджид* с минаретом), сразу выше моста (Баб ат-Так). Дворец Хасиби был у Кантарат аль-Ансар (левый берег), но, став везиром, Хасиби жил в Дар Ибн Вахба[8]. У везира Хамида был сад, На'ура (= Халба, Баб Азадж), на западном берегу, и два *дара* на восточном берегу (у Баб Хорасан и у Баб Басра)[9]. Сад (*гарах*) Насра Кушури был близ Халбы (восточный берег); его *турбе*, где будет похоронен Барбахари, – в Мухарриме (Фарра, 309). Дар Мазара'и – у Карн ас-Сарат, рядом с двумя *дарами джахбазов*, еврея Али ибн Харуна (убит в 329 году) и христианина Ибрахима ибн Аййуба (Сули, *Râdî*, 199). Средоточие финансистов было близ Дар аль-Биттих (Карх)[10], Дарб аль-Аун[11] (может быть, по имени банкира Йазида ибн Ауна Ибади, ум. 137)[12].

Для казни Халладжа ориентиры следующие: допросы в трибунале Хамида (у Дар Джиджаба), темница во дворце Хасани (левый берег), под ответственностью придворного банкира Аарона бен Амрама, откуда его вывели и повели через мост к префектуре полиции

добрых мусульман (*дин ханифи*), либо приверженцев-кайсанитов Мухаммада ибн аль-Ханафийи.

[1] Хатиб, там же = Сибт Ибн аль-Джаузи, *mir'ât*, изд. 1907, с. 109, 536 г.; ср. Ибн аль-Адим, рук. P. 1666, л. 46; Бундари, рук. P. 6156, л. 26, 57–58; Йакут, VII, 595; Дубайси, рук. P. 5921, л. 17–18, 55–56, и 5922, л. 178, 191–192 (ссылки, которыми я обязан М. Джаваду).

[2] *Ahsan al-wadî'a*, II, 225 (ср. М. К. Хилли, *fulk*, 326; Ибн Баттута, 141); Ибн ас-Са'и, IX, 189, 259, 295; Ибн Джубайр, 226, и Банданиджи, 497 (= аль-Башийа).

[3] Ле Стрэндж ошибочно видит там нынешнюю Кабр Зубайда. Что касается Мунтаки, я ошибся, приняв вслед за шейхом Алуси её отождествление с Бурасой (расположенной в самом Кархе; испр. *Mission*, II, 102–103, и Le Strange, 165, 350, 302, прим.).

[4] Саби, 262; Ариб, 64.

[5] Ариб, 61; Саби, 179, 210–211; Le Strange, 221.

[6] Рук. Paris 1570, л. 34 a; ср. Саби, 287.

[7] *Misk.*, I, 193 (317 г.); Танухи, *faraj*, II, 169; Сибт Ибн аль-Джаузи, рук. P. 5909, л. 119 b (306 г.).

[8] Ариб, 127; Le Strange, 223.

[9] Рук. P. 1570, л. 35 a (Бану Румман); Хамадани, P. 1469, л. 17 a. У Баб Хорасан – Дар Худжра (Саби, 242). У Баб Басра – близ Дар Абу-ль-Касима Танухи (купленного в 311 году Назуком: рук. P. 1570, л. 35 b) (Саби, 423).

[10] Хатиб, VII, 456.

[11] *Misk.*, I, 247; Fischel, 10, прим.

[12] *Aghânî*, 2-е изд., XIII, 125.

западного берега[1], чтобы казнить на площади (*рахбат аль-маджалис*)[2], расположенной между префектурой и Баб Хорасан. Эта подробность установлена и *зийарой*, и казнью везира Ибн аль-Муслимы, и согласуется с Каннадом, помещающим казнь на Джазират аль-Аббасийа[3], действительно близкую. Его голова и руки были вывешены совсем рядом, на стене Новой тюрьмы[4] (*сиджн джадид*), находившейся действительно в Караре. Его пепел был брошен в Тигр у Баб ат-Так[5] с высоты соседнего минарета (может быть, минарета Турбат ас-Сайййида); и потому суфии говорили, что Халладж был казнён у Баб ат-Так, на восточном берегу (там, где некоторые ожидали его нового явления), тогда как он был казнён на западном берегу.

Кабр Ибн Ханбал. – Она находилась за городскими стенами, на кладбище Баб Харб, за *хандаком* Тахира (а значит, по ту сторону *кантары*, которую построит буидский хаджиб Субуктагин), на дороге к Баб Кутраббуль: стало быть, рядом с *кубур аш-шухада'*[6]. И потому я думал, что имя «мучеников» относится к ханбалитам, преследовавшимся мутазилитской инквизицией[7]; но я не могу сохранить эту гипотезу перед лицом приведённой выше легенды. В силу знаменательного отступления от ханбалитской суровости и вполне непосредственного порыва местного благочестия у ханбалитов уже было в обычае ходить молиться к гробнице Ибн Ханбала едва сорок лет спустя после его смерти; таков один из первых упоминаемых *зуввар*, Абу-ль-Фарадж Хиндиба'и, ученик Абу Бакра Ахмада Марварруди, умерший в 275 году[8]. В антиханбалитской фетве от 10 джумада II 323 года, вынесенной великим кади-маликитом Умаром Хаммади под давлением халифа Ради и везира Ибн Муклы, читаем[9]: «тогда как вы порицаете *зийару* к гробницам имамов и называете их посетителей еретиками, вы единодушно прибегаете к человеку (= Ибн Ханбалу) из простонародья, без знатности и без родственной связи с Пророком; вы предписываете совершать *зийару* к его гробнице, кланяться перед его *турбе*, простираться ниц у его могилы». Так поступал Халладж; так будет поступать Ибн Сам'ун каждое 15 ша'бана (= *лайлат аль-бара'а*, день мёртвых)[10]; Мути' хотел сделать из неё памятник (Фарра, 403). Подтачивая берег западной стороны, Тигр в конце концов разрушил эту гробницу после XV века, как отметил Банданиджи в XVI веке[11].

в. Статистические пробы о населении

Дважды производились официальные числовые оценки столицы халифата: при возвращении Ма'муна (204) и при возвращении Муваффака (272), за которым последовал

---

[1] Не смешивать с префектурой восточного берега (Табари, III, 1663–1665: в 252 году = Дар Али ибн Джихшийара, тогда в ведении *шурты*); Хамадани, рук. 1469.

[2] *Мадриб* в 277 году (Табари, III, 2116); *му'аскар* в 450 году.

[3] У Кинани, *qâmûs al-shu'arâ'*; Streck, 68; Хатиб, I, 79, 91, 95.

[4] = *Мутбак*; ср. Табари, III, 1521–1522; Ариб, 61; *tanbîh*; Salmon, 110.

[5] Баб ат-Так; речь идёт о Так Асма' (восточный берег), а не о Так Харрани (западный берег, где продавали книги, *fihr.*, 150).

[6] Хатиб, I, 121 = Salmon, текст, 79, пер. 167.

[7] Р., 1-е изд., 121.

[8] Хатиб, IV, 323; Фарра, 298.

[9] Ради Таваси, *farâ'id*, 103 (выдержка из Сабита Ибн Синана); Асир, VIII, 230; *Misk.*, I, 322.

[10] Ибн ас-Са'и, *maqâbir Baghdâd* (s. v. *maqâbir Quraysh*), у Ибн Джунайда, *shadd al-izâr*, 14. Верили, что Бог (*аль-Хакк*) посещает её раз в год (Фарра, 454).

[11] *Mission*, II, 101–102.

расцвет при Му'тадиде и Муктадире. От первой не осталось ничего точного. Вторая, изложенная в *K. fî sifat Baghdâd*, к сожалению, утраченной[1], *мухтасиба*, который был также философом, Ахмада ибн Тайиба Сарахси (убитого Касимом в 286 или 288 году), сочинении, обновлённом при Муктадире *катибом* Абу Сахлем Йаздаджирдом Ибн Мабандазом Кисрави[2], почти наверняка братом финансового *катиба*, известного также как воинствующий имамит и финансовый *вали* Ахваза в 315–316 годах, Абу-ль-Хасана Ахмада ибн Мухаммада Ибн Мабандаза[3]. От этой книги, которую около 345 г. х. просматривал и переписывал великий кади Ибн Умм Шайбан, у нас остались два кратких изложения: у Сафади[4] и у Танухи, по Ибн Умм Шайбану; там приводилось число улиц, бань, жителей, лодок и лодочников и цифра ежедневного потребления пшеницы, ячменя, растительной пищи. За отсутствием этого сочинения можно отыскать современные оценки по тем же рубрикам и вывести из них ценные заключения.

1° Уровень жизни и питание: цены и монеты

1. Питание в арабской мусульманской стране основано на хлебных лепёшках (пшеница, ячмень и рис); дополняемых финиками[5], свежими и сушёными овощами (каши), молочными продуктами, плодами, приправами (масло, соль, перец) и изредка мясом; вода для питья сопровождается небольшим количеством кофе (с XIII века) или чая (с XIX). Средняя ежедневная индивидуальная норма потребляемого хлеба отличается замечательным постоянством: от 850 граммов (кочевники Ларбаа, Айн Махди, 1887)[6], 805 г (осевшие жители Моава, 1912), до 800 г (горожане, Марракеш, 1933)[7]. Покупка хлеба составляет от 76 % (кочевники Ларбаа) до 66 % (Моав) семейного бюджета на питание у тех, у кого есть скот и огород, 42 % у зажиточных горожан (75 % у остальных). В Фесе[8] в 1931 году ежегодное индивидуальное потребление пшеницы (на хлеб) составляло 252 кг (27 миллионов кг на 107 000 жителей), то есть 700 г в день на человека, и представляло по весу 46 % его растительного пищевого потребления (зерновые, овощи и плоды).

Это позволит нам установить с достаточным приближением числовую основу багдадского питания. Мы знаем в самом деле, что сбор (неканонический)[9] с пшеницы на рынке Багдада, называемый *мустагаллат*[10], составлявший 2 %, принёс в 303 г. х. 156 000 динаров, то есть 1 динар с *курра* пшеницы при официальном курсе 50 динаров за *курр*. Поскольку в Багдаде потребляли 156 000 *курров* (= 346 772 000 кг) пшеницы в год и это представляет тот же вес

[1] Танухи, *nishwâr*, I, 65; *fihrist*, 262: «*K. fadâ'il Baghdâd wa akhbâruhâ*».

[2] *Fihr.*, 153.

[3] *Misk.*, I, 157, 186; Ибн Бабавайх, *ghayba*, 146, 191; *faraj*, I, 103; испр. Саби, 375.

[4] Сафади, *wâfî* (s. v. Йаздаджирд?); ср. Хаджжи Халифа, *kashf*, изд. Flügel, II, 120, № 2179.

[5] *Рагиф* и финики (Ибн Харби, Фарра, 5).

[6] A. Geoffroy, *Arabes pasteurs nomades*, Paris, 1887 (монография № 54 серии Ле Пле «Les ouvriers des deux mondes», н. с. № 8).

[7] Jaussen, *Les Sualha (à Madaba)*, Paris, 1914 (вып. № 114 серии Демолена «La science sociale»).

[8] Grapinet, в *Bull. écon. Maroc*, № 1 (выдержка в Hoffherr, *Revenus et niveaux de vie indigènes au Maroc*, 1934, с. 15); Gaud., *Bull. Inst. hyg. Maroc*, 1933.

[9] У Саби, 286, неполный текст (Kremer, *Ein.*, 51, прим. 1); его следует восполнить по рук. Paris 1570, л. 33 b, после «*аль-мустагаллат фи Мадинат ас-Салам ва 'алайха нахва 13 000 динар фи кулль шахр*».

[10] Откупщик этого сбора (ситофилакт), повышенного в 330 году до 5 динаров с *курра*: до 297 года – Фадль ибн Хасан Васити, с 297 по 311 – Абд аль-Ваххаб ибн Абдаллах Ибн Машаллах, казнённый в 311 году за измену везиром Ибн аль-Фуратом, который присвоил себе этот источник доходов со времён Ибн Бульбуля (Саби, 213).

хлеба, при цене, повышенной на 33 %, мы имеем число-эталон для приблизительного определения всего населения Багдада. Если взять за цифру годового потребления хлеба на человека фесскую цифру, 252 кг (0,700 × 360), это даёт 1 251 000 жителей на обоих берегах[1]. Эта цифра несколько низка, ибо я думаю, что Багдад съедал в год на человека не больше 210 кг хлеба[2] (600 г[3] в день), с 90 кг фиников и овощей, смотря по сезону; в этом случае его население составило бы 1 501 900 жителей в 303 году.

Эта высокая цифра не должна удивлять, если представить себе, что в 303/915 году Багдад, центр всего ислама, где он превосходил Кордову, Фустат, Исфахан, Рей и Нишапур, по меньшей мере равнялся другим мировым столицам: в христианском мире – Константинополю, в Индии – Каннауджу, Канчи и (Гауру), в Индокитае – Ангкору, в Китае – Чанъаню, в Мексике – Толлану, на Юкатане – Майяпану или Ушмалю, в Перу – Куско.

Другие уточнения относительно рынков позволяют сделать согласующиеся сопоставления.

1° Можно считать, в денежном выражении, что из общей годовой суммы сделок на рынках города его снабжение зерном составляет одну шестую (Париж в 1859 году: общая сумма сделок 156 миллионов франков[4], из них 26 – на пшеницу, 1 миллион центнеров). Общая сумма для рынков Багдада составляла 12 миллионов дирхемов (в 278 году)[5], одна шестая которой, 2 миллиона дирхемов, сходится с 1 миллионом 560 000, цифрой, найденной выше для 303 года;

2° Около 345 г. х. годовая цифра потребления в Багдаде *савик аль-химмис*, каши из нута (ср. египетский *фуль мудаммас*), кормившей бедняков в течение двух-трёх месяцев межсезонья (между пшеницей и финиками: рис тогда был мало распространён), составляла 140 *куррóв*[6], то есть 320 000 кг или 282 000 кг (если *курр* = 2021 кг). В Фесе[7] в 1931 году отношение потребления нута к потреблению пшеницы составляло от 1,8 % до 2,5 % (если прибавить сушёный горох). Для Багдада в 345/956 году то же отношение указывает для пшеницы цифру потребления вдесятеро меньшую, чем для 303/915 года[8], что согласуется с отвесным уменьшением населения, отмеченным Танухи (на 9/10);

3° В 345 г. х. годовое потребление салата-латука (*хасс* = *хиндиба*')[9], кушанье, которое ели халладжисты) по одному дирхему за 20 кочанов давало 700 000 дирхемов (по новому,

[1] Более жаркий климат Багдада уменьшает по сравнению с Фесом потребность в пище примерно на 1/6. И наоборот, нельзя ссылаться на среднюю индивидуальную ежедневную норму парижанина (от 450 до 474 г хлеба в 1854–1860 годах: Robert de Massy, *Des halles et des marchés de Paris*, 1862, 135–136), ибо парижанин обычно прибавляет к хлебу мясо. Мясо по весу стоило в 6 раз дороже хлеба в Каире в 415 году (Becker).

[2] Что обходилось ему, при 66 динарах за *курр* хлеба (курс пшеницы 50 + 33 %), в 1 дирхем 15 за 10 *ратлей* (= 3,97 кг) хлеба в 303 году.

[3] В Стамбуле – 585 г в 1815 году.

[4] *Des halles et marchés...*, с. 66; 75 кг пшеницы по 20,66 франка дают 57 кг муки, продаваемых по 21,66 франка (там же, с. 111), наценка 37 %.

[5] Йа'куби, 254.

[6] Танухи, *nishwâr*, I, 66; Salmon, 164.

[7] Grapinet, у Hoffherr, там же, с. 15.

[8] Танухи, там же, I, 66.

[9] Танухи, *nishwâr*, I, 65.

обесцененному курсу 14 дирхемов за динар). Этот латук занимал 2000 *джарибов*[1] земли (= 432 гектара). Поскольку латук потребляли лишь четверть года и он составлял по весу лишь половину хлеба, потреблённого в 345 году, а в деньгах лишь 5 % расходов каждого на хлеб, в 303 г. х., мы и здесь проверяем демографическое падение (на 9/10). В заключение приведём, относительно цены хлеба, две кривые: цены хлеба по отношению к цене пшеницы и серебряного дирхема по отношению к золотому динару; они необходимы, чтобы понять революционный кризис, разразившийся в Багдаде в конце 308 года из-за приёмов скупки везира Хамида и его компаньонов по спекуляции. Что касается хлеба, напомним, что если 100 кг пшеницы дают лишь 74 кг муки, то в итоге получается 100 кг хлеба (+ вода)[2]; и что эти два превращения выражаются при переходе от пшеницы к хлебу повышением цены на 33 % (включая сбор в 2 %)[3]: что во время кризиса разводит *си'р* (официальную таксу) хлеба (рост которой государство не может сразу сдержать) и курс пшеницы (которую скупщики не смеют соразмерно повышать).

Пшеница (*курр*, в динарах)[4]: 35 (в 252 году), 45 (в 284), 50 (в 308; поднимается до 55 и в критический момент равняется 60[5]; возвращена государством к 50). Затем в 329 году начинается великий кризис: курс 130, 210, 316 (в 330 году: цифра, раздутая отголоском денежной реформы)[6], 500 (в 334), затем падает до 88 (конец 334); 29 (в 341); 56 (в 358, после кризиса, поднявшего её до 70); в 360 году – 100 динаров.

Отношение динара к дирхему в Багдаде: 10/1 с 252 по 329 г. х.[7]; затем 12,5 (330 г. х.)[8] и 14 (в 345 г. х.)[9], затем 15 (около 355 г. х.)[10]: 30/1 для мелких дирхемов завоевателей-дейлемитов поначалу[11]; затем, должно быть, был принудительный курс.

2. Меры веса и объёма. – Вес (и вымышленные счётные монеты):

Пшеничное зерно (*habba*) = 0,04875 г (Египет, 1935); французский гран = 0,053 г; английский гран (тройский) = 0,06479 г.

Кират = 4 *хаббы* = 0,195 г.

Дирхем = 16 киратов (Египет, 1935) = 64 зерна = 3,120 г. Но дирхем как серебряная монета был в 638 году в 61 зерно (соответственно испр. Sauvaire).

Мискаль = 24 кирата = 4,680 г. В Ираке (Кудама) *мискаль* = 20 киратов = 3,900 г; но *мискаль* как золотая монета был в 638 году в 87 зёрен (= 22 кирата – 1 зерно).

---

[1] Это собранное количество доказывает, что *джариб* здесь не квадратный участок, а полоса длиной 360 «сломанных» локтей (*мукассар*, 0,60 м) и шириной 6 (аллювиальный тип) = 2160 м² (ср. Хорезми, у Salmon, текст, с. 74, прим. 2); ср. египетский федан (1200 × 30 локтей).

[2] *Des halles*, с. 117, 123, 130, 131.

[3] Здесь, с. 306–309.

[4] Табари, III, 1661.

[5] Мискавайх, I, 73 (хлеб по 1 дирхему за 8 *ратлей*), 75 (*курр* пшеницы возвращён от 55 к 50 динарам).

[6] Синджари, *shâhî*.

[7] Кремер, *Ein.*, 42, прим. 2, полагал его уже равным 15/1. Шибли: 12/1 (Sauvaire, IV, 202).

[8] Хамданидский эмирский динар (Sauvaire, I, 273: поднимается до 13/1, «старый был по 10/1»; Зубайри отмечает в Басре 10/1).

[9] Танухи, *nishwâr*, I, 66, стр. 1.

[10] Ибн Хаукаль (у Sauvaire, там же).

[11] Sauvaire, I, 204.

– Меры объёма (для зерна), обозначающие затем соответствующий вес: *ратль* (греческая *litra*):

1° законный, багдадский = от 0,39726 до 0,401 кг = 12 унций (*укийа*) = 90 *мискалей* по 4,414 г = 128 4/7 дирхема по 3,45 г;

2° старый, сильный = от 0,595 до 0,602 кг = 16 *укийа* = 195 дирхемов;

3° нынешний (Египет, 1935) = 0,44928 кг = 12 *укийа* = 144 дирхема; но в бывшей Османской империи (1903, 1912) = 2,56 кг. *Курр* (ассирийский *гур*): объём в 720 *са'* = 5760 *ратлей* (при том что литр пшеницы весит 683 грамма в Египте (Наллино), а во Франции 763 грамма); объём *ратля* (7/10 его веса) составил бы 0,566 л, а объём *курра* – 3250 литров (= 6 ослиных вьюков, с перегрузом). Совер, по Калкашанди (IV, 211), полагает *курр* = 2892 кг; исходя из *са'*, будь он в 5 1/3 сильных *ратля* или в 8 законных *ратлей*, весом в 1040 дирхемов (Шарден видел *са'* в 1170 дирхемов), получили бы *курр* в 3213 кг. Цифра чрезмерная; при 630 граммах на литр средневековой багдадской пшеницы *курр* весил не больше 2012 кг. С 1900 года (Наллино) по 1935 год египетский *ардеб* пшеницы в 198 л увеличился со 135 до 150 кг.

3. Действительные монеты Муктадира, Кахира и Ради: чеканные единицы (Д/д); официальное отношение золото/серебро до 329 года: 10/1 по стоимости, 7/1 при равном весе (брутто: 6,52/1 по весу чистого металла). Тогда как постоянное каноническое византийское отношение было 12/1 при равном весе (от Цезаря до 601/1204), а 24/1 по стоимости чеканных единиц (безант/силиква) и слитков.

Металл: золото – серебро.

Название: (*'айн*) динар – (*варак*) дирхем.

Проба (*'ийар*): 0,979 – 0,958.

Диаметр: 0,022 мм – 0,018 мм.

Вес в зёрнах (граммах): 4,24125 г – от 2,925 до 2,97 г; (*хабба*): 87 – 60.

Абсолютная стоимость до 1914 года (XIX в.: проба 1000): 13,17 франка – 0,891 франка.

Проверка гирьками (*санджат*): стеклянными для динаров (весят от 4,2047 до 4,2897 г); стальными для дирхемов (от 2,9433 до 2,97 г; у Совера, *JA*, 1884-I, 445: при Муктадире).

Разменная монета (*хурда*): *данак* (= 1/6 дирхема = 0,48 г); *кират* (= 1/12 дирхема); *тассудж* (= 1/36 дирхема). Тогда как динар (золотой) был создан в 77/696 году по образцу византийского ауреуса, дирхем (серебряный) чеканился по образцу *багли*, скопированных после 16/638 года с сасанидской драхмы (уменьшенной на 1/3). В течение шести веков каноническое отношение (Д/д золото/серебро) оставалось тем же в христианском мире: 12/1, и тем же в исламе: 7/1 (включая, до X века, Балтику и Англию: золотой манкус / серебряный пенни): потому что оба денежных запаса почти не менялись (слабая добыча рудников) и лишь два императора (в Византии и в Багдаде) чеканили золото; были даже византийские императоры, подражавшие в своей чеканке весу динара и дирхема. После 1204 года отношение золото/серебро описало в христианском мире кривую с резкими колебаниями у каждой нации (каждая чеканила золото и спекулировала серебром); у всех она пришла к 10/1 в 1492 году. Тогда, с массовой колониальной горной добычей, серебра стало в избытке (с ростом цен), и западноевропейские нации вынуждены были понижать законное отношение золото/серебро с 13,3/1 (1546, Испания) до 14,8/1 (1641) и 15,5/1 (1800–1875), тогда как действительное отношение золото/серебро падало до 20/1 (1789) и 50/1 (1914). Свободная чеканка, установленная для колоний (Гоа 1510, 1555; Ява 1609, 1620; Лондон 1666), превратила монеты

в товар для банковской спекуляции; а металлические запасы с XVI по XIX век выросли на 2500 % (золото) и на [?] % (серебро).

В исламе императорской привилегии на золотую чеканку уже с 300/912 года стали составлять конкуренцию (фатимидский динар; кордовский динар, 324/935), но Багдад сохранял каноническое отношение 7/1 (Д/д) до 656/1258 года. Свободная чеканка (серебром), терпимая на окраинах империи, уже с конца IX века превратила монеты в товар для банковской спекуляции; металлические запасы едва удвоились (золотые рудники (Вади Аллаки в Нубии; Софала; Бамбук); серебряные рудники (Андалусия, Сардиния, Исфахан, Зеррубан в Забулистане); завоевание Индии), а христианский крестовый поход и монгольское нашествие их уменьшили.

Уже с X века провинциальные династии вводят обесцененную серебряную чеканку, искажающую каноническое отношение Д/д с 10/1 до 15/1 (дейлемиты), 15,5/1 (Фатимиды); в самом Багдаде в 331/942 году видели эмирский дирхем по 13/1 (синдский тип, в 2,138 г). Неограниченный официальный курс разменной монеты в Каире (Саладин) и в Багдаде (монголы) знаменует общественный кризис.

Начиная с XV века ислам подпадает под власть европейских монет; серебряный *акче* (аспр) Турции оценивается в серебряных *гурушах* (= гроши, грошены) и в золотых дукатах (венецианских); несмотря на свои завоевания, Турция сохраняет металлический запас лишь благодаря банкам Европы (Голландия); законное отношение Д/д падает с 7/1 до 10/1 (1512), 13,9 (1594), 15/1 (..., 1798); тогда как действительное отношение (у менял) переходит от 17/1 (1546, Фес) к 32/1 (Каир, 1798: ибо *monetagium* в Дар ас-Сикка составляет 34 % = 32/1 – 15/1, законное отношение).

4. Эталон стоимости – ткани: в 10/631 году наджранский *тираз* в одну унцию стоил одну унцию серебра (= 12 дирхемов); *тираз* из парчи остаётся единицей оценки в Баззазестане (= Кайсарийа). Эта единица ныне – *тоб* (= *хам*) из мадаполама (небелёная некрашеная ткань: 3 пиастра 1/4 = 11 египетских пиастров в Алеппо, ноябрь 1920).

2° Размеры Багдада

Поскольку в ту эпоху не предпринималось никакой прямой статистики населения, нам приходится прибегать к косвенным методам, некоторые из которых были подсказаны уже тогда:

1. Площадь, двумя способами:

а) длина внешней стены ограды, перестроенной Мустазхиром (ум. 512/1118).

(В 1845 году Джонс нашёл 10 600 ярдов = 9688 метров для восточного берега и 5800 ярдов = 5301 метр для западного); но нужно вычислить площадь и вычесть пустые пространства, прежде чем оценивать по средней плотности заселённость обитаемых кварталов;

б) прямое измерение: оно было произведено при Ма'муне, и нашли для восточного берега 16 250 *джарибов* (по 2160 квадратных метров) = 3510 гектаров; а для западного берега 27 500 *джарибов* = 5776 гектаров, всего 9286 гектаров. В сравнении с 7000 гектарами Парижа 1789 года и 793 гектарами Каира 1798 года эта цифра приемлема, учитывая большое количество княжеских садов в стенах, и согласуется с 1,5 миллиона жителей.

2. Число кварталов-блоков (застроенных участков, ограниченных улицами). В Париже в 1938 году – 4961 блок, то есть 570 жителей на блок[1] и 300 000 домов (9 жителей на дом). В Багдаде в 1845 году – 311 блоков (*'акд*) на восточном берегу (на 63 мусульманских *махалля*, или квартала) и 78 на западном (на 16 *махалля*), то есть 389 блоков. Поскольку в Багдаде было тогда 11 250 очагов и 45 000 жителей, это давало бы, по Джонсу (4 человека на очаг), 112 человек на блок. Но я думаю, что этих 112 человек нужно распределять не по «очагам» в 4 человека (28 очагов на блок), а по домам в 7 человек (16 домов на блок, что давало бы тогда 6428 домов).

Здесь вмешивался, особенно в раннее средневековье, фактор *хаммама*, каноническая необходимость мавританской бани. Кисрави насчитал их в Багдаде при Муктадире 10 000[2]; при одной бане на блок и 112 людях на блок это даёт нам 160 000 домов и 1 120 000 жителей. Йа'куби и Танухи, связывая *хаммам* с частной молельней (*масджид*), умножали один на 3, другой на 5 число бань, чтобы получить число молелен с бассейном, и на 5 число молелен, чтобы получить число жителей.

В действительности эти два отношения растяжимы даже в средневековом строе исламского градостроительства; Стамбул 1936 года насчитывает 150 бань на 740 000 жителей, коэффициент 1/4933; Каир 1798 года – 130 бань на 263 000 жителей, коэффициент 1/2000; видно, что частные бани опущены или разрушены. Те же две статистики дают для отношения бань к молельням 150/833 в Стамбуле 1936 года и 130/415 в Каире 1798 года (и многие частные бани и молельни опущены или разрушены; только в Каире следовало бы прибавить бани и молельни 127 «беевских домов»). Метод теоретически обоснован, но неприменим за отсутствием строгой статистики. Лавки: 24 817 в Стамбуле (из них 1/5 на базаре) = 1 на 30 жителей. В Фесе – 1 на 11 жителей (ибо это рынок соседних племён): если ремесленники составляют 31 % населения.

3. Определение объёма движения между двумя берегами города; либо по сборам пошлины с наплавных мостов (напр., пошлина с моста Каракёй в Стамбуле, между Галатой и Эминёню), либо по сборам лодочников (налог с переправ), при условии определить соотношение между этими двумя способами передвижения и между их суммой и совокупностью жителей (деятельным населением). Нам сохранилась лишь вторая цифра: 90 000 дирхемов как ежедневный заработок 30 000 лодок перевозчиков около 278 года; но без указания цены переправы, которая должна была составлять 1 *данак* (1/6 дирхема); в среднем 18 оплаченных переправ (немного), то есть 270 000 жителей туда и обратно. Если деятельное население = 48 % (жителей = 700 000), почти половина переправлялась и возвращалась по мостам.

3° Весомые элементы общественного строения Багдада

Чтобы осознать коллективную жизнь Багдада, багдадскую толпу, и представить себе размах общественных кризисов, как хлебные бунты конца 308 года или народные сборища ханбалитов, одним из поводов которых был день казни Халладжа, нужно попытаться оценить относительное значение различных общественных классов при Муктадире в столице.

Будем исходить из деятельного населения, величины почти постоянной (Париж 1901[3]: 62 %, то есть 34 % мужчин и 24 % женщин; Каир 1798: 34,4 %: 86 000 из 263 000 жителей; Каир

[1] Служба пассивной обороны, Префектура полиции: 2 830 000 жителей. В Риме при Траяне – 1797 *domus* (особняков) и 46 602 *insulae* (по 5 или 6 *cenacula* = очагов).

[2] Аттар, пер. Paret, с. 125.

1927: 48,5 %; женский труд в 1798 году не учитывался; в мусульманской стране он составляет около 14 % женщин), то есть 62 %: 48 % мужчин, 14 % женщин.

Вне деятельного населения находятся лица без профессии, то есть дети и старики, 86 % женщин (но не получатели пенсий, которых лучше относить, как и хашимитов, к государственной службе).

По обычной классификации деятельного населения на восемь классов мы получим:

1. Государственная служба и приравненные (двор, армия, полиция, управления, получатели пенсий, *мулук* (крупные землевладельцы: Субки, IV, 208)), 6 % (Каир 1798: 4,5 %; 1927: 4,4 %; Париж 1901: 3,84 %).

2. Земледелие (огородники), 3 % (Каир 1927: 2 %; Париж 1901: 0,12 %).

3. Промышленность (пролетарское ремесло и оптовики), 12 % (Каир 1798: 9 %; 1927: 12 %; Париж 1901: 27 %).

4. Транспорт (чернорабочие, носильщики, лодочники), 6 % (Каир 1798: 4,5 %; 1927: 4 %; Париж 1901: 5,3 %).

5. Торговля (цехи, розничные торговцы), 10 % (Каир 1798: 4 %; 1927: 9 %; Париж 1901: 14,6 %).

6. Свободные профессии (улемы, преподавание), 2 % (Каир 1798: 2,2 %; 1927: 1,9 %; Париж 1901: 2,9 %).

7. Домашняя служба (прислуга; общественные бани), 10 % (Каир 1798: 10 %; 1927: 6 %; Париж 1901: 7,9 %).

8. Неучтённые профессии: 2,65 %, из них:

– учащиеся (мечети, *дар аль-хадис*, *дувайрат*): 1,9 % (Стамбул 1630: 12 000; Каир 1927 (богословие): 16 054 (университет); 16 765 в 1935 году = 1,3 %);

– больные (2 больницы: Бимаристан Са'иди и Бимаристан ас-Сайиида): 0,1 % (Каир 1927: 0,2 %);

– умалишённые (те же больницы): 0,05 % (Каир 1927: 0,2 %);

– заключённые (тюрьмы Матбак и Мутбак (= *сиджн джадид*)): 1 % (Каир 1927: 0,4 %).

4° Вероисповедное распределение

Хотя вероисповедные меньшинства лишь изредка смешиваются с мусульманскими толпами, их деятельное население корпоративно включено в рамки мусульманских ремёсел, а их лица без профессии учитываются вместе с прочими. Мусульманки Багдада, у которых часто есть родственники-христиане, нередко участвуют в христианских праздниках и паломничествах (Ашмуни в Кутраббуле).

Можно предложить следующие цифры:

– христиане 20 % (из них несториане, земледельцы, 15 %; яковиты, кочевые арабы, 4 %; мелькиты 1 %) (ср. Багдад 1845: 6,6 %). Для сравнения со Стамбулом (1630: греки 3,4 %, армяне 0,27 %; ...; 1923: греки 18,8 %, армяне 7,6 %, униаты 2 %) и Каиром (1798: 8,3 %, из них

[3] *Rés. statist. recens. 1901* (Франция), с. 324 (проценты – с. XV): для Парижа, 1901. Для Каира 1798 года – *Description de l'Égypte, état moderne*, II-2, 1822, с. [365]; ср. с. 580 (Жомар). Для Каира 1927 года – *Ann. stat. Égypte*, 1935, с. 40.

3,7 % копты, 1,9 % греки, 1,9 % сирийцы (униаты), 0,8 % армяне; 1927: 18,8 %, из них 10 % копты);

– иудеи 14 % (из них 0,5 % караимы, исавийа); ср. Багдад 1845: 30 %. Для сравнения со Стамбулом (1630: 6,5 %; 1923: 4 %) и Каиром (1798: 1,1 %; 1927: 2,4 %);

– маздеисты 2 % (потерявшие со времени Ма'муна 9/10);

– сабии Харрана 0,25 %; сабии Васита 0,20 %; манихеи (почти все изгнаны); индуисты (несколько членов басрийской колонии);

– анимисты (несколько наёмников-зинджей и крепостных земледельцев).

– Гораздо труднее предложить цифры для различных мусульманских толков. Из девяти кварталов западного берега семь были суннитскими: Баб Шам (и Кати'а), Баб Куфа, Баб Басра (с опустевшим Круглым городом), Баб Мухаввиль (и Туса), Шаркийа, Нахр Табак (и Каллайин), Баб Харб; и лишь два шиитскими, Карх и Казимайн, но они должны были составлять по меньшей мере треть населения этого берега.

Из четырёх кварталов восточного берега, Русафа, Шаммасийа, Мухаррим и Баб ат-Так (с Варракин и дворцами), лишь четвёртый начинал переходить в шиизм. Всего не больше 30 % шиитов в Багдаде. Что касается суннитов, большинство было ханбалитского толка, но официальные законоведы были ханафитами; поэтому ханафитский толк господствовал на восточном берегу (где вскоре образуется ханбалитский островок у Баб Азадж), близ дворцов.

5° Земледелие

Это были огородники и садовники садов, плодовых садов и парков, рассеянных по столице (особенно на северном берегу) и в предместьях. Мы видели, что питание среднего багдадца было основано на хлебе, овощах и плодах. Халладжисты употребляли латук. Овощной рынок был в Кархе, у Дар аль-Биттих.

6° Промышленность

Оптовые торговцы тканями (*баззазин*) жили близ своего крытого рынка (*кайсарийа*) в Кархе, у Тустарийин (люди Ахваза) и в Кати'ат ар-Раби' (люди Хорасана).

Рабочие-текстильщики и их мастерские находились в Кати'ат Умм Джа'фар (в просторечии: Кати'а), которая в течение века (примерно до 370 года) была центром плотности населения Багдада; именно там проповедовал Халладж; именно там суннитский простой народ устроил бунты 308, 317, [319], 353 годов; последние – против шиитского господства.

Пролетариями были *асхаб ат-та'ам* (розничные торговцы съестным) и *асакифа* (сапожники).

7° Транспорт

Носильщики были сосредоточены у двух *фурда* Тигра, у Мухаввиля и в Кархе; рядом с лодочниками.

8° Торговля

Цехи оптовой торговли были в Шаркийе и в Кархе, а банкиры – близ Дар аль-Биттих; они были большей частью сторонниками шиитов. Некоторые из них (Мадаини; может быть, Мазара'и) принимали Халладжа.

Розничные торговцы были не обязательно повсюду (распределение изучено нами); так, книготорговцы *варракин* (с мастерской переписчиков) были сосредоточены в Кати'ат ар-Раби'

и особенно у Баб ат-Так. Как у всякого известного автора, у Халладжа должен был быть свой *варрак*; может быть, Дауд Ахмад ибн Мухаммад, *варрак* Ибн Аби-д-Дунйи (Хатиб, IV, 391), или Абу-ль-Касим Хусайн ибн Хубайш, *варрак* Табари.

9° Свободные профессии

Преподаватели и учащиеся собирались либо в мечетях, либо в частных *масджидах*, поскольку специализированная *медресе* появится в Багдаде лишь век спустя. Чтецы Корана, грамматики, поэты занимали так ту или иную паперть мечети. Некоторые частные лица превращали свой дом в *дар аль-хадис* для традиционистов: например, дом хаджиба Насра. Дом кади Ибн Сурайджа в Сувайкат Галиб станет *вакфом* для собраний (*маджалис*) законоведов-шафиитов (306) благодаря щедрости традициониста Да'ладжа Сиджзи, дом которого в Дарб Аби Халаф (в Кати'ат ар-Раби') уже был местом собраний суннитов.

Что Халладж, в отличие от своих предшественников, сумел найти доступ в среду образованной элиты Багдада, доказывает число и разнообразие суждений современников о его учении, которые она нам передала. Здесь поистине исключительное скопление, заслуживающее обзора, с составлением списка знаменитостей свободных профессий в Багдаде за 280/892 – 320/932 годы: грамматиков, чтецов (*курра'*) и толкователей Корана, традиционистов (хадис, *сира*), законоведов (по толкам), богословов, ересиографов, философов (логиков, географов), мистиков, историков, литературных критиков. Этот список позволяет оценить шансы проникновения халладжевских идей в эти различные среды; где, как мы знаем, распространяли юридическую фетву, заключавшую о его осуждении на смерть, задолго до того, как кади-маликит Абу Умар взял её на себя: с тех пор как законовед-захирит Ибн Дауд (ум. 297) её пустил; чтобы дать её, по обычаю, подписать как можно большему числу известных имён; мы знаем, что подписавшими были главным образом законоведы (*кудат*, со своими *шухуд*), чтецы Корана, к которым присоединились *ашраф* (= главы хашимитской знати, аббасидской и алидской). По преданию, установленному уже историком Тузари, окончательный приговор, просивший государя о смертной казни Халладжа, носил «восемьдесят четыре» подписи; осуществляя тем самым своего рода *иджма'*, или «согласие» исламской Общины, о которое разбились все посмертные попытки реабилитации.

– Грамматики (*нухат*: *лугавийун*, *сарфийун*; они заседали на процессе 301 года). Куфийцы: Са'лаб (200, ум. 291), друг Ибн Бульбуля, ученик Хамдуна и везира, наставник детей Мухаммада ибн Абдаллаха ибн Тахира, и его ученики: «Гулам Са'лаб» (= Абу Умар Захид Мухаммад ибн Абд аль-Вахид Мутарриз, ум. 345), ханбалит, наставник детей кади Абу Умара (у которого он видит Ибн аль-Анбари, Ибн Миксама и полухариджита Ибн Дурайда), затем обращённый суфиями Шибли и Хусри, и Ибн аль-Анбари (260, ум. 328). Муфаддаль ибн Салама (ум. 308, друг Ибн Бульбуля).

Басрийцы: Абу Исхак Заджжадж (ум. 310), наставник наследника престола Ради, и его ученик Абу-ль-Касим Заджжаджи (ум. 340; учитель Фасави); Мухаммад ибн Аббас Йазиди Адави (ум. 310), наставник детей Муктадира; Ибн ас-Саррадж (ум. 316); Ибн Кайсан (ум. 320, который будто бы знал Джунайда); Ибн Дурайд (223, ум. 321), сотрапезник Бану Микал, сторонников шиитов в Ахвазе, затем Ибн аль-Хавари в Багдаде; Ибн Дуруставайх (258, ум. 347): друг Наджха Тулуни; противник Ибн Муджахида.

Багдадцы: захириты, как Наши (ум. 293) и Нифтавайх (ханбалит, ум. 320) и Гулам Нифтавайх, ум. 354 (Хатиб, V, 226); и друзья Ибн Дауда, как Ибн аль-Марзубан (ум. 309).

Ахфаш Младший (ум. 315) и Вашша' (ум. 32.); Ибрахим Харби (196, ум. 285), ханбалитский *хафиз*.

– Чтецы Корана (*курра'*):

Куфийцы: 1° Школа Хамзы: рекомендованная Абу Ханифой и Суфьяном Саури, исключённая Ибн Ханбалом и Абу Сауром (а значит, Джунайдом); при её введении в Багдаде Халафом (ум. 229) у неё там были сторонниками лишь Табари (Yaq., VI, 442) и Ибн Шаннабуз;

2° Школа Кисаи (ум. 179), введённая в Багдаде основателем (официально поддержанная халифом Харуном), предпочитаемая Ибн Ханбалом, уточнённая главой *курра'* Багдада Абу Амром Дури (ум. 246), принятая шиитским учёным Фадлем ибн Шазаном Рази (ум. около 290), была там представлена суфием Рувеймом (ум. 303), учеником Идриса Хаддада (ум. 292), суфием Хабаши ибн Даудом, учителем Абу Бакра Хассафа, друга Ибн Аты, Мусой Хакани (ум. 325; из везирской семьи), Са'идом ибн Абдаллахом Дариром (ум. 311), наставником сирот. Распространена у ханбалитов;

3° Асим (его школа, принятая Османской империей, господствует ныне на всём Востоке, в Египте и в Малайе); введённая в Багдаде Хафсом, она защищалась там Наккаром (ум. 349).

Дамаскинцы (школа Ибн Амира): представлены в Багдаде Абу Бакром Наккашем (266, ум. 351) и Даракутни. Она господствовала тогда в Джазире.

Мекканцы (школа Ибн Касира; принятая Шафи'и, она господствовала в Мекке во время пребываний Халладжа, но вне её не была предпочитаемой).

Мединцы: школа Абу Рувайма Нафи' (ум. 197, Каир), которая ныне господствует во всём Магрибе; введённая в Багдаде Абу Бакром Мухаммадом ибн Абд ар-Рахимом Исфахани (ум. 295, ученик Варша, учитель кади Ахмада ибн Камиля) и великим кади Исма'илом Хаммади (ум. 282, ученик Калуна, учитель Ибн Муджахида), она преподавалась Хасаном ибн Али Ушнани (ум. 278) и его сыном Умаром, одним из кади, которые потребуют головы Халладжа в 309 году.

Басрийцы: школа Хасана Басри, Абу Амра Заббана ибн Аля', Йа'куба и Асма'и; она набирала силу в Багдаде в ту эпоху; именно её предпочитал глава цеха *курра'* Абу Бакр Ибн Муджахид Аташи (ум. 324); её держались суфий Абу Хамза и ханбалит Ибн аль-Мунади (ум. 336).

Всё более эти некогда соперничавшие школы стремились к своего рода компромиссу; это было делом Ибн Муджахида, главы их цеха в Багдаде со смерти Са'лаба (с 291 по 324 год). В основополагающей книге, *Qirâ'ât sab'a*[1], он определил ряды текстуальных разночтений семи названных школ как единственно приемлемые; и он выдал светской власти двух своих собратьев: Ибн Миксама (266, ум. 351: в 322 году), потому что тот отстаивал право выдвигать новые разночтения по догадке (мутазилитский *ихтийар*; его сын будет мистическим *рави*, Абу-ль-Хасан Ахмад ибн Мухаммад, *hilya*, X, 195, 303), и Ибн Шаннабуза (ум. 328: в 323 году), потому что тот упорно пользовался «отклоняющимися» разночтениями, то есть исходящими от иных чтецов, чем Семь, допущенных в его книге[2].

[1] Субки, II, 108.

[2] Мукаддаси, там же: алчные, содомиты, самонадеянные, лицемеры.

Ибн Муджахид руководил огромной «мастерской» диктовки в своём кружке; его 84 *халифа* руководили работой от 300 до 1000 «чтецов» Корана[3]. Его заседателем и преемником был Абу Тахир Абд аль-Вахид ибн Мухаммад Багдади (279, ум. 349), которому наследовали Зайд ибн Али Иджли (ум. 358), Акиль ибн Али Басри (ум. 370), затем кади Абу-ль-Аля' Васити (349, ум. 431), весьма враждебный памяти Халладжа.

– Толкователи Корана (*муфассирун*):

Самыми известными были богословы-мутазилиты: Джуббаи, Абу-ль-Касим Балхи и Абу Зайд Балхи, друзья Ибн Исы, Абу Муслим Исфахани. Но великий суннитский традиционист и законовед Мухаммад ибн Джарир Табари (223, ум. 310) завершал свой знаменитый *тафсир* в 283 году, другой *мухаддис*, Ибн Аби Дауд Сиджистани, – свою *K. al-masâhif*, везир Али ибн Иса – свои *Ma'ânî'l-Qur'ân*, а суфий Ибн Ата – свой *Fahm al-Qur'ân* (заглавие, взятое у Мухасиби).

– Традиционисты (*мухаддисун*):

Халладж принадлежит к поколению, непосредственно следующему за поколением авторов шести великих классических сборников (он, по-видимому, не знал последнего, Насаи, умершего в Египте в 303 году). Упрощённый буквалистский метод этих хорасанских «*хашвийа*» не мог завоевать приверженности образованных багдадцев, ещё находившихся под влиянием высокой критической культуры мутазилитов. Вне нескольких законоведов (шафиитов, шиитов) изучение хадиса ограничивалось простонародной ханбалитской средой, где, впрочем, намечался раскол между двумя направлениями: одним наивно буквалистским (школа Абу Бакра Ахмада ибн Мухаммада Хаджжаджа [Марвази], ум. 275), другим более экзегетическим (Ибн Хузайма, Ибн Ата); ср. бунт в 310 и 317 годах из-за Корана XVII, 81. Единственными чистыми багдадскими традиционистами, заслуживающими упоминания в то время, были: Ибн Аби Дауд Сиджистани (ум. 318); Таварихи; Абу-ль-Касим Абдаллах ибн Ахмад Багави (214, ум. 318); Йахйа ибн Са'ид (228, ум. 318); Абу Бакр Абдаллах ибн Мухаммад Ибн Зийад Найсабури (238, ум. 324); последние трое, весьма престарелые, пользовались покровительством кади Абу Умара. Несомненно, по расчёту, чтобы заботиться о своей популярности.

а) Захиритский толк: поскольку его глава, Мухаммад Ибн Дауд ([255], ум. 297), взял на себя каноническую инициативу против Халладжа, все – его сын Мухаммад, его преемник Ибн аль-Мугаллис (ум. 324), его ученики, шииты Али ибн Абдаллах Наши (271, ум. 365), Ибрахим Нифтавайх и бывший суфий Рувейм (ум. 303: хаджиб кади-маликита), его *рави*, ханбалит Закарийа Саджи (ум. 307: враг Сахля, учитель Аш'ари), Мухаммад ибн Саббах (*рави* кади Абу Умара), Абу-ль-Касим Абдаллах ибн Али Дауд и Абд аль-Му'мин ибн Туфайл Тамими (ум. 346) – были противниками Халладжа;

б) Маликитский толк: его глава, кади Абу Умар Хаммади (243, ум. 320), после своего отца, кади Йусуфа ибн Йа'куба (202, ум. 297), который унаследовал при дворе влияние, принадлежавшее его дяде Исма'илу (199, ум. 282), публично потребовал казни Халладжа: вместе с главой своих *шухуд* Абдаллахом ибн Мукрамом (титулярным кади Каира, смещённым в 313 году Ибн Исой), своими секретарями Мухаммадом ибн Халафом Ваки' Дабби (ум. 306), затем Ибн Хумайсой (ум. 317), своим заседателем Абу-ль-Фараджем Амром ибн Мухаммадом Лайси (ум. 331), вместе с со своим сыном, кади Абу-ль-Хусайном Умаром

[3] Мукаддаси, там же: деятельные, проповедники примером, щедрые раздаватели милостыни, удачливые спорщики.

(289, ум. 328: сторонник шиитов; его заседателем был Абу Бакр Ибн Саййар Джи'аби, ум. 344, друг основателя нусайритов), со своими зятьями Ибн Умм Шайбаном Хашими (294, ум. 369), Абу Мухаммадом Ибн Аййашем, Ибн Гассаном. Халладж уже встречал вне Багдада членов этой семьи Хаммади в качестве кади, в частности Хаммада (ум. 269), затем Хасана ибн Исма'ила в Ахвазе, Мухаммада (ум. 276) в Басре, Абдаллаха (около 281) в Мекке. Шибли, который на время отрёкся от Халладжа, был маликитом в праве;

в) Шафиитский толк: его главой был Ахмад Ибн Сурайдж (248, ум. 306), который отказался осудить Халладжа; его *тавакку́ф* (воздержание от суждения) приняли его друзья – сторонники Халладжа, которых мы назовём ниже, и везир Али ибн Иса. Но два других известных кади-шафиита, Хусайн Мухамили (ум. 320) и Хасан ибн Ахмад Истахри (244, ум. 328), были, может быть, менее благосклонны;

г) Джариритский толк: его основатель, Абу Джа'фар Табари (223, ум. 310), по-видимому, осудил Ибн Сурайджа, судя по осторожной заметке его *Ta'rîkh* о процессе 301 года и по его оценке *а'маль аль-кулуб*; так же и его ученик Абд аль-Азиз Даулаби, друг хаджиба Насра и везира Ибн Исы; но два других ученика, кади Ахмад ибн Камиль, ученик Гулама Халиля и заседатель кади Абу Умара (260, ум. 350), с его сыном, кади Абд аль-Гани, и дочерью Амат ас-Салам (ум. 390), и Ахмад ибн Йахйа ибн Мунаджжим (257, ум. 327), были из враждебных кругов;

д) Толк Абу Саура: суфий Джунайд, который к нему принадлежал, будто бы в конце концов осудил Халладжа;

е) Толк Суфьяна Саури.

Ханбалитский толк: он господствовал в суннитских кварталах Багдада, и у Халладжа были там решительные сторонники, как Ибн Ата и его друзья Анмати (учитель Фариса) и Гуляфи (учитель Ибн Сам'уна). Но сыновья основателя, Абдаллах ибн Ахмад ибн Ханбал (ум. 293) и Са'ид (ум. 301, кади Куфы), подлинный народный вождь Хасан ибн Али Барбахари (ум. 329), его друзья Али ибн Башшар (ум. 313) и Абу Бакр Халлал (ум. 311), должны были держаться недоверчивой сдержанности.

Их профессиональные пороки по Мукаддаси (с. 41): ханафиты – высокопоставленные, ловкие эрудиты и благочестивые; маликиты – ленивые, ограниченные, набожные традиционисты; шафииты – проницательные, беспокойные, человечные, вспыльчивые; захириты – надменные, раздражительные, болтливые, богатые.

– Законоведы (*фукаха'*):

Суннитский ханафитский толк: это был официальный толк, и приверженцы его были главным образом в квартале Русафа. Его главой был кади Абу Хазим (ум. 292), затем Абу Са'ид Ахмад ибн Хусайн Барда'и (убит в 317 году: весьма враждебный захиритам) и Абу-ль-Хасан Убайдаллах ибн Хусайн ибн Даллал Кархи (260, ум. 340), мутазилит в *каламе*, как и два его ученика – противники Халладжа, Абу-ль-Касим Али ибн Мухаммад Танухи (ум. 324), кади Ахваза, отец кади Мухассина, автора *Nishwâr*, и Абу-ль-Хусайн Ахмад ибн Йусуф Азрак (297, ум. 377). Его главный писатель – Абу Джа'фар Тахави (237, ум. 321, ученик Абу Хазима в Дамаске, 269; бывший шафиит). Политически влиятельная ханафитская семья Бану Аби-ш-Шаварив почти постоянно занимала должности кади при дворе с 250 по 417 год (в частности, при наследовании XI имама, 260–267), и двое из них, Мухаммад и его сын Абдаллах, умершие в 301 году, несомненно, были осведомлены о деле Халладжа. Кади и чтец Умар Ибн аль-Ушнани (259, ум. 339) был одним из зачинщиков осуждения. Кади Ахмад ибн Исхак Ибн

Бухлуль Танухи (231, ум. 318) пытался спасти Халладжа на процессе 309 года, но у его племянника Йусуфа Азрака Танухи (238, ум. 329), *катиба* эмира Бадра Лани, был сын Ахмад ибн Йусуф, антихалладжевские рассказы которого опубликовал автор *Nishwâr*. Суфий Джурайри, ханафит в праве, покинул Халладжа на процессе (ум. 312, Хабир).

– Богословы (*мутакаллимун*):

а) Мутазилиты[1]: уже век мутазилиты господствовали в богословии в Багдаде, несмотря на упразднение их государственной инквизиции (235). Багдадская мутазилитская школа, основанная Бишром ибн Му'тамиром (ум. 210) и Исой Мурдаром, затем двумя Джа'фарами и Мухаммадом ибн Абдаллахом Искафи, имела тогда главами: Абу-ль-Хусайна Хаййата, Абу-ль-Касима Ка'би (ум. 319: его любимый ученик, Абу-ль-Хасан Балхи, нападал на Халладжа), Мухаммада ибн Умара Саймари, Абу Бакра Ибн аль-Ихшида (270, ум. 326; сына Архуза, эмира пограничной марки Тарса, взятого в плен в 265, ум. 287), Ахмада ибн Йахйу ибн Али Ибн аль-Мунаджжима (257, ум. 327), Абу Бакра Фариди (ученика Ибн Сурайджа); Руммани (Али ибн Иса).

Басрийская мутазилитская школа, основанная Абу-ль-Хузайлем Аллафом (ум. 235), имела главами Абу Али Джуббаи (ум. 303; *катиб* Рамхурмузи), враждебного Халладжу, и его сына Абу Хашима (ум. 321), который, должно быть, тоже был враждебен: ибо его учеником в Багдаде (куда он приехал умирать) был Ахмад ибн Йусуф Азрак (ум. 377), автор рассказов о шарлатанстве Халладжа. После ожесточённых споров эта школа, при таких учителях, как Джу'ал Абу Исхак Насиби (*takâfu'al-adilla*, *muqab.*, 32) и кади Ибн Аби Аллан (321, ум. 409), внучатый племянник противника Халладжа, кади-ханафита Али ибн Танухи, вытеснила предыдущую в буидском Багдаде.

Каррамитская школа[2], которой после смерти Ибн Каррама руководили Ма'мун ибн Ахмад Сулами и Мухаммад Саффар Самарканди, затем Абу Бакр Абдаллах ибн Мухаммад Кайрати (ум. 309, из Нишапура), имела несколько обителей-семинарий (в Самарканде, Динаваре; Иерусалиме, Двине, Герате; не в Багдаде), которые среди ханафитов, должно быть, были из антимутазилизма умеренными полусторонниками Халладжа (против Ибн Исы);

б) Шиитские секты[3]: зайдитский традиционист Ибн Укда (ум. 333) должен был быть враждебен Халладжу, как и все сторонники зайдитов (кади Ибн аль-Ушнани). Что касается имамитской партии, давняя и упорная враждебность которой к Халладжу известна, отметим, что 3-й *вакиль* партии, Хусайн ибн Раух Наубахти (ум. 326), будто бы подписал приговор об осуждении в 309 году; поскольку он был в то время в бегах, его решение должно было быть сообщено одним из двух его заседателей, либо Ибн Аби-ль-Азакиром Шальмагани (ум. 322), либо Абу Али Ибн Хумамом (ум. 330). Заметим, что в 322 году Ибн Раух, всемогущий при дворе, добьётся того, чтобы Шальмагани, приговорённому к смерти, вменили в вину измену и возобновление ереси Халладжа. Уподобление, вероятно, клеветническое, но принятое, среди прочих, нусайритом Хасиби (ум. 357) в [некоторых] местах его *дивана*; оно ставит, во всяком случае, тонкую проблему отношений, которые были у Халладжа в Багдаде с некоторыми крупными семьями, ставшими шиитами-экстремистами: Бану Вахб, Бану Зайят, Бану Бистам, Джихшийари, Бану Хамдан; а обращения, которые он там совершил (Хусайн ибн Хамдан, Мухаммад ибн Хаммад), обострили ненависть, которую к нему уже питали. Не только

[1] Их черты (Мукаддаси, там же): изящные, мудрые, распущенные и насмешливые.

[2] Их черты (Мукаддаси, там же): благочестивые, сектанты, мелочные, нищенствующие.

[3] Мукаддаси (там же): закоренелые в ненависти, мятежные, богатые и уважаемые.

умеренные имамиты (Абу Сахль Исма'ил Наубахти и его племянник Хасан; его ученик Абу-ль-Хусайн Мухаммад ибн Бишр Сусанджирди Хамдуни и Абу Бакр Сули), но и две из экстремистских партий, *'Айнийа* (нусайриты) и *Мимийа* (Исхак Ахмар, ум. ?286; Наср ибн Саббах Балхи, Али Гарми, Аййаши), должны были занять эту позицию.

Что касается 3-й шиитской экстремистской партии, *Синийа* (бакилийа Савада, карматы Бахрейна, исмаилиты Махдии), словарём которой Халладж так любопытно пользовался и у которой были тайные сторонники в Багдаде, возможно, что некоторые её вожди считали Халладжа мучеником: предание, которое встречается у друзов и у нынешних исмаилитов обоих толков;

в) Три очага суннитского богословия, созданные противниками мутазилитов, приобрели сторонников в Багдаде: очаг Ибн Куллаба (ум. [240]), принятый мистиком Мухасиби (ум. 243), а вслед за ним несколькими суфиями, несмотря на противодействие ханбалитов-буквалистов; очаг Каланиси из Рея, критикуемый *мухаддисом* Ибн Хузаймой; наконец, очаг Аш'ари ([260, ум. 324]), который пытался привлечь на свою сторону одновременно суфиев и ханбалитов; мы знаем от Субки, что он не встречался с Халладжем; придя в Багдад после его смерти, он был отвергнут Барбахари; тем не менее он привлёк двух суфиев: своего *хадима* Бундара Ширази (ум. 353), который, несомненно по его примеру, высказался против Халладжа; и Ибн Хафифа (ум. 371), первого ашарита – сторонника Халладжа.

10° *Ашраф* (знать-хашимиты)

Наряду с *фукаха'* в делах, подобных делу Халладжа, советовались также[1], по Абу Йусуфу Казвини, с *ашраф*, то есть со знатными лицами хашимитских родов, получавших пенсии; прежде всего с Аббасидами – носителями «литургических должностей», когда халиф в качестве Имама молитвы поручал тому или иному из своих двоюродных братьев замещать его; к чему можно прибавить *никабат аль-ашраф*, ведавшую хранением родословных реестров для государственных пенсий, причитавшихся хашимитам. С 306 года эта *никаба* была разделена между двумя синдиками: синдиком Алидов, хасанидом Ибн Аби Киратом[2], и синдиком Аббасидов, одним из Зайнаби[3]: Абу Бакром Ахмадом ибн Аббасом Хашими (ум. 315)[4], братом Умм Мусы, верховной управительницы двора, носителем также ежегодной *ифады* (хаджа к двум Харамам) с 306 года (сменившим Фадля ибн Абд аль-Малика, 289–305, ум. 307), *истиска'* (307) и пятничной молитвы в соборной мечети Русафы (сменившим Умара ибн Абд аль-Малика, умершего в конце 307 года). Он должен был заступаться за Халладжа от имени царицы-матери, своей покровительницы; но ему, может быть, пришлось отлучиться как *амир аль-хаджж* как раз перед осуждением; если только он не велел себя заменить (как в 308 году, по Мас'уди) Исхаком ибн Абд аль-Маликом (или его сыном и помощником Мухаммадом ибн Исхаком). Вторым *амир салат* Багдада, ведавшим пятничной молитвой в соборной мечети Мадинат аль-Мансур, был Абу Джа'фар Мухаммад ибн Мухаммад ибн Харун ибн Аббас Ибн

[1] Потому что речь шла о хадже, или, скорее, потому что был по меньшей мере один скомпрометированный хашимит – Абу Умара, *саййид* секты.

[2] Джа'фар ибн Мухаммад Хасани, *ваджх ат-талибийин* (224, ум. 308), учитель Джи'аби (Мамакани, s. v.); его сыновья Йахйа ибн Убайдаллах и Абу Кират Мухаммад ибн Джа'фар Хасани (Мамакани, № 10520), к которому обращался за советом в 328 году Талл Укбари.

[3] Зайнаби и Бану Сулайман ибн Али (семья Зайнаб, вдовы Ибрахима) были наиболее враждебными шиитам из хашимитов.

[4] Потомок имама-мученика Ибрахима.

Бурйа Мансури (308, ум. 310), отец которого, остававшийся в должности пятьдесят лет, молчаливо позволил Халладжу проповедовать, как Шибли, в этой мечети, где он велел жечь в курильницах алоэ в таком количестве, что им занимался особый счетовод, «*бухури*», Абу-ль-Ма'али Ахмад ибн Мухаммад Бухари (род. 256, ум. 348, по Сам'ани, 68 a; Yaqût, I, 522). Был также *накиб аль-ансар* (Сибт Ибн аль-Джаузи, рук. 1506, под 467 г., рук. 5866, под 366 г.): он оказал почёт Харави в 474 году, и ему, несомненно, пришлось бы высказать мнение, если бы Халладж, как это будут утверждать позднее в Байде, был ансарского корня.

Что касается второго *накиба*, Алида, ничто не позволяет нам судить о его мнении; разве что его преемник Мухаммад ибн Тахир Мусави (*накиб* 334, ум. 346) был яростным противником Халладжа. Может быть, советовались с Мутталибом Хашими (242, ум. 322)[1], несомненно враждебным Умм Мусе, поскольку он сменил в 310 году её брата при их аресте как первый *амир салат* Багдада: человек продажный, он принял тысячу динаров от несторианского католикоса Ибрахима, чтобы защищать дело несториан и мелькитов перед везиром Али ибн Исой[2] в 315 году.

г. Законная власть: случай совести аббасидских халифов

Мы видели выше, как проблема законной власти вставала перед всей совокупностью верующих в первые три века существования мусульманской Общины.

В тот момент, когда Халладж, на которого донесли халифу, ставит проблему божественного вдохновения, считал ли себя Му'тадид законным верховным судьёй Общины?

Решить вопрос утвердительно, объявив, что законным наследником Пророка был Аббас, его дядя, прежде Али, его двоюродного брата и зятя, – это было упрощённое позднее решение, придуманное угоднического рвением нескольких одиночек-учёных (Ибн ар-Раванди). Исторически династия ссылалась на косвенное завещание, завещание Абу Хашима ибн Мухаммада Ибн аль-Ханафийи Мухаммаду ибн Али ибн Аббасу; но это наследство ставило под вопрос изначальное первенство Али, от которого Абу Хашим унаследовал, после своего отца (и двух своих дядей), лишь через положительное облечение, независимое от плотской наследственности, избрание к своего рода духовному помазанию. Которое оспаривали у Аббасидов до их торжества по меньшей мере трое соперников (Хасан ибн Али, племянник Абу Хашима, Байан и Абдаллах ибн Амр ибн Харб, два куфийских визионера, и Абдаллах ибн Му'авийа Таййар); им пришлось, чтобы удержать его за своим великим *да'и*, прибегнуть к третейскому судье, а значит, к вдохновенному, тем самым сопернику (Майсара; сменённый Букайром, затем Халлалем, вытесненным Абу Муслимом, мстителями за которого [стали] Муканна' и Ризам), что усилило духовное противостояние династическому принципу. Имам Ибрахим, первый вождь аббасидского восстания, был сразу казнён, и династия началась в трауре, в одеждах иссиня-чёрного цвета. После захвата власти вера халифов в своё божественное облечение ослабла, они преследовали тех из своих приверженцев, равандийа, которые хотели чрезмерно их почитать, они решали по прихоти, и не без кровавых драм в конце каждого царствования, вопрос о своём престолонаследии, которое должно было бы свидетельствовать о непрерывности их призвания.

[1] Его внук Харун ибн Иса ибн Мутталиб был хатибом в 373 году (Хатиб, s. v.).

[2] Поскольку представитель мелькитов в Багдаде был упразднён около 300 года, эта сцена должна была произойти при одном из двух первых везиратов Ибн Исы (Mari et Saliba, *De patr. nestor.*, c. 91).

Тогда Ма'мун, из сугубо мутазилитского угрызения совести (он принял это богословие «справедливости», *'адль*, которое его основатели, впрочем, возводили к Абу Хашиму), решил в 201/817 году[1] вернуть Империю Алидам и избрал одного из них, Али Риду, наследником престола. От опыта пришлось отказаться через пять месяцев[2] перед всеобщим негодованием аббасидов, извлекавших выгоду из власти (вдова имама Ибрахима, Зайнаб бинт Сулайман ибн Али, ещё живая, была немногословна и неистова); но отныне как при дворе, так и у государя укоренилась навязчивая мысль об алидском легитимизме.

Дед Му'тадида, Мутаваккиль, был яростным противником Алидов, и если один из его сыновей, Мунтасир, был сторонником шиитов, никто из остальных, ни Му'тазз, ни Му'тамид, ни Муваффак (сын ревностной ханбалитки Ашар), им не был. Но их двор был пронизан шиитскими проникновениями.

Лично Му'тадид, после сна, в котором Али, возвещая ему, что он будет халифом, предупредил его о необходимости щадить Алидов, решился позволить собирать пожертвования на восстановление гробниц имамов, разрушенных его дедом Мутаваккилем, и дать Алидам некоторые податные привилегии. С другой стороны, почитание омейяда Му'авийи простым ханбалитским народом Багдада раздражало его с юности, и понадобилась вся ловкость его везира и его великого кади в 284 году, чтобы помешать ему повелеть проклинать Му'авийу в мечетях. И понятно, что один осведомлённый современный историк, как Табари, осведомлённый о колебаниях государя, слыл сомневающимся (*Misk.*) в законности династии.

С другой стороны, Му'тадид обладал решительностью и глазомером вождя; он видел шиитские восстания в провинциях, заговоры при своём дворе (Шайлама), он был полон решимости защищать от них Империю, опираясь на гвардию преданных военачальников, верность которых закалилась в общих испытаниях его юности.

Умея ценить их способности, он позволял назначать шиитов (наряду с христианами и евреями) в управления (особенно в финансовые), но неизменно оставлял исполнительную власть (*хиджаба*, *джунд*, *шурта*, *барид*) за суннитами. Как и Муваффак, он имел личного секретаря-шиита (Ибн аль-Файйад), но среди его *нудама'* были лишь мутазилиты. Поэтому мы думаем, что большая *касыда* Ибн аль-Му'тазза, изображающая десять лет царствования Му'тадида как неустанное подавление мятежников и еретиков, по существу точна. Она, впрочем, весьма справедливо подчёркивает, что Му'тадид, которому пришлось начать с победы над алидом зинджей, чтобы вырвать власть у шиитского везира-узурпатора Ибн Бульбуля, и продолжить, защищая Империю на севере от наступления зайдитов Дейлема, закончил попыткой искоренить в Куфе и в арабской пустыне зарождающуюся ересь карматов.

Так мы видим, как Му'тадид начиная с 286 года всё больше остерегается шиизма, даже внутри страны. Его титулярный везир, Убайдаллах ибн Сулайман ибн Вахб, всё больше оставляет власть своему сыну Касиму ибн Убайдаллаху, у которого тот же энергичный нрав, то же изящество, та же кошачья жёсткость, что у Му'тадида; и Касим проявляет себя решительным противником шиитов. В 286 году два брата Ибн аль-Фурат теряют руководство финансами и понижаются в должности, а их старый учитель Ибн Бистам вновь заключается в тюрьму. В 288 году, по возвращении из Амида, Му'нис Кушури, правая рука Бадра, ссылается в Мекку. Из Куфы привозят подозреваемых шиитов, либо умеренных, как Ибн Асим (ум. в

[1] 7 рамадана 201 = 29 марта 817.

[2] 23 сафара 202 = 10 сентября 817 (Бируни, *Chron.*, 328).

тюрьме в 287 году), либо карматов, как Ибн Аби-ль-Фаварис (убит и вывешен на виселице в 289 году). Шииты пытаются противодействовать при дворе, Файяд ибн аль-Файяд доносит на Касима халифу как на *зиндика* («дуалиста», скажет Хасан ибн Мухаммад Кархи), но Касим велит его казнить. Философ Сарахси и поэт Ибн ар-Руми погибли в ту же пору во время кризиса[1]. Я думаю, что именно в этот момент Ибн Дауд донёс на Халладжа Му'тадиду как на *зиндика*, обратив обвинение в *хулуль ар-рубубийа* (шиитское) против этого суннита-экстремиста (тактика Бану Наубахт, политика *гайбы* с Ибн аль-Фуратом), и что его защитил перед везиром Касимом его покровитель, государственный секретарь Хамд Куннаи (несомненно, тогда находившийся в должности, поскольку Касим вернул всех Бану Махлад в министерство при своей свадьбе с Марйам бинт Хасан ибн Махлад в 286 году).

Став титулярным везиром с 288 года, Касим, на вершине могущества в 291 году, вернул в финансовое ведомство Ахмада, затем Али ибн аль-Фурата. Но именно его личный секретарь, Аббас ибн Хасан, сменил его как везир после его внезапной смерти; и несмотря на тайное (и развращающее) влияние, которое Али ибн аль-Фурат сумел на него оказывать, Бану Махлад сохранили половину министерских служб, полученных ими в 286 году, и мне поэтому кажется невероятным, чтобы до 296 года было какое-либо требование о преследовании Халладжа.

д. Халифский двор

1° Общее положение Империи

В этот последний год царствования Му'тадида общее положение мусульманской Империи, если смотреть из столицы, было следующим: явные успехи территориального восстановления, войной и дипломатией. На Западе отпадение Тулунидов в Египте ослабевало, они платили дань. В 284 году Багдад отнял у них *Сугур* (= марки Тавра), восстановив непосредственное соприкосновение с Византийской империей, для священной войны, прерываемой перемириями для обмена пленными.

На Востоке отпадение Саффаридов в Фарсе тоже ослабевало благодаря военному соглашению с вассальным государством Саманидов Бухары, на которых Багдад рассчитывал также, чтобы сдерживать угрозу дейлемитов, шедших с Каспия, и чтобы вести священную войну в Туркестане и в Индии. С этой последней страной у Багдада больше не было непосредственной связи, кроме морской.

Над святыми местами Аравии нависало растущее беспокойство; фатимидский заговор, уже действовавший в Йемене, распространялся там, разветвляясь от Сирийской пустыни до Бахрейна, где карматы, вероятно, кайсанитского происхождения, ещё не были к нему примкнувшими.

В Багдаде были постоянные агенты (*сахиб*): саманидский дипломатический агент Абу Али Имран ибн Муса ибн Са'д Имран Марзубани (280, ум. в зу-ль-хиджже 307), Абу-ль-Фадль Аббас ибн Шакик (329, 331), в течение восьми лет тулунидский дипломатический агент, знаток жемчуга Ибн аль-Джассас (279–287), и саффаридский – Абу Исма (около 265–296) (Бируни, *Chron.*).

Государство не терпело никакого иностранного дипломатического вмешательства в пользу подвластных ему вероисповедных меньшинств и признавало за каждым (кроме

[1] Поскольку Аль Вахб были известны своей привязанностью к Ибн аль-Му'таззу (Сули, *awlâd*, 113), я думаю, что государственная тайна, тяготевшая над ними (казнь Сарахси, Бадра), происходит оттого, что Касим думал передать халифат Ибн аль-Му'таззу, прежде чем смириться с Муктафи.

маздеистов) главу; для трёх христианских сект это был несторианский патриарх (*джасалик*) Махузы (Йуванис 279–288, Йуханна ибн Иса 288–293, Ибрахим 293–325), который ходатайствовал таким образом и за яковитского патриарха Антиохии (Дионисий II 284–297) и его мафриана в Тагрите (Афанасий 273–291, Фома), и за мелькитов (их легат, заподозренный, был изгнан в 300 году). Для иудейских сект это был правоверный эксиларх (*рош галут*): Натронай (около 257); его сын Хасдай II; Укба (288–307); Дауд ибн Заккай (307–325); и два председателя академий, гаон Суры (Шалом 292–299, Йосеф 299–312, Йом-Тов 312–316, Саадия (ум. 331)) и раббан Пумбедиты (Кимой 285–294), затем караимский антиэксиларх (Езекия, около 357; Хасдай; Шломо).

Ра'ис манихеев после Насра ибн Хурмуза Самарканди (ум. 260) должен был перенести свою кафедру из Вавилона в Самарканд, поскольку манихеев терпели лишь в саманидской стране, из-за дипломатического давления, оказанного уйгурами и Китаем. У харранских сабиев был свой *ра'ис* в Багдаде (Кустас ибн Йахйа ибн Зум'а, 265–307); им угрожали роспуском и избиением в 321 году.

У халифата не было постоянных дипломатических агентов за границами; для обмена пленными с византийцами он назначал полномочными представителями *вали* Сугура (Ахмад ибн Тугхан Уджайфи 279–284, Ихшид ибн Балрад Архуз, ум. 269, затем Кайсар ибн Архуз, Ихшид Фаргани 284–287: Таб., III, 2016), Рустам Фаргани (292, 295, 299), Бушра (305, 313, 326) – уполномоченный Тамаля Дулафи, генерал-губернатора Сугура (315), конец *кахара*; Думйана, 301, Ибн Балк, 301, и порой посылал в Византию *сафиров*: таков Ибн Аби Са'дан, суфий из Тарса, заклятый враг Халладжа.

2° Двор, государственные службы и везирские группировки

Двор, вокруг которого вращались государственные службы, то есть: с одной стороны, Дворец – *Сада* (государь и его сыновья, его секретариат и их наставники[1], царица-мать, её родственники и её *кахрамана*), великий камергер; гарем (и евнухи), имам-салат дворцовой мечети, гвардия (*Харас*, с конюшнями, садами, кухнями, соколиной охотой, псовой охотой, врачами, факельщиками (на нефти), увеселителями), почта (*Барид ва харита* – сведения и официальная сумка: руководимая *муширифом*), полиция (*шурта*), надзор за рынками (*хисба* и *сук ар-ракик*).

К этому нужно прибавить *нудама'*[2], или сотрапезников государя, которые задавали тон при дворе; избираемых халифом среди принцев крови (Ибн аль-Му'тазз играл так при Му'тадиде большую роль; после него были лишь праздные, как Исхак ибн Му'тамид), среди любителей литературы и искусства, знатоков новых стихов, экзотических безделушек, роскошных огороженных садов, марочных монастырских вин, красивых рабов обоего пола, *кийан*, искусно отобранных *нахкасин*, высшей роскоши великих певцов и особенно певиц (*танбурийат*), разделённых со времён Ибрахима ибн Махди и Исхака Мосули на две соперничающие школы: школу Урайб (186, ум. 282), предпочитаемую шиитской партией (Ибн

[1] Роль наставников (*му'аддиб*): Заджжадж, грамматик, прежде у сыновей знаменитого писца-христианина Ахмада ибн Марумы (ум. 251) в Сарате (Йакут, I, 48; Таб., III, 1641), у везира Касима; Йазиди; Сули. Саби, II, 22; Сарахси; Мухаммад ибн Ахмад ибн Мухаммад ибн Муса ибн Аббас (ум. 324, историк: *udabâ'*, II, 66).

[2] Ср. Сули, *akhb. Râdî*, 8, 149. Бану Тахир, из великой семьи суннитских эмиров, Бану Мунаджжим, литераторы мутазилитских и даже философских наклонностей (Йахйа ибн Али при Муктафи; Сули, там же, 137), Бану Хамдун ибн Исма'ил (Абу Мухаммад Абдаллах ибн Ахмад, ум. 309, *надим* Му'тадида, затем друг Хакани, *faraj*, I, 38, II, 2?; Ариб, 42; его сын Мухаммад, Kh., VII, 230; его *мавля* Сусанджирди, шиитский писатель), поэт Хасан ибн Ахмад Ибн аль-Аллаф, ум. 319.

Бульбуль; письма, которыми обменивались Урайб и Ибрахим ибн Мудаббир), и школу Шарийи (ум. около 265), предпочитаемую Ибн аль-Му'таззом[1]. Поэты поддерживали связь между общественным мнением и двором в политических стихах, часто сатирических (Ибн аль-Му'тазз, Бухтури, Ибн ар-Руми, Ибн Бассам, Сули), полных ценных сведений. Рядом с ними – наёмные чтецы Корана, как Абу Бакр Мухаммад ибн Джа'фар Адами (род. 268, ум. 348), получавший пенсию от Му'ниса[2].

С другой стороны, везират и двенадцать подчинённых ему министерств: финансы (*харадж*): Запад (Египет – Сирия), Восток; почта (*барид*); домены (*дийа'*); проверка расходов (*зимам*, счётная палата); война (*джунд*); апелляционный суд (*назар аль-мазалим*); жалованье военного двора (*мавали ва гильман* – вольноотпущенники и гвардейцы); учёт расходов (*зимам ан-нафакат*); официальная переписка (*раса'иль*); *тауки'* (печать официальных бумаг); *ахкам* (регистрация и приём официальных бумаг); *ихтисаб* (надзор за мерами и весами); в-третьих, пенсионеры: принцы крови, близкие родственники государя, теснившиеся в Хариме Тахири; 4000 прочих хашимитов, Аббасидов или Алидов, руководимых *накибом* (синдиком), хранителем родословного реестра[3]; уполномоченные государя на религиозные должности (пятничная молитва в соборных мечетях, *ифада* ежегодного паломничества) избирались из этих Аббасидов; щедроты сотрапезникам государя; милостыня. Наконец, командование армией, которое будет всё более стремиться к независимости от Дворца и везирата: с площадью для смотров у Баб Шаммасийа и дворцом для её главы, *амир аль-джайш* (Бадр, Фатик, Васиф, Му'нис).

Армия обеспечит непрерывность династии от Муваффака до Ради (256–329), её вожди в ходе войны с зинджами и гражданской войны 277 года лично связали себя с Му'тадидом и его сыновьями: Бадр, Йанис, его зять, близкий друг Насра, Ибн Аби-с-Садж (временно отпавший в Армении), Му'нис, Ажж, Ра'ик, Назук, Гариб, Наср. К ним прибавились тулунидские эмиры, перешедшие на сторону халифа, Лу'лу', Тугдж, Бадр Хаммами, Ибн Гумушджар, Хакан, Наджх и его брат Салама. Частые вспышки соперничества между всеми этими вождями (между Ибн Кундаджем и Ибн Аби-с-Саджем; Бадром и Му'нисом Фахлем, Тугджем, Такином и Кайаглагом) не подорвали серьёзно верноподданности армии; и шиитская партия смогла восторжествовать над ней, лишь отдав Багдад дейлемитскому захватчику.

Ядро составляла императорская гвардия (*гильман хасса*), которой командовали два *устаза*: *устаз ситтинийа* (25 рот, в том числе рота хаджиба) и *устаз тис'инийа* (или *худжарийа*, лучники). Её офицеры, большей частью тюркского происхождения, с несколькими греками-ренегатами (Гариб, Му'нис, Йанис, Наср, Бунай, Йакут, Кайсар, Зука), давали кадры четырём другим разрядам войск: отборным мамлюкам (*мухтарин*), носившим имя своего первого вербовщика (Бугаийа, от Мусы ибн Буги (ум. 25.), Насирийа, от Муваффака, Масрурийа, Бакджурийа, Йанисийа, Муфлихийа, Азкутакинийа, Кайаглагийа, Кундаджийа, Саджийа); нубийской гвардии (Са'ида Нуби, ум. 314, затем Йусуфа: включавшей

[1] Жива в 232 и 256 годах (Таб., III, 1365, 1809). Её ученицы: Зирйаб, Нашр; Сал'а, ученица Зирйаб (у Муктадира; *Agh.*, V, 30, IX, 136). Шаджи (у Убайдаллаха ибн Тахира, *Agh.*, VIII, 42; воспетая Ибн ар-Руми). Дурайра, возлюбленная Му'тадида (Саби, 182). Школа Урайб, фаворитки 8 халифов: Бад'а (242, ум. 302) (*nishw.*, 132); Бад'а Хамдунийа (250, ум. 342) (Хам.), Мутаййам и её фиалки (*Agh.*, VII, 132). Сурайра Ра'икийа (ум. 348) (Хам.). Ибн аль-Му'тазз написал *akhbâr Shâriya*, а Джахза Бармаки (ум. 326) – *K. al-tanbûriyât* (*Agh.*, XIV, 106; XIX, 135). Певцы: Джахза, друг Ибн Бульбуля, Ибн Тархан (Абу-ль-Касим, *nishw.*, № 139) (*fihr.*, 145, 156).

[2] Хамадани, рук. P. 1469, 112 a; Хатиб, II, 149.

[3] Месячное содержание, сокращённое с 1 динара (Муваффак) до 1/4 (Му'тадид): Саби, с. 20; Ибн аль-Му'тазз обещал 10 динаров: *awrâq*, 109.

также загава и перешедших на сторону халифа зинджей и берберов); *масаффийа*, регулярным войскам, набранным в Джаннабе и Басре Муфлихом и командуемым каспийскими и магрибскими офицерами; дорожной жандармерии (*шихна*: набранной Ибн Аби Дулафом и Ибн Аби-с-Саджем).

Именно в среде крупных военачальников Халладж, как утверждает Истахри (*umarâ' al-amsâr*), имел свою самую надёжную опору; он должен был узнать их в путешествиях: точнее, в Мекке; через эмира Ажжа (у которого был сад в Багдаде); генералиссимуса Бадра (который пожелал быть похороненным в Мекке), его зятя Йаниса, земляка и друга Насра Кушури, великого покровителя Халладжа, и Гариба, брата будущей царицы-матери; друзей Насра, его зятя Рашика, Шафи' Муктадири, Ахмада ибн Кайаглага; друзей Ибн Исы, Саламу и Наджха Тулуни (эмир Басры в 301); наконец, совсем рядом с генералиссимусом Му'нисом, чьи чувства неизвестны, эмира Хусайна ибн Хамдана, которому Халладж посвятил книгу до 296 года.

Кризис намечается так, начиная с отвоевания Египта (золото):

– расхищение казны преторианцами (главный казначей Запада (307): Ибн Хавари; Востока (310): Нирамани. Затем Абу Йусуф Наубахти (315) для обоих) (ср. в Стамбуле: янычар становится от 15 000 (945 г. х.) до 53 000 (1119 г. х.), а их жалованье – от одного аспра в день (945 г. х.) до 7 аспров (1115 г. х., 1817), причём аспр переходит от 10 (823) к 40, затем 80 (1009) и 120 (1102) за золотой дукат. В 1071 году при бюджете в 603 млн аспров донатив составляет 203 млн, а годовое жалованье янычар – 300 млн);

– покрытие дефицита конфискациями (*тарикат* и т. д.).

Мы знаем, что во Дворце в 309 году царица-мать защищала Халладжа, который был в милости у её близких: то есть у её племянника Харуна ибн Гариба, её сестры Хатиф, *кахраманы* Умм Мусы и её брата, *накиба* Ахмада Зайнаби. С каких пор и кем он был введён? Некоторые признаки заставляют думать, что царица-мать покровительствовала Халладжу уже с 301 года и даже с 296: интерес, который она питала к мекканским делам, мог побудить её заинтересоваться им ещё раньше; через её брата Гариба скорее, чем через Умм Мусу (назначенную в 297 году) или через Насра (пленника до 296 года). Безнадёжная болезнь Муктафи создала партию Шагаб ещё при жизни Му'тадида, после смерти её соперницы, египетской принцессы Катр ан-Нада; и Му'тадид однажды пригрозил Шагаб отрезать ей нос.

В министерствах[1], подчинённых везирату, положение ясно: халладжисты – секретари финансового управления и, по родству или по политике, из везирской группы Бану Махлад (или Бану аль-Джаррах). Это наводит на след родовой солидарности и подкрепляет нашу гипотезу о среде клиентов (обращённых *мавали*) куфийских Бальхарис как семейной среде Халладжа в Байде и в Ахвазе. В самом деле, Бану Махлад из Дайр Кунна воспевались поэтом Бухтури как люди йеменского рода Хариси. Их политическое возвышение положили два брата, Хасан (ум. 269 в Каире) и Са'ид (ум. 276 в Васите), бывшие у власти с 251 по 263 и с 265 по 272 год. Во главе их партии стоял тогда Мухаммад ибн Абдун ибн Махлад, *катиб* генералиссимуса Бадра, и его двоюродные братья, Бану аль-Джаррах: Мухаммад ибн Дауд, начальник финансов (Машрик, 286–291), Али ибн Иса, начальник финансов (Магриб, 286–296); в союзе с семьёй податных сборщиков, Мазара'ийун (Ахмад ибн Халид, советник Бадра; Ибрахим и Хасан): Хамд ибн Мухаммад Куннаи, бывший помощник Хасана ибн Махлада, своего дяди по матери, выказывал Халладжу не только дружбу, но и почитание; а другой

[1] Каста *куттаб*: профессиональные пороки (Мукаддаси): живость, тщеславие, ловкость, щегольство в одежде.

Куннаи, сын Али Куннаи (оставшегося христианином), Мухаммад ибн Али, будет арестован как халладжист в 309 году.

Эта партия Бану Махлад состояла из недавних суннитов, профессиональных писцов, вышедших из несторианских христианских школ Дайр Кунна, жадных до наживы, но наделённых неким идеалом официальной финансовой упорядоченности; те из них, кто остался христианами, по-видимому, лелеяли замысел исламо-христианского политического согласия, основанного на «капитуляции» их предков, Бальхарис ибн Ка'б, с Пророком в Медине и включавшего своего рода законное признание исламом несторианского патриархата (*джаслака*) как верховной власти над всеми христианами Дар аль-ислама, с финансовой автономией и гарантией защиты для христианского народа, обязанного хранить верность мусульманскому государству, но освобождённого от всякой военной службы и от всяких помех в совершении богослужения (даже для христианок, вышедших замуж за мусульман). Что касается искренне исламизированных вождей партии, они основывали свою династическую верность на принадлежности к роду Хариси, «дядей по матери» первого Аббасида; и действительно, именно один из них, везир Са'ид ибн Махлад[1], спас государство от алидского восстания вождя зинджей.

Партия Бану Махлад, сломленная в 272 году, вернулась к власти в 278 (и 286) – 291 годах лишь под покровительством другой семьи государственных секретарей христианского происхождения, исламизированной давнее (но где женщины оставались христианками), Бану Вахб; политика которых, гораздо более ограниченная, имела целью просто наследственно закрепить состояния христианского меньшинства (эдикт 284 года)[2] в государстве, где податная система щадила бы больше всех плательщиков (Навруз перенесён на конец июня в 282 году, чтобы земледельцы могли собрать урожай, прежде чем платить подать, ради чего им приходилось влезать в долги к ростовщику). Именно эта политика податной справедливости для всех определяла поведение самого выдающегося из Бану Махлад, Али ибн Исы, на везирате. Хотя он был близким родственником христиан, как доказывает происшествие с несторианским патриархом из-за евхаристической лжицы[3], Али ибн Иса подчёркнуто отмежевывается от них (пенсия ренегату)[4], но вдохновляется в своём управлении (жалобщики из Фарса; план общего бюджета 306 года, щедроты Святым местам, министерство благочестивых пожертвований) суннитской кротостью, которую мог понять и христианин.

Но против Бану Вахб и Бану Махлад держалась соперничающая партия, победившая в 272–278 годах: шиитская везирская партия, основанная везиром Абу-с-Сакром Ибн Бульбулем (ум. 278), «Отцом Коршуна, сыном Соловья», любопытным характером бедуинского арабского националиста, влюблённого в эллинистическую науку; руководимая после его падения его бывшим помощником Ахмадом Ибн аль-Фуратом (ум. 291) и его братом Али (ум. 312), двумя государственными мужами законченной ловкости, ведущими сложную игру; сами тайные вожди небольшой шиитской экстремистской секты, намирийа (будущих нусайритов), и обладатели значительного состояния, они сумели объединить для отвоевания власти со старой и могущественной умеренной шиитской семьёй Бану Наубахт шиитские экстремистские семьи податных сборщиков, назначенных Ибн Бульбулем, Куммийун, Бану

[1] Обратился в 265 году; его хаджиб Са'д, до Хакани (ум. 263).

[2] О *марикат* (Mari, *De patr. nestor.*, 1896).

[3] Бар-Эбрей, *Chron. eccl.*, 240.

[4] Mari, там же, 91.

аль-Файйад, Бану аш-Шальмаган, Бану Бистам, Кархийун, исламизированную еврейскую семью Бану аль-Бариди и две семьи *джахбазов* (официальных банкиров) – евреев (могущественных ещё при Сасанидах), Бану Нетира и Бану Амрам, которым угрожали антисемитские склонности партии Бану Махлад[1]. Податная политика этой партии, убеждённой в незаконности «узурпаторского» аббасидского государства, состояла в том, чтобы поступить к нему на службу, дабы выжать его до конца, ибо его разорение могло повлечь восстановление законности Алидов; бесцеремонность их финансовой техники «потогонной системы» была создана, чтобы соблазнить двор, где женщины и армия не переставали требовать немедленных наличных денег.

Не только процесс 309 года, но и вся череда преследований, возбуждавшихся против Халладжа, зависит от общественного конфликта, лежащего под борьбой этих двух партий за везират: кризис снабжения внутри, угрозы карматская и дейлемитская извне задают ритм делу.

е. Жизнь народа: хлебный вопрос; две опасности; скупка банкирами-спекулянтами, революционный разбой кочевников

Чтобы понять возобновление процесса Халладжа в 309 году, противостояние везира Хамида и его заместителя Ибн Исы, вынужденного призвать против него ханбалитский бунт, чтобы обуздать его неистовую страсть к спекуляции, нужно рассмотреть проблему хлеба насущного. Если Римская империя в лучшие времена *pax romana* могла бесплатно раздавать африканское зерно народу столицы (ускоряя тем самым разорение земледелия в Италии), то аббасидская империя, непрерывно воевавшая и вне, и внутри, не могла кормить Багдад даром. Она пыталась добыть дешёвую земледельческую рабочую силу, оседляя голодных бедуинов и ввозя чёрных рабов из Занзибара, но эти две категории работников объединились в ужасающем общественном восстании, опустошившем весь юг Ирака; Басра была разорена. Когда Муваффак взял власть, богатые провинции, Фарс и Египет, были в отпадении, Мосул грозил сделать то же; плодородным, в дополнение к Саваду, оставался лишь Ахваз, который на пятьдесят [лет] стал центром имперского хозяйства.

Именно в Ахвазе выработался новый строй аграрного режима. Вот его картина, прежде чем разложить его становление.

1. – В основании – феллах *дай'а* (мн. *дийа'*), земледельческого хозяйства: он сеет пшеницу в октябре (*шатви*), собирает её в конце апреля – начале мая. Ею он должен платить натурой в Навруз (Му'тадид перенёс его на 12 июня, ибо сборщики требовали подать до жатвы): поземельную подать (*харадж*) в 4 дирхема с *джариба*[2] (= 2160 м² = 1/5 гектара), плюс 12 дирхемов подушной *джизьи* с каждого необращённого мужчины: в среднем 3 на хозяйство = 36 дирхемов; или просто десятину, если обращён). Он должен был иметь возможность оставить себе пятую часть на годовое семейное потребление и на семена, если сборщик был милостив.

[1] Текст наджранского *'ахда*, «найденного в 265 году в Бармаше (? = Бураса?)», где Пророк говорит: «*Ахль Наджран... кассару ма'хтаджжа-ль-Йахуд фи такзиби ва мухалафат амри ва каули...*» (*Patr. Or.*, XIII, 606). Ср. Бухтури, I, 99, 217; II, 242.

[2] Стало быть, здесь ? динаров.

На орошаемой аллювиальной земле[1] 2 *джариба* земли дают 514 кг пшеницы: стало быть, 1 гектар (= 5 *джарибов*) даёт 3140 *ратлей*. Стало быть, феллах собирает *курр* (= 5760 *ратлей*) пшеницы с участка примерно в 2 гектара (точнее, 18 662 м²)[2].

Поскольку он платит натурой, если он обрабатывает 2 гектара (= 10 *джарибов*), он сдаёт сначала пшеницей (по курсу 500 дирхемов за *курр* в 303 г. х.) сумму своей поземельной подати, то есть 460 *ратлей* пшеницы (стоимостью 40 дирхемов), то есть 8 % собранного *курра*. Затем он сдаёт остальное (за вычетом упомянутой пятой части) управляющему, который старается заставить его сдать собранный *курр* целиком; и который убирает таким образом в амбары как минимум 72 %, а обычно 90 % урожая[3]. Он велит пересматривать облагаемые площади (*массах*), он посылает к феллаху сборщика (*мустахридж*) с листами, чтобы *джахбаз* получил сумму в назначенный день.

2. – *Катиб ад-дай'а* (= *патвари* в Индии), управляющий – приёмщик-счетовод, у которого есть свой реестр, ведущийся намеренно неразборчивыми цифрами (*сийак*)[4]. Он взимает свои комиссионные (*марфак*), как минимум 10 %[5], то есть, по курсу 500 дирхемов за *курр*, 50 дирхемов. Ибо если он управляющий у генерального откупщика (*дамин*), он может удерживать на общие расходы, как во Франции в 1774 году, до 42 % урожая (против выплаты податному контролёру официальной взятки за возобновление откупа в 3 на тысячу: 450 000 ливров в 1774 году при 152 миллионах валовой прибыли). Этот *катиб*, кроме того, грузит урожай на лодку или складывает его в амбар и отправляет (предпочтительно официальным *баридом*) подтверждение податей, внесённых у местного банкира, а сумму – переводным векселем, *суфтаджа сакк* (= *хунди* в Индии), банкиру землевладельца.

3. – *Джахбаз*, банкир, в Багдаде получает *суфтаджи*, бумаги, которые он превращает в звонкую монету, выдаваемую по мере надобности его клиенту, крупному землевладельцу. Когда этим клиентом является государство, мы знаем, что, согласно учению, придуманному Муваффаком и впервые применённому в Саваде, *джахбаз*, спекулируя на *суфтадже*, есть лишь агент казны, взыскивающий сумму, предусмотренную в бюджете доходов, как указывал Ахмад ибн аль-Фурат Ибн Исе, которого это возмущало как несправедливое увеличение тягот *ра'айа* (так делал ещё Абдул-Хамид в 1907 году, вступая в товарищество с армянским банкиром, у которого чиновники получали 1 % своего жалованья)[6]. Лаж, стало быть, вносился в бюджетные расчёты, его величина устанавливалась; *джахбаз* принимал *суфтаджи*, представлявшие натуральные платежи *ра'айа*, по законному курсу 10 дирхемов за динар; но выдавал их багдадским пекарям (для получения зерна из амбаров) лишь по 14 1/2 или 15 дирхемов за динар. Неся грех государя, *джахбаз* получал в возмещение от 25 % (= 8 % общей суммы) до 50 % (соглашение с Ибн Исой в 301 году, Ахваз) этого лажа.

4. – Как государство для земель своего домена, как государь для земель своего частного домена (*дийа' хасса*), крупные землевладельцы, *мулук ад-дийа'*, обычно высшие придворные чиновники, пользовались своим банкиром, чтобы увеличить таким образом доходы с земель,

[1] Египет 1935, с. 395: 1 федан в 4200 м² даёт 5 ардебов = 750 кг; *ратль* весит 0,4 кг; 1 *джариб* даёт 628 *ратлей*.

[2] Стало быть, 156 000 *курров*..., 312 000 га засеянных: 48 %?

[3] Джуббаи в *nishwâr*, I, 109.

[4] Каста *кайастха*.

[5] Саби, 291; Kremer, 29.

[6] Саби, 255; Fischel, 4.

полученных ими в пожалование, либо наследственное (*икта'*), либо пожизненное (*му'ма*)[1]. Банковский лаж позволял им с избытком покрыть речную перевозку зерна и его хранение в амбарах, расположенных в Багдаде либо близ двух портов (*фурда*), либо близ мельниц Патрикия (Аббасийа). В самом деле, они продавали таким образом свою пшеницу в действительности не по установленному курсу 600 дирхемов[2], а по принудительному курсу 725 дирхемов (динар по 14 1/2 дирхема в конце 308 года вместо 10). Они теряли лишь от плутней *катиб ад-дийа'* или, если урожай был отдан государством на откуп, *дамина*; плутней, доходивших, правда, почти до 50 % стоимости урожая. Но нравственно хозяйство государства убили не столько генеральные откупа, сколько банковские лажи.

5. – Оставалось снабдить хлебом багдадский народ. Во Франции (Париж 1860: 33 %) предусмотрена ограниченная, но достаточная прибыль пекарей, *фаррана*. В Багдаде, по-видимому, об этом мало заботились, хотя на них налагали обязанность платить *галлу*, сбор на хлебном рынке, совершенно неканонический, обычно в 2 % в мусульманских городах. И эти пекари, большей частью мелкие розничные торговцы, *асхаб ат-та'ам*, старались, по своим нуждам, повышать продажную цену хлеба по отношению к издержкам хлебопечения[3]; в обычное время это было возможно, поскольку *мухтасиб* (надзиратель рынков) в принципе следил, чтобы на продовольствие не было твёрдой цены (свободный рынок). Но во времена дороговизны публика замечала малейшее повышение у мелких торговцев. И в виде исключения *мухтасиб* должен был устанавливать предельную цену, *тас'ир*, на хлеб. А если эта предельная цена была ниже закупочного курса пшеницы, розничные торговцы, работая в убыток, подавали сигнал к бунту: в 308 году в Багдаде, как в Мосуле в 307 году. В 308 году в Багдаде банковский лаж, делавший курс *курра* пшеницы, установленный в 50 динаров, равным уже не 600, а 725 дирхемам, вынуждал пекарей-торговцев работать в убыток, поскольку, когда *мухтасиб* Ибрахим ибн Бахта попытался предотвратить кризис, установив предельную цену в один дирхем за 8 *ратлей* (3,2 кг) хлеба, это давало пекарям лишь 720 дирхемов за *курр* хлеба (известно, что вес остаётся тем же), 5 дирхемов убытка: в тот момент, когда Хамид, одновременно везир и генеральный откупщик, безумно притязал поднять курс пшеницы до 55 динаров (а значит, с лажем, 777,5 дирхема). Это был голод; и восстание вспыхнуло и победило.

Роль банкира, *джахбаза*

В первой половине III века хиджры мы видим, как отдельные везиры, например Ахмад ибн Исра'ил, жалуются, что не знают, как справиться с внезапными «изъятиями», которые халифы производили с их состояний, операциями, которые отдельные банкиры, как Абу-ль-Хайр, могли облегчать лишь частным образом. Тот был христианином, но халиф прямо заметил жаловавшемуся на это Бухтури, что почти все *джахбазы*, допущенные государством, были либо евреями, либо маздеистами[4]. Банкиры-христиане, ввиду соседства византийцев, действительно могли создать политическую опасность.

Ещё до восстания зинджей аббасидское государство, доведённое до крайности, имело двух государственных мужей, везира Убайдаллаха ибн Йахйу Хакани, затем будущего регента Муваффака, которые взялись перестроить податную основу единственной провинции,

[1] Саби, 38.

[2] *Misk.*, I, 69–73.

[3] Они могли подмешивать к пшенице ячмень (стоимостью 2/3 или 3/4 пшеницы).

[4] Mari, с. 84; *faraj*, I, 91.

оставшейся в империи доходной, вблизи столицы, – Ахваза[1]. По Танухи, именно Хакани пришла мысль сделать банкира-еврея государственным банкиром, чтобы получать все поземельные доходы Ахваза, причитавшиеся государству или государю, и обращать их в звонкую монету в распоряжение везира в Багдаде.

Почему такая роль и такой выбор? Ахваз, экономически находившийся в руках еврейских купцов, сосредоточенных в Тустаре, уже был местом первой капиталистической реформы, касавшейся его главной торговли, торговли тканями; *баззазин* Тустара, вероятно первыми, создали роскошный крытый рынок – *баззазестан*, или *кайсарийа*, для своих дорогих тканей, своего рода «генеральные склады», обеспечивавшие обращение переводных векселей, позволявших расширять клиентуру, причём эти *суфтаджи* имели ориентиром для колебаний курса товаров типовую стоимость, стоимость определённой ткани. Тустарцы, обосновавшиеся в Багдаде близ Баззазин *синийа* (*дарб аз-За'фаран*), в Кархе, несомненно, устроили там другую *кайсарийу*, близ банкиров Дар аль-Биттих, и развили там производство тканей *'аттаби* (Халладж касался этих вопросов, поскольку он привёл знатных (торговых) людей Тустара поселиться группой в Багдаде и проповедовал там в квартале Аттаба). Третья *кайсарийа* появляется в Мосуле, где Баззазин корпоративно преследуются уже в 307 году; четвёртая – в Исфахане, поскольку ткань *'аттаби* имела там своё производство.

На двух других, морских, поприщах Ахваз шёл впереди капиталистического развития: в дальних колониальных экспедициях евреев-рахданийа (второстепенный центр – Сираф); в иракском речном и прибрежном судоходстве, которое укрылось там из Басры.

Ещё до 272 года Бухтури намекает на официально признанное еврейское влияние на финансы Ахваза, поддерживаемое недавно исламизированными евреями, Бану аль-Бариди (заметим, что *суфтаджи* должны были проходить через *барид*). Государственным банкиром того времени, *джахбаз аль-Ахваз*, был Сахль ибн Нетира, из весьма известной еврейской семьи, сборщик уже с 247 года[2]; мы знаем, что в 265 году, когда была заключена в тюрьму везирская семья Бану Вахб, он был в состоянии выплачивать ей содержание (предвидя их возвращение к власти тринадцать лет спустя); и что он сделал то же, менее полезно, в 278 году для смещённого Джарады (его начальник, везир Ибн Бульбуль, был уже «невыгоден», поскольку уже казнён).

Преемником Сахля был тесть его сына Нетиры, Йусуф ибн Финхас, к которому официально присоединили Харуна ибн Имрана (с его сыном Бишром). Их положение при дворе (особый протокол для писем к ним) позволяло им решающим образом вмешиваться не только в жизнь своей багдадской еврейской общины (они собирали в ней подать; они добились назначения гаоном знаменитого рабби Саадии), но и в судьбы аббасидской империи. Несомненно, что ещё до Муктадира они сделали выбор между двумя соперничающими политическими партиями в борьбе за везират: за Бану аль-Фурат, против Бану аль-Джаррах. В самом деле, их ахвазские *суфтаджи* позволяли им давать деньги на ежемесячное жалованье багдадскому гарнизону; а поскольку донатив был обильным в 295 году при провозглашении Муктадира, вожди переворота 296 года в пользу Ибн аль-Му'тазза должны были через 24 часа обратиться к двум придворным банкирам за жалованьем для войск; а те, в согласии с Ибн аль-Фуратом, отказали[3]; этот простой отказ в кредите низверг Ибн аль-Му'тазза и восстановил

[1] *Nishw.*, II, 84.

[2] *Nishw.*, № 14; *IC*, апрель 31.

[3] *Nishw.*, VIII, № 11; *IC*, январь 30, с. 82.

Муктадира, с Ибн аль-Фуратом на везирате. Став везиром в 306 году, Ибн Иса должен был договариваться с ними, чтобы получать в начале каждого месяца звонкую монету для жалованья войскам в Багдаде, уступая им взамен часть доходов Ахваза (банковским управлением которыми они уже ведали) и ежемесячный доход Васита (отданный на откуп везиру Хамиду). Работали ли уже тогда два банкира на возвращение Ибн аль-Фурата на везират? Во всяком случае, в 306 году я скорее думаю, что вместе с Ахи Аби Сахрой, бывшим помощником Ибн Бульбуля и другом Ибн аль-Фурата, они побуждали Хамида и Масма'и (известного той же склонностью, откупщика Ахваза с 304 года) извлекать ещё больше доходов (на 600 000 динаров больше), большую часть которых относили на Ахваз, несмотря на противодействие Ибн Исы и Ну'мана.

Товарищество двух государственных банкиров продолжалось, с теми же прерогативами при дворе и в Ахвазе, до 317 года, до переворота, который опустошил кассы государства и государя. Ахваз, впрочем, с 316 года перешёл под податной контроль Бану Бариди, и они сделали двух новых *джахбаз аль-Ахваз*, которых избрали, Исма'ила ибн Салиха и второго Сахля ибн Нетиру, внука первого, своими автономными агентами, независимыми от двора. [Последнего] они предали смерти в 329 году.

ж. Багдадская народная публика: типология этого сообщества по его пословицам

В каждую эпоху культурной зрелости великим городам государства приписывается своего рода психологическая, или, скорее, типологическая, личность, отмечающая их взаимные противоположности внутри их мира: посредством пословиц. Эти пословицы, оценочные суждения, часто язвительные, обобщают в намекающих на конкретные случаи суждениях средний пробабилизм общественного мнения; а их совокупность образует практическое и сжатое руководство, полуубеждённое, полуироничное, по обычаю, по общественным отношениям. В III веке хиджры арабская литература построила так задним числом более или менее карикатурный и утрированный портрет (*масалиб* больше, чем *мафахир*) древних племён Аравии, главных классов мусульманского городского общества и, наконец, великих городов, или *амсар*. Несколько стилизованный фон (но принятый заинтересованными лицами, даже когда эти беглые замечания коммивояжёров высмеивали их целиком), весьма живой: необходимый, чтобы представить себе публику халладжевской проповеди.

Ибн аль-Мубарак, может быть первым, сказал лаконично (Фарра, 305): прежде чем возник Багдад, шесть предосудительных направлений, отклоняющихся от сунны: Куфа – это мятежный раскол (*рафд*), а Дамаск – смертоносный меч (*сайф*), Басра – это человек, который хочет один определять свою судьбу (*кадар*), а Хорасан (Мерв) – человек, преувеличивающий божественную снисходительность (*ирджа'*), Мекка – дух торгашества (*сарф*), а Медина – дух накопительства (*гина*).

За пятьдесят лет до Халладжа Джахиз говорил уже[1]: Багдад – это великодушие, Куфа – красноречие, Басра – ремесло, Каир – торговля, Рей – вероломство, Нишапур – неотёсанность, Мерв – нечистоплотность, Балх – высокомерие, а Самарканд – промышленность. А через пятьдесят лет после Халладжа географ Мукаддаси[2] уточняет, с живописной и пристрастной дотошностью, что жители Ахваза слывут ленивыми и выродившимися, жители Фарса –

[1] Мукаддаси, 33.

[2] Мукаддаси, 34.

изобретательными и практичными в торговле, а жители Магриба – тяжёлыми и неотёсанными. Что касается *амсар*: в Медине господствует нищета, в Мекке – надменная алчность, в Иерусалиме – забота о чести и добрых нравах, но мало знания; в Каире нрав приветливый и миролюбивый, легковерный и вялый, склонный к роскоши и к чтению Корана, к прогулкам, белому хлебу и вину; в Исфахане – иудейская скупость, супружеская неверность, роскошь одежды и посуды; в Рее – острый ум; в Нишапуре, городе знатных семей и хороших ремесленников, кишат невежественные проповедники и долгожители; в Дамаске – аскетическое благочестие, соединённое с буйством; в Балхе – хорошие законоведы; в Куфе – верные весы; жители Химса тяжелы, Васита – легкомысленны, а Басры – вспыльчивы[1]. Наконец, в Багдаде, где жизнь коротка, изысканность манер (*зарафа* и *мурувва*), подобающая столице, сплавляется с проницательным, но коварным умом (ср. «*аль-'Ирак нифак*»), несправедливым и безнравственным.

В этом багдадском населении каждый общественный класс, каждая профессия в свою очередь сатирически отмечаются эпитетами, напоминающими их профессиональные пороки[2]. Некоторые – общечеловеческого порядка: злоречие благочестивых, корыстное пристрастие судей, лжесвидетельства свидетелей, кражи хранителей вкладов и слуг, плутни и фальшивые гири розничных торговцев, поддельные или отравленные снадобья врачей и аптекарей, притеснения мытарей, вымогательства стражников...

Другие подчёркивают столь любопытный перечень[3], так хорошо сохранённый шиитами, «ремёсел, ведущих к погибели»: кузнец-коновал, мясник, фокусник, полицейский, грабитель, полицейский осведомитель, ночной сторож (один по ночам с собаками рынков и улиц; кроме как на фронте или в *рибате*)[4], кожевник, изготовитель деревянных и кожаных вёдер, изготовитель женской обуви, вывозчик нечистот, колодезник, банщик-истопник, войлочник, массажист, барышник. В другом месте прибавляют ткачей, кузнецов, устроителей голубиных боёв или шахматных поединков.

Внутри самого городского класса образованных людей, особенно улемов, принадлежность к школам выдавала себя совокупностями отличительных психологических черт характера, краткий свод которых оставил нам Мукаддаси в перечне сатирических присловий[5]. Среди законоведов ханафит, сознающий себя официальным лицом, ловок, осведомлён, благочестив и осмотрителен; маликит тяжёл, туп, держится соблюдения сунны; шафиит проницателен, нетерпелив, понятлив и вспыльчив; захирит надменен, раздражителен, болтлив и богат; мутазилит изящен и учён, распущен и насмешлив; шиит, весь во власти своей застарелой злобы, непокорен, наслаждается богатством и известностью; *мухаддис* (ханбалит), стараясь исполнять то, чему учит, деятелен, щедр на милостыню и увлекает за собой; каррамит благочестив, пристрастен, скуп и жаден; литератор (*адиб*) легкомыслен и тщеславен, ловок, напыщен; чтец Корана (*мукри'*) алчен, содомит, кичлив и лицемерен.

И поныне таков характерный облик, который мусульманская толпа принимает на улице для наблюдателя: развязное торгашество мекканцев, мирное терпение, не без праздношатания,

[1] Йакут (IV, 985): скупость Исфахана, дерзость Рея, благородство Хамадана, отвага Нихавенда.

[2] Таб., 301.

[3] *Majm.*, *Enquête*, с. 42, прим. 1. Список *axu* (Taeschner): прорицатель, пьяница, банщик, глашатай, ткач, мясник, хирург, охотник, таможенник, скупщик зерна.

[4] Ср. *Akhb.*, 2.

[5] Мукаддаси, 41.

каирцев, добрая воля и размеренная выдержка стамбульцев, тонкость вкуса, всецело сдержанная про себя, исфаханцев, фрондирующая неустойчивость и хитрость фесцев, насмешливая мягкость тунисцев, порывистое буйство дамаскинцев, изящный и спокойный цинизм багдадцев[1].

Листая небольшой сборник, в котором Абу-ль-Хасан Таликани, кади-ханафит Балха, собрал в 421/1030 году народные арабские пословицы Багдада, подытоживающие облик нравов столицы в предшествующем веке, *risâlat al-amthâl al-Baghdâdiya al-'âmmiya*[2], можно изучить воздействие багдадского характера во времена халладжевской проповеди на дела мусульманской веры через сформулированные народные суждения: касающиеся обыденной нравственности, способа исполнять свои канонические обязанности, молитву и особенно паломничество, наконец, оттеночного приятия откровенного текста, Корана, его стихов о пророках, ангелах, Суде.

В нравственности основной уровень – ироническая покорность худшему: «поклоняйся обезьяне, когда она в силе» (90); «раб – это тот, у кого его нет» (66); «если у тебя нет шейха, купи себе его» (447); «когда власть справедлива, подданные злоупотребляют» (40); «лучше злоупотребления власти, чем справедливость подданных» (186); «попустительство кади стоит больше двух правдивых свидетелей» (319); «каков сторож, таков и огород» (14); «обвинили медников, а посадили кузнецов» (26); «если ты наковальня – терпи, если ты палка – заставляй страдать» (43); «я цвета времени, как верёвка красильщика» (53); «если уж сидеть на цепи, пусть она будет без ржавчины» (84); «напои водой этот твой канал и ешь от своего труда» (84); «сводник почище хорошей серебряной монеты» (97); «я тяну его к *михрабу* (молиться), а он тянет меня к развалинам (блудить)» (ср. 953) (102); «среднее качество – сестра плохого» (113); «уже начало бочки – осадок» (121); «их соединило отсутствие у них разборчивости» (124); «наша беда от нас самих» (134); «вместе с финиками приходят осы» (156); «твоя жалоба обращена к немилосердию» (161); «он подошёл ко мне с бритым лицом и в рубахе пепельного цвета» (184); «голодать в школе у слепого учителя» (185); «ты стоишь у нас столько же, сколько мокрая собака в мечети» (189); «рай, где пасут свиней» (192); «он делает из одного уха сад, а из другого ипподром (= он не слушает проповеди)» (193); «пригрози ему смертью, прежде чем он смирится с лихорадкой» (220); «столетнему евнуху на вид шестьдесят» (221); «кот, научившийся открывать горшки, уже не может от этого отвыкнуть» (263); «он поджарил свою рыбу на огне этого пожара» (276); «с попутчиком по переправе расстаются» (281); «две пощёчины за одно почётное платье» (286); «ему подлили масла в свечу» (287); «улица лысого ведёт к торговцам высокими колпаками» (306); «чужой гость, явившийся к хозяину постоялого двора лжи» (327); «палач рассердился на осуждённого» (331); «Фараон, который поучает Моисея» (335); «бежал – да накажет его Бог; лучше бы дал себя убить – да помилует его Бог» (336); «он сбросил с себя взятое взаймы и завернулся в циновку» (370); «чем больше стареешь, тем хуже становишься» (397); «сей; угодно будет Богу – взойдёт, „может быть“» (422); «если бы не привязанность к родине, страна зла погибла бы» (437); «беглец, трубящий в трубу» (450)[3]; «кто засвидетельствует за невесту? её мать, которая прибавит к этому клятву» (466); «что оставил вор, забрал сыщик» (470); «кто недоволен правлением Моисея, тот довольствуется правлением Фараона» (512); «кто побеждает, тот грабит» (514); «уста его

[1] Ср. Субки, *tab.*, III, 182–188; Ибн аль-Джаузи, *humaqâ'*, изд. Дамаск, 1345, с. 127.

[2] Сравнима с «Абу-ль-Касимом» Азди. Ср. наше изд., Каир, 1913.

[3] Уже Шахр ибн Хаушаб говорил, что в Раю из Корана будут читать лишь Та-Ха и Йа-Син (*hilya*, VI, 61) (Йа-ху-син).

хвалят Бога, а рука режет» (515); «собака находит своё счастье в несчастье семьи» (521); «горе сильному между двумя слабыми» (525); «он становится на сторону Бога против побеждённого» (545); «не ходи учить сироту плакать» (568); «затмение не бывает без землетрясения» (570); «не доверяй указу, если везир тебя обманул» (573); «не делай добра, и тебе не будет зла» (579); «не будь как саранча, которая ест что найдёт и которую ест тот, кто её найдёт» (588); «что до грехов, он довольствуется тем, что его в них подозревают» (602).

Среди религиозных обязанностей упоминается главным образом паломничество, с несколькими беззлобными иронически колкими замечаниями: «ты сухарь из Файда» (21): сухой сухарь паломников на последнем перегоне обратного пути; «он как Кааба: принимает посещения, а сам их не делает» (342); «не увидят, как он бреет голову в Мине» (236); «Мекка годится лишь тому, кто приносит туда свою веру или свой кошелёк» (462).

Наконец, пословицы, касающиеся самого употребления Корана в молитвах, показывают нам точку прикрепления к народной практике некоторых доводов халладжевских *хутаб*: «что такого в „Таббат“ (= Коран CXI), что могло бы напугать джиннов?» (514); «читать „Скажи: Бог Един“ (= Коран CXII) – не дело посвящённых в тайну Йа и Син (= начальные буквы Корана XXXVI)»; или, по варианту Майдани: «читать сверх должного (*татаввуан*) „Скажи: Бог Един“ (437 bis) – это не сделает тебя одним из посвящённых в тайну Йа и Син»; шиитский довод («посвящённые» = Алиды), который Халладж обращает против шиизма («посвящённые» = святые подвижники);

что подтверждает пословица, сохранённая Майдани: «*рудда мин Таха иля бисмиллах*» = его понизили из сана посвящённого в Та и Ха (= начальные буквы Корана XX) до (общего) уровня «во имя Бога»; «любить и быть несчастным – делает ещё более влюблённым» (496). Некоторые, наконец, касаются отношений между учителем и учениками: «он уже заставил его заплатить за свой четверг» (четверг – выходной день в *мактабе*, и ученики приносят учителю на обед подарок: Балгити, I, 261) (380); «глупее учителя коранической школы».

Другие намекают на зачинщиков драк: «шлепок в гостиной – не нападение дейлемита»: оправдание, ссылающееся на непредвиденность (285); «у него суп сварен, и он живёт себе спокойно»: отсюда имя, которое иракские разбойники (*шуттар*) дают тем, кто не входит в их братство: «*харидийун*», «те, у кого есть свой суп» (283)[1]. Аби, современник Таликани, оставил нам любопытные подробности о речах багдадских *шуттар*, в частности о ремесле Халладжа: таков диалог двух *шатиров* (рук. P. 3490, 54 a): «пусть даже обе твои ноги встанут на гору Каф, а обе руки – на Близнецов, ты останешься *халладжем*»[2]. – «А ты, пусть даже возьмёшь радугу в руку, останешься *наддафом*»[3].

Мы рассмотрим в другом месте народное почитание Халладжа суннитскими разбойниками Багдада: по поводу *футуввы*.

[1] *Шурбаджи* по-турецки (Ronzevalle, s. v., 1912).

[2] Он вертит своё колесо.

[3] Он чешет [вторая операция чесания].

II. ПУБЛИЧНАЯ ПРОПОВЕДЬ В БАГДАДЕ

a. Окончательный облик апостольства Халладжа

По возвращении из второго большого путешествия, во время третьего паломничества, уже столь своеобразный облик Халладжа принимает свой окончательный характер – после медленного и постепенного развития.

К строгой внутренней, аскетической и нравственной дисциплине Сахля Тустари прибавилось сначала традиционное знание правоверной сунны у суфиев из *ахль аль-хадис*, а значит, особенно преданных Пророку, как Макки, Джунайд и Ибн Ата. Мистические опыты его внутренней жизни привели Халладжа к тому, чтобы отобрать среди преданий сунны те, что особенно касаются жизни отречения и пламенного смирения; переполняющая вера побудила его проповедовать публично, у своих братьев-мусульман и даже у идолопоклонников, у великих, как и в народе, те правила жизни, которые он нашёл хорошими для себя. Но до сих пор его личность не вполне выделяется среди силуэтов других традиционистов с мистическими наклонностями; его свобода обхождения не единична, само употребление им понятий греческой логики встречается ещё у двоих, Тирмизи и Харраза.

Одно, может быть, начинает явно отделять его от других: необычное число людей, прибегающих к нему как к спасителю, пишущих ему письма, где они называют его «Тем, кто даёт пищу», «Тем, кто умеет различать», «Тем, кто восхищен в Боге». И параллельно этому движению глубокой симпатии – многочисленные чудеса, которые ему приписывают.

Чудеса, приписываемые прежним суфиям[1], от Ибрахима ибн Адхама до Зу-н-Нуна, от Бистами до Тустари, – это диковины, совершённые в узком кругу, между посвящёнными: приводимые в весьма поздних рассказах[2]. Чудеса, о которых рассказывают в связи с Халладжем, будто бы происходили публично. И это-то начинает удивлять и смущать его современников.

Лишь тогда проступает в своём окончательном облике фигура Халладжа. По возвращении из третьего паломничества он вернулся в Багдад «сильно изменившимся», отмечает его сын Хамд, совсем не таким, каким был до тех пор. «Он приобрёл недвижимость, построил себе там дом[3] и стал проповедовать жителям учение (*ма'на*), которое я понимал лишь наполовину... (Законовед Мухаммад Ибн Дауд выступил против этой проповеди вместе с несколькими другими улемами, и они заклеймили его поведение; (везир) Али Ибн Иса нападал на него из-за (камергера) Насра Кушури (которого тот обратил); и Шибли и другие учителя мистики отреклись от Халладжа. И одни говорили: это колдун; другие: это безумец; третьи: нет, у него дар чудес, и молитва его бывает услышана. И языки так болтали о его деле, что султан велел заключить его в тюрьму».

---

[1] Ибн Хазм добавляет: Шайбану Ра'и, Абу Муслиму Хаулани, Ибн аль-Мубараку (II, 74).

[2] И прежде всего они ничего не доказывают в пользу их авторов; ср. здесь же, гл. IV, I, d-3, и по Бакиллани (гл. VIII, V, B-4).

[3] К великому соблазну большинства суфиев, для которых обет совершенной жизни исключает право собственности. Ср. слово Ибн Аби-ль-Хаввари о Дауде ат-Та'и: «Это не был истинный подвижник, ибо он двадцать лет жил на двадцать динаров, доставшихся ему от отца» (*Qût*, I, 270). Ср. в католической Церкви ересь фратичелли о «евангельской бедности Христа, не имевшего ничего в собственности» (осуждение Михаила Чезенского 13 ноября 1323 года; у Denzinger, изд. 1908, № 494). Ср. выше, с. 45.

Каков характер этой новой проповеди? Он пришёл из Мекки, где провёл два года в уединении. И именно там он осознал предел совершенной жизни и цель мистического богословия. В молитве последнего бдения в 309 году он скажет Богу: «Это Ты назначил этому нынешнему свидетелю (= Халладжу) Твоей божественной сущности некую самость (*хуви*, чтобы говорить о Тебе в первом лице; передавая Твои предания, *Ривайат*)... И это Ты взял мою сущность, чтобы она служила Тебе символом[1] (среди людей), когда, являя меня в последнем из моих состояний, Ты пришёл к тому, чтобы велеть моей (сотворённой) сущности провозгласить мою Сущность (= Тебя, моего Творца)». Именно это второе и окончательное избрание характеризует последний период общественной жизни Халладжа. Его противники, имамиты, хорошо отметили это продвижение: сначала он присвоил себе право *да'вы*, публичной проповеди, оставленное лишь за *на'ибом* (уполномоченным) шиитского имама; и присвоил себе право устанавливать правила культа, оставленное за самим имамом; наконец, во время последнего паломничества он присвоил себе право повелевать, как Бог, верховную власть, *рубубийа*, которая принадлежит одному Богу, не передавшему её даже Своим пророкам[2].

На вершине святости, при завершении божественного единения, святой – больше, чем пророк, облечённый внешней миссией, уполномоченный с законом, который надо заставить соблюдать; святой, совершенно соединивший свою волю с волей Бога, оказывается во всём и везде непосредственным истолкователем сущностной воли Бога, причастным божественной природе, «преображённым» в Бога. Мы изучим ниже подробно весьма любопытную богословскую форму, которую Халладж придал этому понятию[3]. И, по-видимому, его побуждало применить его в своём поведении, проповедовать его примером прежде, чем сформулировать его теорию.

Это намечается уже в публичной молитве (*хутба*), которую он произнёс в Мекке[4] во время своего прощального паломничества, в девятый день, 9 зу-ль-хиджжа 295/907 года, на горе Арафат[5], перед собравшимися паломниками: «О Путеводитель заблудших!» – воскликнул он с высоты холма[6]; затем, ударяя себя в грудь: «Царь славный, я знаю Тебя трансцендентным, я называю Тебя превыше всех *тасбихов* тех, кто говорил Тебе: „Слава Тебе!“, всех *тахлилей* тех, кто говорил Тебе: „Нет бога, кроме Бога!“, всех понятий тех, кто Тебя понимал! О мой Бог, Ты знаешь меня бессильным принести Тебе благодарение (*шукр*), какое Тебе подобает[7]. Приди же[8] во мне благодарить Самого Себя, вот истинное благодарение![9] Иного нет![10]»

---

[1] *Тамассальта*; ср. выше, с. 6–7. Кораническое слово об Адаме и Иисусе.

[2] *Нийаба* махди в Куме; затем *имама* и *кутбийа* в Мекке; наконец *иттихад* и *рубубийа* в Багдаде (Хунсари, *Rawdât al-jannât*, II, 234). *Да'и*, затем махди, затем *илах* (Макризи, *khitat*).

[3] Ср. здесь, гл. XII, VI, C 5; сравн. гл. XI, IV, b.

[4] В эту эпоху в Мекке:

1° Эмиром Хиджаза был Ажж ибн Хаджж, *мавля* Му'тадида (281, ум. 306; Му'нис – титулярный с 300). Затем: Низар ибн Мухаммад (306–312), Ибн Мухариб (или Мутахид) 312, ум. 317;

2° *Амир аль-хаджж* (ежегодный караван): Фадль ибн Абд аль-Малик Хашими (289–305 и 311–312), Ахмад ибн Аббас Хашими (брат Умм Мусы) 306–309, Исхак ибн Абд аль-Малик Хашими (310);

3° Кади (ср. Нахравали): титулярный – Йусуф ибн Йа'куб (284), пребывающие на месте – Мухаммад ибн Абдаллах Макдиси, Мухаммад ибн Муса (304–306).

[5] Шибли, *hilya*, X, 368.

[6] Может быть, нынешняя Джабаль ар-Рахма (Батануни, *Rihla*, 1911, с. 186: план) или гора Кузах (радуги).

[7] Сумама, у Фахра Рази, IV, 129.

Мы имеем здесь то двойное утверждение, которое развернёт догматическое богословие Халладжа и которое изложит его проповедь: чистая божественная трансцендентность – и присутствие Бога Его благодатью в праведных душах, которые она приходит освящать через обряды культа. Отрицательная аскеза души, проповедуемая Джунайдом, есть лишь приготовление; исступлённое опьянение, наблюдаемое у Бистами, не есть истинное и прочное присутствие Бога в мистике. В сущности единения (*'айн аль-джам'*) все действия святого остаются согласованными, волевыми и обдуманными его разумом, но они целиком освящены и обожены. Божественное единство не имеет следствием разрушение личности мистика, ломая её обрядами (*сабр, сахв*) или расщепляя её экстатическим опьянением (*сукр*); оно её совершенствует, освящает, обоживает и делает своим свободным и живым органом.

Таково последнее открытие и последнее послание, излагаемое пылкой проповедью Халладжа после 295/907 года. Он кричит о своей радости, что достиг, что обладает «Тем, кто в глубине экстаза»[1], по ту сторону культа принуждения, который заставляет одних застывать в строгом обряде, по ту сторону культа восторга, который влечёт других возбуждать себя к экстазу сотворёнными предметами и человеческими приёмами; конец этих упражнений – идолопоклонническое уничтожение личности у ног бесстрастного божества. Но мистика, по Халладжу, не приходит к этому. Божественное единение, в котором она завершается, – это любовное обручение, где Творец наконец соединяется со Своим творением, где Он обнимает его и где оно изливается со своим Возлюбленным в задушевных беседах, близких, пламенных и многословных; беседа становится непрерывной между ним и этим божественным Собеседником, которым оно обладает в самой своей глубине, говоря с Ним на «ты и я», относя к Нему всё и принося Ему всё, страдания, желания, сожаления, надежды. Нет арабского мистика, любовный язык которого был бы одновременно пламеннее и целомудреннее, чем у Халладжа[2]; никакое перенесение символов мирской любви не смущает его порыва.

б. Багдадская публика и место его проповеди

Халладж, вернувшись в Багдад, должен был найти там приверженцев, тех самых, что прозвали его *аль-Мусталим*, «восхищенным в Боге». Вероятно, если квартал «Тустарийин», основанный на правом берегу Тигра, между суннитами Баб Басра, местопребыванием хашимитов, и шиитами Карха, близ Баб Мухаввиль, принял уже около ?292/904 года знатных людей Ахваза, которых он тогда убедил переселиться в Багдад, то именно там, рядом с ними, он вернулся обосноваться, построить свой дом, поселить жену с маленьким сыном Хамдом. Тустарцы были торговцами хлопчатобумажными тканями и парчой (*дибадж*)[3]; возможно, что Халладж вновь занялся рядом с ними ремеслом чесальщика.

---

[8] Подражание Ибн Ханбалу во время его *михны*: *исна' бийа ма ташкуруни 'алайхи* (Ибн аль-Джаузи, *manâqib*, II, 294).

[9] Grou, *Manuel des âmes intérieures* (306).

[10] Калабади, *akhbâr*, л. 87 a (с комментарием), *ta'arruf*, № 29; Бакли, *Shathîyât*, л. 132, рук. Шахид Али (иная редакция); Сулами, *tabaqât*; Аттар, II, 139.

[1] Стих Халладжа, в рук. Лондон 888, л. 327 a.

[2] Ср. *Tawâsîn*, с. 133–134; и здесь ниже, гл. XIV, III, *passim*. Об этой проповеди у нас есть несравненный документ, составленный, вероятно, между 301 и 309 годами Шакиром: предчувствие желания мученичества за тринадцать лет.

[3] LS, 234. Ибн Абд Раббихи, *'Iqd*, изд. 1316, III, 257.

Во всяком случае, все свидетельства показывают нам его проповедующим и молящимся на правом берегу Тигра, вокруг этого квартала Тустарийин; в мечети Круглого города (Мансура); в *масджиде* Аттаб на Сук аль-Кати'а, центральном рынке Кати'ат Умм Джа'фар, бывшего лена султанши Зубайды; на улице Бейн ас-Сурайн в Кархе; в Хан аль-Джаббана; на гробницах, называемых «гробницами мучеников», *макабир аш-шухада'*, на кладбище курайшитов[1]; у Кабр Ибн Ханбал; у Баб Хорасан. Он шёл, проповедуя, от *масджида* Аттаб[2] (текстильный квартал, «*аттабин*») до Сук аль-Кати'а (= Кати'ат Умм Джа'фар) и его *масджида* (превращённого в соборную мечеть в 379 г. х.: если это мечеть Каллайин?). Кати'ат Умм Джа'фар восстала в 308 году против Хамида (Хамадани, 17 а); затем в 353 и 389 годах (Алиды тогда поселились в этом суннитском квартале); Аттабин – квартал Ибн Сам'уна (между ним и Харбийей – Хандак). Именно на правом берегу будут показывать его место распятия и будет возвышаться его гробница.

К какой публике он обращался? Он принимал, как мы увидим, приглашения у великих; два военачальника, бывшие в милости при дворе, Ибн Хамдан и Кушури, вступили с ним в отношения, он посвятил им небольшие сочинения, и второй обратился; богатые купцы, как Мадаини, принимали его; он принимал даже милостыню от маздеиста Бахрама.

Но он обращался предпочтительно к народу; и это была, на рынках, у дверей мечетей, импровизированная речь, одновременно рассудочная и непосредственная, диалектическая и трепетная, – своего рода «экстаз ликования», рассказывающий сам о себе перед толпой; прозорливое восхищение, без безумия жестов и слов. Он, несомненно, продолжал проповедовать сокрушение и вести отречённую жизнь; но ему нужно было прежде всего свидетельствовать о своей радости божественного единения и кричать о ней.

Багдадская публика охотно останавливалась послушать его. Что она о нём думала? Его сын сообщил это: его называли «колдуном или одержимым»; но другие защищали его, говоря: «у него дар чудес, и молитва его бывает услышана».

Публичная проповедь Халладжа в Багдаде привлекла к нему внимание публики наряду с ханбалитскими народными проповедниками (*куссас*) и шиитскими плакальщицами (*на'ихат*), дерзости которых Му'тадид пресёк эдиктом 284 года (ср. эдикты 334, 367, 398), а также с сатирическими поэтами, нападок которых боялись самые высокопоставленные лица (сам Му'тадид по поводу стихов Ибн Бассама против его любовницы Дурайры): весьма похоже на полемику скандальной прессы. Как и у его друга Шибли, признанного поэта и вместе мистика, у Халладжа должен был быть не один постоянный чтец, чтобы повторять (*равийа*)[3] на перекрёстках его стихотворения в прозе и в стихах, точно так же, как были *каввалы* (певцы), чтобы распевать их на частных собраниях[4]; должен был быть и *варрак* (издатель: одновременно торговец бумагой и глава мастерской переписчиков, которым *мустамли*, или «повторители», уполномоченные учителем, имели право диктовать), у которого можно было купить его небольшие сочинения.

---

[1] Об этих названиях мест см. прилагаемый план; ср. Le Strange, *Baghdad*, 97, 115–116, 140–141; Хатиб, *Ta'rîkh*, введ., пер. Salmon, 149, 45.

[2] Джахиз, *hayaw.*, III, 7–8, сообщает нам, что один *касс*, Абу Ка'б, около 230 года проповедовал там каждую среду, стоя перед *михрабом*.

[3] Ибн Фатик, Абу-ль-Хасан Табари.

[4] Шакир.

Поэзия перекрёстков или гостиных в Багдаде любила самые живые споры; сам Халладж зарифмовал саркастическую хвалу дисциплине тайны, исповедуемой суфиями (после разрыва), и один *рави* записал её под его диктовку в Куфе. Ма'арри позднее подберёт в Багдаде сатирическую антихалладжевскую пьесу, сочинённую ещё при жизни Халладжа[1]; а небольшое шиитское стихотворение на персидском, сохранённое Аббасом Кумми и высмеивающее одновременно Ма'руфа Кархи и Мансура Халладжа (с их соседними гробницами)[2], кажется верным отголоском презрительных рифмованных оскорблений, которые Халладж претерпевал при жизни: «если быть человеком Божьим – значит быть горшечником, то речь, знай, несомненно о работнике Ма'руфе Кархи; а если пена у рта доказывает, что ты вознёсся к престолу Божьему, то знай, речь о верблюде Мансуре Халладже»[3].

Это скептическое и покорное население любило и чтило суннитских традиционистов; оно устроило Ибн Ханбалу грандиозные похороны, и его поведение заставит везира освободить Ибн Ату (309/922) из страха перед мятежом. Оно любило и чтило Халладжа[4], оно сохранило культ его памяти, но, по-видимому, его последняя проповедь не всколыхнула его сразу. Оно уже начинало страдать от экономического и общественного кризиса, который, порождая начиная с 308/921 года бунты и судорожные паники, отмеченные Хамзой Исфахани (он насчитывает их восемнадцать с 308/921 по 320/932 год)[5], приведёт к уничтожению светской власти халифов и к местному царствованию Буидов.

Место, куда Халладж удалялся молиться по ночам во время своей последней проповеди и где он советовал своим ученикам[6] совершать десятидневные затворы в посте и молитве, было уединённым уголком большого кладбища курайшитов, называемым *макабир аш-шухада'*, гробницами «мучеников». Так, по-видимому, чистые сунниты, *ахль аль-хадис* Багдада, называли четыре великие хорасанские жертвы мутазилитской инквизиции, мучеников «несотворённого слова» Божьего: Ахмада Ибн Насра, казнённого в 231/846 году, Ахмада Ибн Ханбала, подвергнутого бичеванию в 219/834 году, и их товарищей Ибн Нуха и Ибн Хаммада, умерших в тюрьме за то же дело[7]. Ибн Ханбал велел похоронить себя совсем рядом.

Этот факт весьма важен; он показывает прежде всего, что для Халладжа его учение о постоянном причастии освящённых праведников мысленному слову Бога (*калам нафси*) было лишь завершением протеста Ибн Ханбала, исповедовавшего свою внутреннюю веру в несотворённый Коран[8]. Он объясняет затем, почему, помня о почитании Халладжем Ибн Ханбала, багдадские ханбалиты имели среди себя людей, решительно защищавших Халладжа, вплоть до того, что подвергали опасности самих себя: Ибн Акиля и Ибн аль-Газзаля.

---

[1] *Shayba*, 152.

[2] *Saf.*, II, 63.

[3] Ср. самого Халладжа: его сатиру на творение, его сатиру на Иблиса.

[4] Ср. письмо везира к Муктадиру, ниже, гл. VI [V-g, с. 601].

[5] *Annales*, изд. Gottwaldt, II, 155.

[6] Абу Йусуф Казвини, у Ибн аль-Джаузи, в Ариб, изд. де Гуе, с. 105; и здесь ниже, гл. VI [V-d, с. 59].

[7] Ср. Patton, *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden, 1897, с. 117–119. И *Mém. Inst. fr. Archéol. Or.*, Каир, т. XXXI, с. 101–102; Джахиз, *mukht.*, II, 132 и сл.; рук. Дамаск, *majm.* 48, о точном местоположении гробницы Ибн Ханбала; однако Ибн Наср был похоронен на восточном берегу (в Маликийе, Сам'ани, *ansâb*, s. v.), а Ибн Нух – в Ракке.

[8] Ср. ниже, гл. XII, II, d.

Вот рассказ о молитвах Халладжа в этом месте[9]:

Рассказ кади Ибн Хаддада со слов Абу-ль-Хусайна Басри[2]: «Я вышел однажды ночью при лунном свете помолиться на гробнице Ибн Ханбала (да помилует его Бог!) и увидел там вдали человека, стоявшего лицом к *кибле*. Я подошёл к нему так, что он меня не заметил, – и это был Хусайн Ибн Мансур Халладж (да помилует его Бог!). И он плакал и говорил: „О Ты, Кто опьянил меня Своей любовью и заставил блуждать по площадям Своей близости, Ты один в одиночестве Вечности, Ты Единственный, свидетельствующий о Себе с высоты «седалища истины». Твоё свидетельство – это справедливость, без того чтобы Ты выпрямлялся[3]; Твоё удаление – это отстранение[4], без того чтобы Ты удалялся в сторону[5]; Твоё присутствие – это Твоё знание, без того чтобы Ты двигался; Твоё отсутствие – это наложенный покров (имени)[6], без того чтобы Ты уходил. И нет ничего над Тобой, что бросало бы на Тебя тень, и ничего под Тобой, что Тебя поддерживало бы, и ничего впереди, что Тебя ограничивало бы, и ничего позади, что Тебя настигало бы.

Умоляю Тебя, ради этого священного обладания, которое Ты низводишь до меня, и ради ещё более высоких ступеней, о которых я Тебя прошу, не возвращай меня мне самому, после того как Ты похитил меня у меня самого, не показывай мне моей души теперь, когда Ты её у меня отнял, умножь число моих врагов в Твоих городах и тех, кто требует моей смерти среди Твоих верных!“

Когда он заметил меня, он обернулся, улыбнулся, подошёл ко мне и сказал: „О Абу-ль-Хусайн! Состояние, в котором я нахожусь, – это лишь первая ступень послушников!“ – И я сказал ему: „Вот как! Что ты говоришь, о шейх! что это состояние – первая ступень послушников? какое мистическое состояние могло бы быть выше этого?“ – И он сказал: „Я солгал, это едва ли первое состояние простых верующих, даже не так: это первое состояние неверных“. – И он трижды вскрикнул, упал, и кровь[7] пошла у него горлом: и он сделал мне знак рукой, чтобы я ушёл. И я тотчас ушёл. Наутро я увидел его в мечети Мансура. Он взял меня за руку и, отведя в сторону, сказал мне: „Ради Бога! Не рассказывай никому о том, что ты видел у меня вчера“».

в. Его посещения багдадских «мирских людей»

Городская цивилизация рождается и развивается в местах скопления: на рынках, в святилищах, судах, садах. Но её элита, высшее общество, которое одно позволяет взлёт художественной и научной мысли, группируется по своему сродству в более узких кругах, *маджалис*, *халакат*, кружках и салонах сведущих любителей, просвещённых ценителей, высших чиновников, богатых выскочек из финансов и армии, хашимитской знати или исламизированных крупных землевладельцев. Это началось в Медине, с этой «мобилизации»

---

[9] *Akhb.*, № 10; воспроизведено Мунави, *Kawâkib durriya*, s. v.

[2] Ср. *Tawâsîn*, 206, прим. 4. Он приехал в Багдад, везя прошение об отставке своего учителя Ибн Харбавайха, великого кади Каира, прошение, которое везират принял лишь в 311/923 году (Субки, II, 302).

[3] *И'тидаль*, движение в молитве.

[4] *'Азль*. Букв.: «отмена избрания». Ср. *Tawâsîn*, VI, 26, 30.

[5] *И'тизаль*: против мутазилизма, который отстраняется в «промежуточное положение» (здесь с. 708); ср. Джунайд, у Харка, л. 160 а (*иза и'тазалта 'ан нафсика*).

[6] Начало индивидуации тварей; ср. ниже, гл. XII, V.

[7] Признак конца экстаза (Imbert-Gourbeyre, II, 273, 290).

молодых женщин, многократно разведённых (*мурдафат*), в шумных гаремах великих сподвижников (Асма' бинт Умайс, Умм Кульсум бинт Укба ибн Абу Му'айт, Атика бинт Зайд ибн Амр ибн Нуфайль...), с этой ежевесенней мобилизацией юношей (*ма'рад гильман аль-ансар*), вводимых в гражданское «побратимство» (*та'ахи*), предписанное между мухаджирами и ансарами (Му'аз ибн Джабаль, Джарир ибн Абдаллах Баджали, Усама ибн Зайд, Дихйа, Кайс ибн Са'д, Анас ибн Малик, Амр ибн Хазм).

Затем это продолжилось через специализацию, отбор класса статистов, профессиональных кумиров красоты, созданий мечты, предназначенных возбуждать желание эстетического развлечения, рабов обоего пола, долго готовившихся к пению и танцу и даже искусно посвящаемых в литературную импровизацию знатоками-торговцами, *наххасин*, умевшими за большие деньги устраивать обстановку для празднеств великой роскоши. Как предвосхищённый рай, предлагаемый сотрапезникам (*нудама'*), с яствами, цветами, гуриями, *гильман*: раскрытие красоты человеческого лица, чтобы в нём было прочтено последнее идеальное значение; раскрытие, которое слишком часто, предлагая себя всем, приводит лишь к тому, чтобы разбивать, притягательностью женского лица, плотские семьи и унижать, блеском мужского лица, умственное сродство.

Эти торговцы, *наххасин*, перешли со своими труппами статистов и статисток из Медины, *кийан хиджазийат* (Джамила, Аззат аль-Майла', Саламат аз-Зарка), в Басру, затем в Багдад, осмеливаясь даже, как Абд аль-Малик Ибн Рамин, брать их с собой в хадж в Мекку.

К мужчинам, присутствовавшим на этих собраниях, могли присоединяться свободные женщины, смотревшие или даже беседовавшие из-за занавеса или с высоты ложи, «*максура*».

Мы знаем, что в 360/971 году в Багдаде насчитывали 580 женщин роскоши (из них 120 вольноотпущенниц и 460 рабынь) и 95 юношей роскоши. Обладая монополией на ремесло мимов (*мукаллидун*), статисты-мужчины вскоре составили большинство этого общественного класса; достаточно напомнить для турецкого Стамбула «*шехренгиз*» Месихи и одиннадцать трупп *лу'бебазан* (около 3000 юношей-статистов), насчитанных около 1050/1640 года в Стамбуле Эвлией.

Но в эпоху Халладжа оба пола были примерно равны числом, и «женщины роскоши» первенствовали, как некоторые греческие паллакиды или гетеры, своими литературными способностями (у нас ещё есть несколько писем Урайб (ум. 282) к её другу, финансисту Ибрахиму ибн Мудаббиру; известна также Мутаййам, багдадская «мадонна с фиалками» (ср. Жанну де Луан), и Бад'а (ум. 302)). Со стороны мужчин это были не рабы и не отпущенные на волю мамлюки (как Аяз, вольноотпущенник Махмуда Газневи, гробницу которого я посетил в Лахоре, где он был первым эмиром), а главным образом молодые артисты, певцы (Джахза) или поэты (Абу-ль-Атахийа и Абу Нувас начнут так свой путь ценой своего мужского целомудрия в эксгибиционизме салонов).

Неявный идеал багдадского высшего общества – тогда поиск экстаза: перед образом красоты, который преображает человеческую форму и выявляет её божественное значение. То, что называют *шахид*, «нынешний свидетель», который заставляет осознать, что Бог есть.

Отсюда теория чистой мирской любви, *хубб 'узри*, теория, родившаяся среди йеменцев и связанная в момент проповеди Халладжа с платонической любовью философов багдадским законоведом, молодым главой захиритского толка, Ибн Даудом, дружба которого с Мухаммадом Ибн Джами', утончённым уранистом, была знаменита в салонах Багдада.

Некоторые мистики, именно упоминаемые (без имён) Ибн Даудом в его *K. al-zahra*, как Абу Хамза, Абу Хульман и Нури, сочли тогда возможным преобразить уранизм в божественную любовь, отточить взгляд любящего до того, чтобы он нашёл сквозь слёзы Бога, проходя сквозь сотворённое лицо любимого. Но чтобы *шахид* не был обманчивым, нужно, чтобы он не был для глаза простой маской-заменителем, более или менее драматической, комедианта, а чтобы он давал уловить в голосе своего предложенного и отданного сердца невообразимое Присутствие. Бистами выразил это желание. Шуштари повторил его.

И именно это сверхумопостигаемое Присутствие Шибли думал увидеть и вновь увидит в 309 году олицетворённым в человеческом облике Халладжа, в мечети аль-Мансур, в день «*Ана-ль-Хакк*». И нужно признать, что в своих посещениях багдадских салонов, у Мадаини, у Сави, у Бахрама, ещё больше, чем на рынках, Халладж стремится дерзко являть это Присутствие. Соблазн этого свидетельства умерялся желанием, которое он выражает, умереть отлучённым ради всей толпы верующих, которым он отдаёт себя на зрелище: вызывая законное осуждение *шухуд*, «профессиональных свидетелей» канонического суда, как раз поднятых против него Ибн Даудом.

г. Халладж, ремесленный вопрос и общественные кризисы его времени

Его отец был чесальщиком хлопка, и вероятно[1], что даже после своего мистического призвания Халладж, как многие другие суфии, возвращался всякий раз, когда ему нужно было зарабатывать на жизнь, к ручному ремеслу своего отца. Ремесло чесальщика хлопка привело их обоих в Ахваз, страну жаркую и орошаемую, где для вывоза хлопчатобумажных тканей умножали хлопковые плантации в деревнях и ткацкие мастерские в городах. Образовавшийся таким образом пролетариат встретил с сочувствием рабское восстание зинджей, а семья Карнаба'и, из высшей буржуазии, по меньшей мере один член которой (может быть, шурин Халладжа) будет халладжистом, примкнула к повстанцам. Это доказывает, что это восстание, рождённое голодом и отчаянием колониальных работников, пересаженных работорговцами в качестве землекопов для восстановления каналов и дамб, *кассахин* (извлекавших селитру), нашло некоторый отклик среди недоедающих городских ремесленников и даже выше.

Подавление зинджей совпало с реорганизацией аббасидского государства, в ходе которой регент Муваффак, окружённый финансовыми знатоками, предпринял восстановление хозяйства империи с помощью неумолимой податной, аграрной и ремесленной техники. Потребности правящей элиты в роскоши, впрочем, росли вместе с доходностью налогов и успехами банковского дела. А движители этого общественного преобразования не имели никаких угрызений совести, усиливая эту эксплуатацию, поскольку не верили в законность династии, будучи большей частью шиитами-экстремистами; а их коллеги евреи и христиане, вышедшие из гонимых меньшинств, были мало способны затормозить движение.

Экономическое развитие повлекло, стало быть, после 270 года в промышленных городах, Тустаре[2], Васите[3], Мосуле, Исфахане, Рее, Каире, расслоение; расслоение классическое: между рабочим-производителем и торговцем, который служит посредником с потребителем, получая двойную прибыль. В непосредственной связи с привилегированными лицами государства, управляющими и счетоводами крупных земледельческих хозяйств

[1] Харави; Ламм.

[2] Уже в 262 году в Мекке – *хайятин* против *джаззарин* (бунт) (Таб., там же).

[3] Роскошные покрывала, ковры, *сутур муртафи'а* (Ибн Руста, 153: s. v. Исфахан).

(*дийа'*), концессионерами зерновых амбаров и флотилий, ввозящих зерно, банкирами-арбитражистами, родилась крупная городская торговля, монополизирующая продажу изделий, маклеры, комиссионеры, складовладельцы. Тогда выделяются четыре могущественных цеха: суконщики, *баззазин*[1], которые укрывают свои драгоценные ткани, шерсть, особенно полотна и парчу, на особом рынке, *баззазестане* (*безистан*) или *кайсарийе*, крытом рынке, монументальном и роскошном, одновременно генеральных складах и бирже ценностей-тканей, поскольку именно типовая ткань служит эталоном обмена для торговцев всего остального города. Затем мучники (*дакикийун*), торговцы зерном (*хаммалин*), сапожники, *асакифа* (или *харразин*), и, объединяясь с ними, старьёвщики, *асхаб аль-хульган*; и *асхаб аль-мурабба'а*, «люди квадрата», вероятно, маклеры-глашатаи, *даллалин*[2].

Против них, руководя бунтом от имени слишком эксплуатируемых потребителей, организуются *асхаб ат-та'ам*[3], хлебопёки и вафельщики, харчевники, торговцы плодами. Первый бунт такого рода вспыхнул в 307 году в Мосуле; второй – в Багдаде в конце 308 года, другие – в Мекке[4].

Ремесло чесальщика, отделённое в цепи изготовления ткани от *баззаза* четырьмя пролетарскими ремёслами: трепальщиком, прядильщиком, ткачом, портным[5], должно было склонить Халладжа в Ахвазе, по примеру Карнаба'и, интересоваться скорее рабочими, чем торговцами.

Несомненно, когда он приехал поселить в Багдаде колонию знатных тустарцев, это должны были быть *баззазин*, торговавшие сукном и парчой и приехавшие устроить свои мастерские. И правдоподобно, что, тогда как эти знатные торговцы селились в Шаркийе, к востоку от Сарата, в квартале Тустарийин, они предпочли набирать рабочих для своей семейной мастерской в том квартале Багдада, который, названный[6], несомненно, по имени Аттаба ибн Аттаба, начальника гвардии *шакирийа* при Мухтади (убитого вместе с ним в 256 году), уже дал это имя *'аттаби* роскошной ткани, шёлковой и хлопчатобумажной[7], которую Истахри пятнадцать лет спустя отмечает как изготовляемую также в Исфахане[8]. Этот квартал Аттаба, где до монгольского завоевания, то есть в течение трёх веков, будут сосредоточены багдадские мастерские, специализировавшиеся на этой ткани, поднимался по другую сторону круглого города, в предместье (*рабад*) Баб Шам: к югу от лена, называемого Кати'ат Умм Джа'фар[9], на границе предместья Харбийа.

Именно в этом рабочем, суннитском, но соседствующем с шиитским местом паломничества Казимайн квартале Халладж будет вести свою большую публичную проповедь, по последнем возвращении из Мекки; тогда, когда «он построил себе, говорит нам

---

[1] *Бизз = кумаш* (Ибн Муджахид).

[2] Их упоминание у Ибн аль-Асира в цеховом устройстве задолго до 300 года.

[3] Розничные торговцы съестным (яростные сунниты в 363 году (Асир, VIII, 464) близ Нахр ад-Даджадж: *набавийа*, *фитйан*: против богатых шиитов).

[4] Бунт в Мосуле в 307 и в 317 годах (Ибн аль-Асир, VIII, 89, 157).

[5] Хорасан был «страной хлопка». Ср. Касими: валяльщики, войлочники (из чёсаной шерсти), *ляббадин*: особое ремесло в Таликане.

[6] Ле Стрэндж предлагает в качестве эпонима другого Аттаба, омейяда.

[7] Истахри, 199.

[8] Le Strange, 137–138.

[9] Близ *макабир аш-шухада'* и гробницы Ибн Ханбала.

его сын, дом» (благодаря нескольким высоким покровителям); тогда как до того его жена и сын должны были жить у его шурина, в Тустарийин (где они будут ещё в 309 году). И именно в Кати'е свирепствовал бунт 308 года.

Один рассказ *Ахбар* изображает Халладжа проповедующим перед *масджидом* Аттаба (может быть, частной молельней Дар Аттаб, главы хорасанских *шакирийа*)[1]; Сам'ани (381 b) отметит нам ещё два века спустя *масджид* в квартале Аттаба[2]. Два других рассказа помещают нас на Сук аль-Кати'а, в квартал, который шиитская пропаганда должна была подточить; суннит из *ахль аль-хадис*, Да'ладж Сиджистани (ум. 351), который посвятил своё большое состояние суннитским *вакфам*, жил там полвека, в Дарб Аби Халаф[3], названном по имени любимой обезьяны Зубайды. После его смерти Буиды пытались конфисковать его *вакфы*, которые два хашимита, Ибн Аби Муса Ма'бади и *накиб* Абу Таммам, защищали как могли. Двадцать пять лет спустя шиитский *накиб* Алидов Абу Ахмад Мусави[4] сумел в 379 году вынудить халифа Та'и' уступить ему возведение одного *масджида* аль-Кати'а в соборную мечеть; в возмещение сунниты (ханбалиты) добились в 383 году возведения соборной мечети совсем рядом, в Харбийе, близ гробницы Ибн Ханбала[5]; соборной мечети, хатибы которой, как Ибн аль-Махди (ум. 444), будут решительными противниками шиитов. Можно угадать, что Халладж пришёл туда, в эту пролетарскую ремесленную среду, столько же из сострадания к маленьким людям, сколько ради попытки привлечь полушиитов (он говорит с ними в терминах *синийа*) к своему духовному и мистическому махдизму[6].

д. Его речи (*хутаб*) перед публикой

1° На рынках (*асвак*)[7]

I. Ибн Мардуйе сказал (Ахмад Ибн Фарис Ибн Хасари сказал)[8]:

«Я видел Халладжа на Сук аль-Кати'а; он плакал, полный печали, и восклицал: „О люди! спасите меня от Бога (трижды)!“ – затем прочёл: „ибо Он похитил меня у меня самого и не возвращает меня мне самому! и я не могу оказать Ему почтения, подобающего Его присутствию, ибо боюсь Его оставления. – Тогда Он оставит меня опустошённым, покинутым, изгнанным! и горе тому, кто чувствует себя опустошённым после Присутствия и покинутым после Соединения!“ – и люди плакали. Затем он пришёл и остановился перед дверью мечети Аттаб[9] и снова стал произносить слова, часть которых была понятна, а другая ускользала от нас. Вот что показалось понятным:

---

[1] *Akhb.*, № 10.

[2] *Akhb.*, № 10, 36 (вар. Кахтаба); Таб., III, 1562.

[3] Ибн Асакир, V, 242; Хатиб, VIII, 390; *Tagr.*, II, 362; Халл., 199. В 353 году – суннитский бунт против Ашуры в Кати'ат Умм Джа'фар, на дороге к Макабир Курайш (Синджари, *shâhî*, под этим годом).

[4] Salmon, 149.

[5] Salmon, 150.

[6] *Набавийа* бунта 361 года, которых встречаем в Дамаске (Шам) в 580 году, может быть, связаны с этими багдадскими ремесленниками Баб Шам.

[7] *Akhb.*, № 15. Ср. хадис: Бог стократно поминает того, кто поминает Его на рынках (по Ибн Ате, выдуман Умаром ибн Рашидом; по Ибн аль-Джаузи, *mawd.*); ср. Шуштари.

[8] Пропуск, который следует восполнить: ср. ниже.

[9] Ср. Le Strange, *Baghdad*, 115; *Quatre Textes*, с. 23.

„О люди! поистине, если Он творит Своё творение, то по чистой благости к нему. И если Он то сияет перед ним, то облекается для него покровом, это всегда для того, чтобы оно продвигалось. Ибо если бы Он не сиял, все отрицали бы Его существование, а если бы Он не покрывался, все были бы ослеплены. И вот почему Он не делает для них постоянным ни одно из этих двух состояний. Что до меня, то вот между Ним и мной нет больше покрова, даже на мгновение ока, на время, пока я обретаю покой, чтобы моя человечность погибла в Его божественности, пока моё тело сгорает в пламени Его всемогущества: чтобы не осталось от него ни следа, ни отпечатка, ни лица, ни описания!“

А вот чего мы не поняли:

„Знайте, что телесные формы[1] пребывают атомом в Его божественности, а суждения[2] выносятся Его человечностью[3]; наконец, что игра размышления[4] и предание – две дороги, одинаково ведущие к познанию Изначальной Точки[5]“.

Затем он прочёл:

„Знание Пророчества – как светильник[6] божественного света,
Тогда как точка прикрепления экстатического вдохновения находится в нише, которую Он ему приготовил[7].
Клянусь Богом! это дыхание несотворённого Духа вдувает в мою кожу мысль, ту самую, которую Исрафил вдунет в Трубу[8].
Едва лишь Он преображается так перед моим духом, чтобы говорить со мной,
Я вижу в своём восхищении Моисея на Синае!“»

II. Ахмад Ибн Фарис сказал[9]:

«Я видел Халладжа на Сук аль-Кахтаба[10], и он говорил: „Истина, утверждающая, что Бог един, вложена, как в ножны, в сознание (*cupp*), действие которого вложено в ножны между двумя внушениями[11], а два внушения – между двумя мыслями; а мысль быстрее взглядов!“ – и он прочёл:

„Для пламени света веры есть среди творения очаги,
А для сознания хранятся в глубине скромных сердец тайны.
И для бытия в глубине существ пребывает творящее Существование,
которое оставляет за Собой моё сердце, метит в него и избирает его!

[1] *Хайакиль*. Ср. ниже, гл. XI, II-b.

[2] *Ахкам*, практические определения, отвлечённые суждения разума.

[3] Ср. Р., 1-е изд., с. 540 [здесь, гл. XII, I-a 2]; *Quatre Textes*, с. 36.

[4] *Ас-сайр*: вместо *сайр ас-cupp* (Бакли, *shathiyât*).

[5] *Ан-нукта аль-аслийа*. Ср. ниже, гл. XII, II, a-3.

[6] *Мисбах*: ср. Коран XXIV, 35; и комментарий Харраза (ниже, гл. XII, III-a).

[7] *Мишкат*; ср. там же.

[8] Суда. Ср. теорию трёх Воскресений (*кийамат*), гл. XII, II, a-2, и слово Ибн Махилы: «Когда вострубит Труба, искренний мистик скажет: я давно уже её слышал!» (Ша'рави, *tab.*, I, 99).

[9] *Akhb.*, № 35.

[10] Ср. Le Strange, *Baghdad*, с. 140; описка вместо «Кати'а»?

[11] *Аль-хатиран*: два одновременных внушения, доброе и злое. Ср. мутазилитскую теорию (Р., 1-е изд., с. 492 [здесь, гл. XI, III-b]).

Рассмотри оком разума то, что я тебе описываю,
Ибо у разума есть свои средства, чтобы слышать, схватывать и видеть!“»

III. Ахмад Ибн Фарис сказал[1]:

«Я видел Халладжа на Сук аль-Кати'а; он стоял перед дверью мечети[2] и говорил:

„О люди! Когда Истина овладела сердцем, Она опустошает его от всего, что не Она! Когда Бог привязывается к человеку, Он убивает в нём всё, что не Он! Когда Он любит одного из Своих верных, Он побуждает других ненавидеть его, чтобы Его раб приблизился к Нему, чтобы соглашаться с Ним[3]!

Но что происходит со мной? Я больше не чувствую ни малейшего дуновения Его присутствия, ни малейшего прикосновения Его взгляда! Увы! И вот столько людей начинают меня ненавидеть теперь!“

Затем он заплакал, и люди рынка стали плакать вместе с ним. И когда он увидел, что они плачут, улыбка вернулась к нему, как будто он сейчас расхохочется, затем он издал несколько тоскливых криков, затем прочёл: „*Мавадж'ида...*“ (пер. в 1-м изд., с. 529, IV)».

IV. Ахмад Ибн аль-Касим аз-Захид сказал:

«Я слышал, как Халладж на рынке в Багдаде говорил:

„О люди рынка! о люди рынка! Спасите меня! Он не возвращает мне моего „я“, чтобы освоиться с ним, и не отнимает меня у моего „я“, чтобы я почувствовал себя спокойным, – это знаки внимания больше, чем я могу вынести!“

Затем он прочёл:

„Я обнял всем своим существом всю Твою любовь, о моя Святость!
Ты так проявилась, что мне кажется, будто во мне нет никого, кроме Тебя!
Я оборачиваю своё сердце[4] *среди всего, что не Ты, – но не вижу*
Ничего, кроме отрешённости от них во мне и близости во мне к Тебе!
Увы! вот я в темнице жизни, соединённый
Со всем родом человеческим. Ах, возьми меня с Собой, из темницы!“»

V. Со слов Хусайна ибн Хамдана также: он сказал: я слышал, как Хусайн говорил, это было на одном из рынков Багдада:

«Да, ступай, предупреди моих друзей, что я
вышел в море и что моя лодка разбилась[5].
В исповедании Креста я умру[6],
мне больше нет дела ни до Мекки (Батха), ни до Медины!»

«И я последовал за ним. Когда он вернулся к себе, он долго молился, прочёл Фатиху, затем от суры XXVI до суры XXX, стиха 56: Бог говорит: „Те, у кого знание и вера“. Тогда он

[1] *Akhb.*, № 36.

[2] Может быть, мечеть Аттаб.

[3] Его ученик Фарис, перелагая Коран XX, 41, говорит: «Я избрал тебя для Себя, чтобы ты не служил никому другому» (Бакли, *tafsîr*, на это место). Ср. Джунайда и *qût*, II, 56.

[4] О теории *таклиба* ср. Р., 1-е изд., гл. XI, II, d, выдержка из *kashkûl*.

[5] Пусть я разобью свою лодку.

[6] [Здесь, гл. XII, VI-d 3].

повторил этот стих и заплакал. Когда он окончил (*маслим*), я сказал ему: „О шейх, ты произнёс на рынке нечестивое слово, а здесь поднимаешь шум (букв.: переносишь нас на Страшный суд), молясь канонически. Какой же цели ты добиваешься?“ Он сказал: „Чтобы убили эту проклятую!“ – и показывал пальцем на самого себя. – „Разве дозволено побуждать людей убивать?“ – „Нет; но я побуждаю их быть искренними со своей верой, ибо, по моему разумению, предать смерти эту личность – их долг, и если они на меня злы, они будут вознаграждены“» (*Akhbâr al-Hallâj*, № 50 bis).

2° На собраниях (*маджалис*)

I. Абу-ль-Касим Абдаллах ибн Джа'фар аль-Мухибб сказал[1]:

Когда Халладж пришёл в Багдад и его жители собрались вокруг него, один шейх, бывший у одного из знатных людей Багдада, по имени Абу Тахир ас-Сави, который любил суфиев, предложил ему устроить собрание, на которое пришёл бы Халладж. Тот согласился и собрал шейхов у себя в доме. Когда Халладж был там, Сави сказал певцу[2]: «Пой то, что скажет тебе шейх (он имел в виду Халладжа)». – Халладж сказал: «Пусть разбудит спящего[3], ибо певец у суфиев не спит». Певец спел (на эту тему), и присутствующие были очарованы. Тогда Халладж поднялся среди них, в экстазе и весь сияющий светом божественной реальности, и воскликнул:

> *«Три буквы без точек и две с точками – на этом речь останавливается.*
> *Первая (из точечных) отмечает*[4] *всякий экстаз, а другая служит каждому для утверждения*[5].
> *Что до (трёх) других букв, это тайны и загадки, где нет больше речи ни о пути, ни о стоянке»*[6].

II. Хусайн[7] взялся за обращение некоего Ибн Харуна аль-Мадаини, который собрал известных шейхов Багдада, чтобы поспорить с ним. Когда все пришли, в начале собрания Халладж, читая их мысли, прочёл:

> *«О беспечные! разве вы не знаете, кто я?*
> *Почему не признать мою правдивость и моё красноречие?*
> *Для обозначения поклонения, которое я воздаю Богу, есть прилагательное*[8] *из шести согласных,*
> *Из которых две несут диакритические точки*[9].
> *Из этих двух букв одна коренная, а другая удвоена по написанию „моя вера“.*
> *И если поставить перед начальной согласной первую букву алфавита*[10],

---

[1] *Akhb.*, № 39.

[2] *Каввал*, исполнитель, ведущий собрание (*сама'*).

[3] Иудейский звук шофара. Тема, на которую петь.

[4] Та несёт ту же гласную, что и слово «*ваджд*».

[5] Йа.

[6] Божественное единство: отгадка загадки – «*таухид*» (*farq*, 249).

[7] *Akhb.*, № 40. Первый стих – у Бистами, *fawâ'ih* (последняя глава).

[8] *'Ибара*; отгадка загадки: *Намуси* (аль-Масабики, в *al-Machriq*, 1908, XI, 880, предлагает другую: *иман*). Ср. друзскую книгу *Kitâb al-nuqat*, с. 52, об употреблении этого прилагательного.

[9] *Нун* и *йа* (с *ташдидом*).

[10] *Алиф*.

Эта согласная станет второй согласной слова,
И вы увидите меня на месте Моисея, стоящим
В свете на Синае, если отгадаете меня (мою загадку)»[1].

И все остались в недоумении. А у Ибн Харуна был больной сын, при смерти. И он сказал Халладжу: «Мой сын болен. Помолись за него». – «Я его исцелил. Не бойся больше», – и через несколько минут ребёнок вошёл, как будто никогда не был болен.

И присутствующие остались в изумлении. Ибн Харун протянул Халладжу запечатанный кошелёк в 3000 динаров и сказал ему: распорядись им, о шейх, как пожелаешь. – А гостиная, где они собрались, выходила на Тигр. И Халладж взял кошелёк, бросил его в реку и сказал шейхам: вы хотите подвергнуть меня допросу? Но о чём же? Разве я не признаю, что вы в истине, а я в заблуждении? – и он вышел.

А на следующий день Ибн Харун пошёл к шейхам, которые были вместе с Халладжем, положил перед ними кошелёк, который Халладж бросил в реку, и рассказал им следующее: вчера я оставался озабоченным подарком, который сделал Халладжу, и стал жалеть, что он бросил его в реку. Не прошло и часа, как один *факир* из его учеников постучал в мою дверь и сказал мне: шейх приветствует тебя и говорит тебе: «Не жалей больше, возьми этот кошелёк. Тому, кто повинуется Богу, Бог даёт всякую власть на земле и на море»[3]...

3° В мечетях

I. Джундуб Васити сказал: «Маздеист Бахрам[4] пришёл ко мне в полночь в Багдаде, это был богатый человек, и при нём был кошелёк в 1000 динаров. Он сказал мне: пойдём со мной к Халладжу, может быть, он не посмеет отказать тебе в этом кошельке, который ты ему дашь. Я пошёл с ним, мы вошли; он был на своём молитвенном коврике и читал Коран вслух. Он усадил нас и сказал нам: что случилось в такой час? – Я заговорил с ним о кошельке. Халладж отказывался его принять, я настаивал, и так как он меня любил, он взял кошелёк маздеиста и принял его. Он сказал мне: не уходи. Тогда маздеист вышел. Затем он встал вместе со мной и пошёл в мечеть аль-Мансур. А был уже вечер, и, поскольку его окружили бедняки, он разделил между ними сумму так, что у него ничего не осталось. И один из его учеников сказал ему: о шейх, почему ты не подождал до завтра? – Я предпочитаю провести ночь со скорпионами (которые меня жалят), чем держать при себе сумму денег[5]».

II. Абд аль-Карим Ибн Абд аль-Вахид сказал[6]:

(Я вошёл к аль-Хусайну Ибн Мансуру; он был в своём *масджиде*, и при нём было несколько человек). И он сказал:

---

[1] *Ана Муса* = A + *Намуси*. Ср. Сули (P., 1-е изд., с. 260, прим. 1): с. 124; Дасуки (Ша'рани, *tab.*, I, 180).

[2] Ср. анекдот о печати халифа аль-Мутаваккиля (*sic*), которую один из его слуг уронил с моста в Тигр и которую Халладж отыскал (Бакли, *shathiyât*, рук. Кади-аскер, 14 a).

[3] В Басре, *Akhb.*, № 54, исцеление брата Абу Мусы Тарсуси (?) (ум. 310), учителя Ибн Хиббана и отца Абу Ну'айма (Лейден 311).

[4] *Akhb.*, № 41.

[5] «Деньги – ядовитая змея для рабов Божьих».

[6] *Akhb.*, № 11, 16 (добавление рук. A; должно быть возвращено в *Akhb.*, № 5).

«Если бы из того, что в моём сердце, был брошен на горы земли один-единственный атом, они расплавились бы[1]! и если бы я в день Воскресения был внутри ада, адский огонь сгорел бы от этого, а если бы я вошёл в рай, обители рая рухнули бы[2]!

Я спросил себя: как же моё всё[3] *могло бы нести мою Часть*[4]*?*
Она так тяжела; земля не могла бы больше меня нести.
Ах! пусть даже Она распростёрлась бы[5] *на всю ширь творения, чтобы отдохнуть, – моя Часть со всем простором творения останется схваченной в моих сжатых объятиях!»*

III[6]. И он вошёл однажды в мечеть аль-Мансур[7] в Багдаде и сказал: «О люди, соберитесь, послушайте историю, которую я вам расскажу». Собралась большая толпа, где одни любили его и верили в него, а другие ненавидели его и отвергали. Он сказал: «Знайте, что Бог сделал мою кровь дозволенной для вас (*абаха лакум дами*): убейте же меня!» Но толпа заплакала. И увидели, как к нему подошёл Абд аль-Вадуд Ибн Са'ид Ибн Абд аль-Гани аз-Захид[8], один из великих среди суфиев, и сказал ему: «О шейх, как же мы убьём человека, который молится, постится и читает Коран?» – и Халладж сказал ему: «О шейх, причина, удерживающая вас от пролития моей крови, не имеет ничего общего с молитвой, постом, чтением Корана! Убейте же меня, вам будет за это награда, а я обрету покой, ибо вы будете сражаться за веру[9], а я умру мучеником».

И шейх Абд аль-Вадуд сказал: когда он вышел, я последовал за ним до его дома и сказал ему: «О шейх, твоя речь нас смутила, что ты хочешь сказать? Объясни нам...» И он ответил: «Сын мой дорогой, нет для мусульман дела более неотложного, чем моя казнь. Знайте, что моя казнь будет сохранением санкций, установленных согласно закону, ибо тот, кто его преступил, должен их понести». Здесь рукопись Теймура вставляет № 52 bis (пер. в 1-м изд., с. 524–525): слово Сухраварди Халаби (с. 525, прим. 3) относится к этой редакции, ибо оно имеет в виду призыв смерти (пер. в 1-м изд., с. 130)[10].

IV. «Ибрахим Ибн Сам'ан сказал[11]:

---

[1] Ср. Мухасиби, *ri'âya*, л. 36 b (*катра мин алям аль-маут*...).

[2] Построение фразы восходит к Мухасиби, но тема происходит от мысли Раби'и, бежавшей с факелом и кувшином воды, чтобы «поджечь Рай и погасить Ад» (Баррес в своём обзоре, II, 170, II, 208, отождествляет её с безымянной женщиной Жуанвиля, гл. 87): Афляки, *kâshif al-asrâr*, пер. Huart, I, 310 = рук. Paris, a. f. pers. 114, л. 114 a.

[3] *Кулли* (= я сам), в противоположность *Ба'ди*, моя часть (= мой Бог).

[4] Пс LXXII, 26 и др.; Фаргани, II, 37; Шабистари.

[5] Коран LXXI, 19; Бакли, т. II, 168; *masâri'* Сарраджа, 179.

[6] *Akhb.*, № 50, 17. Этот рассказ комментировал в прозе и в стихах шафиит Изз ад-Дин аль-Макдиси (в *sharh hâl al-awliyâ'* и *hall al-rumûz*): ср. *Quatre Textes*, с. 22.

[7] Имя имама (258, ум. 308) Мухаммада ибн Харуна ибн Аббаса ибн Исы ибн Мансура (Захаби, 58, л. 4 b). В рукописи Теймура этот рассказ Абд аль-Вадуда изложен прямой речью.

[8] Это не может быть Абд аль-Гани ибн Са'ид (ум. 409), ученик одного из врагов Ибн аль-Хаддада.

[9] *Муджахидин*.

[10] Об этом Изз ад-Дин аль-Макдиси сочинил стихотворение, ср. P., 1-е изд., с. 759, прим. ? [здесь, гл. XII, VI-d 2] и [ниже, гл. X, I-a 2].

[11] *Akhb.*, № 46, 51.

Я видел однажды Халладжа в мечети аль-Мансур: я завязал в свой пояс[1] два динара и думал лишь о том, чтобы истратить их на запретное. Кто-то пришёл и попросил милостыни. И Халладж сказал: „Ибн Сам'ан! Подай ему милостыню тем, что ты завязал в пояс“, – и я остолбенел. „Не изумляйся, а подай милостыню. Это будет для тебя лучше того, о чём ты думал“. – „О шейх, но откуда ты это знаешь?“ – „Всякое сердце, опустевшее от того, что не Бог, читает в невидимом и в совестях“. – „О шейх, научи меня слову!“ – и он сказал:

„Тот, кто ищет Бога за пределами *мим* и *'айн*[2], находит Его, Его Самого! а тот, кто ищет Его в согласной *изафы*[3], между *алифом* и *нуном*[4], тот теряет Его! Ибо Он свят, за пределами догадок мыслей и превыше вкрадчивых внушений, которые находятся в существе всякого искушаемого“. И он прочёл:

„Вернись к Богу! последняя точка – у Него!
Нет «почему» в запредельном, кроме Него.
Если для людей «ма'» Его – в мим и 'айн,
смысл этого «ма'» в том, что Бог свят.
Да, таково его значение! на самых устах тех, кто удерживается узами,
Оно советует бежать в Него от тварей.
И когда вы сомневаетесь, думайте о хадисе, как ваше отречение, само ваше сомнение означает Его[5]*!*
И вот мим заставляет проникать в «Него» сверху вниз,
А 'айн заставляет проникать вдоль и поперёк“[6]*».*

4° Три изречения

I. Рассказ одного из его бывших учеников (аль-Касри?) Ибн аль-Азраку[7]:

«Мы проходили с ним по одному из переулков Багдада и услышали звук флейты[8], хорошо игравшей, так что хотелось плакать от волнения. И один из нас сказал ему: „Что это?“ – „Это? это Иблис плачет об утрате этого мира“[9]».

II. Анекдот Закарийи аль-Казвини (ум. 682/1283):

---

[1] Пояс.

[2] То есть: *ма'* (единение).

[3] *Йа*.

[4] «*Айна*», где Он был бы; но у Него нет места! *Алиф, нун*: см. *Essai*, с. 80, 82.

[5] См. P., 1-е изд., с. 886, прим. 4 [здесь, гл. XIV, III-f].

[6] Ср. о применении халладжевской теории «*ат-тул ва-ль-'ард*» к буквам Ибн Араби (*fut.*, I, 188) и *Tawâsîn*, с. 14?, № 6.

[7] Танухи, *nishwâr*, л. 56 b.

[8] *Замр*; ср. жалобы Иблиса у Сарраджа, *masâri'*, 98–99. Ср., напротив, Руми (пер. Jones, у Taylor, 280).

[9] Каков точный смысл? (см. P., 1-е изд., с. 905, прим. 4 [здесь, гл. XIV, V-a 1] и Бунани, в *kashf*, 411). Смысл, избранный Танухи, явствует из сравнения, которое он проводит (посредством следующего рассказа) с ответом одного басрийца в пути своему сыну, ещё ребёнку, который спрашивал, слыша игру на лютне (*'уд*): «что это, отец? – Сын мой, это звук топора (*аль-хит*), которым рубят у подножия финиковых пальм». Точнее, режущего долота длиной 1,50 м, которым отделяют отросток, *нукайла*, от ствола, *фильк*, финиковой пальмы (письмо д-ра Г. Швейнфурта от 23 апреля 1911 года). Слово *хит* (скорее *хиб*) сохранилось в форме *хим* у харратов к западу от Неджда с тем же значением (Й.-Й. Гесс). – Плачет ли Сатана об этом мире потому, что он сам его потерял? или потому, что мир губит сам себя? Первое объяснение довольно согласовалось бы с правоверным присловием: *ли-аннаху хасира-д-дунйа ва-ль-ахира*.

Рассказывали, что Халладж выходил из бани, когда один из противников его учения встретил его и дал ему сильную пощёчину. – Почему ты дал мне пощёчину? – Истина мне это повелела. – Во имя этой Истины, дай мне ещё одну! – И когда человек поднял руку, чтобы ударить его, она высохла[1].

III. Анекдот Са'алиби (ум. 429/1038):

Кто-то пришёл сказать Мансуру Ибн Хусайну[2] Халладжу: «Если то, на что ты притязаешь, истинно, тогда преврати меня в обезьяну!» Ему было отвечено: «Но если бы я об этом подумал, дело было бы наполовину сделано!»[3]

е. Обвинение за публичные чудеса

1° Их неправоверность в суннизме

Эта громкая публичная проповедь в самой столице империи вскоре натолкнулась на тройное противодействие, исходившее из мистических, юридических и политических кругов. Халладжу действительно грозило перед мусульманской общиной тройное обвинение:

Прежде всего – за разглашение чудес (*ифша' аль-карамат*).

Затем – за *да'ват ар-рубубийа*, узурпацию верховной власти Бога, уполномоченным которого является имам, – чисто светским, по суннитам, духовным и светским, непогрешимым и безгрешным, по имамитам.

Наконец – за преступление *зандака* (тезис о божественной любви).

В своей последней проповеди Халладж представляет свои чудеса как *му'джизат*, то есть непосредственные деяния Бога, знаки публичной божественной миссии, какие были у пророков; а уже не как простые *карамат*, индивидуальные и частные благодати, которые Бог без шума даёт Своим святым, благочестивым людям, удалившимся от мира.

Халладж нарушает здесь основное различение, которое он[4] знал и применял[5], между святыми и пророками. Йахйа Ибн Му'аз, Зу-н-Нун и Бистами допускали, что Бог в крайнем случае может совершать публичные чудеса через Своих святых, но помещая их в мистическое опьянение (*сукр*), делая из них бессознательные и иррациональные доказательства Своего всемогущества[6]. Халладж же, напротив, представляет публично одновременно вдохновенное учение и подкрепляющие его чудеса[7]. Единственный случай в суннитской агиографии: здесь есть соотношение между чудесами и учением[8].

---

[1] *'Ajâ'ib*, изд. Wüstenfeld, II, 111.

[2] *Sic* (*thimâr al-qulûb*, изд. 1908, с. 324).

[3] «В очень уродливую», добавляет одна рукопись для пояснения. Мы приводим здесь этот анекдот, ибо он намекает на местную народную пословицу «*массахаху Аллах кирдан*» (Yahuda, *Bagdad. Sprichwörter*, 408). Речь идёт о типе превращения, понимаемом нусайритами буквально, а друзами – иносказательно.

[4] По Фарису. Ср. Р., 1-е изд., с. 814 и 739 [здесь, гл. XIV, I-с и гл. XII, VI-с 1] (*Essai*, 281).

[5] Худжвири, *kashf*, пер. Nicholson, с. 226.

[6] Там же. Ср. Коран IV, 85.

[7] Согласно теории Джунайда, Тирмизи, Васити и Саййари (*kashf*).

[8] Истина не может дурно говорить о самой себе (Мк IX, 38); ср. «Мысли» Паскаля, изд. Brunschvicg, 1897, № 803, 843. Ренан притворился, что думает противное: «Задумать добро, в самом деле, недостаточно; нужно добиться его успеха среди людей. Для этого необходимы менее чистые пути. Конечно, если бы Евангелие ограничивалось... но без чудес обратило ли бы оно мир?» (*Vie de Jésus*, гл. V, 13-е изд., Lévy, 1867, с. 96). Святость не терпит лжи, и это

Тогда суфии покинули его. Они следовали за ним в большом числе. Хотя он и отверг белую власяницу (*суф*), Халладж оставался для них одним из своих, и действительно, он не оставил их технического языка, поскольку говорил на нём даже публично[1]. Главы суфизма отлучили его, но оставались с ним в соприкосновении. Шибли, Ибн Фатик, Абу-ль-Хусайн Васити ещё придут, с не меньшей симпатией, чем любопытством, присутствовать при его казни. Разрыв разразился, когда возвещение публичных чудес показалось им доказательством того, что Халладж достиг при жизни той идеальной линии, к которой суфизм хотел быть лишь асимптотой, – утверждения чистой божественной сущности; и что его личность не была, как того хотело мистическое богословие Джунайда, разрушена пришествием этого чуда божественного могущества, но, напротив, возвышена, освящена и посвящена. Лишь один ученик Джунайда, по-видимому, пересмотрел тогда богословие своего учителя в смысле Халладжа: Абу Йа'куб аль-Мазабили: его тезис был: «суфизм – это божественная милость (*халь*), в которой исчезают (*идмихлаль*)[2] признаки человечности (*инсанийа*)[3]». Но его секта была отлучена[4] и не имела успеха. Другие суфии протестовали, пытались, как Рувейм[5], свести к допустимому смыслу понятия *лахут* и *насут*, которыми пользовался Халладж. И они отвергли, после того как допускали, его чудеса[6].

2° Позиция Ибн Аты

Единственный, кто поддерживал его до конца, Ибн Ата, был в большом затруднении.

Абу-ль-Аббас (Ахмад Ибн Фатик) Раззаз рассказал Сулами: Один из наших[7] сказал мне, что спросил Абу-ль-Аббаса Ибн Ату: «Каково твоё мнение о Хусайне Ибн Мансуре? – У него на службе джинны[8]». – Но год спустя Ибн Ата открыл ему: «Это Бог (действует в нём)». – И тот удивился: «Как! когда я спросил тебя об этом человеке, ты ответил мне, что у него на службе джинны, а теперь ты отвечаешь мне вот что! – Да. Не все, кто к нам ходит, остаются с нами достаточно долго, чтобы мы могли довести их до разумения этих божественных прикосновений (*ахвал*). И когда ты задал мне этот вопрос, я ещё не начинал твоего воспитания. Но теперь, когда наша дружба окрепла, знай, что истина о Халладже – то, что ты сейчас услышал». Эта теория непосредственного, прямого и преображающего единения

химерическое психологическое объяснение, против которого как раз протестовало поведение Халладжа (ср. P., 1-е изд.).

[1] Танухи, *nishwâr*, л. 56 b.

[2] Аристотелевский технический термин (ср. ниже, гл. XI, IV, b-1).

[3] Ср. *фана' аль-аусаф аль-башарийа* (Сулами, *ghalat.*, 79 b). Кушайри, *risâla*, IV, 11; Джами, *nafahât*, 146.

[4] Мас'уди, *murûj*, III, 267.

[5] Ср. P., 1-е изд., с. 37, № 13.

[6] Были ли они искренни? На процессе Халладж ещё думает, что может рассчитывать на Джурайри, преемника Джунайда.

[7] Вероятно, его брат, Ибрахим Ибн Фатик.

[8] Как пророк, как Соломон. Ср. D. B. Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam*, 1908, с. 135–153. Белая магия, знание тайных слов и талисманов, позволяющих повелевать духами, спиритизм допускаются большинством суннитских учёных. Ибн Хафиф вполне допускал, что Халладж ходил посвящаться в это в Индию, чтобы подкрепить свою проповедь чудесами. Джинны, которые не ангелы, посланники Божьи, а «стихийные духи» неопределённой нравственности, в изобилии встречаются в мусульманской агиографии (житие Килани). Богословы, ханбалиты, как Укбари и Сайрафи, шафииты, как Субки, допускают, что их можно и должно обращать в ислам, что можно молиться вместе с ними (Хайтами, *fatâwâ...*, 166–167). Субки дойдёт до того, что узаконит инкубат и суккубат с джиннами (там же, 167). Ср. Goldziher, *Vorlesungen*, с. 78–79, прим. 6.

божественной воли с человеческой была неприемлема для большинства. Дар чудес был для них лишь некой личной и частной силой, уступленной Богом немногим избранным, и они изощрялись в её приобретении, чтобы повелевать джиннами[1].

Так, Тахир Ибн Ахмад Тустари: «Я был в восхищении от того, что делал Халладж, и не переставал разыскивать и добиваться науки фокусника, и занимался *ниранджийат* (приёмами белой магии), чтобы проникнуть в природу его чудес. Однажды я вошёл к нему и, поприветствовав его, посидел некоторое время. Тогда он сказал мне: „Тахир, не обманывайся; то, что ты видишь и слышишь, делается иными лицами (*ашхас*)[2], чем я; не воображай, что это сверхъестественная сила (*карама*) или фокус (*ша'вада*)“. И я мог убедиться, что он говорил правду»[3].

Фраза Халладжа – не отречение; это скорее констатация, что его публичные *му'джизат* – не фокусы фокусника, единственным творцом которых был бы он, а действительные сцены со многими действующими лицами, согласие которых определяет один Бог; но тон рассказа внушает, что он играет в них свою роль дирижёра, повелевая джиннами.

3° Исключительное значение *махарик аль-Халладж* в мусульманской агиографии

Мы сочли нужным настаивать здесь на «сверхъестественных» фактах жизнеописания Халладжа с полной беспристрастностью; потому что долг историка – оценить личную достоверность свидетеля прежде содержания свидетельства; и, если он принимает свидетеля, не урезать его свидетельство по априорным теориям. Есть, очевидно, данные здравого смысла, от которых нельзя отступать. Но факт, который здесь напрашивается, в том, что «чудеса Халладжа» – не позднейшие украшения легенды; это действительные факты, неотделимые от его жизнеописания для современников, они фигурируют, по-разному истолкованные, во всех первоначальных текстах; вплоть до отчёта о процессе помощника секретаря суда Ибн Занджи. Они не были субъективной иллюзией его самолюбия, они были самым действенным средством пропаганды, какое у него было, – обязано ли оно его ловкости, его влиянию или его святости. Они отличаются двумя существенными чертами от прочих «чудес» мусульманской агиографии. Они вызвали тотчас споры и мятежи, засвидетельствованные противниками, как Наубахти. Они даже были ещё до смерти Халладжа предметом памфлета Аваридж и, из-за которого вновь открыли его процесс в 309/922 году[4]. Муфид говорит шестьдесят лет спустя о халладжийа: «они приписывают ему нелепости, на манер маздеистов в отношении чудес Зардушта и христиан в отношении чудес их монахов» (*sharh 'aqâ'id al-Sadûq*).

И они вызвали доктринальные споры и новые теории о понятии чуда[5]. У суфиев, у врача Рази и у Ибн Вахшийи – тезис о причастии через мистическое единение к божественной воле, отстаиваемый Халладжем и Ибн Атой: против старого суннитского тезиса об особой дарованной силе, о власти над джиннами, осуществляемой по поручению. У *мутакаллимун* –

[1] В ту эпоху в Багдаде была неслыханная мода на спиритические романы, на истории любви между джиннами и людьми, которую отметил Варрак в своём *Fihrist* (с. 308), составив их перечень; двумя самыми известными романистами-спиритами во времена Муктадира были Ибн Даллан и Ибн Аттар.

[2] Это слово (сабийское) намеренно неопределённо и обозначает, в мысли рассказчика, джиннов (лицо, идол, ангел светила).

[3] Бак., 21.

[4] Их значение явствует из особого места, которое Ибн Хазм отводит им, опровергая их (*fisal*, I, 76, 109, 110; II, 74).

[5] О его определениях ср. ниже, гл. XII, VI, с. 5.

мутазилитский тезис Абу Али аль-Джуббаи о нереальности чудес святых, сводимых к фокусам[1]; и ашаритский тезис Бакиллани[2]. Обе эти классические теории имели как раз своим поводом и предметом чудеса Халладжа.

В его время они вызвали против него протест суфиев-традиционистов, для которых не могло быть больше публичных чудес (последним было само откровение Корана), но лишь частные чудеса, которые запрещено было делать публичными под страхом совершить преступление *ифша' ас-сирр*, разглашения тайны божественной благодати. Это правило несколько странно; оно наводит на мысль, что многие суфии полагали, что в теории Халладж был прав; но что на практике, как это видел Сахль Тустари[3], разглашение «тайны божественного всемогущества» (*сирр ар-рубубийа*) грозило «сделать тщетной пророческую власть» (*нубувва*)[4]. Они смутно ощущали противоречие между своим мистическим опытом и божественной недоступностью, которой учит закон Пророка.

У них не было силы духа Халладжа, от которого они отрекались, и они спокойно приняли для своей жизни дуализм чисто внешнего буквального закона и чисто индивидуального мистического эзотеризма.

Большинство суннитских законоведов подражало в этом позиции традиционистов: возможность чуда, законный запрет его публичных проявлений. Что касается имамитов, они приняли, как мы увидим, чисто отрицательную позицию мутазилитов[5].

III. ПОЛИТИЧЕСКОЕ ОБВИНЕНИЕ: *ДА'ВАТ ИЛЯ-Р-РУБУБИЙА*, УЗУРПАЦИЯ ВЕРХОВНОЙ ВЛАСТИ БОГА

a. Шиитское происхождение этого обвинения: *гулувв*

Таково официальное название преступления Халладжа, за которое везир преследует уже его ученика Ибн Бишра в 298/910 году и которое узаконит его арест в 301/913 году. Каков точный смысл этого выражения и каково его происхождение?

«*Да'ва*» – это публичная проповедь; «*рубубийа*» – верховная власть Бога, суверенная власть, которую Он сохраняет над всеми передачами власти, которыми Он облёк пророков и имамов, чтобы основывать государства и управлять ими. Притязать на неё – значит, стало быть, угрожать одновременно мусульманскому закону и безопасности государства, значит ставить себя выше Пророка и имама, менять обряды культа и основы правления[6]. Этот двойной характер, объединяющий духовное и светское, достаточно предупреждает нас, что это обвинение не суннитского, а шиитского происхождения. Слово употреблялось имамитами-легитимистами для обозначения действия тех, кто преувеличил, узурпируя её, власть одновременно духовную и светскую, непогрешимую и безгрешную, которой Бог облёк имамов-Алидов; это ересь кайсанийа и хаттабийа, Байана ибн Сам'ана, Абу-ль-Хаттаба,

[1] Джуббаи и Абу Хашим отрицают всякое чудо, исходящее от святых, даже от сподвижников (Шахр., I, 107).

[2] Ср. ниже, гл. VIII, [II-g 2]. Объяснение через: сатанизм (ср. Р., 1-е изд., с. 792, 934 [ниже, гл. XIII, II-a 2 и гл. XIV, V-b 4]); белую магию, с. 420, 417, 932 [ниже, гл. IX, II-x и гл. XIV, V-b 3]; алхимию, с. 792, прим. 4, 928 [ниже, гл. XIII, II-a 2 и гл. XIV, V-b 2].

[3] Ср. Р., 1-е изд., с. 31, прим. 6 [и выше, с. 111].

[4] Таков самый смысл фетвы Ибн Дауда.

[5] Ср. Р., 1-е изд., гл. VIII, V, a-b [и ниже, гл. VIII, II f-h].

[6] Это знак Антихриста, Даджжаля (Ибн Хазм, I, 109).

Намири; ересь *гулат*. Согласно имамитам-легитимистам, их преступление, *гулувв* (противоп. *таксир*), двойное: 1° присвоение себе *'исмы*, оставленной за Алидами по наследственной привилегии[1]; 2° определение этой *'исмы* как преображающего единения человека с Богом, постоянного освящения, действительного божественного помазания, облекающего имама; нелепое преувеличение, по имамитским *мутакаллимун*. Ибо, будучи атомистами и материалистами, как и прочие, они заявляют, что могут обосновать её лишь сообщением человеку частицы божественной сущности, *хулуль джуз' илахи*, что заключает в себе две богословские нелепости: составность – материальность – телесность (*таджсим*) в Боге; и нетрансцендентность Бога.

Такова теория, которую приписали Халладжу; её шиитское происхождение не вызывает сомнений; для имамитов-легитимистов у Халладжа есть политические цели, поскольку он называет себя вдохновлённым Богом; никто у имамитов не имеет права регламентировать благочестие верующих помимо Имама; всякий, кто это делает, становится *ipso facto* узурпатором, претендентом на имамат. Его теория святости, которую он проповедует всем, есть попытка экспроприации, направленная против привилегий Имама; не просто для их передачи младшей алидской ветви, как у зайдитов, как у карматов, а для того, чтобы сделать доступной всем монополию, оставленную за одним[2].

б. [Тема Махди и шиитский легитимизм]

Эти годы проповеди в Багдаде окончательно делают Халладжа общественным деятелем, мишенью шиитов как при дворе, так и в его маленьком суннитском квартале. Шииты спрашивают себя, не из их ли он числа, он, который во время своей апостольской проповеди в Хорасане поставил тему Махди в том городе Таликане, на который указывает хадис и который отмечен, среди прочего, проповедью Мухаммада ибн Касима (ум. 219 г. х.), того Алида, который был «суфием»[3]. Напомним здесь вкратце главные черты этой темы Махди, столь всеобщего и всегда столь злободневного звучания во всех странах ислама.

У этой темы есть зачатки в Коране, где эсхатологические и апокалиптические стихи возвещают некие трагические «дни» (*аййам*) перед Часом Страшного суда, некие «крики» (*сайха*), сверхъестественные призывы (*нида' аль-мунади*), обращённые к истинным верующим, чтобы вести их во времена испытания: «*ихдина*», то есть «*аршидна*», сказано в Фатихе: «веди нас!». Первый вождь, Пророк, умер, его зять Али не смог восстановить мир и был убит неотомщённым (*талафа*); именно в его потомстве некоторые верующие, *худжр*, ищут этих «*асбаб*», посредников с Богом, о которых говорит Коран[4], того облака (*гамама*), которое вело исход народа Моисея, до Часа возвращения Иисуса; сроки ожидания

---

[1] Демократизация святости и призыв к добродетели приобретённой, а не только влитой, к врождённым качествам.

[2] Сунниты хорошо переписали списки *гулат* у имамитских ересиографов (ср. *farq*, 223 и сл.), но двойное обвинение, духовное и светское, у них не имеет силы. Мятежника казнят, но он от этого не проклят. И суннитская демократия оставляет за каждым из своих членов право критиковать имама (= халифа), давать ему советы, пользоваться *амр би-ль-ма'руф* (ср. Р., 1-е изд., гл. XII, VI); право, оставленное имамитами за алидским имамом под страхом преступления *да'вы*. Этим объясняется у суннитов изобилие оставшихся правоверными махди (Альморавиды, Альмохады), проповедников, подобно Халладжу в начале его пути, возврата к первоначальной традиции.

[3] Танухи, *faraj*.

[4] Коран; ср. Наубахти, у Ибн Бабавайха, *ghayba*.

изображаются для них годами (309 лет) таинственного сна Семи Спящих в пещере, по суре XVIII, читаемой публично каждую пятницу в мечети.

Тема Махди будто бы была предметом пророчества Мухаммада, гласящего так (*мальхама*):

«...который насытит мир справедливостью и правосудием столько же, сколько прежде он был насыщен беззаконием и несправедливостью».

Речь идёт, стало быть, о той глубокой жажде общественной справедливости, которая бродит во всякой человеческой общине, особенно религиозной, при виде злоупотреблений и преступлений, в которые мирской дух может увлечь её руководителей. Не удивительно, что такое чувство питается доисламскими воспоминаниями: то фольклорными (надежда на пришествие таинственного Младенца, колыбель которого охраняет феникс[1], или на возвращение праведного Вождя, которого Бог держит в запасе в пещере, охраняемой хищными зверями[2], и которого узнают по телесным приметам, родинке), то иудео-христианскими (этому Спасителю будет предшествовать Праведник (*нафс закийа*), который будет убит в Храме Антихристом; ему будет помогать йеменский завоеватель, Мансур аль-Йаман)[3], то иранскими (маздеистскими...), манихейскими.

Но мусульманское понятие Махди – не простое смешение прежних пережитков, приспособленных к Корану, это тема своеобразного, самобытного строения, с шиитской окраской: этот ожидаемый Вождь (*Мунтазар*, *Сахиб аль-амр*, *Сахиб аз-заман*) совершит торжественное и кульминационное явление (*зухур*), он будет *Ка'имом*, который восстановит истинное исполнение Корана, отомстит за права Бога, беспощадно казнит всех великих преступников перед их жертвами благодаря *радж'а*, своего рода первому воскресению, утверждающему загробное существование душ в этой архаической форме, в ожидании Воскресения для окончательного Суда. Это правосудие будет кровавым, и поражаемые им преступники на время выйдут из своих карательных превращений, чтобы их жертвы на мгновение их узнали. Более того: «день, когда Он восстанет» (Коран XIV, 42) будет больше, чем простое восстановление порядка, провозглашённого Пророком, он будет его завершением, его венцом; и, как праздник Разговения в конце поста, он принесёт истинным верующим освобождение от рабских соблюдений Закона страха и полноту свободы (*йаум Аллах*).

Можно угадать, сколько тревожного могла заключать тема Махди не только для установленной власти, но и для строгого правоверия; это дух революционный и уравнительный, который мог обрушиться на все мирские привилегии, в частности на гегемонию арабской расы как единственной получательницы выгод священной войны, её добычи и её поземельных доходов.

Классы угнетённых обращённых (*мустад'афун*) первыми размышляли над этой темой Махди: племена, презираемые господствующим племенем курайш (и сакиф), либо потому, что они раби'иты, либо потому, что йеменцы (абд аль-кайс, хамдан, кинда, мазхидж, хуза'а), либо из-за влияния их обращённых клиентов (*мавали*), как кланы кахиль и гадира из асад, ханзала и са'д-хибак из тамим (ввиду их *хильф* с иранскими хамра)[4]. И ещё прежде, чем Али стал

[1] *Касыда* Ми'дана.

[2] Наубахти, *firaq*.

[3] Хамдани, *iklîl*.

[4] Ср. Пояснение к плану Куфы.

халифом, именно этот дух одушевляет, против фаворитизма Усмана, шиитскую проповедь, такую как проповедь Абу Зарра и абдита Зайда ибн Сухана, ученика Салмана.

Часто говорили, что шиизм родился из мирского и заурядного легитимизма, притязавшего на власть в исламе для Алидов как «людей Дома Пророка» (*Аль Байт ан-Наби*), плотских наследников (*насаб мадди*) Мухаммада, рождённых от Али, его двоюродного брата, супруга его дочери Фатимы. И из этого заключают, что это неправомерная прививка в изначально выборное в исламе государство династического понятия, сасанидского понятия, переданного иранцами: тогда как именно Му'авийа первым ввёл этот принцип, а первые шииты были чистыми арабами из Куфы[1]. В действительности чтение культовых формул, как второй член *шахады* «...и Мухаммад – Посланник Бога» и *таслийа*, сосредоточивало мысль ревностных верующих на Аль Мухаммад[2]. И если следует отрицать, что Мухаммад явно завещал политическую власть Алидам, то нужно признать: не только что они были его частными наследниками по арабскому обычному праву, но также и прежде всего, что они оказались публично его юридическими «заместителями», действуя как таковые по отношению к его клиентам, как и к его долгам крови.

Это замещение восходит, утверждает весь шиизм, а Коран и исторические данные допускают, к публичной попытке ордалии, *Мубахале* 21 зу-ль-хиджжа 10 / 22 марта 632 года; в тот день в Медине Мухаммад, перед христианскими посланцами Бану Абд аль-Мадан из Бальхарис Наджрана, вызвал их на «Божий суд» (охваченные страхом, христиане назавтра отказались от него, подписав *мусалаху*, «капитуляцию», первую между христианским миром и исламом). Для этого «Божьего суда» Мухаммад поставил заложниками своей искренности (в своём отрицании Воплощения) и своей веры (в свою собственную миссию) «своих», «Пятерых, которых он покрыл своим плащом» (*асхаб аль-киса'*): своих двух внуков, Хасана и Хусайна, свою дочь Фатиму и своего зятя Али. И отныне это торжественное судебное замещение перенесло на них всю надежду на справедливость, всю благоговейную любовь, которую посвятили Мухаммаду его истинные друзья; и, симметрично, также всю кровную месть, всю ненависть, которую Омейяды из курайш питали против основателя ислама за своих языческих мертвецов, хладнокровно убитых после Бадра.

Уже при халифате Умара Али требовал равенства прав для обращённых неарабов; это были главным образом иранцы, и был союз через женщин[3] между *дихканом* Хормозаном и Алидами, что объясняет упорство, с которым Али преследовал сына Умара, убийцу этого *дихкана*. Поручение «исправителя несправедливостей» – таков первый смысл, который Алиды придали своему облечению Пророком, и вот почему смерти «бросающих вызов угнетению» (*мин абат ад-дайм*)[4], как смерть Хусайна в Кербеле и Зайда в Куфе, оставили такую память.

Но *Мубахала* вскоре приобрела иной, более глубокий смысл: этот «Божий суд» в пользу Пророка и Его близких, Алидов, не только давал Алидам власть «божественного права», он означал также для тех, кто постиг его значение, своего рода посвятительное усыновление (*насаб рухани*); и именно так основатель этого учения, сподвижник Салман Фариси, стал для

[1] Там же.

[2] Понятие *Аль*, агнатических наследников (Таханави, 87–88), отличных от *Ахль*, приёмных наследников (супругов, товарищей по ремеслу), а значит, и от *Умма*, общей общины верующих; Аль Ха-Мим, Аль Йа-Син, Аль Сад – синонимы Алидов. Об *Аль* и *Умма* ср. Нурмашири и Муста'тиф (Астарабади, *manhaj*, 285 и 256).

[3] Истахри.

[4] Ихван.

всего шиитского предания, правоверного и исмаилитского, тем, чем он, несомненно, и был исторически, – духовным советником семьи Пророка[1].

Шиитская школа *мухаммиса* постаралась истолковать во всей её символике сцену *Мубахалы*. На кладбище Медины, в глубине Баки', на красной дюне[2], видны Пятеро, стоящие под Плащом, осиянные молниями и зарницами; впереди них стоит Салман (с другими посвящёнными *мавали*), который указывает Пятерых для почитания изумлённым христианам Наджрана[3]. При голосе Посвятителя они узнают Пятерых в их славном преображении (*таджалли*). Их сияние из молний, означающее, что их власть – «божественного права», побуждает утверждать, что их тела суть тени (*азилла, азлал*), отбрасываемые Божественным Светом, силуэты (*ашбах*), временно вырезанные в божественной эманации, освобождённые от рождения и тления, страдания и смерти. Что касается голоса (*нида'*) Посвятителя, именно он одушевляет и осуществляет сцену: орган божественного Духа, который различает и открывает божественную тайну, печать пророческой миссии, отмечающую Пятерых: что возвышает Салмана над Пророком и имамами, как Хадира над Моисеем в суре XVIII[4]: над пророчеством есть святость, и товарищи Салмана, посвящённые, могут её достичь.

Напротив этой сцены есть другая, ещё более знаменитая, но и более легендарная, ибо Коран её не знает, а многочисленные хадисы (даже суннитские), описывающие её, не устанавливают её историчности; традиционное шиитское благочестие сделало её средоточием своих размышлений: это «день Гадира». Возвращаясь в Медину из прощального паломничества, 18 зу-ль-хиджжа 10 / 19 марта 632 года, Мухаммад будто бы остановился у пруда (*гадир*) Хумм[5]; и там, с высоты наскоро сооружённой трибуны из сложенных сёдел, будто бы провозгласил Али своим предполагаемым наследником. Что означало это провозглашение (*да'ва*)[6]: возвещало ли оно передачу всей или части его пророческой власти нижестоящему[7] или равному[8]; было ли это возглашением глашатаем-предтечей божественной тайны, указывающей в Али безгрешного (*ма'сум*) Вождя, в котором Бог принял бы присягу верности от исламской Общины; но если Мухаммад говорит (*натик*), Али остаётся безмолвным (*самит*); его априорная безгрешность, которую он завещает как аристократическую наследственную привилегию имамам, не есть завершение внутреннего освящения, и она несообщима верующим, которых их благочестие спасает, не преображая их. Вторичное различение, которое сцена Гадира вводит между говорящим Пророком (= *Мим*) и безмолвным Имамом (= *'Айн*), ставит между ними вопрос о первенстве, горячо обсуждавшийся между *мимийа* и *'айнийа*; но божественное облечение, отмечающее их вместе, являет божественное могущество (*кудра*), а не присутствие Бога Его благодатью: поскольку оно заставляет их действовать, не преображая их, не было нужды, чтобы его определить, воображать, как это сделали некоторые экстремисты, вливание (*хулуль*) в них особой божественной частицы (*джуз' илахи*).

[1] Ср. наш *Salmân Pâk*; во всяком случае, Абу Салих Базан, при Умм Хани и племянниках Али.

[2] Как голос адамитов при *мисаке*, как Моисей на Синае.

[3] *Мухаммиса*, «те, кто модализирует божественную Тайну между пятью», *сура 'алавийа*; ср. Табарани, *majm. a'yâd*.

[4] Ангельский, небесный (*самави*) характер Салмана (= Джибриль = Сальсаль = друзская *силсила* в Иерусалиме).

[5] Допущено Бухари (Ибн Таймийа, *minhâj*, II, 250), Табари.

[6] В противоположность *нида'* (Табарани, *majm. a'yâd*, 48 b).

[7] Тезис *мимийа*.

[8] Тезис *'айнийа, 'ульйа'ийа* (Ибн Аби-ль-Хадид, IV, 100, 104; *Umm al-kitâb*, 448).

Сцена *Мубахалы*, напротив, требует более тонкого метафизического обоснования: как определить почти таинственный способ вмешательства Духа в лицо Посвятителя, придающий его слову действенность гораздо более сильную, чем слову пророка (простого передатчика предупреждения), поскольку оно может возродить посвящённых к вечной жизни и сообщает им *фитру* (= *сибгат аль-валайа*), заставляя их узнать и созерцать в Пятерых Плаща божественное повеление (*амр*). Очень рано влияние эллинистической философии и её тезиса о влиянии деятельного разума (*хулуль аль-'акль аль-фа''аль*), предназначенного объяснить, как государь, будь он законодателем, пророком или имамом, может быть подвигнут править по справедливости, как Мудрец[1], оказалось на практике недостаточным, чтобы дать отчёт об этом овладении говорящего Духа (*Рух натика*) Посвятителем, а через него – адептом, который им оживляется; над мудростью есть святость. Убеждающий голос Посвятителя таит божественное присутствие иного порядка, чем то, что удерживает в равновесии земные силы, силы имамов, как и совокупность материальных масс. Над видимым знаком, которому должно поклоняться (*Ма'лух*), есть Бог (*Илах*), внушающий культовый акт поклонения, замечает Абу-ль-Хаттаб. Душа Посвятителя одержима Богом. Таков полный пропастей окольный путь, несомненно весьма гностический, которым шиитские богословы-экстремисты школы *мухаммиса* вернули ислам, перед конкретными случаями возможного вмешательства Духа, к публичному рассмотрению Святого.

Единственным метафизическим словарём, бывшим в распоряжении *мухаммиса* в ту эпоху, был словарь манихейского смешения двух начал; и разговоры о включении в них частицы субстанции верховного Бога легко позволили зайдитам-мутазилитам осудить их как отстаивающих две богословские нелепости (составность – материальность – телесность (*таджссим*) в Боге; и нетрансцендентность Бога)[2]. Может быть, они пытались также приложить к Духу (= *Рух*) эллинистический тезис о влиянии Деятельного Разума на души (в процессе мышления), подражая в этом тем, кого Ибн Ханбал называл «*занадика мин ан-Насара*», «некими манихеями из христиан»[3]; что подпадало под то же осуждение.

Подобные попытки метафизического объяснения не могли обезоружить растущую враждебность законоведов, хариджитов, суннитов и зайдитов, перед этой шиитской склонностью к кощунственному обожествлению человеческих существ. Умеренные шиитские богословы, весьма встревоженные, возражали, что их имамы сами столь мало ответственны за чрезмерное почитание, которое им воздавали, что не переставали отлучать как экстремистов (*гулат*: от *гулувв*; противоп. *таксир*) самых преданных своих приверженцев. Которые, впрочем, с великолепной смелостью ссылались на дисциплину тайны, чтобы продолжать свою пропаганду, отвергнутые и проклятые Имамом, за которого они объявляли себя готовыми умереть *фида'и*-мучениками с любовью, верными, даже если бы он переменил мнение. Мугира погиб, отвергнутый *Нафс Закийа*, Абу-ль-Хаттаб был убит, отвергнутый VI имамом; так же Ибн аль-Фурат при VIII; и у нас есть о Башшаре и об Ибн Синане два замечательных параллельных текста[4] об этих более или менее искренне страстных приверженцах Имама, который их проклинает, предвосхищающих халладжевскую тему Сатаны, проклятого из чистой любви.

---

[1] Ибн Масарра, Фараби.

[2] Хишам, у Ибн Кутайбы, *'uyûn*, II, 153.

[3] Ибн Ханбал, *radd 'alâ'l-zanâdiqa*.

[4] Кашши, 252, 359.

По примеру своих имамов умеренные шиитские богословы со времён Хишама Ибн аль-Хакама осуждали *мухаммиса* как экстремистов за их учение о *хулуле*, подхватывая доводы мутазилитов. Длинен список еретиков-*хулулийа*, составленный так с общего согласия и заимствованный в таком виде их суннитскими собратьями; халладжийа фигурируют в нём, и мы скоро увидим почему. Более того: официальное наименование канонического мотива, на который сослались в 298 году, чтобы возбудить преследование против Халладжа и его ученика Ибн Бишра, и чтобы произвести арест в 301 году, – шиитский термин, тот, что фигурирует в отлучениях экстремистов, подобных *мухаммиса*: «*да'ват иля-р-рубубийа*»: «публичное притязание на верховную власть Бога». В 298 году везир, находившийся у власти, Али Ибн аль-Фурат, оставшийся тайным шиитом, должен был принять эту формулу по совету старого противника Халладжа, главы умеренных шиитов Багдада, Абу Сахля Наубахти. Многие высшие суннитские чиновники, должно быть, ждали в Халладже светского Мессию.

в. Теория божественного права Алидов [и имамитская партия]

Ещё при жизни Али, уже в 11/632 году, при конфискации *садакат аль-Байт*, и при его позднем избрании халифом в 36/656 году, легитимистская проблема ставилась в двояком аспекте: политическая и финансовая привилегия, оставлявшая за Алидами власть и десятину. При Омейядах шиитская пропаганда организовала одновременно для того или иного Алида, кандидата в имамы, тайную присягу верности и сбор добровольных пожертвований для свержения узурпаторского государства. Омейяды, державшиеся в курсе благодаря доносам соперничающих кандидатов, пытались обострить их финансовые раздоры, поощряя тяжбы против Хасанидов, ведавших всей совокупностью семейных *вакфов* Алидов, около 80 года – Умаром, последним сыном Али, около 90 года – Абу Хашимом (кайсанийа), около 119 года – Зайдом (хусайнидом)[1]. Но действительные средства заговорщиков были в другом месте: тайные пожертвования, управляемые третьими лицами, банкирами-арбитражистами и сборщиками поземельных рент, куфийцами, которых их замаскированная верноподданность делала порой сомнительной совести[2].

Экономическая мощь, сосредоточенная так втайне, позволила набрать для переворота хорасанское войско, которое, прибыв в Куфу, возвело на престол вместо Алида Аббасида, наследника кайсанийа, шиитской экстремистской секты, допускавшей усыновление для передачи имамата.

Став хозяевами власти, Аббасиды очень быстро порвали с гностической средой (равандийа) своих истоков, назначили кади-суннитов, восстановив тем самым против себя легитимистское чувство, которое они использовали и которое перенеслось на того или иного претендента-Алида. После великого хасанидского восстания 144 года (поддержанного зайдитами), когда благодаря банкиру Абд ар-Рахману Ибн Мукаррину[3] Куфа осталась за Аббасидами, главным претендентом шиитов был Абу-ль-Хасан Муса Казим ибн Джа'фар (148, ум. 183), заключённый в тюрьму по доносам своего соперника Мухаммада ибн Исма'ила ибн Джа'фара (главы исмаилитов) и, может быть, тайно поддерживаемый везирами-Бармакидами.

---

[1] Ибн Асакир, V, 460; IV, 166; Ибн Таус, *tarâ'if*, 79; *mushajjar kushshâf*, рук. А. Теймура, 1206; Табари, II, 1668.

[2] 1° банкиров: пробирщиков – тех, кто доставляет подлинные драгоценности и деньги в «монетных городах» в *дар ас-сикка*, – арбитражистов золото/серебро (более высокая пошлина на серебро: 34 %, по Ст. Бернару), – ввозчиков-пробирщиков: Аун Ибади (при Махди) и его сын, христиане из Хиры; 2° евреев; 3° шиитов: Бану Зубайр и др.

[3] Абу-ль-Фарадж Исфахани, *Agh.*, XIII, 125 (о его отношениях с певицей Ибн Рамина, Зарка; Табари, III, 295).

Муса – VII имам правоверного шиизма; он умер в тюрьме в Багдаде, оставив у надёжных доверенных лиц внушительное состояние. Весьма примечательно, что главный из этих доверенных лиц, или *вукала'*, *катиб* Зийад ибн Марван Канди Анбари, который довольно неохотно передал VIII имаму в 183 году хранившийся у него вклад в 70 000 динаров, сумел, будучи известным шиитским автором-экстремистом, которого будет цитировать Ибн Нусайр, стать министром казны аббасидского государства при Харуне. Это первый случай шиитского проникновения в аббасидское финансовое управление. Это проникновение, на время остановленное неудачей VIII имама, Риды (ум. 203), враждебностью везиров Сахлидов и ханбалитской реакцией Мутаваккиля (ум. 248), который пользовался податными агентами-христианами, как Омейяды, возобновилось в широких размерах начиная с 265 года, подготавливая захват Империи шиитскими династиями семьдесят лет спустя; и политическая атмосфера процессов, возбуждённых против Халладжа перед суннитскими судами, насыщена, как мы увидим, сектантским умонастроением и терминологией шиитских секретарей министерств. Это растущее преобладание шиитского элемента меньшинства в аббасидском финансовом управлении есть тяжёлое общественное явление, происхождение которого было, по-видимому, следующим. Известно, что очень скоро мусульманское государство перестало сводить свой бюджет на канонических основах (добыча, десятина, *харадж*; пенсии) и что, поскольку торговля золотом и серебром была запрещена мусульманам, пришлось прибегнуть для финансового управления к одним лишь «людям Писания», христианам и евреям. Прежде всего христианам, поначалу. Великие везирские семьи Бану Вахб и Бану аль-Джаррах, которые дадут суннитам их лучших государственных мужей, появляются при Мутаваккиле как финансовые секретари, ещё более чем наполовину христиане, для которых кораническое осуждение ростовщичества не действует, не парализует их. Тем не менее к концу царствования Муктадира число этих секретарей уменьшалось. Ибо всё более тиранические податные требования государства нашли более гибких, более предприимчивых исполнителей: тот класс шиитских *куттаб*-экстремистов, который нас интересует. Более предприимчивых, потому что они были внешне мусульманами; более гибких и более циничных, потому что в глубине сердца они считали аббасидское государство, которому служили, незаконным, а все канонические акты, заключённые под знаком его узурпации, недействительными; что позволяло им при исполнении своих официальных обязанностей всякие хищения и всякие хитрости, без того чтобы их совесть смущалась. Принятие должностей в аббасидском управлении позволяло им действеннее трудиться над успехом шиитского заговора, и только это имело значение: применение шиитского принципа *такийи*, или скрытности, тем более строгого, чем более экстремистским был их шиизм (что фактически было случаем всех этих *куттаб*).

Аббасидское государство знало об этом умонастроении[1]; его руководители, ведя опасную игру «терпимости» к этим лицемерным чиновникам, чтобы лучше «держать их», время от времени облагая их выкупами, воображали, что получают через них сведения о кишевших там заговорах; но очевидно, что от столь искажённых совестей, как у этих шиитов-экстремистов, полиция получала лишь подстроенные следы, даже в деле «податных взысканий», где такие семьи, как Аль аль-Фурат и Аль Наубахт, обогатились главным образом

[1] Ср. *ZDMG*.

этим ремеслом посредников-соглядатаев[2] между податной инквизицией и *вакилями*, или управителями, тайного шиитского неотчуждаемого имущества, всегда неуловимого.

С 203 по 260 год, от смерти VII имама до смерти XI, правоверная имамитская партия приобрела в государстве официальное положение; поскольку халиф Ма'мун велел провозглашать в течение [нескольких] месяцев по всей Империи VIII имама, Али III ар-Риду (= Абу-ль-Хасана IV), своим предполагаемым наследником, шиитский имам стал наследственным главой династической оппозиции, фигурировавшим при дворе сразу после близких аббасидского государя, в одном ранге с кади кади и прежде *накиба* хашимитов, с ежегодной пенсией в 20 000 динаров[1]. Пожизненно интернированные совсем рядом с государем, в его царской резиденции Самарре, эти Алиды, подверженные всему, что могут предпринять вражеская ненависть и неловкая дружба, чтобы их погубить или освободить, возбудили тайную склонность во многих сердцах; преследование, которое терпели эти потомки Пророка, мученики законности, столь несправедливо приносимые в жертву самими мусульманами, причиняло некоторым государственным мужам внутреннее мучение, а некоторым халифам, в память об узурпации первого Аббасида, угрызение совести, в котором они порой признавались и разделять которое тогда было хорошим тоном: сентиментальный имамизм, как в конце XVIII века в Лондоне культ Стюартов среди придворных-вигов ганноверской династии.

Вот каким был при четырёх последних имамах костяк имамитской политической партии[2]:

1) (при VII, Мусе Казиме Абу-ль-Хасане III, или Абу Ибрахиме, 148–183):

вакиль (= поверенный, юридический и финансовый уполномоченный): Муфаддаль ибн Умар Джу'фи; затем Мухаммад ибн Муфаддаль, Мухаммад Ибн Башир и Зийад Канди для экстремистов; Али ибн Йактин, ум. 182, для умеренных;

2) (при VIII, Али III Риде Абу-ль-Хасане IV, 183–203):

вакиль: Умар Ибн аль-Фурат, ум. 202, для экстремистов; Усман Раввас и Йунус ибн Абд ар-Рахман, ум. 208, для умеренных;

3) (при IX, Мухаммаде I Джаваде Абу Джа'фаре II, 203–220):

вакиль: Ахмад ибн аль-Хасиб, затем Али ибн Махзийар Даураки, ум. 230 (умеренные), Мухаммад ибн Синан Захири, ум. 220 (экстремисты);

4) (при X, Али IV Хади Абу-ль-Хасане V, 220–254):

вакиль: после Даураки Аййуб ибн Нух, 230–255 (берёт себе *хазина*: Абу Али ибн Рашида, затем Урву ибн Йахйу Дихкана, который подписал *тауки'*, отлучавший великого богослова Фадля ибн Шазана)[3] (умеренные); ряд отколовшихся *вукала'*-экстремистов: Али ибн Хасака (ум. около 230), затем Хасан ибн Муса Шари; Фарис ибн Хатим Казвини (отлучён, затем убит около 248 года по приказу имама); с Нафисом – для претендента Мухаммада, сына имама, ум. 249);

---

[2] Ср. должность *альфандари* в гетто Конта-Венессена. Об их корыстной цели (*ма кану фихи мин ад-дунйа*, Туси, *ghayba*, 199).

[1] Туси, *ghayba*, 25.

[2] Кашши.

[3] Фадль верил в смерть, затем в воскресение Махди (Туси, *ghayba*, 275); Дихкан был отлучён.

5) (при XI, Хасане II Аскари Абу Мухаммаде II, 254–260): *вакиль*: Али ибн Джа'фар Хаммани (против Фариса) (Кашши, 324: им завидует Абу Тахир Билали);

вакиль: Абу Мухаммад Усман ибн Са'ид Асади Амри I, 255–258 (умеренные; экстремисты-исхакийа, которые его признают, называют его Хафс ибн Амр[1]; нусайриты со времён Хасиби делают из него заместителя своего XI *баба*, Мухаммада ибн Нусайра Намири, ум. 270, сначала сторонника претендента Мухаммада ибн Али, ум. 249). Затем его сын Абу Джа'фар ибн Усман Амри II, 258–305, также признаваемый исхакийа. Оба Амри известны в шиитской догматике как «I и II *вакиль* во время малого сокрытия» (= *гайба сугра* – начало сокровенной жизни XII имама, Махди Мухаммада II ибн Хасана Абу-ль-Касима).

г. *Викала* Абу Джа'фара Мухаммада ибн Усмана Амри II (258–305), везират Ибн Бульбуля и согласованные действия двух великих шиитских семей, Аль аль-Фурат и Аль Наубахт

Согласно официальному правоверному преданию, власть *вакиля* Амри II будто бы сумела сохранить в течение решающих лет единство партии, удерживая под своим началом заместителей-*вакилей* двенадцати традиционных округов (*джазира*)[2], когда после 260 года и смерти XI имама ему пришлось говорить с ними властно от имени невидимого и, может быть, несуществующего ребёнка: XII имама, а значит, Махди.

Ещё до смерти его отца неуверенность в существовании этого наследника вызвала у вождей партии большое смятение. Одни, принимая тезис фатхийа, делали Хасана (ум. 260) XII имамом (поскольку этот тезис вставлял после VI имама его старшего сына Абдаллаха, прежде Казима), а значит, последним имамом, после которого Бог в Своём гневе упразднил имамат (если он умер) или прервал имамат (в ожидании его возвращения или его воскресения в качестве *Ка'има*); фатхийа были весьма многочисленны, особенно в Куфе, их вождями были Ахмад ибн Хилаль Абарта'и (ум. 267), банкиры Бану-з-Зубайр и Бану Фаддаль[3]. Они отрицали, что у него был сын.

Поскольку тезис фатхийа допускал, что в роду имамов брат может наследовать брату (распространяя на Казима, после Абдаллаха, привилегию, оставленную за двумя сыновьями Али, участвовавшими в *Мубахале*), некоторые пришли к мысли, что в 260 году Хасан мог завещать имамат своему брату Джа'фару (уже назначенному, по другим, их старшим братом Мухаммадом, умершим в 249 году) и его потомкам, которых, впрочем, как мы увидим, аббасидские суды считали его наследниками. Эта партия могла бы привлечь большинство шиитов, если бы частное поведение Джа'фара не отвратило его.

Меньшинство шиитов упорствовало в вере в существование этого таинственного ребёнка; неуверенность в нём была угодна Богу как испытание, как один из эсхатологических знаков столь давно ожидаемого алидского Махди. Официальная шиитская теория установила его имя, Мухаммад, его даты рождения, 256, и исчезновения, 264, в подземелье в Самарре. Но в тот момент его последние верные, сгруппировавшиеся вокруг *вакиля* Амри II, не смели уточнить ни его имени (может быть, Али; его прозывали «*аль-халаф ас-салих, аль-гарим*»), ни дат его рождения (252, 254, 256, 257, 258 или даже 261, через восемь месяцев после смерти

[1] Кашши.

[2] Около 290/902 года уточнено шесть: Багдад, Куфа, Ахваз, Рей, Азербайджан, Нишапур (Ибн Бабавайх, *ghayba*, 246).

[3] Хасан ибн Али ибн Фаддаль (K. 319, 349).

отца; или сто лет спустя, после ста лет беременности), исчезновения (может быть, до 260) и нового явления (может быть, в возрасте 30 лет, в 284)[1]. Одна секта, секта Хадиджи (Али ибн Ахмад), думала, что он будет вести свою Общину, являясь то тут, то там, частным образом, молящимся верным. Явление в 261 году одному неверующему *вакилю*, Ибн Билалю, укрепило эту веру[2].

Несомненно, именно в согласии с *вакилем* Амри II[3] главный имамитский богослов, Абу Сахль Исма'ил ибн Али Наубахти, вовлёк партию в выработку теории, предписывающей повиноваться строго «невидимому» имаму-Махди. Около 294 года он сформулировал её так в своей *K. al-sunna* (= *tanbîh*) *fî'l-Imâma*[4]: Хасан, XI имам, оставил сына, рождённого и воспитанного в тайне, имя которого остаётся сокрытым из-за полиции; в течение двадцати лет (260–280) несколько надёжных знатных лиц (*сикат*) могли сообщаться с ним, получая подлинные письменные ответы; с 280 года остался лишь один надёжный человек, который есть Посредник (= *сабаб*) и который передаёт партии ответы, уже не даваемые ему письменно (речь идёт об Амри II, роль которого будто бы началась лишь в 280 году). Как в этих условиях утверждать, что этот сын Хасана, XII имам, ещё живёт действительной жизнью? Абу Сахль отвечает на это довольно уклончиво, что он «*мауджуд аль-'айн, сабит аз-зат*» (= «присутствует по сущности, пребывает по субстанции»). Что Ибн ан-Надим позднее истолкует, говоря, что Абу Сахль заявил, «что, по правде, XII имам жил, но умер, втайне, что его сын втайне наследовал ему и что род имамов будет продолжаться так от отца к сыну[5], пока Бог не заставит его явиться публично». В действительности Абу Сахль ограничивался утверждением продолжения жизни как догмата: выведенного в его книге путём умозаключения (*истидляль*) из доводов, представленных на манер доказательств бытия Бога: невозможно, чтобы Бог лишил ислам этого живого Доказательства, каким является Имам; продолжительное «отсутствие» этого Имама, следующее за уже долгими заключениями его предшественников, содержавшихся в тайне, остаётся терпимым, поскольку оно не превышает «спустя более тридцати лет» обычной продолжительности человеческой жизни; и что оно было предсказано в Коране.

Какова была сокровенная мысль Абу Сахля? «Глава тысяч людей», как он говорит Халладжу, глава могущественной семьи Аль Наубахт[6], этот имамитский богослов был прежде всего весьма сильной политической личностью, способной выковать этот догмат об «отсутствующем» Имаме как оружие, позволяющее шиизму постоянно угрожать аббасидскому государству, ещё не запрещая себе окончательно поддерживать видимого претендента-Алида.

Мы думаем, стало быть, что речь идёт здесь о богословско-политическом определении, распространённом Абу Сахлем Наубахти, чтобы укрепить положение имамитской партии,

[1] Ср. об этих различных тезисах их перечень по Наубахти (*firaq*) и по Са'ду ибн Кумми Аш'ари (Маджлиси, *bihâr*, IX, 175: таблица, раскритикованная в Аббас Экбал, *Khânedân-e Nawbakht*, 79–95). Этот перечень зависит от *K. firaq al-shî'a* Абу-ль-Касима Насра ибн Саббаха Балхи (ум. около 290), которую Са'д Аш'ари знал через Аллана Кулайни (= Али ибн Мухаммада), автора *K. akhbâr al-Qâ'im* (Ибн Бабавайх, *ghayba*, 261; Наджаши).

[2] Ибн Бабавайх, *ghayba*, 247.

[3] Огласовка (а не «Умари») удостоверена (Кашши, 330; *ahsan al-wadî'a*, II, 228).

[4] Выдержка у Ибн Бабавайха, *ghayba*, 53–56.

[5] *Fihrist*.

[6] Она жила в Кархе: квартал Наубахтийа был близ моста, называемого *кантарат аш-шаук* (Туси, *ghayba*, 252; ср. Le Strange, 79); близко от нынешней гробницы Халладжа.

поколебленное с 260 года смертью XI имама. Вернёмся, впрочем, к хронологическому ходу событий: в 260 году XI имам умирает, не оставив признанного сына; его брат Джа'фар, уже претендент на имамат, поддерживаемый государственным секретарём Ахмадом ибн Савабой, требует его наследства у везира Хакани I против его матери Хадис. Его притязание оспаривает рабыня умершего, Сайкал, которая объявляет себя беременной: взятая под надзор по приказу кади кади Ибн Аби-ш-Шавариба[1], она в конце концов получает отказ в своём иске и переводится в тайне в дом правительственного секретаря Хасана ибн Джа'фара Наубахти (263); затем, через двадцать лет, для большей безопасности, халиф Му'тадид велел интернировать Сайкал во Дворце, и она умерла там при Муктадире. Следует отметить, что судьба наследства была решена лишь в 267 году, когда его разделили между Джа'фаром и Хадис (которую Джа'фар откажется позволить похоронить рядом с её сыном, XI имамом). Это было в начале везирата Исма'ила Ибн Бульбуля, везира в Самарре с 265 года, затем в Багдаде и для всей Империи с 272 по 277 год.

Ибн Бульбуль, который был шиитом и опирался на племя шайбанийа из Укбары, которым командовали эмиры-шииты, пытался устранить из министерств полухристианскую и суннитскую клиентелу Бану Вахб и Бану-ль-Джаррах, которую он заключил в тюрьму; он окружил себя личностями, впрочем, замечательными, силуэты которых вызывают в памяти поэты Бухтури и Ибн ар-Руми: Аль аль-Фурат, Бану Бистам, Бану аль-Файйад, Бану Нахик, Бану Наубахт, Бану аль-Бариди, Кархийун, Хасан ибн Али Бакатаи[2], Ахмад ибн Мухаммад Таи. Так вот, оказывается, что все они шииты, и шииты-экстремисты (кроме Бану Наубахт), из секты *мухаммиса*. Можно даже уточнить, что при Ибн Бульбуле *мухаммиса-мимийа* (Бану аль-Файйад, Бану Нахик) были вытеснены *мухаммиса-'айнийа* (Аль аль-Фурат, Бану Бистам): сами разделённые на два духовных послушания, исхакийа, принимавших в светском отношении *вакилей* Амри I и Амри II, и нусайрийа, ещё колебавшихся их принять.

Следует думать, что тесный политический союз между Аль аль-Фурат и Аль Наубахт, засвидетельствованный тремя везиратами Али ибн аль-Фурата (296, 304, 311), восходит к более раннему времени и что он вступил в действие уже при везирате Ибн Бульбуля[3].

По-видимому, именно при Ибн Раухе, после смерти Абу Сахля, имамитское правоверие утвердило, что его XII имам, исчезнувший в 264/878 году, был действительно последним, Махди, и что Пророк предсказал его в хадисе, действительно известном суннитам в форме «моей Общиной после меня будут править двенадцать халифов»; зайдиты восстали против имамитского толкования , толкующего «XII халифов» как «XII имамов». Вероятно, что, в противоположность хадису о Семерых[4], столь знаменитому у шиитов II века, хадис о Двенадцати поначалу казался касающимся одновременности между современниками (ср. XII *накибов* Пророка в Акабе, как XII сыновей Исмаила, XII колен иудейских и XII апостолов Иисуса), прежде чем выразить преемственность во времени. Действительно, есть следы

[1] Сайкал называли также Райхана, Саусан, Нарджис (происходящая из «греческого» рода апостола святого Петра), Марйам бинт Зайд (сестра двух зайдитских претендентов Дейлема).

[2] Финансист, сотрудник Ахмада ибн Исра'ила, везиров Бану Вахб, Бану Хакан, Бану Фурат, второй шиитский уполномоченный при облечении третьего *вакиля* в 305 году (Туси, *ghayba*, 242, Саби; о его секретаре-христианине Абу Амре Сулаймане Джамале ср. Mari, Saliba).

[3] Заместителем которого был Ахмад ибн аль-Фурат, глава нусайритов.

[4] *Асбат* Абу Мансура Иджли и Абдаллаха ибн Хариса; 7 циклов (и имамов) исмаилитов и нусайритов (ср. неделю). Лишь число 5 не было использовано для преемственности во времени (5 часов молитвы; 5 людей плаща).

первого толкования у кайсанийа (их XII округов) и у нусайритов (XII месяцев года означают Пророка, его 8 дядей и его 3 сыновей)[1].

Но рано у *мухаммиса* появился хадис Джабира Джу'фи (*тафсир* Бакира) о Коране IX, 36 «год у Бога – двенадцать лунных месяцев», толкующий этот стих так: число имамов будет двенадцать, как и число XII месяцев, из которых четыре *харам* (= четыре имама по имени Али)[2]. Этот специфически экстремистский хадис, поскольку он «олицетворял» так не только месяцы, но и год, отождествлённый с Пророком, был известен уже Ибн Синану (ум. 220)[3] и опирался на другой экстремистский хадис (*тафсир* Корана XCVII, соединённого с XLIV, 3): «в ночь аль-Кадр каждый год божественное повеление (*амр*) решается на весь год, и к этому повелению есть приставленные (*вулат*)» – Али и одиннадцать его потомков, наперсники Духа (*мухаддасун Рух аль-амр*)[4].

Одно место Макдиси, очевидно единичное, но которое его дата, 355/966, не позволяет преуменьшать, указывает[5], что Халладж знал этот хадис. В своей *K. al-ihâla wa'l-furqân* он возвещает пришествие Махди, толкуя XII месяцев Корана IX, 36 как число XII имамов, которых он перечислял. Не зная этого списка, можно лишь рискнуть догадкой: что Халладж думал об имамитской секте фатхийа, весьма влиятельной в Куфе, которая делала Хасана (ум. 260) XII имамом (поскольку она вставляла после VI имама его старшего сына Абдаллаха), а значит, последним имамом, после которого Бог в Своём гневе упразднил имамат: что позволяло Халладжу ввести мистическую идею Махди, взятого вне Алидов (но Макдиси этого не говорит), и который упраздняет циклы месяцев, как *Рух* обуздывает круг пяти.

Не этот ли способ оправдания мистического махдизма больше всего раздражил Абу Сахля Наубахти против Халладжа? У него уже были с ним другие трения в трёх областях деятельности, где он утверждал себя главой имамитской партии: религиозной (он был мутазилитом в догматике), юридической (он сочувствовал захиритам) и политической (он был финансовым агентом правительства).

Тройная личность этого человека, который был, в сущности, главным противником Халладжа, заслуживает краткого описания.

д. Абу Сахль Исма'ил Наубахти

Абу Сахль Исма'ил Ибн Али Наубахти[6] был характером надменным, весьма гордым своим происхождением и своим могуществом, скорым на месть за направленные против него сатиры[7]. Это был также литератор, при случае поэт, и прежде всего философ-схоласт: *мутакаллим*[8]. Наконец, это был деловой человек на службе у сильных (его роль при Хамиде)[9].

---

[1] Табарани, *a'yâd*, 8 a. Дайлами, в. 26; ср. суру 278 года у Табари; *ta'wîl al-zakât*, 38 (745); Ибн Бабавайх, там же, 40; Хасиби, *hidâya*, 515.

[2] *Ас-сана = ан-Наби* (Туси, *ghayba*, 104; Табарани, *a'yâd*, 12 b; Хасиби, *hidâya*, 515).

[3] Рук. BN 1450, л. 122 a.

[4] Хадис Ахмада ибн Абдаллаха Барки (Кулайни, *kâfî*; Туси, *ghayba*, 100; Ибн Зайнаб, *ghayba*, 29; Табарани, *a'yâd*, 128 a). Ср. XII друзских *худжжа* (от Шатнила до Кайдара = Акир ан-нака!).

[5] *Bad'*, изд. Huart.

[6] Род. 237/851, ум. 311/923 в месяце шавваль: его *рави* (уполномоченными учениками) были Сули (ср. [ниже, гл. X, прил. II-b 1]) и Абу Али аль-Каукаби (Захаби, рук. Paris 1581, л. 60 b).

[7] Его обвиняли в том, что он велел отравить великого поэта Ибн ар-Руми (ум. 284/897; *murûj*, VIII, 230–233).

Он управлял капиталами партии с *саййарифа*, евреями и неевреями. С ним шиизм имамийа окончательно вступает в мутазилизм, куда его опередили зайдийа.

Сведения, которые дают нам сохранившиеся заглавия его книг[1] о большой литературной деятельности Абу Сахля, позволяют объяснить, каким образом он сумел укрепить положение кит'ийа в шиизме (против вакифийа) и хассийа в исламском традиционализме (против 'аммийа, или суннитов).

Наряду с сочинениями чисто имамитского учения[2] мы видим, что он вёл две полемики против шиитов-отщепенцев: одну против Али Ибн аль-Хасана ат-Татари аль-Куфи[3] и партии вакифийа, которые верили, что XI имам, не будучи мёртвым, будет Махди, и не допускали XII имама[4]; другую – для опровержения *гулат*, у которых почтение к имамам доходило до учения о некой «присущности» божества в их священных особах[5]. Абу Сахль, стало быть, утверждал вместе со своей партией: с одной стороны, действительную смерть XI имама; с другой – нелепость *хулуля* божества в имамах[6].

Вне вопроса об имамате Абу Сахль подчеркнул свою юридическую позицию, явно захиритскую, нападая на два суннитских толка: на шафиитов, отрицая право на *кийас*[7], и на ханафитов по поводу Исы Ибн Абана[8], отказывая во всякой законности употреблению *ра'й* через *иджтихад*[9].

Эта последняя полемика находила оправдание в явно антиисламских положениях, к которым *иджтихад ар-ра'й* без догматических богословских основ привёл весьма влиятельного современного философа: Ибн ар-Раванди[10], против которого Абу Сахль писал дважды.

Другие его трактаты утверждали основные положения мутазилизма: чисто мысленный характер различия между божественными атрибутами, несотворённость человеческих волений Богом[11], логическую невозможность видения божества[12] и невечность мира[13].

---

[8] Ср. его ученика Наши Асгара. И несмотря на суннитские насмешки (ср. *farq*, с. 100), напоминавшие шиитам, как злословил мутазилизм в своём начале об их I имаме, эта шиитская симпатия к мутазилизму сохранилась. Ср. совсем недавнюю книгу Мухаммада аль-Кашиф аль-Гита аль-Джа'фари об «*аль-'адль ва-т-таухид*» (разбор в *RMM*, XIII-2, с. 369, 370).

[9] Экбал, 101.

[1] *Fihrist*, 176–177. Ср. *Tusy's List*, 56–57.

[2] История имамов и *al-Sunna* (*sic*) *fi'l-Imâma*.

[3] *Tusy's List*, 216. Ср. *fihrist*, 177, и прим. II, 68.

[4] Ср. Ибн Бабуйе, изд. Müller, с. 39; в замечательном примечании Is. Friedländer, *The Heterodoxies...*, II, 50–52.

[5] Благодаря шиитским ересиографам Халладж будет поначалу причислен к *гулат*.

[6] Это было своевременно: ибо для первых зайдитов *равафид* были *гулат*.

[7] Аналогический силлогизм как доказательство в богословии и в праве.

[8] Ср. *ZDMG*, с. 167.

[9] Почин в области юридических решений: простым применением рассуждения по аналогии (пробабилизм).

[10] Ум. 298/910. Ср. весьма любопытную заметку о его сочинениях у Ибн аль-Кариха, 552: заглавия которых растворены во фразах рифмованной прозы в ответе аль-Ма'арри (*ghufrân*, 157–161); о его теории движения ср. *farq*, 144–145.

[11] Об *аль-истита'а* (*Tusy's List*, 57).

[12] *Ру'йа*. *Tusy's*, 57. Ср. указ аль-Васика; Patton, 117.

Два его сочинения содержали его Беседы: те, что у него были в Ахвазе с его другом мутазилитом Абу Али аль-Джуббаи, главой басрийской школы[1], сочинение, отрывок из которого у нас, может быть, есть[2], и Беседы, которые у него были с Сабитом Ибн Куррой[3], знаменитым переводчиком греческих авторов; в том весьма эллинизированном мире багдадских мыслителей, где его племянник аль-Хасан Ибн Муса ан-Наубахти приобрёл славу человека «более философа, чем шиита»[4].

Наконец, упоминание его сочинений об «определении божественного единства»[5] приводит нас в самую гущу опровержения суфизма: вместе с любопытным сочинением, которое он счёл нужным написать «против мыслей, высказанных в диване Абу-ль-Атахийи[6], о *таухиде*». Нужна была весьма укоренившаяся предвзятость у такого философа, как Абу Сахль, чтобы побудить его нападать на поэта, давно умершего и столь мало сведущего в технических терминах философии. Тем знаменательнее этот факт.

Весьма простой язык, ровный и непринуждённый стиль этого дивана делали его драгоценным орудием пропаганды, неожиданным помощником, самим своим распространением, для публичной проповеди мистицизма[7], подобной проповеди Халладжа: и у нас есть доказательства, что Халладж им пользовался[8].

Говоря о страдании: «Если оно длится, сделай его своим другом», – говорил он и читал

> *«Я привык к соприкосновению с несчастьем, так что сделал его своим другом,*
> *И постоянное упражнение в покорности привело меня к стойкости».*

Это стих Абу-ль-Атахийи[10].

Были у Абу-ль-Атахийи и стихи о любви, должной Богу, и об обладании душой Богом.

Ибн Наубахт осуждал Абу-ль-Атахийу потому, что, проявляя себя шиитом-зайдитом в *фуру'* (по секте, основанной Касиром аль-Абтаром), он был в догматическом богословии противником общего учения имамитских *мутакаллимун* в двух пунктах: в вопросе о *хальк*

---

[13] Против Ибн ар-Раванди; и против Абу Исы Мухаммада Ибн Харуна аль-Варрака (ср. *farq*, 49, 51), который допускал вечность тел и полемизировал с христианами; это последний известный *зиндик* в *fihrist* (338). (Ср. выдержки у Шахрастани, II, 81, 86.) И против ханафитского положения: *Аллах Халик би-ль-азаль*.

[1] Ум. 303/915. Ср. *farq*, 167. Ибн Муртада, *mi'yâr*, с. 45.

[2] Ср. здесь, гл. XV, II, № 113-а.

[3] *Tusy's*, с. 57. Ум. в 298/910.

[4] *Fihrist*, 177: он переводил Аристотеля. *Tusy's*, 99.

[5] *Таухид*.

[6] Ум. 213/828. Мы цитируем издание первой части этого дивана, отпеч. Бейрут, 1888, 307 страниц.

[7] И даже суфизма. Так, *аль-Хакк* у него едва начинает ограничиваться значением «верховной Истины», Бога (ср. с. 151, 202, 229, 235, 243, 253, 277). Он развивает там главным образом понятия *вара'* (воздержания) и *зухд* (аскезы). Ср. *Aghânî*, III, 124: он учит: а) дуализму, б) *касб аль-ма'ариф*, в) *ва'ид*, г) *тахрим аль-макасиб*, д) *вакф* в отношении Усмана, ибо зайдит-*бутри*.

[8] Таков последний двустих в Р., 1-е изд., с. 95. Ср. здесь, гл. VII, III-с. Сравн. также *хутбу* Халладжа (ср. Р., 1-е изд., с. 116) со стихом дивана (с. 270): «У меня нет сил возблагодарить Тебя, о мой Господин, если Ты не придёшь ко мне».

[9] Халладж, у Ка'би, *manâqib* (320-а). Мунави огласовывает «*алифаху*» (если оно длится, оно становится другом) и комментирует: «Таково милосердие Божье к осуждённым, что они ничего больше не чувствуют».

[10] Ср. там же, с. 119, 173, 190.

аф'аль аль-'ибад, где он был джабаритом[1], противником мутазилитов, каким будет Халладж; и в употреблении манихейских слов «*нур*», свет, и «*зулма*», тьма[2]; обвинение, которое будет возобновлено против Халладжа и которое безосновательно приписывает как одному, так и другому манихейскую теорию святости.

Именно Ибн Наубахт донёс на Халладжа аббасидским властям как на *мудда'и ар-рубубийа*. Он был политическим главой имамитов в Багдаде и был весьма связан с везиром Ибн аль-Фуратом, который начнёт преследование Халладжа. Кроме того, у него с Халладжем было две решающие стычки, в которых он, по его словам, его «разоблачил».

e. Ибн Раух Наубахти, III *вакиль*, и его соперник Шальмагани[3]

Уже с 302 года Ибн Раух фактически руководил *викалой*, с жалованьем в тридцать динаров в месяц, сверх значительных пособий, как от Аль аль-Фурат[4]. Став титулярным *вакилем* в джумада I 305 года, он тотчас добился от халифа, при везире Ибн аль-Фурате, своего рода официального признания: «К Ибн Рауху послали Зуку аль-Хадима[5] с почётным посохом, пергаментом и запечатанным свёртком; и этот посланец сказал ему: „Наш господин (халиф) сказал мне: «так как я могу умереть раньше Абу-ль-Касима (Ибн Рауха), а он остаётся на своём посту *на'иба*, передай ему это»“; а в этом ларце были печати имамов. Затем халиф вышел с наступлением сумерек со своими людьми и пришёл сам в дом Абу Джа'фара Мухаммада (Амри = резиденцию *на'иба*). И число посетителей Ибн Рауха умножилось настолько, что эмиры приезжали к нему верхом, и везиры, и бывшие везиры, и знатные люди; и хвалили его проницательность»[6]. К этому времени, несомненно, можно отнести посещение Ибн Раухом Ибн Саййара, наперсника Саййиды, где другой шиит, едва не прыснувший со смеху, слышал, как он серьёзно одобрял тезис о превосходстве Абу Бакра[7]. Это был мастер скрытности; поэтому, говорил Абу Сахль, его и предпочли ему как *вакиля*, «как более способного хранить тайну убежища Имама»[8].

Он взял сначала секретарём зятя своего предшественника, Ахмада ибн Ибрахима Наубахти[9], супруга Умм Кульсум, от которой родилась Бараннийа, мать *катиба* Хибатуллаха. Затем, едва через год, когда пал везир Ибн аль-Фурат, Ибн Раух взял себе непосредственным сотрудником, вероятно за его писательские дарования, уже известного автора нескольких шиитских сочинений, Мухаммада ибн Али Шальмагани: политически влиятельное лицо, только что прибывшее из Васита в Багдад с новым везиром-суннитом Хамидом, доверенным

[1] Ибн ад-Да'и, *tabsira*, 422; ср. здесь, гл. XII, II-b.

[2] Обозначающих две первичные сотворённые субстанции (*Aghânî*, III, 124). Ср. джабаризм на с. 270, 119, 138, 235, 290, 301 дивана, изд. Бейрут, 1888.

[3] См. Аббас Экбал, *Khânedân-e Nawbakht*, 222–238.

[4] Ибн Раух, по-видимому, был сначала фатхитом (ибо ученик Ибн Билаля: Туси, *ghayba*, 241). Цитаты из Ибн Рауха у Мухаммада ибн Хасана Саффара, *basâ'ir*, и Кашши, 345, может быть, интерполированы.

[5] Военный наместник Египта от имени Му'ниса в 302–306 годах, «ар-Руми»; его сын Абу-ль-Фадль Ахмад, «*мавля* Али ибн аль-Фурата» (*ghayba*, 268).

[6] Цитата из Ибн Аби Таййа (ум. 630), по Сафади, *wâfî*, рук. Бодл., л. 70 a; ср. Захаби, под этим годом.

[7] Туси, *ghayba*, 251.

[8] Там же, 255.

[9] *Рави* «Сиффинийат» Хадиджи ([...] 235, а значит, его ученик; цит. у Туси, *ghayba*, 243, 242 (стр. 4–5), 238; исправить относительно него родословную таблицу, составленную Аббасом Экбалом, где перепутаны *хали* и *'амм аби*).

лицом которого он стал. В течение шестнадцати лет Ибн Раух и Шальмагани будут трудиться над укреплением имамитского шиизма. Без иллюзий, несомненно, относительно мнимого продолжения жизни «сокрытого» Махди, XII имама. Шальмагани грубо признается в этом Ибн аль-Джунайду[1]: «Мы с Ибн Раухом взялись за это дело, лишь точно узнав, в чём оно состоит; поэтому мы и дрались за него, как собаки дерутся за падаль (*тахарушу-ль-киляб 'аля-ль-джийаф*)»[2]. Вдвоём они представляли в этот критический момент два направления, которые постоянно раскалывали первоначальный шиизм: Ибн Раух, более умеренный, более смиренный, соглашался с юридической школой Кума основывать продолжение шиитской Общины на системе административных механизмов[3]; Шальмагани, из семьи экстремистов, хотел оживить Общину иерархией посвящённых, причастных, по учению *мухаммиса*, божественному вдохновению, которое может усыновлять не-Алидов как имамов. Оба поначалу думали, что могут работать сообща. У Шальмагани были юридические сочинения, как *K. al-taklîf*, которую Ибн Раух пересмотрел вместе с ним и велел распространять[4]. Но вскоре Шальмагани, власть которого как посвятителя[5] утверждалась не только над государственными секретарями, как писатель Ибн Аби Аун[6], но и над весьма большими семьями официальных финансовых знатоков, как Бану Бистам, Кархийун (один из них, финансовый *вали* Мосула, может быть, введёт его к эмирам-Хамданидам), решил, что может стать единственным главой шиитской партии в Багдаде. Везир Хамид, чтобы свести бюджет, стремился производить «взыскания», и, несомненно, в согласии как со своим зятем Ахмадом ибн Мухаммадом Ибн Бистамом, так и со своим наперсником Шальмагани, он начал против Ибн Рауха, скомпрометированного щедротами бывшего везира Ибн аль-Фурата, придирки, которые привели в конце 308 года к податному преследованию.

Стало быть, не позднее 308 года следует датировать грамоту[7] (*тауки'*), которую, согласно принятому вымыслу, Ибн Раух подписал «от имени отсутствующего Имама», чтобы отлучить Халладжа. «Была обнародована грамота, проклинающая Халладжа, – говорит нам Ардабили, – и среди законоведов, вынесших фетву об осуждении и подписавших своей рукой, что „его следует казнить“, был Хусайн Ибн Раух»[8]. Текст этой грамоты не найден; другой текст Ибн Рауха, приводимый ниже, доказывает, что он должен был осудить Халладжа как *хулули*, уподобляя его тем самым шиитским еретикам *мухаммиса*. Почему Ибн Раух, шиитский *вакиль*, вздумал так высказаться против суннитского мистика, обвинённого в ереси? Чтобы вернуть себе милость везира Хамида, личного врага Халладжа, и чтобы подорвать доверие к Шальмагани, посвятительная теория которого была в сущности основана на *хулуле*, как это укажет Ибн Раух в своей грамоте 312 года.

---

[1] Танухи, *nishwâr*, II, № 96; важнейшее свидетельство Абу-ль-Хусайна Хариси из Нахр Сабаса (близ Васита), пер. Margoliouth, в *Is. Cult.*, янв. 1932.

[2] Туси, *ghayba*, 255.

[3] Там же, 255.

[4] Там же, 254.

[5] Его учение *зиндика* (*хулуль*) сложилось уже до 305 года (первое приближение: в действительности то же простой *расуль*, исключённый (*ха'ин*): ср. *'ульйа'ийа*). Ср. Туси, *ghayba*, 264.

[6] Уже в 309 году Ибн Аби Аун был во Дворце (Ибн Синин, у Йакута, *udabâ'*, I, 297); о милосердии его шурина Ризкаллаха ср. Танухи, *nishwâr*, 33.

[7] Саби, 42.

[8] Ардабили, *hadîqa*, у Хуйи, VI, 177; ср. Муфид, по Бихбихани.

Пока же Ибн Раух и Шальмагани оставались внешне в согласии; и когда в 309 году Ибн Раух, всё ещё не уплативший штрафа, которого требовало министерство взысканий, должен был скрыться, ему пришлось назначить себе *на'иба*, и этим *на'ибом* в интересах самой партии неизбежно оказался Шальмагани[1], честолюбие которого это повышение усилило.

После казни Халладжа и опалы Умм Мусы везир Хамид, пав в свою очередь, был заменён Ибн аль-Фуратом. Но Шальмагани тотчас вновь обрёл при дворе то доверие, которое доставило ему доверие Хамида: благодаря Мухассину, сыну и заместителю нового везира, которого он сумел спасти в 306 году от пыток, которым Хамид хотел его подвергнуть[2]. В течение того 311 года, когда Мухассин, в бешенстве мести, умножал преступления под предлогом «взысканий» для казны, Шальмагани, поставленный им во главе этой службы во Дворце, по-видимому, выступал палачом божественного правосудия, велев «резать как баранов» обвиняемых, высланных в Басру, своему заседателю Басри[3].

Ибн Раух, всё ещё обвиняемый и неуловимый, молчал; когда внешняя карматская опасность повлекла в раби' I 312 года падение и казнь везира Ибн аль-Фурата и его сына Мухассина, новый везир-суннит Хакани III велел заключить Ибн Рауха в тюрьму; но поскольку он не участвовал в преступлениях Мухассина, ему угрожало меньше, чем Шальмагани. Хотя и в тюрьме, он, стало быть, не поколебался официально порвать с ним: сместив Шальмагани, он назначил *на'ибом* на его место Абу Али Мухаммада ибн Хумама Искафи (ум. 332)[4] и велел ему обнародовать текст имамитской грамоты, прибавлявшей имя Шальмагани к списку вероотступников (*муртадд*), отлучённых прежде грамотами: «Шари'и[5], Намири[6], Хилали[7], Билали[8] и других[9]» (зу-ль-хиджжа 312). Ибн Раух осуждал его там, как он сказал Умм Кульсум, когда она пришла донести ему о приверженности матери Бану Бистам к посвятительному учению Шальмагани: «(эта ересь *мухаммиса*) – нечестие, которое этот проклятый человек насаждает в сердцах этих людей, чтобы подготовить их к тому, что он объявит им, будто Бог соединился (*иттахада*) с ним и влился в него (*халла фихи*), как христиане говорят о Мессии: он приводит их к учению Халладжа, да проклянёт его Бог»[10].

Ибн Раух не был без опасений насчёт последствий этой грамоты; но основная масса шиитской партии осталась верна своему заключённому главе. Полиция раскрыла в самом

---

[1] У него в 309 году был уполномоченным в Куфе Мухаммад ибн Ахмад Заджузджи.

[2] Танухи, *nishwâr*, II, № 96.

[3] *Misk.*, I, 123; Ариб, 114.

[4] Хатиб, III, 365.

[5] Абу Мухаммад Хасан ибн Муса Шари'и (ум. около 255), ученик Али ибн Хасаки: объявлял себя сначала *вакилем* X имама: «они начинают так, затем продвигаются до учения халладжийа, как Шальмагани (= *хулуль*)»: Абу Мухаммад Харун ибн Муса Талл Укбари, ум. 385, у Туси, *ghayba*, 258.

[6] Мухаммад ибн Нусайр Намири Фихри, «один из самых уважаемых в Басре», говорит кади Ибн аль-Джи'аби (Кашши; основатель нусайритов, вместе с отцом и братом везира Али Ибн аль-Фурата).

[7] Ахмад ибн Хилаль Абарта'и, суфий, ум. 267, не пожелав признать *вакиля* Амри II (Кашши, 332); ученик Йунуса через Ахмада ибн Кархи (Кашши, 350): трижды осуждён тайно, затем публично Ибн Раухом.

[8] Абу Тахир Мухаммад ибн Али ибн Билаль: отказывается признать Амри управителем имущества Имама; вероятно, фатхит-джа'фарит (Кашши, 357; *ghayba*, 261).

[9] «И других»: это, должно быть, относится к Халладжу.

[10] Туси, *ghayba*, 263. Примечательно видеть уже сложившимся философское различие между *хулулем* (вхождением божества, как акциденции, в сотворённую субстанцию) и *иттихадом* (ср. Ибн Аби-ль-Хадид. Ср. письмо халифа Ради у Йакута, *udabâ'*, I).

Багдаде, в Бурасе, карматский заговор (сафар 313)[1], а у Шальмагани были карматские связи; он увидел угрозу себе, бежал в Мосул, где будущий хамданидский князь Хасан ибн Абдаллах покровительствовал ему до 317 года[2]; удалившись в Ма'алсайа, он писал книги.

В том же 317 году, после пяти лет тюрьмы[3], Ибн Раух был освобождён Му'нисом[4] в тот день, когда тот заключил в тюрьму халифа Муктадира, который останется потрясённым неудавшимся переворотом 15–16 мухаррама 317 года, как божественным предупреждением, карающим его за то, что он позволил в 312 году заключить Ибн Рауха в тюрьму. И девять лет шиитский *вакиль* мог свободно трудиться над пропагандой своей партии[5]. Двое из его родственников помогали ему в этом: Исхак Наубахти, сын Абу Сахля, финансовый *вали* Васита (315, ум. 321), весьма влиятельный на ум генералиссимуса Му'ниса, которого он побудил избрать халифом Кахира в 320 году (который должен был убить их обоих); и Али ибн Аббас Наубахти (ум. в глубокой старости в 327 году), управитель земельных владений Саййиды (он предал её в 320 году). В 321 году память Му'авийи была проклята с высоты кафедр в Багдаде, а протестовавшие ханбалитские вожди были высланы в Басру. В 325 году впервые в Багдаде был отпразднован шиитский праздник Гадира.

Внутри имамитской партии сохранялись разногласия. Уже в 317 году Шальмагани вернулся в Багдад, где вновь обрёл своих прежних приверженцев, в частности Бану Бистам, и привлёк новых; не уверен, следует ли понимать в строгом смысле пассивного гомосексуализма его теорию *никах*, то есть оплодотворения посвящаемого светом посвятителя, теорию, классическую у шиитов-экстремистов; но, по-видимому, в этой гностической секте царила некая распущенность. А сверхпочитание, обнаруживаемое письмами приверженцев, имеет нездоровый привкус. Если Ибн Раух порвал с Шальмагани, то последний отказывался порвать с ним. Применяя свою теорию сизигий, антитетических двучленов, угодных Богу, Противника, посланного, чтобы «явить» Святого (теорию, которую Хасиби применит к конфликту между I *вакилем* Амри и Намири), Шальмагани в двух местах своей *K. al-ghayba* упорно продолжал уважать того, кто его проклял[6].

Дважды, в 319 и в 321 году, аббасидский везират принадлежал одному из его учеников, Хусайну ибн Касиму ибн Убайдаллаху Ибн Вахбу IV[7], тому, кто в своей переписке посвящённого с Ибн Аби Ауном (= *бабом* Имама Шальмагани) подписывался «его раб Марзук Ибн Саллядж»[8], без того чтобы Шальмагани осмелился воспользоваться этим, чтобы вытеснить Ибн Рауха. Так как последний, воспользовавшись назначением нового везира, умеренного суннита, сочувствующего шиитам, Ибн Муклы[9], удвоил свои нападки,

[1] Заговор Ка'ки в пользу лже-Мухаммада ибн Исма'ила (Сибт аль-Джаузи, рук. Paris 1506, л. 143 a, 140 a; и Хатиб).

[2] Ибн Хаукаль, 211 [в оригинале без отсылки в тексте].

[3] Аббас Экбал, там же [в оригинале без отсылки в тексте].

[4] *Lisân al-mîzân*, II, 283; тюрьма Матмура (упоминается в 287 году: Матамир).

[5] Ибн Аби Тайй, у Сафади, там же, выше [в оригинале без отсылки в тексте].

[6] Он писал Ибн Рауху (Туси, *ghayba*, 200), прося вызвать его на ордалию: «я наперсник Человека (Имама (*раджуль* = имам: Кашши, 317, стр. 7; 327, стр. 5)), я получил повеление разгласить знание и сделал это, тайно и явно: вызови меня – „Тот из нас двоих, кто опередит другого, будет побеждённым в испытании“». Несомненно, что Шальмагани говорил правду и открывал учение.

[7] *Misk.*, I, 160, 271. Его сын, Хусайн ибн Али, был финансовым *вали* Васита в 322–326 годах [в оригинале без отсылки в тексте].

[8] Захаби, рук. Paris 1581, л. 105 a.

[9] Умеренный сторонник шиитов (его сын умрёт близ Кербелы, совершая *зийару*).

Шальмагани попытался совершить дерзкий шаг; и у везира публично призвал к Божьему суду, к классической между шиитами *мубахале*[1]: «Вызовите его (= Ибн Рауха) вместе со мной, чтобы я взял его руку, а он взял мою, и если в течение трёх дней огонь с неба не падёт на него, чтобы его сжечь, значит, всё, что он сказал против меня, правда»[2]. Уведомлённый везиром, халиф Ради велел арестовать дерзкого, осмелившегося так испытывать Бога (что может делать лишь пророк[3]) (шавваль 322)[4]. После процесса, длившегося менее двух месяцев, Шальмагани был осуждён, подвергнут бичеванию, обезглавлен и распят вместе с Ибн Аби Ауном, который не пожелал от него отречься (29 зу-ль-ка'да 322)[5]. Ибн Раух, вероятно, заранее договорился с везиром об этом окончательном успехе своей мести и в обмен сумел спасти ему жизнь в 325 году[6].

Экстремистская партия Шальмагани продолжала существовать при Басри (ум. 341) при поддержке Бану Бистам[7] и обосновалась с Хасиби при дворе Хамданидов в Халебе. И даже среди умеренных власть Ибн Рауха, который умер 15 ша'бана 326 года и был похоронен в Кархе, в Наубахтийе[8], не переставала оспариваться Абу Бакром Мухаммадом ибн Ахмадом Амри[9], племянником II *вакиля*, когда Ибн Раух завещал её IV *вакилю* правоверных, Абу-ль-Хасану Али ибн Мухаммаду Самарри (ум. 15 ша'бана 329, гробница на Нахр Аби Аттаб, квартал Баб Мухаввиль), который не сделал ничего примечательного и не назначил себе преемника[10]. Оставшись единственным *вакилем*, преемник Абу Бакра Амри, Абу Дулаф Мухаммад ибн Музаффар Азди[11], был заключён в тюрьму Буидами. Эти шиитские князья вполне терпели узурпаторский халифат Аббасидов[12] как не имеющий для них духовной ценности, но были полны решимости не давать себе господина, признавая алидского Имама или представляющего его *вакиля* над собой. И потому им не удалось оживить эту должность *накиб ат-талибийин*[13], когда они укрепили её в Багдаде в 354 году, чтобы образовать своего рода официальное шиитское вероучительное учительство, не обеспечив ему никакой автономии (попытка в 393 году)[14].

Вступление Буидов в Багдад в 334 году, подчинившее на век всемирный суннитский халифат гегемонии конфедерации шиитских князей, имело парадоксальным следствием

---

[1] Ибн аль-Асир, *kâmil*; Йакут, *udabâ'*, I [в оригинале без отсылки в тексте].

[2] Туси, *ghayba*, 255 [в оригинале без отсылки в тексте].

[3] Ибо и у пророков есть *тахадди*; однако Ибн Таймийа совершит его ещё в 705 году в Дамаске.

[4] Йакут, *udabâ'*, I, 303 [в оригинале без отсылки в тексте].

[5] Туси, там же, 263; Захаби, там же, 105 a [в оригинале без отсылки в тексте].

[6] Сули, *akhbâr Râdî*, 87.

[7] Ибн аль-Асир, под этим годом.

[8] Туси, *ghayba*, 252.

[9] Этот Амри III был душеприказчиком своего дяди, бывшего *мухаммиса*; он долго жил в Басре у Бариди (Туси, там же, 271).

[10] Туси, там же, 258.

[11] Там же, 271; Хилли.

[12] Ибн Бабавайх и Кумми обратили Рукн ад-Даулу (Ибн Бабавайх, *ghayba*, 52), а захириты – Адуд ад-Даулу.

[13] Первый *накиб* пять раз смещался.

[14] Они пытались убедить одного Алида вытеснить Мути' (Бируни, *jamâhir*, 23); но была *гайба*. Сравнение понятия государства у Бану Наубахт (*Мим*, *хаджиз*: монета есть *хаджиз*) и понятия казны у Халладжа (*мим – васита мин аль-васа'ит*: монета есть *'арийа*).

крушение могущественной имамитской религиозной партии, которая во время казни Халладжа едва не завладела Империей; из двух семей, составлявших тогда её силу, одна, Аль аль-Фурат, эмигрировала в Египет (327), а другая, Аль Наубахт, оставив министерские секретариаты провинциальной клиентеле буидских везиров, угасла в Багдаде в позолоченной праздности образованного капитализма[1]. Шииты, которые не хотели отказаться от религиозной надежды на общественное обновление, обратились к халифам-Фатимидам, оставив правоверный имамизм вступить в этот покорный период «великого сокрытия» (*гайба кубра*) Имама-Махди, когда никакое вдохновение не может оживить обломки преданий, спасённые из трёх веков суннитских преследований буквалистской верой учёных. Этот период длится и поныне, почти тысячу лет, без пятничной молитвы, без публичного культа, с ожиданием отсутствующего законного вождя; лишая себя того прибегания к Духу усыновления, которому учила легенда о Салмане и к которому взывал Халладж.

ж. Отношения Халладжа с имамитами

1° Вхождение Халладжа в шиитские круги

«Тем, кто склонялся к имамату, он становился имамитом; и показывал им, что знает их имама, *Ка'има*, и о нём рассказывали, что в начале своего пути он проповедовал законную власть Аль Мухаммад (да будет над ним мир); его разыскивали, взяли и подвергли бичеванию в Нахийат аль-Джабаль (= Дири)» (Сули).

«Он выказывал шиизм у крупных землевладельцев (*мулук = даханик*)» (Ибн Аби Тахир).

«(при своём прибытии в Багдад, где он соблазнил многих людей, и великих (*ру'аса'*)...) он добивался (*тами'а*) особенно имамитов, потому что был посвящён в их учение (*ли-духулихи мин тарикихим*)» (Танухи, *nishw.*, I, 81). «Исма'илийа, ахмарийа (= исхакийа), шари'ийа, баклийа, халладжийа, 'азакира (= шальмаганийа)» (список шиитских ересей в *диване* Хасиби, л. 27 b, 44 b, 53 b, 62 b, 71 b, 89 a, 98 a, 9 a).

Речь идёт здесь не только о внешнем знании их тем и их терминов, как в отношении мутазилитов: для нужд полемики. Самое архаическое шиитское предание утверждает, что Халладж был шиитом, и ненавидит его как перебежчика.

Поскольку раскол с имамитами засвидетельствован уже в Ахвазе (враждебность Абу Сахля Наубахти), можно было бы искать в направлении более долгой близости с карматами, особенно карматами 290 года в Хорасане, но ясно, что в Хорасане Халладж проповедовал мистику, не занимаясь политикой.

Нужно, стало быть, подняться к самому началу его пути, сразу после его женитьбы, в Басру. Вступив за четыре года до того на мистический путь суфиев, привлечённый к дисциплине аскезы и размышлению над Кораном, он присутствует при общественном кризисе восстания зинджей; многие шииты приняли в нём участие, чтобы свершилось правосудие над столькими беззакониями, от которых страдали смиренные: особенно *мавали*, эти арамейские крестьяне, эти иранизированные ремесленники, которых выжимали административные кадры и арабская гегемония в Басре. Халладж разделил их жажду справедливости, и след этого остался, окончательный, на его словаре, «*сини*», в богословии, как и в грамматике.

[1] Кинди, *qudât Misr*; Аббас Экбал, там же.

После Басры Халладж всё более отдаляется от суфиев: три его хаджа, во время которых он вынашивает в уединении опыт своих путешествий, отмечают духовное развитие, остающееся суннитским подлинным, но характерные черты которого намекают на шиитские проблемы, которые он решил и «возвысил» по-своему: близость, да, пришествия Судии, Махди, *Ка'има*; но не алидского происхождения; возвращения, *радж'а*, но не циклического (*карра*): это будет окончательное возвращение Иисуса, подготовленное рядом не светских имамов, а святых, отвращающих беды, *абдал*, *шавахид анийа*. Духовное и любовное единение (*валайа*) с этим Махди, этим *Ка'имом*, – это главное в обязательных обрядах, да: особенно в хадже; но типовая жертва хаджа – не баран Исаака или Исмаила, буквалистская идея, и не, как говорят нусайриты, Хусайн (превосходящий Исмаила, как Мухаммад – Авраама), избранный быть одновременно Великой Жертвой (*Забх 'азим*), искупающей грехи, и Судией Суда (*Дайян йаум ад-дин*), уже принесённый в жертву в предыдущем цикле в преходящем облике Иисуса; это страждущие святые, помазанные Духом, соединённые им с Мессией в тайне креста, тогда как нусайриты отказываются допустить, что Хусайн действительно страдал; тогда как весь опыт Халладжа ведёт его к осуществлению в его лице самого мучительного из распятий и заставляет его желать этого, хотя его суннитская вера говорит ему, что это невозможно.

Так же и с *джихадом*, другой *васитой* (= посредствующим обрядом), ведущей к усвоению духовной реальности, воинствующей стороны (вероучительного) *Ка'има*.

2° Его посещение Кума и его теория XII имамов

Чтобы хорошо понять отношения Халладжа с шиитами-имамитами, нужно подняться к их началу. В ходе своей публичной проповеди Халладж пришёл в Кум, тогдашний центр имамитского шиизма[1], куда собрались главные имамиты[2]. Как мог он надеяться обратить в своё мистическое учение вакифийа и кит'ийа? Отрывок утраченного сочинения Халладжа, «*al-ihâta wa'l-furqân*», объяснит нам это. Халладж, знавший о смерти их XII имама, пришёл возвестить им, что времена исполнились, что у них больше не будет имама, что тот был последним и что наступает всеобщий Суд. «Он сравнивал число XII имамов, которых перечислял, с этим стихом: „год у Бога – двенадцать лунных месяцев“ (Коран IX, 36)»[3]. Место Макдиси, говорящее, что «некоторые имамиты утверждают, будто имамы – это светы, излучённые Светом Божьим, и частицы из Его частиц, что есть теория халладжийа»[4], указывает также, что Халладж наметил по поводу вероучительной и личной непогрешимости их имамов свою теорию святости через мистическое единение.

Эта апостольская проповедь Халладжа в Куме[5] подняла против него гнев имамитов. Застигнутые врасплох (?), в смятении, в котором их оставило исчезновение XII имама в 265/878 году, великие вожди имамитской олигархии, принимавшие вакифитский лозунг *вакиля* аль-Амри «Имам лишь отсутствует», не предусмотрели опасности дополнительных объяснений на случай, если «отсутствие» (*гайба*) затянется. Более того, Абу Сахль Ибн Наубахт осмелился заявить, «что, по правде, XII имам жил, но умер, втайне, что его сын втайне

[1] Кади – единственный суннит, эмир Истахри (Субки, II, 194).

[2] Главные имамиты укрылись там, придя из Куфы (*Tusy's List...*, 17, 19, 37, 47, 104. Химйари был там: там же, 189).

[3] Макдиси, *bad' wa ta'rîkh*, V, 126 (текст), 132 (пер.). Ср. употребление Корана II, 185 карматом Фараджем ибн Усманом.

[4] Там же, V, 129 (текст), 135 (пер.). Мы весьма признательны г-ну Юару за сообщение нам копии этих двух неизданных мест.

[5] Первый эмир: Талха ибн Ахвас Аш'ари, около 160. Наследственным эмиром Кума был тогда куфиец Аш'ари Тальхи Мухаммад ибн Али ибн Иса.

наследовал ему и что род имамов будет продолжаться так от отца к сыну, пока Бог не заставит его явиться публично»[1]. Проповедь Халладжа, возвещавшая имамитам, что у них не будет XIII имама[2], была публичным опровержением, данным их вождям, особенно Ибн Наубахту, опровержением, засвидетельствованным историей.

Имамитские вожди отомстили ему, добившись его изгнания из Кума и клевеща на него:

Рассказ Туси[3]: Несколько человек сказали мне, что слышали это от Абу Абдаллаха Хусайна ибн Али Ибн Бабуйе (ум. 381/991): Когда Халладж пришёл в Кум, он написал одному из близких родственников Абу-ль-Хасана (ум. 328), моего отца, поселился у соседа и пытался обратить их обоих. Он писал: «Я посланник (*расуль*) Имама и его *вакиль*»; когда это письмо попало в руки моего отца, он разорвал его и сказал адресату: «Зачем ты тратишь время на эти глупости?» – И этот адресат, сын его тётки по отцу (или его дяди по отцу), ответил: «Этот человек уже пытался нас обратить, но мы не рвали его писем». – Что вызвало смех и насмешки над ним. Затем мой отец встал, чтобы идти в свою лавку с группой друзей и слуг. И, говорит Ибн Бабуйе, когда он вошёл во двор, куда выходила его лавка, все сидевшие встали (чтобы оказать ему честь), кроме одного человека, сидевшего там, который не встал перед ним; и мой отец его не узнал. Когда он сел, мой отец взял свою счётную книгу и чернильницу, как делают купцы; обратившись к присутствующим, он спросил их, кто такой Халладж, и ему сказали. Человек, услышав, что говорят о нём, обратился к моему отцу: «Ты спрашиваешь обо мне, когда я здесь?» – И мой отец: «Ты считаешь себя таким великим, приятель, и таким могущественным, что я не могу тебя спросить? – Ты рвёшь моё письмо у меня на глазах? – Подойди-ка сюда! – сказал ему мой отец. И, обратившись к слуге: Возьми его за ногу и отколоти по затылку этого врага Бога и Его Пророка и выведи его со двора», – тогда как мой отец говорил: «Будешь притязать на чудеса (*му'джизат*)? Да проклянёт тебя Бог!» – пока тот выходил с избитым затылком; и мы больше не видели его в Куме[4].

3° Два столкновения Ибн Наубахта с Халладжем

Два столкновения Абу Сахля с Халладжем произошли одно в Багдаде, другое, вероятно, в Ахвазе.

---

[1] *Fihrist*, I, 176; расширение тезиса кит'ийа.

[2] Ничто не позволяло им предвидеть в тот момент, что число не превысит двенадцати: Салим ибн Кайс Хилали (*fihr.*, 219) приводил хадис: будет XII имамов, сыновей Али, а значит, XIII всего (*Tusy's List...*, 354. Что Хибатуллах объяснит, прибавив Зайда). Лишь позднее Ибн Бабуйе (ум. 381/991) найдёт два хадиса, устанавливающих число имамов в XII; как пророков Израиля и апостолов Иисуса (рук. Paris, 2018, л. 219, 252, 278 b).

[3] У Абу Джа'фара Туси, *Kitâb al-ghayba*, с. 262, выдержка у Хунсари, *Rawdât*, II, 235; и Хурр Амили, *risâla ithnâ'ashariya*, л. 112 a.

[4] Абу Джа'фар Туси в *Kitâb al-iqtisâd* возвращается к роли Али Ибн Бабуйе (ум. 328/939), изгоняющего Халладжа из Кума (Хунсари, *Rawdât*, III, 378). Ср. изгнание Абу Сумайны (*Tusy's*, 302); Экбал, 115–116.

I. Рассказ[1] Абу Насра Хибатуллаха ибн Мухаммада аль-Катиба, сына Бараннийи[2], дочери Умм Кульсум, супруги Ахмада ибн Ибрахима Наубахти, секретаря Ибн Рауха[3], дочери Абу Джа'фара аль-Амри (II *вакиля* имамитов): «Когда Бог захотел разоблачить Халладжа, обнаружить его ересь и погубить его, Он внушил ему мысль, что Абу Сахль Исма'ил Ибн Али Наубахти (да будет Бог им доволен!) примет, может быть, его чудеса и поможет ему в его хитростях. Он послал к нему кого-то, чтобы его прощупать; он думал, что Абу Сахль простак в этом отношении (как велика была его глупость!), что он сможет с ним договориться, сочетать с ним свои чудеса и с его помощью трудиться над привлечением других; этот замысел согласовывался с его привычками к уловкам и подделкам. Абу Сахль действительно имел обширное влияние в мире[4], славился своей учёностью и образованностью. Халладж написал ему, стало быть: „Я *вакиль* Сахиб аз-замана (да будет над ним мир!)“ – ибо это была его первая уловка с людьми; после чего он шёл дальше[5]: „он велел мне написать тебе и показать тебе (чудесные) знаки, способные тебя убедить, он жалеет твою душу, он хочет посвятить тебя в своё дело“. И Абу Сахль ответил ему: „Я попрошу тебя о небольшой вещи, вполне тебе доступной, в сравнении с тем, что твоя рука уже показала в смысле доказательств и свидетельств. Вот она: я человек, который любит девушек (*джавари*), я очень к ним пристрастен, и у меня их дома изрядное число; я желаю ими наслаждаться, но... мои седые волосы грозят отдалить меня от них и сделать меня им ненавистным; я вынужден красить их каждую неделю[6], мне весьма тягостно принимать эти предосторожности; но без этого они узнали бы мой возраст, их склонность отдалилась бы от меня, их влечение обратилось бы в отвращение. Прошу тебя, стало быть, чтобы я был избавлен от крашения и мог довольствоваться зеркалом (чтобы причёсываться)[7]. Верни мне чёрную бороду, и я подчинюсь твоей руке, приду к тебе, буду говорить на твоём языке[8] и проповедовать твоё учение со всем разумением, какое у меня о нём уже есть; и это тебе послужит“.

Когда Халладж получил это послание, он понял, что ошибся, написав ему и заговорив с ним о своём учении. Он перестал об этом думать, больше ему не писал и больше никого к нему не посылал. Что же до Абу Сахля, он рассказал эту историю и свою шутку всем; великие и малые, все узнали об этом деле. И именно эта шутка разоблачила Халладжа и заставила всех от него отречься». – Если верно, что Ибн Наубахт поднимал некую публику против Халладжа такими средствами, то подобные анекдоты поучительны насчёт умонастроения его противников[9].

---

[1] Собран около 375 г. х. Ахмадом ибн Али Ибн Нухом Сирафи из Басры в его *akhbâr al-wukalâ' al-arba'a* (передано Хусайном ибн Ибрахимом «Кумми» (ср. Маджлиси, XIII, 95) Туси, который опубликовал его в *ghayba* = Хунсари, *rawdât*, I, 31). Этот рассказ уже был опубликован в другом месте, поскольку он фигурирует у Сули, затем у Ибн Аби Тахира; и Ибн аль-Азрак передал его Танухи (*nishwâr* = Хатиб, VIII, 124); *fihrist* (I, 176) ошибочно приписывает его Шальмагани.

[2] *Tusy's List*, 354.

[3] Живые в 326 году (Туси, *ghayba*, 243).

[4] Его ответ, по Ибн Аби Тахиру: «Я глава религиозной партии, за мной тысячи людей, которые последуют за тобой, если я последую за тобой».

[5] В своих притязаниях; как прочие *гулат*.

[6] Танухи добавляет: «Я лыс и вынужден зачёсывать волосы вверх по черепу, натягивать их на виски, закреплять их тюрбаном; вот мои уловки...»

[7] Танухи добавляет: «Сделай так, чтобы у меня снова выросли волосы...»

[8] Танухи добавляет: «Я скажу, что он *на'иб* Имама, или Имам, или Пророк, или Сам Бог, если он захочет».

По-видимому, впрочем, Абу Сахль начал с того, что серьёзно следил за публичной проповедью Халладжа, вероятно, в Ахвазе, рядом со своим другом мутазилитом Джуббаи, даже внимательнее, чем тот. Разделяя теорию Джуббаи о подстроенности «чудес» Халладжа, Абу Сахль со скептицизмом и глазомером старого политика решил, что видит в Халладже политическое орудие на службе какого-то заговора против установленной власти, и счёл своевременным рассмотреть его вблизи, чтобы испытать его закалку.

II. Рассказ Ибн Аби Тахира:

«Халладж однажды простёр руку перед толпой, и из неё повеяло мускусом; он простёр её в другой раз, и из неё посыпались серебряные монеты (дирхемы); а среди присутствующих оказался кто-то[1], кто разгадал и воскликнул: „Довольно игры! Я вижу серебряные монеты: но это обычные монеты, имеющие законный курс. Я поверю в тебя, и многие другие вместе со мной, если ты представишь мне хоть один дирхем, на котором написано твоё имя с именем твоего отца“. – „Как? Такие не чеканят“. – „Тот, кто делает присутствующим отсутствующее, должен был бы уметь чеканить то, что не чеканится“».

Халладж представлен в этом шиитском рассказе простым ярмарочным фокусником; это само собой разумеется; но что достойно внимания, так это позиция Ибн Наубахта; религиозное шарлатанство его не смущает; он хочет знать, действительно ли Халладж кандидат в политический имамат и есть ли у него шансы, на которые можно поставить. «Покажи мне серебряную монету, отчеканенную на твоё имя, и я поверю в тебя». Речь идёт не о доказательстве божественным чудом; этот политик знает, как его подстроить; речь о том, есть ли уже у Халладжа средства чеканить монету на своё имя. А Халладж, для которого апостольство мистическое, а не политическое, отвечает ему: «К чему? Я раздаю эти монеты, чтобы ими пользовались[2]: ими нельзя было бы пользоваться, будь они на моё имя (моя миссия не политическая)». На это Абу Сахль, для которого мистика есть либо нелепость, либо макиавеллизм, заключает: «Раз Халладж даже не политический заговорщик, с ним нечего делать».

4° Вопрос Абу Сахля Наубахти и шиитское понятие монеты

Спрашивая Халладжа, почему он не пускает в обращение серебряные дирхемы на своё имя (а также золотые динары, поскольку он раздавал и «*дунайнират*»), Абу Сахль Наубахти искушает его правом чеканки, принадлежащим государю, как фарисеи искушали Иисуса монетой подати, причитавшейся кесарю. В ту эпоху не были номиналистами в денежном вопросе (теория знака) и не были материалистами (теория клеймёного товара). Для человечества золото и серебро были отчеканены как символы ценности, а значит, «квалифицированы» как блага случайно, а не по существу (Бируни): потому что это вещи драгоценные, нетленные и плотные, редкие и прекрасные, сулящие будущее и счастье: отсюда их утоление желания, их покупательная сила, их двойственность, одновременно священные для чистых и магические для мирских, и обрядовый характер государственной чеканки.

---

[9] Что касается *рави* рассказа, это Хибатуллах, упоминаемый в *Tusy's List* (с. 354); который верил, что было XIII имамов, включая Зайда, и написал об этом книгу.

[1] Ибн Наубахт, согласно интерполяции Ариба (с. 93), контексту Сули и словам «многие другие вместе со мной», которые происходят от приведённого выше слова: «за мной тысячи людей».

[2] На них читалось: *Куль хува Аллаху ахад* (Коран CXII). Коран CXII чеканился уже при Омейядах (Codrington, 23, 27). Не фатимидские. Это были, стало быть, обычные монеты, как заметил Рейске (II, 745–746; по Шультенсу). Халладж прозвал их *дарахим аль-кудра*.

Для христианства, отделяющего духовное от светского, золото – литургический символ сияния, освящения и грядущего Царства, серебро – то, что представляет искупление и цену спасения (что манихейство довело до крайности, противопоставляя в живописи золото и серебро, чистые, прочим цветам, нечистым); а уже иудаизм отметил контрастом противопоставленных символов (алтарь, венец, кадильницы золотые: в противоположность золотому тельцу) кощунственную опасность идолопоклонства перед бессмертными металлами, образами Бога, созданными не для накопления, а для великолепного дара и приношения искусства Его красоте.

Параллельно столь же бессмертной паре двух светил, парящих над нашими жизнями, солнцу и луне, пара Золото и Серебро явилась зарождающемуся исламу как угроза языческого соблазна, «Маммоны»; законная военная добыча, подлежащая разделу между победившими верующими, как естественное, но преходящее наслаждение (Коран III, 14): они будут «цветами» Рая (*гильман*, ср. гурии) (Бируни, *jam.*, 13); запрещая верующим копить его, чтобы извлекать из него проценты, спекулируя на грядущих временах, принадлежащих одному Богу. Но, как сезонные нужды земледелия вынудили мусульманское государство упорядочить луносолнечный податной календарь, так нужды годового бюджета вынудили суннитских халифов, а особенно шиитских заговорщиков-легитимистов, довериться банкирам-арбитражистам, чтобы основать свои финансы на каноническом отношении между золотом и серебром (по стоимости 10/1, по весу денежной единицы 10/7: отношение плотностей 19,36/10,47 = 100/52). (*Сарраф* между золотом и серебром: Бируни, [*jamâhir*], 242.)

Но это отношение подвергалось колебаниям (металлические запасы, обязанные военным грабежам и принудительному труду рудокопов), которые своим разбросом порождали общественные кризисы (потрясение заработков и уровня жизни). И шииты не колебались усугублять их политикой худшего, убеждённые, что их Махди скоро придёт и отчеканит окончательную монету в Куфе (Сахла), оздоровив хозяйственную жизнь. Что шииты-экстремисты (нусайриты) символизировали так: кровавая победа Махди, истребляющего своих противников, обречённых аду, утвердится чеканкой его титулов на расплавленных телах осуждённых, превращённых в земные драгоценные металлы (ср. Коран IX, 34–35), непоправимо тёмные (Умар – в золото, Абу Бакр – в серебро[1]; после того как они были жизненными нечистотами человечества, кровью (и тремя другими соками), вином и т. д.). Тогда как божественный отблеск, украшавший эти два металла, вновь обнаружится, по другим экстремистам, чеканя, как медали, на небе солнце с изображением Али (*'Айн* в виде Льва персидских монет), луну с изображением Имама (или *Мим*; или Мессии; Полумесяц, который упорядочивает каноническую жизнь и кладёт конец посту Ожидания).

Абу Сахль Наубахти вызывает Халладжа объявить себя Махди; Убайдаллах сделает это несколько лет спустя, в 300/912 году, велев чеканить золотые динары (вещь запретная) в Махдии. Но Халладж – суннит, подчиняющийся халифу (как и его учитель Сахль Тустари), и мистик: для которого монета нечиста лишь тогда, когда её накапливают, чтобы ею торговать; но дозволена, желанна и добра как дар, полученный от Бога и отданный во имя Его беднякам, которые её выпрашивают: «нет здесь, на земле, ремесла прекраснее, чем просить милостыню» (Бакли, 211). Примирение двух точек зрения было невозможно: шиит Ибн Бабавайх будет называть халладжистов «фальшивомонетчиками».

[1] Низведение золота до меди, а серебра до железа (ср. Коран 57, 25; 34, 10; 18, 96). Затем свинец и олово.

з. Политическая враждебность Бану Наубахт к Халладжу

1. Её мотивы

Но когда Халладж обратил высших чиновников и утвердился в окружении халифа (стремления которого были и вновь станут шиитскими), Абу Сахль почувствовал опасность дать развиться при дворе независимой «мистике», чисто суннитской, основанной на суфийских элементах, как мистика Халладжа; она грозила разрушить нравственный авторитет алидской легенды, поддерживаемой имамизмом[1]. Здесь была политическая опасность для всей партии высших чиновников, приверженных имамизму. Как эта партия развязала официальное преследование Халладжа, то есть суннитские фетвы против его учения в Багдаде, столице аббасидского халифата, где имамитские законоведы не имели официального авторитета; и полицейские обыски?

2. Её средства действия

Это угадывается так: вожди имамитов Багдада, не имея возможности решать свои дела в судах по своему собственному юридическому толку (который не был признан), избрали в праве, как мы знаем относительно Наши Асгара (ум. 365/975)[2], друга Ибн аль-Амида и Адуда[3], суннитский толк, который им меньше всего не нравился, – захиритский толк[4]. И наоборот, один законовед-захирит, Ибрахим ибн Мухаммад Нифтавайх[5], поступил в мутазилитском богословии (*калам*) в школу имамитских учителей. Нифтавайх был близким другом Абу Умара [и] законоведа-захирита Ибн Дауда, одного из двух главных советников великого кади Багдада в тот момент; под его влиянием Ибн Дауд ужесточил свою фетву, осуждавшую Халладжа, а личные связи [Абу Сахля] Наубахта с Ибн аль-Фуратом, тогда везиром, привели в движение полицию.

IV. ПОЛИТИЧЕСКИЙ ОТЗВУК ХАЛЛАДЖЕВСКОЙ ПРОПОВЕДИ И ГОДЫ 288–296

Публичная проповедь Халладжа не могла длиться дольше 296 года (везират Ибн аль-Фурата, падение его покровителей из партии Бану Махлад). Она должна была длиться несколько лет (он обосновывается, приобретает симпатии, пробуждает зависть), восемь лет, думаем мы теперь, поскольку именно Му'тадиду (ум. 289) законовед-захирит Ибн Дауд (ум. 297) донёс на неё как на мерзость. Заманчиво было бы читать «Муктафи (289, ум. 295)» вместо «Му'тадид», но Муктафи, здоровье которого было обречено, не стал бы поднимать это дело, а

---

[1] Яростная ненависть имамитов к суфиям тем более знаменательна, что у них её нет к мутазилитам, которые сами враждебны их имамам. В чём имамиты упрекают Хасана Басри, Суфьяна Саури, Халладжа и Килани, так это в том, что они показали суннитам, что святость (каково бы ни было принятое её определение) не есть аристократическая привилегия, оставленная за алидскими родами, а божественная благодать, которая свободно избирает своих избранников (ср. Хунсари, *rawdât*, II, 209, 226, 316; III, 442). Имамит Муфид (ум. 403/1012), противник Халладжа, приписывает Али и Али Риде два хадиса, отлучающие суфиев (*radd.*, выдержка у Хунсари, *rawdât*, II).

[2] *Tusy's List...*, с. 233; *fihrist*, I, 178.

[3] Адуд ад-Даула, воинствующий шиит, будет поддерживать кади-захирита Джазари в Багдаде, умножит захиритские школы в Фарсе (Мукаддаси) и будет преследовать Ибн Хафифа и Ибн Сам'уна (Йакут, *udabâ'*, V, 235).

[4] Багдади называет его шафиитом (*usûl*, 317): ошибка.

[5] Ученик в *каламе* Наши аль-Акбара (ум. 293/905): *fihrist*, II, 64. Род. в 244, ум. в 323/934 (*fihrist*, I, 81; Йакут, *udabâ'*, I, 309). Барбахари его обеляет. Ср. тождественный случай Абу-ль-Фараджа Хусайна Нами Ширази, ум. 350 (Ибн Фадлаллах, *fuqahâ'*, V).

его везирам приходилось щадить Бану Махлад, ещё остававшихся на местах при его царствовании. И два признака подтверждают нам, что Халладж вернулся в Багдад задолго до 296 года: прежде всего посвящение одного из его небольших сочинений эмиру Хусайну ибн Хамдану, который, весьма заметный уже в 290 году, отправится в изгнание в 296; затем защита Халладжа Ибн Сурайджем против Ибн Дауда, неизбежно предшествующая изгнанию (около 296) Ибн Сурайджа в Ширaз; два обстоятельства, предполагающие время, нужное для того, чтобы установилась дружба. Наконец, чтобы Ибн Дауд нападал на Халладжа «перед Му'тадидом», нужно было, чтобы у Халладжа уже были сторонники при дворе и чтобы Ибн Дауд ещё мог опираться там на могущественных шиитов: а опала шиитской партии, начавшаяся в 286 году и усилившаяся с 288 до конца 291 года, смягчится лишь медленно, с 292 по 296 год; поскольку фетва Ибн Дауда не может относиться к 296 году, её следует датировать 288 годом.

Пути и средства доступа Ибн Дауда ко двору были, по-видимому, следующими: прежде всего его друг, кади-маликит Абу Умар Хаммади, отец которого, великий кади Йусуф, как раз взял себе в заседатели-кади другого захирита, Рувейма Шайбани (ум. 303), бывшего суфия, которого он убедил вернуться к доходному занятию. Затем салон всемогущего государственного секретаря Абу-ль-Хасана Мухаммада ибн Абдуна ибн Махлада, *катиба* генералиссимуса Бадра, где Ибн Дауд однажды отстаивал тезис о превосходстве Али (над Абу Бакром) и был опровергнут шафиитом Мухамили, титулярным кади Куфы, в присутствии полушиитского финансиста Ахмада ибн Халида Мазара'и. Наконец, через своих друзей-шиитов (Нифтавайха, друга кади Абу Умара) Ибн Дауда побуждали поддержать наступление на Халладжа, которое вела имамитская партия, Бану Наубахт, Бану аль-Фурат, Бану Бистам, Кархийун. Были при дворе и мутазилиты (противники Халладжа), в частности *надим* Йахйа ибн Али из Бану Мунаджжим.

Что касается Халладжа, он мог быть введён ко двору кем-нибудь из своих друзей или почитателей, бывшим чиновником, «раскаявшимся», ставшим подвижником, либо Шибли, бывшим заместителем хаджиба Муваффака, либо Самарри, если он действительно принадлежал к группе *куттаб*, переселённых из Самарры Тахиридами. Но, должно быть, скорее через тех, кто знал его в Мекке: эмиров из окружения Бадра (Йанис, друг Насра), членов династической хашимитской знати, ежегодных уполномоченных государя в хадже (Фадль ибн Абд аль-Малик, Ибн Тиринджа, Харун ибн Исхак), через которых он узнал имамов соборных мечетей, позволивших ему там говорить (Мухаммад ибн Харун), среди хашимитов, ставших его учениками (Абу Умара, Хайкаль). Это для Дворца; что касается везирских управлений, Халладж должен был найти в Багдаде друзей, которых он приобрёл среди клиентелы Бану Махлад в Ахвазе, в финансовых кругах (заметим, что Ибн Аби-ль-Асбаг, сотрудник Хасана ибн Махлада в 264 году, финансовый *вали* в Ахвазе в 265–279, министр *хараджа* в 279–281, вытесненный из *хараджа* в 281 году И. Ф. [Ибн аль-Фуратом], переходит в Рей в 281–286, в то время, когда там находился Муктафи, наследник престола, с Хусайном ибн Амром, Бадром и Насром); без неофициальной поддержки такого рода Халладж не смог бы поселить в Багдаде колонию знатных тустарцев (около 281) и центр проповеди (около 288).

Вот почему мы думаем возвести к началу пути Халладжа в Ахвазе и к связям рода Хариси, которые будто бы ему благоприятствовали, истоки покровительства, которое везирская партия Бану Махлад обеспечила ему при двух везиратах Али ибн Исы.

Му'тадид, по-видимому, не дал хода доносу Ибн Дауда на Халладжа. Его нравственное воспитание, полученное от такого подвижника, как Ибн Аби-д-Дунйа (ум. 281), уберегло его

от уранизма, воспеваемого Ибн Даудом и заклеймённого смелыми дамасскими законоведами по поводу Хумаравайха (ум. 284)[1]. Совсем юным принцем крови, в 270 году, он выражал своё раздражение перед упорным почитанием Му'авийи простым ханбалитским народом Багдада (которого он попытается официально проклясть в 284 году), и его эдикт 284 года, запрещавший проповеди под открытым небом *куссас*, несомненно, был направлен на эту форму пуританской оппозиции (но не на мистические проповеди). Загнанный, как все аббасидские государи, в дилемму «быть за или против Алидов», Му'тадид был преследуем снами, предписывавшими ему быть преданным зятю Пророка (поэтому он разрешит зайдитам Дейлема восстановить гробницу Али в Наджафе); но это был также ясный и энергичный вождь, решивший сломить непрестанный заговор шиитских сект против его династии и его особы. Он сумел вырвать власть у шиитского везира Ибн Бульбуля в 277 году, когда этот враг, который велел заключить его в тюрьму, затем интернировать у себя (в 275 году)[2] руками его отца и который заставил отдать себе в жёны его сестру, старался его устранить. Он знал шиитское брожение, действовавшее в народных восстаниях Савада, как зинджей, так и карматов. В большой *касыде* из 119 стихов, написанной о его царствовании в год его смерти его сотрапезником и другом, принцем-поэтом Ибн аль-Му'таззом, «*Kitâb siyar al-Imâm*», превосходно выступает главная идея политики Му'тадида: защищать Империю от мятежников, а суннитское правоверие от ересей. Его сентиментальное почитание Али не ослепляет Му'тадида перед шиитской опасностью, как на Севере, когда Рафи' ибн Харсама выдаёт его зайдитам (и посылает Муктафи с Бадром провести пять лет на фронте у Рея), так и на Юге: в той Куфе, которую Ибн аль-Му'тазз проклинает как мать всех ересей, сплавляющую шиитский экстремизм с доисламским арабским языковым национализмом, противопоставляющую астрологию и греческие науки Корану и Хадису. Вот почему Му'тадид никогда долго не заигрывал с шиитами, философами (казнь Сарахси) или даже мутазилитами. И, пользуясь шиитскими знатоками, он по существу опирался на умеренную суннитскую партию, которую государственные мужи, Бану Махлад ещё более, чем Бану Вахб, пытались организовать с умными законоведами-шафиитами (Мухамили, Ибн Сурайдж), менее непримиримыми, чем ханбалиты; и эта партия покровительствовала Халладжу[3].

Власть десять лет (286–296) принадлежала этой умеренной суннитской партии, подлинным главой которой, кандидатом в халифы уже с 289 года, был Ибн аль-Му'тазз, который перед политической несостоятельностью сыновей Му'тадида (хроническая болезнь Муктафи, малолетство Муктадира) выдавал себя за наследника мысли Му'тадида.

В 288 году Му'тадид вернулся из Ракки в Багдад, приведя пленным мятежника Васифа Саджи (сафар; казнён в конце зу-ль-ка'да)[4]; велев казнить и посадить на кол на виселице «как всадника, сидящего верхом» Ибн Аби-ль-Кауса, карматского вождя (друга шиитского богослова-экстремиста Исхака Ахмара), которому город Куфа тайно присягнул на верность, Му'тадид заболел и умер 22 раби' II 289 года в возрасте 46 лет.

Его верный везир, Убайдаллах ибн Вахб, умер за год до него (раби' II 288), поставив у власти с шавваля 286 года Бану Махлад, доверив им финансы (Мухаммад ибн Дауд – Восток; Али ибн Иса – Запад) вместо двух шиитов, братьев Ибн аль-Фурат; и заключив два брака:

[1] Ср. Ибн Асакир, V, 78.

[2] B.N. 5838, 68 a.

[3] В 289–296 годах: опала Му'ниса, Ибн аль-Му'тазза.

[4] Мятежник, бывший в сговоре с Саджидом.

своего сына и преемника Касима с Марйам, дочерью Хасана ибн Махлада, и своей дочери с Мухаммадом ибн Даудом.

За три года своего везирата Касим Ибн Вахб, энергичный и изящный, но жестокий, усилил антишиитскую реакцию: арест шиитского податного знатока Ибн Бистама, казнь *катиба* Файйада ибн Али за шиитский экстремизм (288), казнь Ибн Аби-ль-Кауса, наконец, военная кампания большого размаха против тяжёлого карматского восстания, вспыхнувшего в зу-ль-хиджже 289 года в Сирийской пустыне, между Дамаском (где тулунидский *вали* Тугдж готовил свой переход на сторону Аббасидов) и Раккой (где Мухаммад ибн Сулайман сосредоточил халифскую армию). За несколько месяцев армия разрушила надежды юного фатимидского претендента Хусайна, который основывал их на числовой символике 290 года; приведённый пленным в Багдад 2 раби' I 291 года, он был там зверски казнён вместе с 310 своими приверженцами (среди которых были невинные заложники-Алиды) на помосте, *дикка*, 23-го числа. Известно, что один текст Халладжа, его «Ривайа» XXV, предназначенный, может быть, для карматов, которых он хотел обратить, называет *'айн аль-мизан* этого рокового «290 года».

Прочие меры, принятые везиром Касимом, диктовались либо кампанией против карматов (мир с Саманидами, которые сохраняют Рей и Джибаль до Хульвана, мухаррам 290; оставление Фарса вассалу-Саффариду Тахиру, джумада I 290; продолжение священной войны, взятие Антиохии, рамадан 290), либо видами личного честолюбия, которые преждевременная смерть (6 зу-ль-ка'да 291, в возрасте менее тридцати лет) должна была уничтожить: тесный союз со слабым государем Муктафи, скреплённый двумя убийствами: генералиссимуса Бадра, принесённого в жертву ненависти халифа, в ловушке, устроенной кади Абу Умаром, 7 рамадана 289 года (похоронен своими в Мекке, где его друг Му'нис Кушури находился в изгнании (как эмир?); его сын Хилаль был амнистирован в джумада I); и Хусайна ибн Амра, секретаря-христианина Муктафи, принесённого в жертву ревности везира (раджаб – шавваль 290); и подтверждённый браком, подписанным 9 джумада I 291 года, дочери везира с Абу Ахмадом Мухаммадом, старшим сыном Муктафи; это были дети, и их брак, несомненно устроенный ловкой Марйам бинт Хасан ибн Махлад, женой везира, будет отпразднован лишь в 306 году[1].

Ещё до смерти везира Касима глава шиитской партии, Ахмад ибн аль-Фурат, сумел вернуться в финансовое ведомство, сфабриковав подлог, который позволил везиру казнить Хусайна ибн Амра и принёс подделывателю в награду возвращение руководства Востоком, отнятого у Мухаммада ибн Дауда, а затем, когда он умер несколько месяцев спустя, замену его там братом, Али ибн аль-Фуратом (рамадан 291)[2].

Когда в зу-ль-ка'да 291 года Муктафи пришлось выбирать нового везира, трое из четырёх главных министров были из суннитской партии: Мухаммад ибн Абдун ибн Махлад (секретарь генералиссимуса Фатика), Али ибн Иса (финансы, Запад), Аббас ибн Хасан Джарджара'и (при печати: бывший секретарь Карис, кормилицы Муктафи); а Али ибн Иса уже годился в везиры. Почему он отказался? Должно быть, он уже присягнул Ибн аль-Му'таззу как будущему халифу. А Муктафи хотел оставить трон своему сыну Абу Ахмаду. Тогда как суннитская партия уклонялась, а единственный представитель шиитской оппозиции в министерстве, Али ибн аль-Фурат, уже договаривался с некоторыми военачальниками,

[1] Ср. Субки, II, 136 (Табари составляет для Муктафи *ikhtilâf al-fuqahâ'*).

[2] Рук. P. 1570, 30 b.

преданными второму сыну Му'тадида, Муктадиру (Саусан, великий камергер, Сафи, надзиратель Дворца, Гариб), и с его матерью, гречанкой Шагаб, которая предусмотрела такую возможность ещё при жизни Му'тадида, Аббас ибн Хасан, новый человек, пообещал халифу всё, чего тот хотел, и был назначен везиром.

Муктафи, знавший, что поражён болезнью, надеялся, что его новый везир провозгласит его сына Абу Ахмада *вали аль-'ахд*, в согласии с Саусаном и Сафи. А эти трое предавали его: Саусан и Сафи потому, что уже сделали выбор в пользу халифата Муктадира, а везир потому, что, присягнув, как и прочие министры-сунниты, Ибн аль-Му'таззу, он искал другого принца крови, менее заметного, который был бы обязан ему всем. Кроме того, нуждаясь в капиталах, везир имел слабость принять от Али ибн аль-Фурата пятьсот тысяч динаров, будто бы аванс «на постройку дворца его старшему сыну»[1]; что компрометировало его в пользу Муктадира и вынудило его назначить на должность надзирателя финансов Египта шиита Ибн Бистама (мухаррам 292), старого учителя Али ибн аль-Фурата, назначение, навязанное Ибн Исе, руководство Западом которого оказалось официально подчинено контролю Али ибн аль-Фурата, руководителя Востока[2]. Через Ибн Бистама Али и шиитская партия контролировали дела Египта в тот самый момент, когда его покорение было достигнуто, потребовав двух кампаний: первая, Мухаммада ибн Сулаймана, в мухарраме 292, удалась, затем привела к его смещению за лихоимство; вторая, которую вели генералиссимус Фатик, любимец государя, и Бадр Хаммами, перешедший на сторону халифа тулунидский эмир (шавваль 292 – раджаб 293), закрепила завоевание и привела в Багдад некоторое число бывших высших египетских чиновников, как военных (как Тугдж, бывший *вали* Дамаска), так и податных (как двое из Мазара'и), на которых Ибн Бистам и Ибн аль-Фурат смогли устроить выгодные для шиитской партии податные взыскания.

Болезнь Муктафи длилась ещё три года, три года безмолвного ожидания для суннитской и шиитской партий; тогда как священная война продолжалась (взятие Тарса, между двумя перемириями для обмена пленными, 292–295), как и карматское восстание в Сирийской пустыне (раби' II 293: два из трёх багдадских караванов разграблены в мухарраме 294 на обратном пути из хаджа). Затем Муктафи умер 11 зу-ль-ка'да 295 года, и верноподданные вожди армии, *гильман му'тадидийа*, решившие сдержать свою клятву верности сыновьям своего господина (на тюркский лад), а значит, Муктадиру, старшему после Муктафи, ускорили события, и везир, тщетно прощупавший двух малоизвестных принцев, был вынужден, как он обещал, водворить Муктадира во Дворце.

Эта поспешная церемония возведения на престол не могла завершить кризиса. Муктадир, этот тринадцатилетний ребёнок (никогда ещё халиф не провозглашался таким юным), совершил перед всеми 4 *рак'ата*, творя *истихару* (молитву о милости Божьей), затем принял *бай'а* сановников; в присутствии Сафи, министра его Дома, генералиссимуса Фатика, везира Аббаса и его сына Ахмада (возведённого в *катибы* царицы-матери), и младших братьев халифа, Харуна и Мухаммада. Почётные одежды, розданные по этому случаю, достались, кроме Саусана и Му'ниса Фахля (Харас), которые останутся верными, и *вали* Дамаска Ахмада ибн Кайаглага, прибывшего в тот день, четырём людям, решившим предать халифа-ребёнка: везиру Аббасу, Фатику, Йумну и Ибн Амруйе (префекту полиции), которые уже присягнули Ибн аль-Му'таззу. Огромное большинство суннитских чиновников, поддерживаемых почти всеми кади столицы, оставалось полно решимости провозгласить Ибн аль-Му'тазза.

[1] Рук. P. 1570, 30 a.

[2] В 293 году – ханбалитский бунт против Табари (причина: не цитирует Ибн Ханбала в *ikhtilâf al-fuqahâ'*).

Чувствуя опасность, царица-мать велела вернуть из Мекки эмира Му'ниса Кушури, влияние которого на армию было велико; и не только армия получила свой донатив (3 месяца жалованья всадникам, 6 пехотинцам), но были сделаны щедроты хашимитам, чиновникам, желавшим совершить *та'риф* (заклание баранов, 8 и 10 зу-ль-хиджжа) в следующем месяце, освобождаемым заключённым. Несмотря ни на что, верноподданность Муктадиру не выходила за узкий круг высших дворцовых офицеров; и даже один из них, эмир Хусайн ибн Хамдан, только что присягнул Ибн аль-Му'таззу.

Что касается везира Аббаса, он предавал ещё раз; найдя наконец своего кандидата на трон, Мухаммада ибн Му'тамида (который внезапно умер), он заключил тайное соглашение с саманидским двором (где его сын найдёт убежище), предоставлявшее в его распоряжение высокого саманидского чиновника Парса, который спешно пришёл бы во главе нескольких тысяч человек в Багдад, чтобы совершить переворот. Предупреждённые, сторонники Ибн аль-Му'тазза, решившие не дать везиру провести себя во второй раз, постановили опередить его; и едва четыре месяца спустя после начала нового царствования, 20 раби' I 296 года, эмир Хусайн ибн Хамдан, один из героев кампании против карматов, захватил врасплох и убил везира Аббаса (по ошибке вместе с ним был убит Фатик). Ибн аль-Му'тазз, провозглашённый на следующий день, начал своё царствование, назначив новое министерство, чисто суннитское: Мухаммад ибн Дауд – везир...

Но успех этого странного заговора «благонамеренных», сторонников «доброго суннитского халифата», должен был быть недолговечным. На их стороне были лишь чиновники, законоведы и литераторы, без какой-либо из действительных общественных сил: ни армии, ни денег, ни народных масс. 22 раби' I Дворец, где заперся Муктадир, охраняемый упрямой верностью Сафи, Му'ниса Фахля, Му'ниса Кушури и своего дяди по матери Гариба, всё ещё сопротивлялся эмиру Хусайну ибн Хамдану, который, видя, что партия проиграна, удрал и укрылся в своём лене в Мосуле. Еврейские официальные банкиры, союзники Ибн аль-Фурата и шиитов, отказали в каком-либо авансе министрам, назначенным Ибн аль-Му'таззом. Ибн аль-Му'тазз, видя себя погибшим, вышел на улицу, пытаясь поднять ханбалитское простонародье, велев кричать «придите на помощь вашему халифу-барбахариту»; ханбалитский бунт не разразился, и прежде захода солнца Али Ибн аль-Фурат принимал в укрытии, где он спрятался, посланцев Муктадира, приветствовавших его титулом везира.

С законченной ловкостью, через девятнадцать лет после падения Ибн Бульбуля, шиитский везир сумел вновь овладеть руководством Империей.

ГЛАВА V

ОБВИНЕНИЕ, ТРИБУНАЛ И ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА ДРАМЫ

I. ОБВИНЕНИЕ И ПОЧИН ИБН ДАУДА

a. Привлечение к ответственности: почин Ибн Дауда

Прежде чем быть переданным каноническому суду, дело Халладжа было вынесено на суд общественного мнения столицы Империи и яростно обличено, с двоякой точки зрения – религиозной ортодоксии и здравой философии, – правоведом ещё молодым, но уже главой захиритского толка, Ибн Даудом, который был также тонким и ценимым сентиментальным литератором, увлечённым философией Кинди.

Ибн Дауд полагал, что законническое понятие о любви, сложившееся в мусульманской Общине, – равно как и ревнивая необузданность древней арабской поэзии, – оказывались искажены проповедью Халладжа о божественном «Сущностном Желании».

Отсылать слушателей, без различия исповеданий, к внутреннему опыту, обретающему общую Основу (*асль джами'а*), значило взывать к вдохновению, превосходящему рамки Сунны Пророка[1], – и к символическому толкованию слов арабского языка, которое осуждал номинализм (общий тогда для мутазилизма, захиризма и эллинистической философской школы Кинди).

Эта позиция Ибн Дауда была ужесточением законничества ислама; без сомнения, Мухаммад, как и Моисей, учит, что любовь должна быть общественно заключена, вместе с половым инстинктом продолжения рода, в понятие супружеского долга; предоставленная самой себе, любовь не могла породить ничего, кроме гибельного безумия. Но эта дисциплинарная строгость не притязала на разрешение проблемы красоты, столь таинственно поставленной историей Иосифа в суре XII, ни проблемы той роли, которую играет в Граде духовное братство (*му'ахат* в Медине), порождающее, вне плотских семей, цивилизацию.

Что же до номиналистического понимания арабской грамматики, неизменно отстаивавшегося захиритами, от Ибн Дауда до Ибн Хазма и Ибн Мады[2], – с помощью примеров (*шавахид*), взятых у самых плотски-мирских арабских поэтов, – вопреки изначальной двузначности арабских корней (*аддад*) и двусмысленностям (*муташабихат*) Корана, – то оно уже наталкивалось, у Халиля, у шафиитов и ханбалитов, а также у переводчиков греческой логики на арабский, на фонологическое и структурное, мудростное требование вдумчивых мыслителей.

Для Ибн Дауда, верного букве мусульманского законничества, решение обеих проблем – соблазнительной красоты и интеллектуального сродства – давалось традиционным идеалом любви, сложившимся в древней арабской поэзии. Любовь, которая может лишь желать красоты, есть слепой, магнетический рок физического порядка, *dèxithymon érôtos anthos*[3], и всё достоинство избранной души в том, чтобы претерпевать её, не уступая ей. Меланхолия любви, по самому смыслу своей этимологии, есть следствие (и, обратно, причина) «того воспаления

---

[1] Дух (*Рух*) божества, вливающийся (*хулуль*) в человеческую природу (*насут*) вдохновенного помимо откровенного закона: ересь *зандака* по Ибн Ханбалу, для которого Слово Божие пребывает единственно в книге.

[2] Ибн Мада, *radd 'alâ'l-nuhât*.

[3] Эсхил, «Агамемнон», 743 [«цветок любви, язвящий сердце». – *Прим. пер.*].

крови и желчи, которое ведёт к усилению чёрной желчи; чем обильнее чёрная желчь, тем неотвязнее меланхолия, и наоборот; так что любовь есть недуг, от которого у врачей нет лекарства»[1]. Идёт ли речь о народных темах бедуинского фольклора или об их учёной оркестровке у поэтов Городов, Ибн Дауд, подробно разбирая арабские поэтические тексты, показывает, что продуманная и рассудочная мысль может найти в них лишь элементы клинического анализа симптомов, поддающихся упорядочению в ряды, в цепи; и обычно заключает – к безумию и смерти; после постепенного истощения тела и всё большего обособления одинокой мысли, пленённой своим нереальным идеалом. Впрочем, не возбраняется находить в этом вкус, и мусульманский рай, который провидит Ибн Дауд, – это рай, где память вновь овладевает чертами любимых лиц, такими, как они есть, не преображёнными, застывшими пластами.

Заметим, что оба источника теории Ибн Дауда, коранический Закон и классическая арабская поэзия, не апеллируют к личному опыту живых – ни верующих, опыту их веры, ни влюблённых, опыту их страсти. Ибн Дауд, как истинный захирит, отказывается от всякого психологического субъективизма, священного или мирского; любовь есть желание (*ирада*, в противоположность *карх*), вожделеющее влечение чувственной души, непременно направленное на конкретное благо, на частную вещь (*джуз'и*); душа (*нафс*) к тому же, согласно тогдашнему *каламу*, не субстанциальна, а есть лишь простая акциденция тела; и природы не существует.

Эта позиция Ибн Дауда, непримиримо отчётливая, означает ограничительное уточнение всей коллективной работы мысли о любви, проделанной молодой мусульманской цивилизацией; уже три или четыре поколения переводы пехлевийских, санскритских и греческих (через сирийский) текстов вели её, через сравнительное различение ритмов и размеров любовных стихотворений, к философствованию об их строении, о ступенях осуществления идеи.

Через Абу Таммама Ибн Дауд, по крайней мере, научился, он сам это признаёт[2], философствовать о любовной риторике; менее условно (и менее эллинистически), но и более непосредственно, чем Ибн аль-Му'тазз. Он философствует в том смысле, что наблюдает и хладнокровно разбирает развитие у поэтов недуга души, который он знает как заразный и исход которого смертелен. И именно в той мере, в какой поэты группируются по способу выражения стадий любовного недуга, он осуществляет вместе с ними свои излюбленные интеллектуальные сродства – род мгновенного музыкального наслаждения, испытываемого одновременно со слушанием мелодии и столь же краткого, как она; но выразимого в технических терминах. Отсюда его лестница «ступеней любви», мысль о которой ему, несомненно, подала школа Кинди. Халладжийский термин «желание» (*'ишк*) в ней присутствует, но в значении, близком к его первоначальному грамматическому смыслу (горечь желания у неудовлетворённой верблюдицы): ступень, ведущая к конечному

[1] *Zahra*. – Ср. Gilbert et Lereboullet, *Origine biliaire de la mélancolie* (в *Soc. Méd. des Hôpitaux*, 31-7-1903), – и *la Cholémie simple et familiale*, в *Sem. Méd.* 24-7-1901; – Adalbert Merx, *Le rôle du foie dans la littérature des peuples sémitiques*, в *Florilège Melchior de Vogüé*, 1909; – Maurice Girardeau, *Le foie, la bile dans le livre des Mille et Une Nuits*, Paris, Rousset, 1910.

[2] Сули утверждает это в своих *Akhbâr Abî Tammâm* (с. 65), где часто им пользуется (с. 21–22, для его *k. al-Zahra*; с. 209, 244, 263, 269; там Сули по недосмотру изменяет приводимый стих). Известно, в самом деле, как ценил Ибн Дауд философские наклонности Абу Таммама (по ошибке издатели Сули смешали нашего Ибн Дауда с его тёзкой, Ибн аль-Джаррахом, современным антишиитским историком, везирем в 296/908).

исступлению (*валах*), признаку бесовского наваждения (*васвас*), замечает Ибн Дауд; его друг Нифтавайх говорит: ведущая к умственному порабощению (*татаййум*).

Вот, впрочем, эта «лестница» восьми душевных стадий любви по арабской поэзии (Ибн Дауд, *zahra*, гл. 2, 19–21):

Восхищение (*истихсан*), влечение (*мавадда*), привязанность (*махабба*), задушевность (*хулла*)[1], склонность (*хава*), желание (*'ишк*), порабощение (*татйим*), исступление (*валах*). – Позднее другой захирит, великий Ибн Хазм, тоже сентиментальный литератор, насчитает их уже лишь пять: восхищение (*истихсан*), увлечение (*и'джаб*), близость (*ульфа*), нежная привязанность (*калаф*), пылкость (*шагаф*)[2]. – Со своей стороны, Нифтавайх различал пять: воление (*ирада*), привязанность (*махабба*), склонность (*хава*), желание (*'ишк*), рабство (*татаййум*)[3].

Речь здесь идёт о внешних, наблюдаемых симптомах, а вовсе не о «внутренних вкусах», испытываемых изнутри, и не об облагораживании (через прозрачную кристаллизацию) воспоминания в идею.

Заслуга Ибн Дауда в том, что он исключает из своей любовной риторики мусульманина-единобожника эллинистический и сабейский астральный политеизм. Он просто приводит, не усваивая их, платоновскую притчу «Пира» о небесных духах, созданных шарообразными, – а затем рассечённых надвое, чтобы быть заключёнными в тела, где они притягиваются друг к другу[4]; и слово «Платона» о любви как «безумии, божественной (бесовской) одержимости, которую нельзя ни хвалить, ни порицать»; и генетлиологические темы дружб и вражд по Птолемею.

С другой стороны, Ибн Дауд отказывается признать, что «вкусы», испытываемые в любви, указывают на продвижение души, на постепенную «субстанциализацию», на освящение. Басрийская суфийская школа, анализируя свой опыт подвижничества и молитвы, полагала, что Бог тогда любит душу (ср. Коран V, 59); то есть что если Он не всегда её принуждает, то всегда её желает, и даёт ей желать Себя, и «приближается» к ней через ступени мысленного паломничества, постепенного очищения, схему которого можно построить: как стоянки восхождения к Богу.

Если Ибн Дауд и принимает эту мысль, вероятно заимствованную у стоической философии, о «лестнице» любовных состояний, то лишь как лестницу стадий неизбежного усугубления душевной болезни. Их желание Бога он считает столь же иллюзорным, как желание всякого другого кумира влюблённых. Зу-н-Нун Мисри[5], а затем Яхья Рази, пытаясь представить в динамической форме ряд стоянок своего «пути к Богу», оставались, как и Ибн Дауд, пленниками мутазилитского словаря своего времени, называя их «ступенями»

[1] *Хулла*, высшая (авраамова) ступень по древним мусульманским духовным наставникам (ср. Малати, *tanbîh*, *Rec.*, с. 7), сводится у Ибн Дауда к *искат ас-сара'ир*, внешнему (уничижительному) исчезновению всякой взаимной сдержанности; без того глубокого значения, которое придаёт ей Халладж: *истихкам*, прозрачный Мир, соединяющий два сердца (Ша'рани, *tabaqât*).

[2] Ибн Хазм, *mudâwât al-nufûs*, 36.

[3] Мугултай, *wâdih*, 42.

[4] *Zahra*. – Платон, «Пир», XVI.

[5] *'awârif*, 4, 276, 290. – Зу-н-Нуну приписывают также ряд из 19 ступеней (*hilya*, 10, 242) и ряд из 8 (там же, 9, 341–342, 359), сведённый Яхьей Рази к 7 и к 4 (*hilya*, 10, 64). – Как у святого Иоанна Лествичника (30), этот анализ ступеней выдаёт философское, стоическое вторжение. Ср. в христианстве семь терезианских обителей (8 ступеней Джеммы Гальгани; 8 блаженств и 7 даров Святого Духа).

(*макамат*), завоёванными (*sic*) усилием подвижничества. У Бога? Тогда как здравая ортодоксия видела в них скорее безвозмездные дары, «состояния» (*ахваль*) божественной Благодати, но исключённые, тем самым, из всякого рационально предсказуемого распределения?[1]

Потому-то Ибн Дауд и восстаёт против целительских притязаний багдадских суфиев, таких как Абу Хамза и Нури, которые, принимая ту же исходную точку, что и Ибн Дауд, – болезненные симптомы любви, – утверждают, что в них сокрыт нравственный смысл, что они доставляют божественное врачевание, исцеляющее душу, влюблённую в творения, если сквозь них душа начинает любить Творца:

«Некоторые приверженцы суфизма (*мутасаввифин*)[2] утверждали, что это Бог (да будет превознесена хвала Ему) подчинил людей любви, как испытанию: чтобы они поработили свои “я” предмету своей любви, его гневу, который их сокрушает, его благоволению, которое их расширяет, дабы после этого они взвесили[3] такое рабство и рабское служение в послушании Богу (да будет Он восхвалён и превознесён). Ему, Несравненному, Не имеющему подобия, Ему, их творцу, Который не нуждался в том, чтобы их творить, их промыслителю, их создателю, Который даже не напоминает им о благодеяниях, коими они Ему обязаны[4]. И что, наконец, раз уж они обязали свои “я” повиноваться “другому”, то Бог есть Тот, чьё благоволение имело бы наибольшее право требовать от них послушания...»[5].

Мас'уди, присваивающий себе это важное замечание, тридцать лет спустя направляет его против некоторых суфиев, преимущественно багдадских, любящих проповедовать публично... нечто иное, чем антитезу «единение – разлучение» (то есть «*джам' – тафрик*»; он метит, следовательно, в халладжийское *'айн аль-джам'*); против «внутренников» (*батинийя*) из числа суфиев, заключает он, наверняка метя в халладжийцев[6].

Ибн Дауд выказывает здесь сильное возмущение притязанием этих приверженцев суфизма различить в глубине того заблуждения личной воли, каким является желание (*'ишк*), той «пустой глупости» (как говорила перипатетическая этика), что поражает «сердце, не занятое ни торговлей, ни ремеслом»[7], – чистое, сверхприродное влечение, исходящее, по их словам, из самой божественной Сущности. *Мутасаввифун*, в которых метит здесь Ибн Дауд, – это, полагаем мы, Абу Хамза и Нури, они и их целительство, предназначенное для багдадских литературных кругов, заражённых уранизмом, – и их мистическая «сублимация» рабства

---

[1] *'awârif*, 4, 253. – Классический перечень содержит два параллельных ряда: 10 ступеней и 9 даров (*ахваль*, в противоположность *макамат*); ступени – с точки зрения души, дары – с точки зрения Благодати (десять: *тауба, вара', зухд* (*сабр*), *факр, шукр, хауф* (*раджа'*), *тавакkуль, рида*; девять: *махабба, шаук, унс, курб, хайа', иттисаль, кабд* (*баст*), *фана'* (*бака'*), *джам'* (*тафрика*); по Сарраджу, *luma'*, 42, Кушайри 38; *'awârif*, 4, 282, 276, 290). Калабази приводит их 17. Харави даёт сто *маназиль* (десятью десятками).

[2] *Мутасаввифун*. Ибн Дауд намекает здесь на подозрительные рассказы Абу Хамзы, багдадского суфия, о шейхах, которых вид прекрасных лиц (послушников) приводил, после многих искушений и страданий, к тому, что они ещё больше любили Бога (Сарраджа, *masâri'*, *passim*: особенно 161–162, 214, 229. Ср. ниже, гл. XIII, II, a-4).

[3] Абу Хамза и Нури были тогда допрошены перед кади (дело Гуляма Халиля, ср. Ибн аль-Джаузи, *talbîs*, 181, 183). Халладжиец Фарис подхватит эту тему (Бакли, *tafs.*, л. 240 b).

[4] *Ghayr mumtann 'alayhim*: так исправляем принятый текст Мас'уди, *murûj*, VII, 385.

[5] *Zahra*.

[6] Мас'уди, *murûj*, VIII, 384–385; пер. Ринна, с. 318.

[7] Мугултай, *wâdih*, изд. Шписа, 29.

платонической любви. Ибо этот отрывок, по-видимому, был написан до публичной проповеди Халладжа:

«Но, если угодно Богу, мы покажем впоследствии всё, что есть поистине любовь в сердцах, которые её испытывают, описывая её ступени и превращения, её возвраты и приступы, рассказывая, как она одолевает воли, мнящие себя сильными, и спешит на подмогу против воль, загнанных в тупик, как играет она сердцами приверженцев философии и как умеет овладеть мыслями тех, кто полагает, будто отрёкся от самих себя»[1].

Итак, Ибн Дауд делает вывод против возможности этого обожествляющего врачевания любовного недуга, против «субстанциализации (положительной, а не идеальной)» конечной цели любви. И не только по отношению к этим суфиям, но и по отношению к неоплатоническим наклонностям его друзей из школы «философа арабов» Кинди, которую возглавлял тогда Сарахси. Принимал ли Ибн Дауд, хотя и ученик Кинди[2], до конца определение Сарахси, согласно которому любовь есть благородная душевная болезнь, поиск – при невозможности (у Ибн Дауда: естественном и законном запрете) телесного союза – идеального союза двух душ (*иттихад ан-нафсайн*)[3]? Разделял ли он конечную надежду терцета Ибн ар-Руми:

«Я обнял её (его), а душа моя после того всё ещё её (его) желала. А ведь что сближает теснее объятия? – И я целовал её (его) уста, чтобы утолить жажду, но вкушённое лишь распалило мою жажду. – Но таков во мне ожог любви, что губы мои, вдыхая, не могут его исцелить. – Ах, лихорадку сердца моего не унять, доколе две наши души не сольются воедино!»[4]

Какую личную жизнь мог надеяться прожить Ибн Дауд в союзе двух (чувственных) душ вне их тел? Для Ибн Дауда любовь ведёт к смерти, которую она ускоряет, но она не может божественно преобразить тело и останавливается у безличного рая идей. Этим он слишком сужает отзвуки арабской поэзии.

Таково богословие захирита, отрицающего в любви единство психосоматических явлений, а значит, и человеческой природы: единственная надежда на бессмертие, которую он сохраняет за тем, что любил, – это загробное существование в безличном раю идей. Зная, что чувственная душа (*нафс*, тождественная для него *рух*, духу) есть лишь акциденция тела, его разум не мог признать никакой реальной объективности за той загробной жизнью мумифицированных воспоминаний, которую союз двух душ дал бы им прожить вне их тел.

Сказать «во имя Бога...» (= произнести *басмалу*) значит для Халладжа выразить творческое «да будет» (= *кун*) в самом Боге (*Stf.*): дабы осуществить его *hic et nunc*, предоставив этому божественному гостю нашей души и нашего тела самое освящающее из прав убежища – гостеприимство, *икра', икрам ад-дайф, дахала, иджара*[5]. – Сказать Богу «я люблю Тебя, я благодарю Тебя»[6] значит отдать себя Ему, умереть вместе с Ним тем же

[1] *Zahra*.

[2] Сули, *Akhbâr Abî Tammâm*, 65.

[3] Мугултай, цит. соч., 47.

[4] Размер *тавиль*, в *dîwân*, рук. Каир, *adab* 1965, 282a; воспроизведено в *Ikhwân al-Safâ*, т. III, 64, 65: исмаилиты хотят «одухотворить» этот терцет.

[5] *Икра'*: ср. Ибрахим Харби и *Rev. internat. de la Croix-Rouge*, 1952 (июнь), с. 448–468.

[6] *Ushkur nafsak 'annî*. Отрывок, цит. у Дайлами, *'atf*, 28 b–30 b (сверено с Бакли, *mantiq*, 56 b–57 b); переведён и прокомментирован в нашей работе «Философские интерференции и метафизические прорывы в халладжийской

Желанием, каким Он желает Самого Себя, говоря его Себе в том же вечном, высшем настоящем мгновении, когда это неслыханное слово любовного уничтожения Его воскрешает – и нас воскрешает: «тех, кого убивает Желание, Он воскрешает»[1].

Совершая в Мекке *манасик аль-хаджж*, Халладж понял, что обряды этого авраамова жертвоприношения вводят в тайну обожествляющей любви, поскольку они вызывают «нисхождение божественного Прощения» на Арафате. Перенеся в свой багдадский дом обряды, по закону связанные со священной оградой Ка'бы, Халладж на опыте постигает, что их подлинное свершение, которое там совершалось лишь в *хилль* (месте не священном) и образно, на Арафате, – не могло осуществиться в Багдаде иначе, как выходом из своего дома, из освящённой ограды своего тела (*ихрам* «Лаббайка»): выходом на улицы, чтобы подставить себя смерти, побуждая тех, за кого он говорит Богу и приносит себя Богу, предать его смерти.

Там, на перекрёстках, он предлагает себя голодным бедуинам-арабам, которых нищета и революционная пропаганда карматов бросили, заблудшими овцами Измаила, на все караванные пути и дороги хаджа, куда приводили его проповеди. Он хотел бы умереть от руки этих мусульман, но умрёт он от руки Других, суннитов, которые-то верят в «телесную» вещественность хаджа, в его привязанность к мекканской Ка'бе. Тогда как карматы в это больше не верят. От руки суннитов, которые ещё верят в воскресение тел, во что карматы уже не верят.

Ибн Дауд, как большинство тогдашних богословов и как все захириты, был мутазилитом, сторонником свободы воли; был он им и как приверженец эллинистической философии Кинди. Джахиз, исходя из классического тогда начала о несубстанциальности души[2], доказывал, что всякий культ, притязающий любить Бога, антропоморфизирует и приходит к уподоблению Его человеку (*ташбих*), а значит, к представлению о вещественном божестве, что нелепо. – Более того, большинство богословов учило, что Бога нельзя любить (разве что в Эманации, по мнению крайних шиитов), ибо Он «не может любить Самого Себя» (*Аллах ля юхиббу затаху*): Бакиллани, Абу Я'ля, Джувайни; против – Ибн Таймийя[3]. Тогда как Халладж являет нам в Боге Сущностное Желание, одновременно Любовь, Любящего и Любимого, в изначальном Уединении[4]; а не в завершение восхождения по ступеням подвижничества. Он сурово сказал это суфию-каррамиту Ибрахиму Хаввасу[5]. Эта последняя черта делала невозможным всякий технический спор между Ибн Даудом и им, Халладжем.

Потому, когда маликитский кади Абу Умар, заместитель своего отца по судебному округу западного берега Багдада, запросил Ибн Дауда, своего заседателя, о речах, которые Халладж вёл в его округе (Тустарийин, Аттаб), Ибн Дауд ответил следующей *фетвой* (приводимой здесь с её *иснадом*, Ибн Бакуйе, *bidâya*, № 7) (= *Kh.*, 8, 129)[6]:

мистике: понятие Сущностного Желания» (в *Mélanges Joseph Maréchal*, Bruxelles, 1950, т. II, с. 263–296).

[1] *Касыда*, цит. Дайлами, *'atf*, 48 a.

[2] Джахиз, *mukhtârât*, изд. Каир 1323, 2, 51–52.

[3] *Minhâj*, 3, 98–99.

[4] Ср. *Mélanges Joseph Maréchal*, цит. соч. [с. 263–295, особ. с. 270–273].

[5] Знаменитый анекдот об идолопоклонстве *тавакkуля*. Халладжийский текст, перечисляющий 12 *дава'и*, тождественных 12 *бурудж* суннитского *тафсира* Джа'фара, за 4 поправками, весьма важными богословски, принадлежал бы, по-видимому, Ибн Ата: *иман*, *ихсан* (Дж.: *ма'рифа*), *фахм* (Дж.: *'акль*), *'акль* (Дж.: *якин*), *'ильм* (Дж.: *ислам*), *ма'рифа* (Дж.: *ихсан*), *тавакkуль*, *хауф*, *раджа'*, *махабба*, *шаук*, *валах*...

[6] Опубл. в *Quatre textes* (*QT*), 1914, 3, № 7.

«Я слышал, как Абу-ль-Касим Юсуф ибн Я'куб Ну'мани говорил: я слышал, как мой отец говорил, что слышал это из уст имама, сына имама[1], Абу Бакра Мухаммада ибн Дауда ибн Али, законоведа из Исфахана:

“Если истинно то, что Бог открыл Своему Пророку (да благословит его Бог и приветствует), если истинно то, что Пророк пришёл нам передать, то ложно (*батиль*) то, что говорит Халладж”[2]. И Ибн Дауд яростно на него нападал».

Он заключил, что «дозволено предать его смерти»[3].

Итак, Халладж в форме яростного вторжения в жизнь Града, в проповедях одновременно пылких и учёных, предлагает призыв к совершенной жизни, который суфии держали затворённым в обителях (один лишь Яхья Рази отважился на несколько бесед, *маджалис*, для образованных людей). Рассеянным прохожим на рынках он представляется одним из тех неграмотных проповедников (*касс*, мн. *куссас*), которые со времён Мансура ибн Аммара выкрикивают в городе роскоши и распутства апокалиптические угрозы и обетования, связывая их то с шиитской легитимистской пропагандой, то с подвижнической реформой нравов. И, вероятно, именно как *касса*, поскольку эти проповедники подпадали под действие указа Му'тадида 284/897 года, Ибн Дауд «донёс на Халладжа Му'тадиду»[4].

Но этот правовед-захирит чувствовал, что речь идёт не о простом зачинщике сборищ, из тех, что раздражают полицию, взывая к Богу напрямую, минуя иерархический путь; Халладж был богословским автором заблуждающимся, но уважаемым, связанным с различными школами учёных ислама – мутазилитами, имамитами, суннитами, – сведущим в языке Школы. Существовала подлинная общественная и политическая опасность в том, чтобы государство позволило ему упрочить своё влияние на народные арабские толпы Кархa и Баб аль-Басры, дать духовного наставника и основания для надежды всему рабочему пролетариату, состоявшему из деклассированных кочевников, вытесненных голодом, привлечённых приманкой хлеба, бывших бедуинов Ямамы и Ахсы, откатывавшихся из Басры и Куфы под напором социальной революции карматов (Бану Ухайдир), обосновавшихся в своей *Дар аль-хиджра* между Куфой и Кербелой[5].

Словарь багдадских проповедей Халладжа пропитан крайними исмаилитскими терминами из-за этих бедуинских слушателей, которым он уже посвящал своё апостольство в Хорасане (Таликан, Джузджан). Термины, которые встречаются и в его богословских трактатах.

У Ибн Дауда были друзья-имамиты, но шииты умеренные (Сули), и, поскольку он не верил в реальность халладжийского Сущностного Желания, он должен был думать, как эти

[1] Это показывает, что Ну'мани тоже был захиритом.

[2] Ср. Коран 17, 83. – Это противопоставление слов «*Хакк*» (истинное) и «*Батиль*» (ложное) было подхвачено, чтобы оправдать халладжийское изречение «*Ана-ль-Хакк*», Кетхудазаде (*Rev. Ét. Isl.*). Дилемма, которую Ибн Дауд ставит между Пророком и Халладжем, напоминает ту, которую Амр Макки ставил между Кораном и первыми халладжийскими сочинениями.

[3] *Farq*, 247, стр. 12–13; 248, стр. 17.

[4] Указ у Табари. Нури подвергся побоям и был изгнан в Басру.

[5] Эта карматская *Дар аль-хиджра* размещалась в безымянном замке, по-моему доисламском, который до сих пор носит имя Ухайдир (ср. мою *Mission en Mésopotamie*, т. I, 1910; Г. Л. Белл, Ройтер). В нём есть «мечеть», которая, по-моему, пристроена к залу, где была выдолблена ниша *киблы*, расположенная ни посередине против колоннады, ни по большой оси.

умеренные и обеспеченные мирскими благами шииты, что Халладж – карматский агент, переодетый мистиком, чтобы развязать социальную революцию на карматский лад.

Арабский пролетариат Западного Багдада был к этому вполне предрасположен; Ибн Дауд знал это тем лучше, что основательно изучил душу арабского кочевника в связи с её поэтическим идеалом любви. И Таха Хусейн совершенно справедливо связал расцвет арабской *'узритской* поэзии, «где умирают от любви», в VI веке нашей эры с экономическим кризисом, разорившим тогда Аравию.

Суровая жизнь пустыни с её вечными опасностями есть послушничество Бедности, предрасполагающее арабское племя к «пароксизмальной» манере любить, весьма асоциальной, довольно антиобщинной, где смерть парит как постоянная угроза и как желанный исход.

«Любовь, пока она таится, считает себя в великой опасности, – и успокаивается, лишь идя навстречу риску»[1]. Любовь у кочевников (*бадв*) – это ещё не напряжение сознательной сублимации на манер горожан (*хадар*, вчера манихеев, ныне исмаилитов, для которых смерть желанна, ибо это взрыв Духа, разрушающего тёмное тело, которое не должно воскреснуть): это клинический случай, «приступ дикости». Л. Ф. Клаус в своих наблюдениях над кочевой жизнью арабов в Иордании[2] замечает, что нередко араб, влюбившись, умирает, – ибо он «горит» и сгорает телом и душой. В пустыне нет развлечений и «эрзацев», способных отвлечь его от образа красоты, пылающего в его одиноком воспоминании; и если он молится, его молитва, молитва испепелённого единобожия, может лишь ускорить его смерть – из желания увидеть, как поднимется этот покров красоты и откроет иной Лик, *аль-Ваджх аль-Карим*: Лик Судии.

Именно эту вторую смерть халладжийская проповедь хочет взорвать в слушателе. И, что бы ни думал об этом Халладж, вдумчивые умы считали возможным постепенно перевести асоциальный «приступ дикости», каким является *'узритская* любовь, в «приступ дикости» в Боге, каким является халладжийское Желание. Действительно, именно через *иснад* двух известных халладжийцев *masâri'* Сарраджа передают нам (через Насрабади, Ибн Ата) основополагающий текст Асма'и о *хубб 'узри*, той «нежности сердца», «*риккат аль-кулуб*», уделе избранного арабского племени, целомудренного по преимуществу, Бану Узра, где «умирали, когда любили», где думали, что «умереть от любви – сладкая и благородная смерть»[3]. И первые рассказы о мученичестве Халладжа, принадлежащие салимитам, проникнуты поэтической атмосферой *хубб 'узри*[4]. Но это лишь соглашательское обесцвечивание. Весьма любопытно, что Дайлами сравнивает халладжийскую теорию Желания с теориями досократиков, таких как Эмпедокл и Гераклит. Эти соглашательские попытки, в которых речь идёт скорее о том, чтобы породить подделки, нежели вызвать подлинные свершения, кончились тем, что парализовали развитие мусульманской мистической поэзии.

Хубб 'узри столь характерен для понимания арабской души, что здесь уместно изложить в нескольких строках основные теории о его происхождении и философском значении.

---

[1] Халладж, *dîwân*, с. 60.

[2] *Col. Umgang*, Nürnberg, 1949, 2, 34.

[3] *Masâri'*, с. 351 и 114; ср. *k. al-Aghânî*, 2-е изд., I, 161.

[4] Дайлами, *'atf*, в *Mélanges Joseph Maréchal*, цит. соч., с. 288–290.

Исторически эта любовь, «целомудренная и скромная до самой смерти», согласно классической арабской критике (Асма'и), происходит из Йемена; даже если подвергнуть сомнению[1] кахтанидскую генеалогию Куда'а, клана, частью которого было племя Бану Узра (кочевавшее в Вади-ль-Кура, к северо-западу от Медины), давшее жизнь Урве Афра, первому поэту *'узритской* любви. Глубоко религиозный характер Йемена связывал бы эту любовь с «архетипом» глубинного бессознательного большинства первобытных племён человечества: избранием к жизни религиозной и жертвенной через внезапное явление «родственной души»; эта «родственная душа», знак нашего призвания, есть прежде всего (а порой и всецело) дух; духовное сродство, в котором она заставляет нас жить, бежит всякого вещественного и полового соприкосновения, оно целомудренно, уходит внутрь через созерцание и сгорает в одиночестве. Совершеннейший его символ – тот посвящённый поклонению аромат, который с незапамятной древности один лишь Йемен всегда поставлял храмам (царица Савская) вплоть до Индии: ладан (по-южноаравийски *yanjûjshâhas*[2]), смола кустарника, который возделывают и надрезают только на побережье, именуемом Шихр аль-Лубан (в Махре, стране верховых верблюдов, которые его перевозили); тот ладан, «сжигаемый для поклонения», о котором Халладж говорит в своё последнее бдение.

Эту любовь «ангельского» посвящения, открывающую предназначение, Ибн Дауд хорошо прозревал, когда спрашивал себя, не есть ли образ (кристаллизованный: Стендаль), которым страстный любовник подменяет для поклонения любимый предмет, своего рода наваждение, порождённое «бесовской одержимостью»; ибо канонический ислам допускает «бесовскую одержимость», *васвас*, но не божественную[3].

Он приводит стихи Джамиля Бусайны:

> *«Любовь сплела мой дух с её духом прежде, чем мы были сотворены, – и после того, как нас отняли от груди, и в колыбели;*
> *И росла она, как росли мы, всё возрастая, – и ничто, когда мы умрём, не расторгнет нашего союза;*
> *Но, пережив всё, она сама навестит нас – во мраке могилы, под её плитой».*

Глубже: не отмечена ли человеческая природа двух влюблённых тем, что вверена охране одного ангела, – знак немыслимого предназначения к единству, – и не должны ли двое влюблённых ради своего спасения превзойти взаимный образ своей красоты в ангельском зеркале, чтобы прилепиться к *fiat* Сущностного Желания? Ниже мы увидим анекдот Ибн Дауда на этот счёт.

«Как приближение к существу в нас самих удаляет нас от него, – говорит Халладж, – так приближение к нему в нём самом нас к нему приближает»[4].

В самом деле, эта любовь может обернуться синейсактизмом или уранизмом; кельтский синейсактизм представляется одним из истоков средневековой куртуазной любви; тогда как сознательный уранизм слишком многих арабских поэтов мог ссылаться на Платона.

С первого века ислама эта *'узритская* любовь, преданность, становящаяся идолопоклонством перед верховной властью любимого предмета, которая проявляется уже в

---

[1] Зубайриды.

[2] Ян.

[3] *Zahra*.

[4] Намёк Халладжа, в *dîwân*, с. 31.

сдвоенных именах, даваемых поэтам (Джамиль Бусайна, Кусайир Азза), доходит до крайности у шиитов-легитимистов, которые с любовью поклоняются Имаму, чьё Имя они скрывают от непосвящённых, ибо Имам, божественная эманация, должен хранить покрывало на лице[1].

Уже сто пятьдесят лет международная литературная критика пытается отыскать точки соприкосновения между арабскими поэтами *хубб 'узри* и западными поэтами куртуазной любви, «*dolce stil nuovo*»[2]. Были выделены случаи Гильома IX Пуатевинского (ум. 1127) и Рамона Луллия (ум. 1315)[3]. Андалусский диалектный путь навёл на некоторые открытия (ритмы, смещения тем)[4].

Удержим из этого, что арабская *'узритская* поэзия внушает: любовь не есть уловка инстинкта размножения, но божественное благовещение. Она есть откровение – не внешнее, откровение Закона, но внутреннее, откровение Благодати. От природы божественной к природе человеческой, через служение Ангела, ибо ангельская природа, предназначенная к *суджуд*, то есть к умственному экстазу вне собственной воли, должна предъявлять *fiat* умопостигаемо вещественным телам, одушевлённым или неодушевлённым. Природа человеческая, предназначенная к *назар*, к взгляду, то есть к «воображаемому» экстазу вне своего разума, должна «заклясть» ангельское благовещение, принимая в нём лишь чистое *fiat*, «во имя Бога»: не привязываясь к вестнику.

В Коране ислам возвещает не воплощающее единение христианства, но мистическое единение (которое тоже христианское) посредством предварительного ангельского откровения (вверенного также Гавриилу), – которое как таковое отозвалось на любовном идеале Бану Узра благодаря чувству божественного предназначения, которое любовь открывает влюблённым, ставя их перед испытанием: выбрать между идолопоклонством перед творением, вестником божественного «Повеления», и отречением от всякой иконы, даже мысленной, Обожаемого.

Первый член этой альтернативы Ибн Дауд прозрел: это любовь посвящения иконе любимого существа (подменённой путём «кристаллизации» самому этому существу), это своего рода наваждение, одержимость падшим ангелом, демоном. Которого влюблённый не нашёл в себе сил «заклясть» вначале. Таково искушение крайних шиитов Мада'ина, обожествляющих Али, или Фатиму, или Салмана из чрезмерной любви к Пророку: эта любовь тотчас порождает все гностические усложнения. Эта любовь к Имаму, вестнику божественного Повеления, очень скоро сильно овладела беднейшими и самыми обездоленными из арабов-кочевников, ставших мусульманами, их клиентами-неграми (зандж), джатами и хамра (персами); среди которых и складывались все исмаилитские и карматские восстания.

Второй член альтернативы – это отрицательное поклонение, через отречение от всякого образа, даже мысленного, от всякой надежды, даже свёрнутой в воспоминание. С этим Ибн Дауд не может смириться. Он одобряет Марьям Асадийю, восхищающуюся влюблённой

[1] *Занадика*.

[2] Фориэль (в: Стендаль, «О любви», изд. К. Леви, 177–182); Х. Рибера (*Discurso...*, R. Ac. Esp. 26 mayo 1912, 41); Векслер.

[3] Ср. наше исследование «Шуштари», в *Mélanges W. Marçais*, 1950, с. 251–276.

[4] Которые, как полагали, обнаруживаются у Гильома Пуатевинского (ум. 1127). Отсюда любопытная теория, видящая в Робере д'Арбриссель (ум. 1117), основателе ордена Фонтевро, где власть принадлежала аббатисе, творца идеала куртуазной любви, – ведь он обратил и привёл в монастырь женщин, которых любил Гильом IX. Никл заметил, что сплетение рифм у Гильома восходит к арабским мелодиям, которые он слышал в Сирии.

бедуинкой, которой дали выпить непенф (воду забвения) и которая всё ещё ненавидит тех, кто дал ей его выпить. Он хотел бы (но удастся ли ему это?) разделить это роковое «наваждение» Джамиля Бусайны:

«Любовь сплела мой дух...» [описанное в стихах, приведённых выше, с. 397].

Ниже мы обсудим знаменательный анекдот об Ибн Дауде на этот счёт. Не следовало ли бы двум влюблённым подумать, что если они чувствуют себя отмеченными, в знак немыслимого единства предназначения, охраной одного ангела, то им следовало бы превзойти это ангельское зеркало, в котором они ищут эту общую красоту, пришедшую из запредельного, и прилепиться к трансцендентному *fiat* Сущностного Желания? Не потеряться, подобно Нарциссу, в мутном зеркале?

Когда Халладжу сообщили о смерти двух неразлучных влюблённых-ураниан, которых он часто видел бок о бок в мечети Ахваза, он сказал:

Вот они и соединились, желанный с желающим ('ашик),
И разлучились: сорадующийся с радующим (вамик),
И сопряглись, двое подобных, в единой мысли,
Которая их погрузила в мутную воду двоящегося сознания.

б. Разбор *kitâb al-Zahra* Ибн Дауда; его литературное влияние

Kitâb al-Zahra делится так, согласно самому тексту посвящения его Ибн Джами'у, для которого он начал его «ещё на школьных циновках»:

«...Я поместил в ней сто глав, – и в каждой главе сто стихов; в первых пятидесяти главах я напоминаю о видах любви, её законах, её изменениях и её случаях; – а в пятидесяти других я упоминаю о прочих родах поэзии, выбором неизбежно ограниченным в столь обширном предмете». Он думал было добавить к ней стихи из Книги Божьей и изречения, приписываемые Его пророкам, чтобы тем оправдать свою теорию любви. «Но, – замечает он, – любовь не входит в обряды культа, которые утверждаются лишь доказательством того, на что они опираются... любовь – удел избранных; преимущество утончённых натур, это интеллектуальное сродство. Поэтому я расположил главы этой книги, касающиеся *газалей*, по их отличительным чертам, по их естественному порядку, указывая одну сторону за другой... в начале – природу любви и её причины... затем я остановился на любовных состояниях, следующих за тем моментом, когда любовь утвердилась, в оставленности и разлуке, и указал, докуда простирается пыл разделённого желания и нежности: – закончил же я упоминанием о верности после смерти, сказав прежде, что есть верность при жизни; и расположил предметы этих глав от начала к середине и от середины к концу, по нарастанию, по главам, не ставя впереди то, что должно идти после, и вслед то, что должно предшествовать».

1. – Первая часть (заглавия глав): I. Кто больше смотрит, тот дольше мучится. – II. Разум в любви – пленник, над обоими властвует, как господин, желание. – III. Кто лечится своим недугом, тот не исцелится. – IV. Неразумен тот, кто не открывает врачу своего недуга. – V. Объясниться – значит подвергнуть себя обиде. – VI. Смириться в дружбе – простая учтивость. – VII. У кого радость длится, у того время проходит. – VIII. Где пленительная прелесть, там да будет целомудрие. – IX. Неучтиво утомлять дружбу упрёками. – X. Дурное подозрение рождается от избытка себялюбия. – XI. Если свидание состоится, что за дело до соглядатая. – XII. Кто лишён встреч, довольствуется скудными подарками. – XIII. Кто разлучён с друзьями, опускается до переодеваний. – XIV. Кто не может пойти на свидание, смиряется с посланцем. –

XV. Кого окружают друзья, того выдают сверстники. – XVI. Кто не укоряет за проступок, не умеет верно хранить дружбу. – XVII. Укорять брата за каждую ошибку – естественно навлекать скуку и ненависть. – XVIII. Далёкие сердца при близких домах – хуже, чем жить в далёких домах. – XIX. Не укорил тот, кто простил; не обидел тот, кто извинился. – XX. Когда случилось вероломство, сдержанность обходится дешевле. – XXI. Чем больше страшатся разлуки, тем ненасытнее желание. – XXII. Мало кто думал утешиться, чтобы любовь не вернулась. – XXIII. У кого слишком много любви, чтобы её вынести, тот вынесет любую измену любимого. – XXIV. Кто приучается к отлучкам, обрекает себя на страдание. – XXV. В прощании перед отъездом – предвкушение возвращения. – XXVI. Отъезд был сотворён лишь на муку влюблённым. – XXVII. Отсутствие неразлучного даёт волю печалям. – XXVIII. У кого нет любимого, кроткого и терпеливого (*хамуль*), тот будет плакать над следами покинутых стоянок. – XXIX. Кто лишён близкого присутствия, что пользы ему искать жилища. – XXX. Кто не может дойти до неджской пустыни (*барах*), желает ветерков, что принесли бы ему её аромат (лаванды: *хузама*). – XXXI. Сладки отблески молний одинокому и тоскующему влюблённому. – XXXII. Сладки искры костров изнурённому и восторженному влюблённому. – XXXIII. Близка жалоба горлицы одинокому, погибающему от любви. – XXXIV. Кто терпит испытание разлуки и оставленности, только и думает, что о приметах и волшебных гаданиях. – XXXV. Близки всякому страстному влюблённому крики заблудившегося верблюда. – XXXVI. Кого покинули встречи, тот становится «утешенным» снами. – XXXVII. Кто лишён возможности видеть, старается довольствоваться оставленными залогами. – XXXVIII. Кто не может даже взглянуть на оставленные залоги, услаждается воспоминаниями. – XXXIX. Бдения, полные речей, с их вымыслами и обманами, – причина всякой телесной слабости и томления. – XL. Сон короче, ночь длиннее. – XLI. Когда терпение побеждено, прорываются слёзы. – XLII. Худеющее тело – малейшее доказательство подлинной печали. – XLIII. Долог путь терпения, трудно хранить любовь в тайне. – XLIV. У тех, чьё терпение уступает, тайны выданы. – XLV. В любви кого не влечёт корысть, того не оттолкнёт выговор. – XLVI. Кто продвигается в любви, у того растёт боль. – XLVII. Седеющие виски отдаляют друзей. – XLVIII. Кто любит, ни на что не надеясь, может рассчитывать лишь на себя. – XLIX. Верность слову познаётся лишь при отъезде или вдали. – L. Немного верности за пределами смерти – больше, чем великая верность при жизни.

2. – Вторая часть[1]: объявлена[2] как содержащая «то, что было сказано во прославление (*ма'зим*) Бога в Его делах, в провозглашение Его всемогущества, в доказательство Его чудес и в предостережение от Его ударов»; затем «то, что было сказано о Пророке и об Избранных из людей его дома, в наиболее справедливом порядке». На деле вот заглавия глав:

LI. Речения Умайи[3] и ему подобных во прославление Бога. – LII. Хвалы Пророку от Умайи, вспоминаемые и произнесённые перед ним. – LIII. Речения поэтов ислама об *Ахль Бейт ан-Наби* (Семье Пророка). – LIV. Надгробные хвалы царям и знатным, добродетельным мужам и правителям. – LV. Сетования родных и друзей об ушедших собеседниках. – LVI. Сетования на смерть детей и близких. – LVII. Скорбящий, которому нужны дружеские утешения, и терпеливо испытуемый, которому довольно его примерного терпения. – LVIII.

[1] Найдена о. Анастасом, затем Наллино (рук. Турин, Or. 68, ср. *Oriente Moderno*, 1933, 490). Ср. А. Никл, в *Andalus*, 1936, с. 147–154.

[2] Конец 1-й части.

[3] Речь идёт об Умайе ибн Абу-с-Сальте, чьи фрагменты, изданные Шультхессом, Юаром, Шейхо, суть архаические парафразы Корана, предшествующие древнейшим *тафсирам* (а не «источник» Корана).

Воздерживаться от преходящего, желать пребывающего. – LIX. Поэтическое изящество царей и халифов. – LX. Я предпочитаю того, кто себя ограничивает, тому, кто достигает цели своих желаний; – выигрывают и не потрудившись, а порой выигрыш ускользает от того, кто утомился. – LXI. Кто на голову превосходит себе подобных и заставляет себя хвалить. – LXII. Юность, что повелевает, красноречие, что первенствует. – LXIII. Возвышение заслуг, хвала знатным родам. – LXIV. Отвага, что идёт вперёд, мужество, которое хвалят. – LXV. Описанная красота, воспетая щедрость. – LXVI. Распоряжаться дозволенными благами, которые опьяняют и выдают задние мысли. – LXVII. Когда упрёк в медлительности предваряет сатиру. – LXVIII. Осмеянный поступок, презираемая скупость. – LXIX. Сатира на того, кто бежит встречи и скорбит, столкнувшись с врагами. – LXX. Осмеянный за дурной нрав, порицаемый за дурную природу. – LXXI. Осмеянный за происхождение, без внимания к его поступку. – LXXII. Кто хвалится своей заслугой и кого хвалят за его род. – LXXIII. Поэты, хвалящиеся щедростью. – LXXIV. Кто говорит, что удручён бедностью, довольствуется малым и хвалится терпением. – LXXV. Кто хвалит сам себя, закрывая глаза на противника. – LXXVI. Гордиться своим мужеством и удачей. – LXXVII. Предостережение и перебранка у поэтов. – LXXVIII. Описание морей и пустынь. – LXXIX. Лучшие описания верблюдов и коней. – LXXX. Дикие звери, на которых охотятся, и хищные звери, которыми охотятся. – LXXXI. Вино у поэтов. – LXXXII. Поведение в гостиных и на пирах. – LXXXIII. Любезности между сотрапезниками, остроты между людьми учёными. – LXXXIV. Слова в стихах, требующие для понимания толкования. – LXXXV. Злословить о сотрапезниках, жаловаться на Время. – LXXXVI. Радоваться Времени и хвалить сотрапезников. – LXXXVII. Кто импровизирует в стихах без подготовки. – LXXXVIII. Стихи, что забавляют, переходя меру. – LXXXIX. Стихи, обвиняемые в сатире и хвастовстве. – XC. Явные значения и ходячие пословицы. – XCI. Стихи, трудные по смыслу, тождественные по скандированию и рифме. – XCII. Стихи, тождественные по темам и рифмам. – XCIII. Заимствования поэтов из Корана, из общего запаса мыслей, из пословиц, взятых у учёных или у народа, – из пословиц, взятых из Корана. – XCIV. Промахи в словаре и метрике. – XCV. Те, чьи стихи свидетельствуют о дурном вкусе. – XCVI. Сравнения в описаниях. – XCVII. То, чего эта книга не может опустить и что всё же не заслуживает особой главы. – XCVIII. Лучшие стихи женщин, во всех родах. – XCIX. Известные стихи безымянных авторов. – C. (заключение): Лучшие стихи размером *раджаз*, выделенные отдельно от других размеров. («Красноречие – волшебство», хадис Ибн Аббаса. Колофон).

3. – Выдержки из *kitâb al-Zahra*. – Так пел один поэт из Бану Хузайль[1]:

«Лучше я, лишая себя тебя,
Сохраню сердце скорбящим, сохраню глаза в слезах.
Да, я просил объятия, что утишило бы
Мою кровь, но знай: я успокоен.
Ах, нет, не исполняй обещания любить меня,
Чтобы не пришло забвение! Я хочу быть скупым на рыдания».

Это очищенное понимание человеческой любви, эта поэтическая тема «пречистой мирской любви» встретила в Ибн Дауде на редкость пылкого и искреннего истолкователя. Ибн Джами'[2], которому он посвятил свою книгу, внушил ему, совсем юному, ещё со школы, страстную преданность, которой суждено было длиться до самой его смерти. И, очень рано

[1] Так Ибн Дауд называет сам себя. У Ибн Дауда, *Zahra*, гл. II, – и у Нифтавайха, в Хатиб (у Ибн Фадлаллаха); я выбрал эту вторую версию ради порядка стихов.

смущённый и встревоженный, но неспособный вполне отказаться от этой запретной привязанности, – он построил себе, по крайней мере, на основе воспоминаний об *'узритских* стихах, которые знал наизусть с детства, такой идеал жизни, в котором вполне платонические желания его любви согласовались с практическими требованиями его веры.

«Мой отец[1] передал мне и сказал: Абу Мухаммад Сувайд ибн Са'ид (ум. 240) передал мне и сказал: Али ибн Мусхир[2] передал мне со слов Абу Яхьи (Касима) Каттата, который имел это от Муджахида, который имел это от Ибн Аббаса, который сказал ему: Пророк, да благословит его Бог и приветствует, сказал:

“Кто любит, но остаётся целомудренным и не раскрывает своей тайны, и умирает, – тот мученик!”[3]

Даже если бы целомудрие влюблённых, их отвращение к скверне и забота об их чистоте не охранялись предписаниями религиозных законов и предрассудками обычаев, – всё равно долгом каждого было бы оставаться целомудренным: чтобы увековечить желание, которым он одержим, вместе с желанием, которое он внушает. – И Ахмад ибн Яхья прочёл мне со слов Зубайра, со слов Мухаммада ибн Исхака, со слов Му'аммаля ибн Талута[4], из людей Вади-ль-Кура, – эти стихи Хамзы ибн Абу Дайгама:

> *“Мы остались оба в ту ночь позади шатров соплеменников, – не задерживаясь возле них и не уходя к врагу.*
> *И провели мы ночь неподвижно, пока спускалась тень, а потом роса, – под йеменским плащом[5], полным благоухания.*

---

[2] Абу-ль-Хусайн Мухаммад ибн Джами' ибн Захраф Сайдалани. Его брат Вахб упомянут Ибн ар-Руми (*dîwân*, рук. Каир 1965, л. 49 a); его отец Абу Мухаммад Джамиль Сайдалани был осмеиваем за свою наивность (Ибн аль-Джаузи, *humaqâ'*, 29–30).

[1] *Zahra*, гл. VIII.

[2] Вар. Али ибн Асим (ум. 201): рассказы о влюблённых в Куфе.

[3] Ср. Goldziher, *Die Zâhiriten*, с. 29; – по варианту хадиса о любви = *каффара* грехов (Дайлами, *firdaws*, у Набулуси, *ghayba*, 45): текст Субки: «Кто любит и чахнет, не признаётся в своей тайне и умирает, – умирает мучеником!» Ср. сходные хадисы об изгнаннике и т. д. (Goldziher, *RHR*, XVIII, 187; *Muh. Stud.* II, 388 (ср. Мутанабби; намёк, с. 14).

Этот хадис стал знаменит в исламе благодаря захиритам и ханбалитам (Калабази, рук. Париж, 6855, л. 284 b). Ибн аль-Джаузи приводит его с двенадцатью различными *иснадами* (гл. XXXVIII, *Kitâb dhamm al-hawâ*, рук. Париж 1296). – Абу Нувас высмеял его в стихах (Сарраджа, *masâri'*, 420); его приняли Хатиб, Рафи'и, Навави, Насир ад-Дин Туси (*maqâmât*), – отвергли Ибн Хиббан (s.v. Сувайд ибн Са'ид: *du'afâ'*), Байхаки, Джурджани, Ибн Хусайн и Хаким, оправдал Мугултай; несколько авторов переложили его в стихи (ср. Сарраджа, *masâri'*, 3–4, 63, – Ибшихи, *mustatraf*, пер. Ра, II, 421, – Ибн Аби Хаджала, *dîwân al-sabâba*, Каир, 1328, с. 214–215, – Дауд Антаки, *tazyîn al-aswâq*, 1328, с. 6) – Суйути, *durar*; Рагиб-паша, *safîna*, 322. – Ибн Араби (*muhâdarât*, II, 359) его исследует и даёт два различных текста: один по Салафи: «кто любит, и остаётся целомудренным, и умирает, умирает мучеником!» – а другой по Нифтавайху (ср. Хатиб), которому утром в день своей смерти Ибн Дауд ещё повторял утешивший его текст: «Как ты себя чувствуешь? – Любовь к тому, кого ты знаешь, привела меня туда, где ты меня видишь. – Что мешало ему быть удовлетворённой? – У удовлетворения любви две стороны: наслаждение глаз, которое дозволено (недозволено, напротив, согласно суфизму и разуму: «не позволено смотреть на то, чего запрещено желать» (св. Григорий). – Абдари, *madkhal*, I, 266–267; II, 264, 274. Ср. *P. Hallâj*, 1-е изд., с. 15; и Кушайри 217), и сладострастие, которое уже не дозволено. И от этого последнего меня отвратил хадис, который сказал мне мой отец: “Кто любит, не признаётся в своей тайне, остаётся целомудренным и терпит, – тому Бог простит и откроет рай”».

[4] Цит. Сарраджем, *masâri'*, 62.

[5] Запрещено Ибн Ханбалом.

Отстраняя от себя, при мысли о Боге, безумный пыл юности, – когда сердца наши начинали в нас биться.
И вернулись мы, напоённые целомудренной сдержанностью, – едва утолив жажду души[1] *между нашими устами”».*

Это тонкое и смутное стихотворение и несовершенное объятие последнего стиха превосходно передают чувствительность Ибн Дауда.

в. Жизнь и учение Ибн Дауда

Абу Бакр Мухаммад ибн Дауд ибн Али ибн Халаф Исфахани, сын и преемник основателя захиритского толка, родился в 255/868 году[2].

Натура утончённая, хрупкая, изнеженная, он очень рано был расслаблен изысками роскоши аббасидского двора, куда его ввели связи отца с Муваффаком; и где он сблизился с принцем-поэтом Ибн аль-Му'таззом. Единственный суннит среди его друзей-литераторов, ибо он посещал главным образом кружки шиитов, таких как Сули.

Один рассказ показателен и для его «поведения», и для его учения, и для его судьбы:

Рувайм[3] рассказывал, что, когда они сидели в гостиной Дауда ибн Али, его отца, они увидели, как он вошёл, совсем ещё ребёнком, и плакал. Отец, обнимая его: «Отчего ты плачешь? – Дети дают мне прозвище. – Какое, чтобы я им запретил? – Они называют меня именем одной вещи. – Какой? Скажи мне, чтобы я им запретил. – Они зовут меня “бедный воробышек” (*'усфур аш-шаук*)[4]. – И отец рассмеялся. Но ребёнок: “Ты со мной злее их, раз смеёшься над этим”. И отец: “Нет бога, кроме Бога, и нет имён, кроме данных небом: ты, дитя моё, не что иное, как бедный воробышек”».

Захириты и в самом деле считают, что ономастика есть *тауфики*, что имена предопределены Богом, а не условно изобретены людьми (*истилах*: теория мутазилитов, *фаласифа* (платоновская ономатургия) и Ибн Сурайджа). Ибо у всех имён свой очевидный смысл, и нет нужды рассуждать, чтобы его установить.

Едва достигнув шестнадцати лет, по смерти отца (270/883), он возглавил захиритский толк и впоследствии имел до 400 учеников, которые приходили с чернильницей в руке записывать под его диктовку. С семи лет он знал наизусть весь Коран (*хафиз*), а с десяти – классических арабских поэтов: о чём свидетельствует его *k. al-Zahra*, написанная, несомненно, до шестнадцати лет[5].

Этот труд литературной критики о чистой любви – единственный уцелевший из его наследия, большей частью юридического.

---

[1] *Нафс*: душа чувственная; низшая и дурная.

[2] Хатиб, 5, 256–263; ср. Ибн Фадлаллах, *masâlik*, часть VI (*fuqahâ'*), рук. хаджжа Али ибн Ну'мана Алуси, с которым я читал его в 1907–1908 гг.

[3] Одновременно захирит и суфий; кончил кади.

[4] Багдадское слово, употребительное и поныне. Ср. Barbier de Meynard, *Surnoms et sobriquets dans la littérature arabe*, в *JA*, X, 86.

[5] *Fihrist* намекает на это (с. 217, стр. 25; но пропуск: испр. прим. 2, 94; о его стихах – Ватват, *ghurar*, 281).

Наряду с дидактическими сочинениями о захиритском толке, от него остались полемические опусы: против суннита Табари (Якут[1] его пересказал), против Ибрахима Дарира[2], против имамита Наши аль-Акбара (ум. 293/905)[3].

Ибн Дауда опровергал шафиитский кади Каира Абдаллах ибн Мухаммад ибн аль-Хасиб (ум. 347 г. х.)[4].

Сохранились его «беседы», вводящие в самую суть его метода. Такова та, где он отдаёт первенство Али перед Абу Бакром у секретаря главнокомандующего Бадра (против доводов шафиита Мухамили)[5]. Таковы две из тех, что он вёл с шафиитом Ибн Сурайджем: одна о Халладже, другая о формуле отречения от клятвы развода. Мы разберём довольно подробно эту последнюю, которая проясняет общеметодические основания, что разведут Ибн Дауда и Ибн Сурайджа в частном случае Халладжа.

Есть несколько видов клятвы, в которых муж опрометчиво обязуется расстаться с женой, которую в глубине души любит; и правоведы изощрялись в поисках юридических лазеек, *хиял* (казуистических уловок), чтобы избавить мужа, изобличённого свидетелями перед кади, от принуждения вернуть ей и свободу, и вознаграждение.

В случае клятвы *зихар* («ты мне как спина моей матери»)[6] Ибн Дауд, основываясь на Коране LVIII, 2–3, толкует предусмотренное законом «обязательное отречение» (*'авд аль-ваджиб*) как «чистое и простое повторение отвергающей формулы». Он выводит это из *таубат аль-казиф*, «отречения (признания) клеветника»; которое захиритский толк объявляет совершившимся (с отменой наказаний), как только тот слово в слово повторит формулу (*'авд аль-лисан*), чтобы её уничтожить, словно это волшебная формула, осуществляющая *ipso facto каффару* (искупление).

Один ограниченный шафиит, Абу Са'ид Истахри, сходным образом говорил, что отречение от клеветы состоит в том, чтобы клеветник назвал сам себя лжецом; не задумываясь о том, что тем самым впадает в софизм Эпименида. Шафиитский толк за ним не последовал, но последовал за Ибн Сурайджем, говорившим, что клеветник должен признать: *аль-казф харам*, клевета – дело запретное (*иснад* этого решения перешёл от Ибн Сурайджа через Абу Бакра Каффаля и Абу Исхака Ширази к Газали)[7].

Применяя, в свою очередь, это решение к случаю «отречения от отвергающей формулы», Ибн Сурайдж объявил, что оно состоит в выражении желания возобновить совместную жизнь и сожаления о сказанном (ханафиты же довольствуются «признанием того, что употреблённая отвергающая формула была языческой»).

В этом споре видно, что для Ибн Дауда юридические формулы, применимые к общественной жизни, суть простые фразы, которые надлежит произносить разумно, без всякой заботы об их влиянии на благо совести: принимая во внимание лишь их конкретную и

---

[1] Якут, *ud.* 6, 451.

[2] Мас'уди, *murûj*, 8, 255; в других источниках неизвестен.

[3] *Fihr*. 217.

[4] Кинди, 577.

[5] Хатиб, 8, 20.

[6] «Кровосмесительное уподобление».

[7] Субки, 2, 197; Ибн Хазм, *muhallâ*, 10, с. 49; Ибн Рушд, 2, 64; Ша'рани, *mîzân*, 2, с. 115, 119 [ниже, гл. XII, I-c2 и V-b; гл. XIII, I-d].

законническую уместность. Ибн Сурайдж видит общее благо в возобновлении совместной жизни, благо совести каждого – в признании сожаления; он вынужден выражать это в терминах, которых нет в буквальном Законе, и это навлекает на него обвинение в мутазилизме; но он не прибегает к мутазилитским *истилахат*, к техническим изобретениям терминов, а со вниманием и сосредоточенностью ищет, как определить положения совести, находящейся в опасности, с помощью подходящих приблизительных лексических модальностей.

Спор между двумя противниками по поводу Халладжа ещё глубже обнажит их понимание происхождения языка и общественной ценности языка как свидетельства[1].

Ибн Дауд был очень близок с Сули, который приводит его как *рави* в своих «*Akhbâr Abî Tammâm*» (с. 65, 209, 244, 263 (ср. 21–22, его «*k. al-zahra*»; Сули по недосмотру изменяет приводимый стих), 264, 269). Мы знаем, в самом деле, как ценил Ибн Дауд Абу Таммама и его философские наклонности; сам Ибн Дауд приведён там как *рави* философа Кинди (с. 65)[2].

г. Сравнение двух их смертей и двух их судеб

Резкая антитеза, в которой столкнулись Ибн Дауд и Халладж, подтвердилась двумя родами их смерти [ср. табл. VIII], но их посмертные судьбы странным образом переплелись в памяти мусульманской Общины.

1° Роды смерти; оба умерли от любви. Угадывается изысканная и размеренная обстановка, в которой умирает Ибн Дауд: ещё молодой, окружённый вниманием и изнеможёнными сожалениями, на каком-нибудь диване, между светом снаружи, сочащимся сквозь решётку *шахнишина*, и пустотой, куда выходит «*тарма*», перед клеткой, где щебечет ослеплённый соловей. Его последние слова показывают, как он, успокоенный, обращается к отречениям своего прошлого от запретных наслаждений; его тело должны были ритуально омыть (Ибн аль-Мугаллис, а не грязный Нифтавайх) и похоронить в саване[3]: важно было для него то, что ему тем самым позволено было унести от этого запретного наслаждения его идею, неутолённую, а значит нетронутую, в рай ураниан.

Мы подробнее увидим другую смерть от любви – смерть Халладжа. Расшатанная, безмерная обстановка виселицы казни; разлетающийся на куски взрыв казнимого, поднятого, затем опрокинутого, на открытом ветру, выставленного мишенью для всех насмешек, изувеченного, обезглавленного, сожжённого. Его последние слова являют его разбитую душу, столь живую, столь желающую, стремящуюся к ещё более острому совлечению себя, проникающему вплоть до уединения Бога, даже по ту сторону смерти. Напрасно воображали, что лишат его тело воскресения вместе с мучениками священной войны, сжигая его, развеивая по песчаным ветрам и по волнам реки; он воскликнул, он знал, что одна-единственная искра его останков, сожжённых нефтью, свидетельствует ему о славном воскресении этого разбитого тела;

2° Две их посмертные судьбы. Подобно тому как захиритское богословие Ибн Араби, отрицающее во имя экзистенциального монизма, что Бог сущностно говорит Сам с Собою, пыталось присвоить себе халладжийское изложение свидетельского монизма и его свидетельство о телесном воскресении через Слово, – классическая мусульманская

[1] Ср. наше исследование под этим заглавием в *Mardis de Dar el-Salam*, Каир, I (1951), с. 9–15.

[2] По ошибке издатели Сули смешали нашего Мухаммада ибн Дауда с современным ему историком Ибн аль-Джаррахом (антишиитом).

[3] Завещание Куси: быть погребённым без савана, чтобы предстать перед Богом нагим.

схоластика, отрицающая по агностицизму, что Бог любит Себя в Себе Самом, в Сущностном Желании, пыталась вновь включить Халладжа, казнённого отлучённым, в мнимо мусульманскую Общину Осуждённых Верующих, основанную падшим Архангелом, когда он отказал Богу в даре своей воли, чтобы сохранить нетронутым одинокий идеал, который он составил себе о Его трансцендентности.

Верно, что если божественная Трансцендентность исключает, чтобы Бог сообщал Себя Самому Себе и возвращал Себя Самому Себе в Своей сущностной жизни, – то совершенство *таухида*, чистого ислама, есть *тафрид*, провозглашение того Ревнивого Уединения, которое богословы-захириты вслед за Ибн Даудом как раз и анализировали в чистой уранической любви, воспетой классическими арабскими поэтами. В «бескорыстном» взгляде угрюмого услаждения, который Ибн Дауд считал дозволенным, обращённом к прекрасным запретным лицам (безбородых: *назар иля-ль-мурд*). Ибо знаменитый хадис, которому научил его отец, гласил, что влюблённый, целомудренно претерпевающий любовь до смерти, умирает мучеником. И Ибн Дауд как раз и умер этим *шахадой*, разожжённым одним лишь «дозволенным взглядом». Ибн Дауд был бы, таким образом, глашатаем и мучеником Уединённого Бога.

Это и было действительно провозглашено с кафедры, в мечети, проповедниками через двести лет после его смерти: Умаром Самарканди и Ахмадом Газали. Опираясь на подлинный анекдот из жизни Ибн Дауда, который мы приводим здесь в двух редакциях:

1. (*Kh.* V, 260): Абу Са'д Малини (суфий) > Хасан ибн Ибрахим Лайси: «Однажды Мухаммад ибн Зухруф Ибн Джами' отправился в баню. Велев растереть себе лицо, он закрыл его покрывалом и снова сел на коня, чтобы ехать к Ибн Дауду. Но когда Ибн Дауд увидел, как он подъезжает так, с закрытым лицом, он подумал, что случилась беда, и воскликнул: “Что такое? – Я только что увидел своё лицо в зеркале, я так им залюбовался, что закрыл его, ибо пожелал, чтобы никто не увидел его прежде тебя”. – И Ибн Дауд лишился чувств (от ревности)».

2. Халиф Муттаки, по Сам'ани, сорок лет спустя расспрашивал Ибн Джами' об Ибн Дауде: «Замечал ли ты за ним что-нибудь? – Ничего, повелитель правоверных, кроме того, что однажды ночью, когда я спал у него, он приподнял покрывало с моего лица, говоря: “Боже, Ты знаешь, что я люблю его и что это Тебя я созерцаю в нём”. – А как обстояло с твоим способом воздать ему должное? – Я пошёл в баню и, выйдя, посмотрел на своё лицо в зеркало и залюбовался его обликом больше обычного, – я закрыл его, чтобы никто не увидел его прежде него; – я подошёл к нему, он поднял покрывало с моего лица, исполнился радости и сказал: “Слава Тому, Кто его сотворил и образовал”, и прочёл: “Он – Тот, Кто образует вас в утробах, как пожелает”» (Ибн Фадлаллах).

3. Вот теперь проповедь Умара:

Что обморок Ибн Дауда вызван ужасной ревностью, – это заявляет проповедник-каррамит Умар ибн Хусайн Найсабури Самарканди (писавший при мазйадите Садаке I, ум. 501/1107) в своём *rawnaq al-qulûb* (рук. P. 6674, л. 55 b):

«Был в Багдаде человек (Ибн Дауд), к которому неожиданно вошёл его *ма'шук* (возлюбленный), закрытый тонкой тканью; он открылся и сказал ему: “Посмотри (*Унзур*) на моё лицо”. – И влюблённый сказал ему: “Ты хочешь смутить меня искушением?” – Тот продолжал: “Я был в бане, выйдя, посмотрел на своё лицо в зеркало и так залюбовался своим лицом, что не захотел, чтобы кто-нибудь его увидел, кроме тебя; повернись ко мне”. – Но

влюблённый отвернулся от него и сказал: “Я больше не буду на тебя смотреть. – Почему? – Я смотрел на тебя, пока никто, кроме меня, на тебя не смотрел; но теперь, когда ты сам посмотрел на своё лицо, воспламенившись им (*ла'ихан бихи*), я не хочу дележа в любви”». И проповедник заключает: «таково должно быть состояние верующего по отношению к (своему) Богу».

Что этот *ма'шук* – Ибн Джами', а «человек», который его любит, – Ибн Дауд, в этом нет сомнения. Но что важно, так это заключительное рассуждение проповедника: «таково должно быть поведение верующего по отношению к своему Богу».

Неужели же надо отказаться повиноваться Богу, – когда в Коране Бог велит нам смотреть (Моисею) на Его отблеск (иной, чем Он) на Синае; или поклониться (Сатане) Его образу (иному, чем Он), в образе Адама? Жёсткий трансцендентализм ислама с самого начала поставил эту проблему перед мистиками. Абу Са'ид Харраз говорил: «Если бы Бог благоволил к делам Своих творений, отказ Сатаны был бы, несомненно, деянием крайнего желания Ему угодить» (*гайат идлал*)[1]. Зу-н-Нун Мисри говорил, что видел, как текут слёзы любовного раскаяния Сатаны, а Сахль Тустари беседовал с Сатаной о его желании божественного прощения[2]; и его ученики, салимиты, два века учили, что Сатана будет прощён, ибо он действовал из чистой любви (и поклонился при втором повелении)[3].

В одном знаменитом тексте Халладж внёс поправку, показав, что выбор Ангела не может быть изменён, что Сатана больше, чем любой другой влюблённый в Бога, стремился угодить не Богу, а возвышенному представлению, которое он себе составил о Боге; что людям следует подражать его примеру, доводя своё желание Бога до нарушения Закона, потому что человеческая природа, она-то, может тогда умереть, претерпеть то сущностное изменение, каким является воскресение прощения. Вот почему Халладж придумал диалог между Моисеем и Предостерегающим – уже не Илией (Хадиром), а Сатаной: на склоне Синая. Где Сатана упрекал Моисея за то, что тот повиновался, когда Бог сказал ему *Унзур* (смотри: на Синай), ибо он, Сатана, никогда бы этого не сделал и не изменил бы героизму чистой любви.

Салимиты замечают, что Моисей был наказан, ибо увидел «сто Синаев и на каждом Синае Моисея»[4] (что Халладж отрицает); ибо салимиты думают, что Халладж был героем чистой любви, осуждённым, как Сатана; святой, как он, он будет искуплен вместе с ним.

Аш'ариты, которые учат, как и Халладж, неотменимому осуждению Сатаны, разделились в отношении Халладжа; Абу Исхак Исфараини учил, что Халладж, как и халладжийский Сатана, был осуждённым ложной чистой любви; Джурджани и Кушайри реабилитируют обоих, уча, что есть святые осуждённые (и что Огонь ада – это огонь их любви к Богу, из которого они не захотели бы выйти). Что у Бога два рода святых свидетелей: Избранные (с Пророком во главе) и Осуждённые (с Сатаной во главе). В этом они неизменно пользуются темой *хубб 'узри*, чтобы охарактеризовать Халладжа. Любопытно, что первые халладжийцы, чтобы дать о своём учителе приемлемое экзотерическое учение, сделали из него ураниана, влюблённого в Бога, сатанинского влюблённого в Бога.

Тем, чем по сути был Ибн Дауд, – они облекли его жертву. Выводы обоих проповедников тождественны и определённы: Найсабури говорит по поводу отказа смотреть

[1] *Taw.*, с. 171.

[2] *Fut.*

[3] *Recueil*, с. 40, № VI.

[4] *Recueil*, с. 40, № X.

(на Бога): «таково должно быть поведение верующего по отношению к (своему) Богу». Ахмад Газали уточняет.

Несомненно, имеющиеся в виду коранические стихи о Сатане и Моисее склоняли в этом направлении заботу первых мусульманских мистиков о жёстком трансцендентализме. Их нерешительность в вопросе о бестелесности ангелов делала их нерешительными и в вопросе о неотменимости их осуждения; Халладж, а затем Аш'ари первыми станут утверждать её по внешним соображениям здравой метафизики. Один Халладж предпримет «психологическое» исследование падения Сатаны, несостоявшейся смерти от любви.

Божественное испытание в обоих случаях – Сатаны и Моисея – состоит в том, чтобы привести их в «экстаз»: Сатану – вне ангельской природы, Моисея – вне природы человеческой, вне себя, к Его Сущностному Желанию. Бог говорит Ангелу: *Усджуд*, поклонись образу Адама, то есть вещественному Храму Его славы; Сатана, существо невещественное, отказывается признать это унижение Бога. – Бог говорит Человеку (Моисею – прямо и через служение Хадира; Мухаммаду – у *Каб Каусайн*): *Унзур*, смотри на Синай, высокое Место Его славы; Человек, существо, составленное из тела и души, колеблется и в конце концов, не без сожаления, повинуется (*руджу' 'ан хаулихи*).

Халладж с особенной силой мысли заметил, что Сатана прав, упрекая Моисея за то, что тот уступил и повиновался; Моисею следовало последовать за ангелом-Сатаной и отказаться, из чистой любви. Ибо ангельская природа права, советуя человеческой природе разрушить Храм (чтобы поклоняться одному лишь Святому), поскольку преимущество человеческого составного существа в том, что оно может умереть («разрушь Ка'бу твоего тела, чтобы она воскресла отстроенной»); но ангельский род, который не может умереть, был неправ, отвергая и желая разрушить личный образ Адама, ибо ангельская природа получила законную власть лишь над человеческим телом, тогда как человеческая душа получает личную жизнь от божественного Духа, над которым ангелы не имеют никакой нормальной умственной власти. Сатана, следовательно, согрешил, и непоправимо (*ма раджа'а 'ан хаулихи*); и всё же его оправдание чистой любовью, его предсмертная песнь, имеет для нас значение образцового предостережения (Абу Са'ид Харраз сказал это: если бы Бог мог благоволить к делам Своих творений, отказ Сатаны был бы, несомненно, деянием крайнего желания угодить (*гайат идлалин*)); в человеке любовь к Богу должна принести Храм Божий в жертву Богу; не в Ангеле: любовь не может разрушить Храм (образ Адама), куда таинственно вдунут Дух, ибо невещественная природа Ангела не мыслит тело как своё место (изнутри), но получает его как сферу действия (извне), вверенную Богом.

Через вторую инверсию Сатана, который на свою погибель проповедовал ангелам чистое единобожие и разрушение образа Адама, проповедует людям, на их погибель, идолопоклоннический политеизм и тем ускоряет разрушение Храма; в обоих случаях его искусительная проповедь, по предопределению, действенна и осуществляет божественное Слово «через перестановку значений» буквально.

Любовное поклонение, разрушающее преходящий Храм, чтобы ускорить Его воскресение, это Уединение Человека в Сущностном Желании Бога, этот отрицательный путь, на котором Халладж чище Экхарта (отягощённого дурным платоническим словарём), есть благовещение Царства Святого Духа, *кун* (*fiat*). Это смерть от любви, которая воскрешает; весьма отличная тем самым от смерти от любви, которая у Ибн Дауда есть

«мумифицирующее» абстрагирование воспоминаний и безличная «интеллектуализация» сожалений.

Если учесть сущностное отличие халладжийской смерти от любви от смерти от любви по Ибн Дауду, как получилось, что нашлись не только противники, уподоблявшие казнь Халладжа осуждению Сатаны, но и ученики (быть может, ради катехизации), уподоблявшие состояние души умирающего Халладжа состоянию души умирающего *'узритского* влюблённого, состоянию, в котором Ибн Дауд притязал умереть?

На деле потребовалось (быть может, из-за отлучения) несколько веков, чтобы устранить это двойное (и противоречивое) уподобление:

1° С *'узритским* влюблённым. Халладж был учеником Нури; ханбалиты, как Хара'ити и Ибн Ата, великий друг Халладжа, и чистый халладжиец, как Насрабади, убеждены в целительном превосходстве сублимации *'узритского* желания в Желание Бога. В своей замечательной книге о любви независимый философ, бывший также мистиком, ученик одновременно Абу Хайяна Таухиди и Ибн Хафифа, Дайлами, с большой искренностью возобновляет это соглашательское усилие; но он признаёт обособленное положение Халладжа: «что же до того, кто углубил вопрос и отделился от своих учителей и современников в его изложении, то это Хусайн ибн Мансур». И вот текст его теории о любви самой по себе:

Хусайн ибн Мансур, по прозванию «Халладж», сказал: «Желание есть огонь Света изначального Огня; как предвечность окрашивается всеми оттенками, так Желание являет всякий атрибут; его сущность воспламеняется от его сущности, его атрибуты сверкают его атрибутами. Оно осуществляется, проходя все преграды от предвечности к посвечностям; его источник – Ойность[1], возникшая из Этости[2]; внутреннее внешнего Его сущности есть реальность Бытия, а внешнее внутреннего Его атрибутов есть совершенная Форма, свидетельствующая о целокупности в совершенстве»[3]. И он прочёл по этому поводу:

«Желание в предвечности предвечностей есть Абсолют,
В Нём, к Нему, от Него Оно является, в Нём Оно явилось.
Желание не случайно, ибо Оно – атрибут
Из атрибутов для того, кого Оно убило и кого воскрешает.
Его атрибуты, от Него, в Нём, не суть вещи сотворённые,
“Творец вещи есть тот, кто являет её вещи”.
Когда Оно положило начало и явило Своё Желание как атрибут
В том, чему положило начало, Его отблеск в Нём засиял.
Лам с присоединённым алифом сложился,
Оба они так были предопределены Единым;
Различая их, получишь два, если они соединятся,
Но всё их различие – это различие между служителем и его Господом.
Таковы реальности: огонь Желания воспламеняет их к Истинному,
Близки ли они к нему или далеки;

[1] Ойность (*Illéité*) – *хувийя*: по Халладжу (*Taw.*, XI, 20; *Akhb.*, №№ 10, 28, 46) и по богословам (Макдиси, *bad'*); единственный божественный атрибут, по Эмпедоклу.

[2] Этость (*Heccéité*) – *аннийя*: ср. так называемую «Теологию Аристотеля»; Ибн Сина, *shifâ'*, 2, 579–580; Халладж (*Dîw.*, с. 88; *Essai*, прил. № 169).

[3] «*инни, хуви, 'ишк*» – *Хакк – шахс, сура, камаль, инфирад* (Дайлами) – *аннийя* (*иннийя*) (*Uthulûj.*; Ш. 168) – *хувийя = шахс* (*Akhb.*, I, 10, 28, 46; *Taw.*, XI, 11, 15, 20).

Они истончаются, теряя силу, чем больше они безумеют,
И сильные, когда влюбляются, смиряются».

Халладж первым поставил вопрос на метафизическую почву: Желание в божественной сущности связано с божественной Ойностью (*хувийя*) и Этостью (*аннийя*), реальным Бытием (*вуджуд*) и цельно совершенной Формой (*сура*). С другой стороны, он отметил, что мистическое единение не уничтожает личности святого свидетеля (*шахид*), потому что единение сверхприродно, между двумя природами, *лахут* и *насут*.

Дайлами добавляет: «в этой теории (Халладж) обособился от всех других учителей» – как в вопросе о сущностности божественного Желания, так и в вопросе о единении любящего с Любимым без угасания. Творческий акт любви действует.

Халладж заимствует у Эмпедокла и Гераклита: «у его теории не известно предшественника среди других учителей (суфиев); она принесла ему многочисленных учеников, которых нет надобности здесь называть (Мантики, Таухиди, Балхи); и если мы приведём его теорию, то потому, что его язык близок их языку (языку досократиков (*ава'иль*), Эмпедокла и Гераклита)».

2° С осуждением Сатаны. Салимиты (*'узритская* смерть от любви). Аш'ариты: осуждение лицемера (временное наказание восторженного влюблённого).

Весьма примечательно, что это «сатанинское» оправдание ревности Ибн Дауда выдвигается одновременно двумя хорасанскими проповедниками, Найсабури и Ахмадом Газали (текст у Субки IV, 55), в то самое время, когда Ахмад Газали, пытаясь отождествить его с любовной позицией Халладжа (следуя в этом хорасанской аш'аритской школе), – подвергался поношению со стороны багдадских ханбалитов и шафиитов: Юсуф Хамадани[1], Ибн Акиль, а за ними Килани, Бакли, Руми и Семнани показали, насколько смиренная самоотдача Халладжа противоположна ревнивой сдержанности Сатаны и Ибн Дауда. Похоже, суфизм *шухудийя* вновь осознал подлинную умственную позицию Халладжа именно тогда, когда начинался монизм *вуджудийя*, канонизирующий Сатану, а вместе с ним и ураниан вроде Ибн Дауда, у которых есть идея небесного рая без желания Бога.

Ревнивый взгляд, прищуренный внутрь, в сторону от божественной Трансцендентности в тот миг, когда Она «приближается», – это «обращённый назад» взгляд умственного онанизма, Нарциссизма, влюблённого не в кого иного, как в собственный идеал, в зеркале своего разума. Поэты – современники Ибн Дауда, нарциссисты на платонический лад, воспевали, по сути, владычество цветка Нарцисса (*наргис*), который ураниан Софокл заставляет цвести на опушке волшебной тени[2]; снежного цветка, плотного и твёрдого, чей половой, многоугольный глаз вворачивается, устремлённый внутрь. Тогда как их выразитель, Ибн ар-Руми, поносит Розу (*вард*), цветок поляны, за кровавое раскрытие её пола, простодушно распахнутое к лазури, в выставлении золота[3]. Если она и не замыкается над своим восторженным видением солнца[4], то потому, что она как бы кристалл, опалесцирующий через девственное зачатие.

[1] Юсуф Хамадани называет умственную позицию Ахмада Газали сатанинской (*Sibt Ibn al-Jawzî*, изд. 1907).

[2] Софокл, «Эдип в Колоне», V, 671–674.

[3] Ибн ар-Руми, в *safîna* шейха Шихаба, изд. 1309, с. 429: «ослиное раскрытие» другого отверстия.

[4] В отличие от животных, растения устремляют к небу не голову, а свой пол.

Потому-то, несмотря на устойчивую любовь мусульманской поэзии к Нарциссу, именно Роза, особенно у турецких поэтов, будет символизировать Халладжа-Мансура; распятый, он – это сердце распустившейся Розы, которое прилетают клевать мистические птицы[1]. Именно Розе Лами'и из Бурсы[2] посвящает свою касыду (поднесённую Сулейману, о Халладже; эта Роза, стыдливо склоняющая голову, умирая, как Мансур на виселице) (ст. 2); «у которой сердце сожжено, как свеча... а руки все в крови, как у влюблённого (= Мансура), Роза» (ст. 11).

д. Противодействие Ибн Сурайджа и его приостанавливающее значение

Именно перед кади Абу Умаром Хаммади, только что назначенным заместителем своего отца, великого маликитского кади, по западному округу Багдада (Мадинат аль-Мансур)[3], Ибн Дауд, его заседатель-захирит, сформулировал своё обвинение против Халладжа. У кади Абу Умара был также заседатель-шафиит, Ибн Сурайдж. И он вёл с ним и Ибн Даудом юридические беседы втроём, быть может, ещё до своего назначения заместителем, в мечети Русафы (на восточном берегу)[4]. Именно в ходе этих трёхсторонних бесед Ибн Сурайдж высказал своё, шафиитское, противодействие обвинению захирита Ибн Дауда.

Ибн Дауд считал, что Халладж привносит (в частности, в проблему любви) толкование Корана, противоречащее Сунне (обычаю-преданию) Пророка, – и противоречащее очевидному смыслу арабского словаря, как он вытекает из авторитетных примеров (*шавахид*), извлечённых грамматиками из классических арабских поэтов.

Для захиритов не существует *кийаса* (рассуждения по аналогии; силлогизма в философии[5]), и Пророк лишь передал и применил букву откровения (*танзиль*), смысл которой, везде очевидный, верующий схватывает непосредственно. Соответственно, внешнего знания арабских слов достаточно, и нечего искать в них, нечего в них постигать некое внутреннее символическое значение, подлежащее усвоению.

Шафииты же выводят из общего начала «Сунна главенствует (в делах практики) над Кораном», что Коран, чтобы его исполнять, требует толкования (*та'виль*). Что смысл законного определения, такого как *салят* («молитва»), не очевиден; что для его понимания нужно не только пользоваться внешним рассуждением по аналогии (ханафитский тезис), но и сосредоточенностью (*тума'нина*), ибо есть невещественные длительности умственных состояний (*ахваль*), имеющие для нас причинный способ существования (*вуджуд*: не только мгновенный экстаз, *ваджд*), истинность (*хакк*: достоверность, которая не есть лишь мгновенная искренность, *сидк*)[6]. Это против лицемерия исмаилитов-хаттабитов, которые занимались вывернутым наизнанку диалектическим «материализмом»; эти два источника толкования, отвергаемые захиритами, различны, и нельзя подчинять юридическому рассуждению по аналогии достоверности, испытанные частным образом, но действительно, в

[1] Стихотворение Кастамуни, *Rev. Ét. Isl.*, 1946, с. 74.

[2] *Rev. Ét. Isl.*, 1946, с. 96. Уже у Аттара кровь «цвета розы».

[3] Субки, 2, 88 и сл.; Хатиб.

[4] Субки, в Wüstenfeld, *Der Imam Schafei*, 2, 110, № 75.

[5] Ибн Хазм, *ibtâl al-qiyâs*, в *ihkâm*.

[6] Итак, нужно внутреннее вдохновение Духа Божия, подтверждающее нам изнутри внешнее откровение (Ангела), а не только обращение к знатокам (Салман у исмаилитов).

сосредоточенности, – это «частное вдохновение», *ильхам*[1], которое не есть пророческое вдохновение, *вахй*, но есть единение с божественным *fiat*, согласно Корану[2].

Ниже будут приведены некоторые примеры принципиальных споров между Ибн Сурайджем и Ибн Даудом, которые проиллюстрируют только что изложенное. По частному делу Халладжа у нас есть лишь очень краткий текст противодействия, своего рода приостанавливающая *фетва*:

«Это человек (*раджуль*) (Халладж), вдохновение которого я не могу распознать. Поэтому я не скажу ни слова, которое заставило бы меня судить о нём с точки зрения вероучения»[3].

Под кажущейся сухостью эта *фетва* свидетельствует, что в его глазах Халладж – искренний верующий, а не лицемерный обманщик. С неоспоримой отчётливостью она заключает о независимости мистики в исламе от канонических судов; перед мистическими состояниями совести правовед «приостанавливает» своё суждение (*тавакуф*), он не уполномочен выносить решение, и кади не компетентен применять к ним, путём рассуждения по аналогии, законные наказания.

Речь идёт здесь о *сарира*, о сокровенной совести каждого, которая обнаружится лишь на Суде (*яума тубля-с-сара'ир*, Коран LXXXVI, 9), ибо это тайна любви (*хава-н-нуфус сариратун ля ту'ляму*[4]: непознаваемая наукой, даже ангелами), *хуллы* святых *абдалей*, по поводу которой современный ему шафиит из Нишапура Абу Амр Ахмад ибн Наср Хаффаф (ум. 299/911) вынес сходную приостанавливающую *фетву*[5].

Сохранились более или менее апокрифические распространения *фетвы* Ибн Сурайджа:

В *sirr al-'âlamayn*, приписываемом Газали (с. 39):

«Что скажу я о человеке, который в каноническом праве знает больше меня, а в мистике говорит языком, которого я не понимаю».

В *Akhbâr al-Hallâj*, № 72, ему влагают в уста ответ (Джундабу Васити?): «Что до меня, я вижу, что он *хафиз* (= знает Коран наизусть), что он упражнялся в каноническом праве, сведущ в хадисах, преданиях и обычаях, постоянно постится, молится по ночам, проповедует нравственность, плачет от сокрушения; не потому, что я не понимаю языка, которым он пользуется, могу я осудить его как *кафира*».

В тех же *Akhbâr* (№ 71) ему влагают в уста ответ Ибрахиму ибн Шайбану (суфию-противнику Халладжа), который спрашивал его: «О Абу-ль-Аббас, что скажешь ты о *фетве* тех, кто требует его казни? – Они, должно быть, забыли слово Божие: “Неужели вы убьёте человека за то, что он говорит: мой Господь – Бог?” (Коран XL, 28)»[6].

---

[1] Багдади, *usûl al-dîn*.

[2] Ср. Коран XVII, 85: *ар-Рух мин амри Рабби*.

[3] Ибн Халликан, *waf*. I, 423; Суйути, *qam'*, л. 102 a; Банданиджи.

[4] Мутанабби.

[5] Сам'ани, 204 b; Дарики был *мутавалли* его вакфа в Нишапуре в 343/9.., прежде чем перейти к вакфу Ибн Сурайджа в Багдаде (Сам'ани, 217 b).

[6] Пролог *Akhb*., № 71, относит этот диалог к 309/922 году, ко времени казни; Бакли тоже, полагая, что Ибн Сурайдж был ещё жив в 309/922 году (*mantiq*, 8 a): «Он не допустил, чтобы его убили, и отказался подписаться под тем, что можно пролить его кровь».

Эти различные варианты показывают весь отзвук противодействия Ибн Сурайджа – не только для приостановки преследования Халладжа, но и для всей последующей истории столкновений суфиев с правоведами. Камаль Дамири (ум. 808/1405), воспитанник ханаки Са'ид ас-Су'ада, двадцать лет *муджавир* (в Мекке), профессор шафиитского права в аль-Азхаре (ученик сына Субки), сравнил эту *фетву* Ибн Сурайджа с *фетвой* халифа Умара ибн Абд аль-Азиза, отказывавшегося разрешать спор о *тахкиме* между Му'авией, его предком, и Али, четвёртым халифом: «их кровь Бог отвёл от наших мечей; – их спор нашим языкам не подобает углублять». *Фетва* Ибн Сурайджа окончательно устранила из процессов о мистике процедуру *такфира*, единственную коранически правильную. И вынудила противников Халладжа «политизировать» своё обвинение, заменив термин *куфр* термином *зандака*.

Несомненное сочувствие Ибн Сурайджа к Халладжу проявилось деятельно и в практической области, поскольку, пока партия Ибн Исы, восхищавшегося Ибн Сурайджем, имела влияние на власть, то есть до 296/908 года, затем на процессе 301/913 года и далее, Халладжа щадили; вплоть до 306/918 года, когда Ибн Сурайдж умер, 25 джумада I, накануне самого назначения везиря Хамида.

Более того: его дом, где он был похоронен[1], тотчас стал медресе, средоточием багдадского шафиизма, благодаря щедрости одного из его друзей и учеников, Да'ладжа ибн Ахмада Сиджистани (260/873 – ум. 19 джумада II 351/962), который жил также в Кати'а, совсем рядом, в Дарб Аби Халаф Салули[2]. Этому *вакфу Сурайджи*, островку суннитского сопротивления при Бувайхидах, это шиитское правительство грозило конфискацией по смерти Да'ладжа[3]; но протесты *вакиля* вакфа (Ахмада ибн Са'ида, ум. 370/980)[4], поддержанного аббасидским *накибом* Абу Тамманом Зайнаби, и особенно Мухаммадом ибн Исой ибн Аби Мусой Хашими (ум. в зу-ль-ка'да 351/962), заставили её провалиться. *Мударрис* вакфа (Абд аль-Азиз Дарики, 343/954 – ум. 376/986[5]; затем Абиварди, 359/969 – ум. 425/1033), друг халифа Кадира, назначившего его верховным кади в 393/1002 году, передавал *фетвы* Ибн Сурайджа; именно там будущий везирь, шафиитский правовед Ибн аль-Муслима, стал халладжийцем; как и историк Хамадани, при своём отце, бывшем *вакилем* вакфа, когда Низам аль-Мульк приходил туда поклониться при открытии медресе Низамийя[6]. Именно туда будущий верховный кади Каира Ибн аль-Хаддад пришёл уже в сафаре 310/923 года и собрал сведения и о *мас'ала сурайджийя*, и о молитве Халладжа в его последнее бдение (*Akhb.*, № 2); и то и другое он передал Каффалю Кабиру.

Ибн аль-Хаддад говорит о своём живом сожалении, что уже не застал Ибн Сурайджа в живых, но встретил его друга Сайрафи[7], наверняка также его сына Абу Хафса Умара, его *муфти* Умара ибн Мухаммада ибн Мас'уда, его любимого ученика Ахмада ибн Аби Ахмада,

[1] Багдад, западный берег, у Сувайкат Галиб, квартал Байн ас-Сурайн, в уделе Кати'а (= Кати'ат ар-Раби', а не Кати'ат Умм Джа'фар), называемом иногда Кати'ат аль-фукаха' из-за мечети Ибн аль-Мубарака и Ибн Сурайджа. Хатиб, 8, 391; Ибн Асакир, 5, 242; *Tagr.* 2, 362–363; Ибн Халликан 199; Сиджари, *shâhi*.

[2] Да'ладж, основатель вакфа для хадиса в Мекке; его *рави* в хадисе – оба Ибн Бишрана (Али, ум. 415/1024, и Абд аль-Малик, ум. 430/1038: Рудани, л. 114 a, 136 b).

[3] Уже обложенный выкупом в 332 году, Да'ладж оставил 300 000 *мискалей* золота.

[4] Хатиб.

[5] Хатиб, 10, 463.

[6] Рук. P. 1469, 116 b. Рядом с Ибн Сурайджем похоронят ещё Умара Зинджани (ум. 459) и верховного кади Шами (ум. 488).

[7] Абу Бакр Мухаммад ибн Абдаллах Сайрафи (ум. 330/941), также друг Ибн Исы (*fihr.*, 213; Субки, 2, 169).

прозванного Ибн аль-Касс (ум. 335: учителя, как и Абу Али Рудбари, Абу Бакра Баджали, салимита, сторонника Халладжа), его преемника Ибрахима Марвази (ум. 340/951 в Каире, куда он приедет в 317/929 году, быть может по приглашению Ибн аль-Хаддада; вместе с группой суфиев Карафы, Али Динавари (ум. 331/942) и Абд ас-Самадом[1]). Следует отметить, что два известных шафиита, получившие *мас'ала сурайджийя* от Ибн аль-Хаддада через посредство Каффаля Кабира (и его сына Касима), – Абу-т-Тайиб Табари и Абу Исхак Ширази, оба близкие к везирю Ибн аль-Муслиме, – были рядом с ним, когда в ша'бане 437/феврале 1046 года он публично исповедал халладжизм у *Маслиб аль-Халладж*.

е. Вероучительная роль Ибн Сурайджа в шафиизме

Составители жизнеописаний его толка будут впоследствии называть его «серым соколом, обновителем ислама в 300 году хиджры».

Чтобы определить его место среди современников, достаточно привести не подлежащий обжалованию приговор, произнесённый перед Харуном Аваридже знаменитым Табари, его старым учителем, против Ибн Сурайджа около 306/918 года, вместо надгробного слова (NB: начало я перевожу в прямую речь)[2]:

«Это я ввёл и углубил шафиитский толк в Багдаде в течение десяти лет и образовал там Башшара аль-Ахваля, учителя Абу-ль-Аббаса Ибн Сурайджа. И как только Ибн Сурайдж расширил область своего знания, он принялся, побуждаемый своим *иджтихадом* (самостоятельным юридическим усилием) и своей страстью к изысканиям, черпать по своему усмотрению из разных наук то, что вносил в свои книги. Так что между ним и Богом (да будет Он восхвалён и превознесён) не осталось места ни для чего, кроме справедливого божественного возмездия (*дайнуна*), карающего излишества его *иджтихада* в вопросах, лишённых всякого прямого текста (*насс*), изданного Тем, чьё Повеление требует покорности. Ведь Ибн Сурайдж ничего не пожалел – ни себе, ни мусульманам – по части прямого предостережения на этот счёт в книгах, которые он составил».

Табари, чья забота об исчерпывающем собирании замыкается в мнемотехнической правильности *иснадов*, поистине обезоруживающей (ибо смысловая ценность хадисов у него всецело определяется формальной правильностью их передачи и её многочисленностью), не мог не быть слеп к той жажде справедливости, которая желает понять; и которая у верующих начинается со ступени «изыскания» (*бахс*); в сомнении, которое не есть «методическое сомнение» Декарта, но «горечь любви», не умеющей понять всё то, чего Бог (Которого он должен любить, замечает Ибн Сурайдж) от него требует. Табари осуждает здесь Ибн Сурайджа как мутазилита-ханафита, внешника; Табари, который не хочет смешивать науку со «сосредоточенностью», как Ибн Сурайдж, перестал в этом быть шафиитом[3] и уже не может его понять, ни говорить о нём с той беспристрастностью, о которой свидетельствует его великая История во многих местах по отношению к другим. Он не видит, что Ибн Сурайдж – реформатор в науке *усуль аль-фикх*, этой «самобытной философии, присущей исламу»[4];

[1] Ибн аз-Зайят.

[2] Отрывок Фаргани, извлечённый де Гуе, введение к большой истории Табари, с. LXXXIV (выдержка из Ибн Асакира).

[3] Не сумев вытеснить Ибн Сурайджа, Табари основал раскольничий толк, джариритский.

[4] Выражение покойного Мустафы Абд ар-Разика.

которая у Ибн Сурайджа была также мудростью, «обращающейся к любви»; и которая привела его к глубокому пересмотру начал, положенных Шафи'и, основателем *усуль*[1].

Невещественная устойчивость идей, нравственная ценность некоторых модальностей состояния совести – таковы две его положительные тенденции.

Отсюда следует, что Ибн Сурайдж – сторонник *бара'а аслийя* и, стало быть, считает трёхчленное рассуждение (близкое к греческому силлогизму; употреблявшееся некоторыми грамматиками из-за трёх огласовочных окраск *и'раба*) выше семитского рассуждения с двумя альтернативными членами. Шафи'и (за которым в этом последовал Аш'ари, ср. Малика и Ибн Ханбала) установил, что *далиль аль-хитаб*, то есть перечисление случаев, на которые направлено каноническое предписание, неизбежно влечёт для других случаев альтернативу: тождественное предписание или противоположное предписание (*мафхум аль-мухалафа*[2]); Ибн Сурайдж (за ним Абу-ль-Фарадж Малики и Абу-ль-Хусайн Каттан) думает, что нет и что дозволено искать для этих других случаев независимое разумное решение; в этом он согласен с ханафитами, мутазилитами, Бакиллани, Джувайни.

Ибн Сурайдж расширяет роль рассуждения; он пишет опровержение скептического тезиса Псевдо-Джабира, «равносильности доказательств» (*такафу' аль-адилла*)[3]; он считает дозволенным обобщать качество, общее случаям, на которые направлен закон (*кийас ат-тард*; индукция от *хадд* к *махдуд 'алайхи*; отвергнутая хорасанским шафиитом Каффалем Сагиром Марвази, ум. 417; Газали же будет колебаться)[4].

В последнем приведённом примере было нечто вроде уступки, не безопасной, номиналистическому рационализму мутазилитов. Но Ибн Сурайдж не был номиналистом, он думал, что разумный выбор терминов, обозначающих идеи, позволяет извлекать из них «посреднические» указания, дающие доступ к «истинам» в общественной практике религии. Эти «посредники» были символами (*маджаз*), чреватыми реальностью.

С другой стороны, он допускал в число используемых доказательств «вдохновенные» сведения (*ильхам*), полученные в «сосредоточенности» (*тума'нина*) (тогда как захиритское учение, как и Табари, как и маликитское учение, допускает *ильхам* лишь в направленном сне, *истихара*; впрочем, без последствий для сокровенного состояния совести того, кто видит сон)[5].

Это, сближающее его с философской позицией Халладжа, явствует из двух следующих примеров:

а) *Шукр аль-Мун'им*, «благодарность Богу за Его благодеяния». По общему учению в исламе, это долг законной обязанности, и только. По мутазилитам, это также долг разумной

[1] Ибн Хазм, *ihkâm*, 7, с. 2, 3–4, 10–12, 14, 29, 34, 45, 54; Карафи и Сафи ад-Дин, у Касими, *majm. usûl*, 85, 112.

[2] Багдади, *usûl al-dîn*, 223.

[3] Против *k. al-Jârûf* Псевдо-Джабира; на который уже нападал Ибн ар-Раванди (Багдади, *usûl al-dîn*, 309: ср. Festugière, *Hermétisme*, 396; *fihr.*, 357).

[4] Газали, *mushtamil*; *shifâ' al-'alîl* (*Tah.* 1154; Goldziher, *Zâh.* 184; Субки, 3, 198). – «*аль-луга тусбат би-ль-кийас*» (разумная юридическая аналогия служит уточнению значения технических терминов против *захир накли*) – начало Ибн Сурайджа, которое после него подхватят лишь Абу Али Ибн Аби Хурайра (ум. 345), Абу Исхак Ширази и Фахр Рази (Мараги, *durûs fî'l-lugha*, 25). Именно в этом упрекал его Табари (здесь, выше), а также исмаилитский кади Ну'ман (Fyzee, в *JRAS*, 1934, с. 16). Ср. его рационалистическое объяснение хадиса о достоинстве суры CXII (Ибн Таймийя, *jawâb... îmân*, 102). Но его *'акида* утверждает *балькафийю* (Захаби, *'ulûw*, 262).

[5] Проблема *тадмин* (ср. М. Хадир-Хусайн, в *Majalla, Maj. Lugh.*, I (1934), с. 33, 291–302).

обязанности (*'акля*), которую наш разум доказывает нашей свободе. Ибн Сурайдж присоединяется к мутазилитскому мнению; Аш'ари с ним борется[1], а два друга Ибн Сурайджа, Сайрафи и Каффаль Кабир, от него откажутся[2]. Для мистиков, особенно для Халладжа, *шукр* – это благодарение твари своему Творцу, и оно имеет цену лишь в том случае, если это Он Сам через нас выражает его Самому Себе. И наша человеческая природа вправе просить Его об этом, ибо Он не только источник наших действий, но и стоит у истока их приношения Ему. Следовательно, свидетельствовать эту благодарность должна не наша свобода, как у мутазилитов, а Его свобода. Вот почему Халладж говорил: «нет ремесла прекраснее, чем просить Милостыню» (Бог просит Гостеприимства). Как и Тирмизи, Ибн Сурайдж и Халладж рассматривают этот долг благодарности лишь *ex congruo*, тогда как мутазилиты рассматривают его *ex condigno*[3].

б) *Мас'ала сурайджийя*[4]. Здесь затрагивается глубокая проблема реформы клятвы – ради реформы мусульманского общества, разъедаемого облегчённостью освобождающих от клятвы искуплений, чаще всего супружеской клятвы; и, в обратном смысле, щепетильностью в вопросе чести, требующей держать слово в деле, признанном нелепым или дурным. Раскаяться в том, что дал клятву в таком деле, значит отречься от своей чести и исключить себя впредь из участия во всяком скреплённом клятвой договоре, во всяком общественном акте. Более того, это значит «сменить совесть», это значит покончить с собой, осудив самого себя. Ибн Сурайдж придумал для совестей, стыдящихся своей ошибки, приём чисто умственный, не этический: когда [закон] требует от меня держать клятву развода, расставшись с любимой женой, я могу ответить, что эта клятва уже была произнесена и неправомерно разделена надвое (запретное ростовщичество). Различие между клятвой и обетом в том, что клятва, немедленно положительная, не может аннулироваться к сроку, как обет осуществляется к сроку, ибо благо есть, а зла нет; клятва развода есть клятва зла, следовательно, она уже осуществлена своим намерением (в день договора). Исм[аилиты] – между *ильхад* и *таухид*, *хила* против *хиял*. Я уже совершил грех, когда пообещал его; значит, мне незачем совершать его вновь. Возражение Ибн Акиля: высказывать невозможное, чтобы установить невозможное? – Ибн Сурайдж, бессознательно реалист: он вскрывает грех, чтобы отказаться его повторить. – Аннулировать брак: случай недействительности, увы, христианский.

ж. Жизнь и судьба Ибн Сурайджа

Абу-ль-Аббас Ахмад ибн Умар Ибн Сурайдж, родившийся в 248/862 году и умерший 25 джумада I 306 г. х. (= 4 ноября 918), был внуком обращённого (христианина) из Хорасана, Абу-ль-Хариса Сурайджа ибн Юнуса ибн Ибрахима Марвази; поселившись в Багдаде и став почитаемым передатчиком хадисов, тот видел во сне Бога. Честный правовед, его внук вёл бедную и учёную жизнь правоведа; плодовитый автор (ему приписывали 400 сочинений),

[1] Ибо для него Бог также «*дарр*» (ср. Абу Талиб Макки). Но Ибн Сурайдж допускал, что *истума'а* одна и та же и для добра, и для зла (вместе с Абу Ханифой, Ибн ар-Раванди, Каланиси) (Шейхзаде, *khilâfiyât*, 48).

[2] Субки, 2, 170, 177; *Akhb. Hallâj*, № 1 (*QT*, с. 24–26; P. 303).

[3] Ср. Тирмизи, «*amrayn*» (у Ибн Араби, *fut.*, I, 204).

[4] Именно Гольдциэр первым показал всю философскую важность позиции Ибн Сурайджа (*Streitschr. Bâtin.* – изд. *Fadâ'ih...* Газали, 78: по Ибн Хаджару, *tuhfat al-minhâj* (с глоссой Абд аль-Хамида Ширвани, 7, с. 112–113). – Ср. исмаилита Ибн аль-Валида, 2, 338; и имамита Ибн ад-Да'и, 2-е изд., 271. – Ибн Каййим аль-Джаузийя, *i'lâm al-muwaqqi'în*, 3, с. 220–235.

признанный глава шафиитского толка[1], Ибн Сурайдж лишь от случая к случаю принимал официальные должности. *На'иб* кади Восточного Багдада (с 289 г. х.), заседатель в суде кади Абу Умара в Западном Багдаде, а возможно, и в Кархе, он принял, вероятно из-за своего друга Ибн Исы, должность кади-заместителя (при титулярном кади Мухамили) в Ширазе, где сблизился с суфиями города, в частности с Ибн Хафифом (Хусайн ибн Хайран, ум. 320/932, который откажется стать кади в 310/923 году, упрекал Ибн Сурайджа за то, что тот принял должность)[2]. Отозванный в Багдад, он откажет своему другу Ибн Исе, ставшему везирем, [занять] пост верховного кади Багдада. Там он и умирает.

Рассказы о его беседах и юридических и литературных спорах позволяют воскресить его облик великого учёного, немного ворчливого, но весьма скромного; если везирь Ибн Иса говорил, что очарован сдержанностью, проявленной Ибн Сурайджем по поводу ошибки кади Абу Умара, то он навлёк на себя гнев своего коллеги-шафиита Хасана ибн Ахмада Истахри[3] (ум. 328/940), человека тупой нетерпимости.

Ибн Сурайдж пришёл к интересу к Халладжу потому, что ходил слушать, как Джунайд говорит о мистике; и потому, что учил – что необычно для правоведа и плохо отмечалось у богослова в ту эпоху, – что любить Бога есть для верующего долг обязанности (*махабба фард*)[4]. Трое из его учеников, Ибн аль-Касс, Рудбари и Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб Сакафи (из Нишапура; которым восхищался Шибли), пользовались суфийским языком.

Его лекции собирали слушателей, выходивших за пределы приверженцев шафиизма, и такой шиит, как Мас'уди, посещал его уроки; хотя политически он был антиалидом[5]. У Ибн Сурайджа были связи с мутазилитами.

Его личность придаёт особую ценность цепям передачи его учения.

Хотя Табари утверждает, что опережает Ибн Сурайджа на два звена в шафиизме, сам Ибн Сурайдж считал себя вправе, на основании изучения текстов, «сопоставлять» непосредственно Шафи'и и его прямого преемника Музани[6]. Он имел *иджазу* Музани и передал её через Мухаммада ибн Ахмада ибн Хусайна Джурджани Абу-т-Тайибу Табари[7].

Вот главные *иснады* учения Ибн Сурайджа в той мере, в какой оно содержало личные мнения[8]: через его сына Умара и Ибрахима Марвази (ум. 340):

I. – Для *сурайджийи* (ср. последнюю молитву Халладжа): Ибн аль-Хаддад (ум. 344); – Абу Бакр Каффаль Шаши (ум. 365) и его сын Касим; – Абу-т-Тайиб Табари (род. 351 – ум. 450); – Абу Исхак Ширази (ум. 476); – Абд аль-Вахид Руяни (ум. 502) и Абу Бакр Мухаммад ибн Ахмад Шаши (ум. 507).

---

[1] Хатиб, 4, 287–290; Субки, 2, 87–96, 155; 4, 267; *Tagr*. I, 709.

[2] Wüst. Субки, 2, 213, даёт другую версию.

[3] Кади Кума, затем *мухтасиб* Багдада (при Кахире): тогда он хочет предать смерти всех сабиев (Субки, 2, 193–194).

[4] Goldziher, *JRAS*, 1912, 557.

[5] Субки, 2, 307; Ибн ад-Да'и, 392.

[6] В его «*taqrîb*».

[7] Рудани, *sila*, 55 b.

[8] Субки, 2, с. 103, 99, 314; 3, с. 89. Кушайри, 21.

Мухаммад ибн Мубарак Ибн Халл (ум. 552), этот последний – издатель, вместе с Шухдой Динавариййей, халладжийского проповедника Шайзалы (ум. 494). Последние его приверженцы: Абд ар-Рахим Иснави (ум. 772) и Ибн аль-Мукри (ум. 837).

II. – Для *кийас ат-тард*: Абу-ль-Хусайн Ахмад ибн Мухаммад Каттан (ум. 359); – Абд аль-Азиз Дарики (ум. 376); – оба учителя Абу-ль-Касима Юсуфа Ибн Каджжа (ум. 405/1014), халладжийца; – Абу Абдаллах Мухаммад ибн Абдаллах Байдави (ум. 424); – Абу-т-Тайиб Табари.

III. – Для *сурайджийи*: Ахмад Ибн аль-Касс (ум. 335) против Абу Али Сакафи; – Абу Али Хасан ибн Мухаммад Заджаджи (ум. 390); – Абу-т-Тайиб Табари.

IV. – Отметим, что сурайджит Гитрифи (ум. 377) был учителем Исма'иля Насрабади и Ибн Фадалы (ср. *Is.* 309), двух халладжийских *рави*. И что, напротив, сурайджит Абу Исхак Исфараини (338 – ум. 418), тоже его ученик, был в Хорасане яростным противником Халладжа, будучи аш'аритом[1].

II. ОПРЕДЕЛЕНИЕ *ЗАНДАКИ*, ЕРЕСИ, ПОСЯГАЮЩЕЙ НА БЕЗОПАСНОСТЬ ГОСУДАРСТВА

a. Преступление ереси, анафема (*такфир*) и её недейственность

Именно вся исламская Община целиком – *Умма*[2] – призвана была судить о правоверии Халладжа. Он хотел в своей публичной проповеди достичь всех мусульман, от самых традиционных суннитов до самых крайних шиитов. Он даже выработал себе арабскую метафизическую терминологию, заимствованную порой у мирских наук, которые возделывали вне ислама независимые умы. И эта универсалистская тенденция создала ему противников почти повсюду, решивших добиться его изгнания из исламского «причастия».

Они потратили на это двенадцать лет и, несмотря на его отлучение и казнь, достигли этого, по-видимому, лишь наполовину. Дело в том, что недостаточно сформулировать, что такое-то положение содержит вероучительную ошибку, и предать его анафеме (*такфир*), чтобы суннитское общественное мнение огромного большинства мусульманских верующих подвергло автора обвиняемого положения бойкоту и предало его, посредством *шухуд*, или удостоверяющих свидетелей, суду кади для наказания светской рукой[3].

Общественная дисциплина ислама запрещает злословие и ограничивает право братского исправления. Коль скоро верующий, заподозренный в инаковерии, продолжает произносить *шахаду*, обращаться к Мекке на молитве, он – член *ахль аль-кибла*, которого никакой проступок, даже публичный, не отсекает вполне от *Уммы*. Богословски этот долг сохранять «доброе мнение» (*хусн аз-занн*) о всяком мусульманине называется *ирджа'*[4]: предоставить дню Суда (даже в отношении умершего) судить, осуждён он или свят. И пословица гласит, как исходящее от Пророка: «*ихтиляф уммати рахма*». «Расхождения мнений – для моей Общины (божественное) благословение». Это облегчило свободное исследование, не лишённое философского интереса, но весьма подозрительное для людей

[1] Абу Хамид Исфараини (344 – ум. 406), друг Абиварди, был учеником Дарики: в вакфе Сурайджи.

[2] Ср. *Rev. Ét. Isl.*, 1946, с. 151–157.

[3] Вопреки мутазилитам (ср. их *shâmil fî haqâ'iq al-adilla*, рук. Лейден, 1945, л. 75 a–108 b (*ikfâr*)).

[4] Мурджиитами являются: школы Абу Ханифы (матуридиты; Килани, *ghunya*, I, 80) и Аш'ари (ср. *Shâmil*, 95 a–95 b), который, умирая, повторял слово Шафи'и: «я не отлучил никого из *ахль аль-кибла*»; ср. Ша'рани, *yawâq.*, 272.

действия, а также для разумных умов, не допускающих, чтобы религиозное учение складывалось в истину из равносильных и одновременных вариаций. У мусульманской Общины, как заметил Гольдциэр, есть среди суннитов «кафолическая» тенденция, приписывающая Пророку другую фразу: «*ля таджстами'у уммати 'аля-д-далаля*», «моя Община не может заблуждаться, когда она единодушна». Но когда она единодушна? Исторически дело Халладжа как раз и есть один из тех парадоксальных случаев, когда почти-единодушие сложилось против попытки универсализации.

Первой такой попыткой была попытка *мухаккима* из Харуры, этих пуритан, ревнивых хранителей коранического текста, требовавших, чтобы вооружённый спор между Сподвижниками Пророка, приостановленный при Сиффине, был разрешён единодушно принятым третейским судом. Они оказались исключены обеими соперничающими партиями, и если им и удалось сохранить *иджма' аль-курра'*, «согласие чтецов Корана» в теоретических занятиях, они оказались поражены другими, а также собственными раскольниками той анафемой, *такфиром*, которую они первыми придумали против расхождений спорщиков: без примирения через истинное покаяние (внешнюю *таубу*) и без признания законности Али.

Второй была попытка *мутазилитов-зайдитов*, этих мыслителей, озабоченных справедливостью, которые пытались примирить мусульман на честно продуманных основаниях богословия (*калама*), не оградив его от вероломства социальной философией (*усуль аль-фикх*), учитывающей то живое присутствие Слова Божия, без которого никакое религиозное общество не может удержаться, как показал Ибн Ханбал, их победоносный противник.

Третья, попытка *суфиев*, этих подвижников, которые от Мухасиби до Халладжа основали на испытании совести и овнутрении обрядов метод руководства (*иршад*), способный оздоровить общественную жизнь, умножая средоточия собранности и общей жизни братской духовной взаимопомощи, – потерпела крушение, зажатая, как в тисках, между крупным банковским капитализмом шиитов-имамитов, людей дела, и городским и бедуинским коммунизмом исмаилитских революционеров, – обоих явных врагов вселенского суннитского Халифата, который рухнул, сохранив в Багдаде лишь тень жизни благодаря временной коалиции ханбалитов и суфиев, спасшей обители от шиитской ненависти.

Именно Халладж вывел суфизм на политическую почву как общественную силу, ибо дал ему самобытную богословскую и философскую надстройку; но именно это сделало его уязвимым и подставило под идеологические обвинения в *такфире*, а то и под угрозу действительных законных наказаний.

Обвинение в *куфре* (нечестии) метит в два положения: *джухуд*, открытое отрицание Закона, и *нифак*, лицемерие по отношению к нему. Открытое отрицание делает человека отступником, *муртадд*, или упорствующим (иудеем, христианином, язычником). Лицемерие ведёт к намеренному пренебрежению предписаниями Закона (*ташри'*), либо в них самих (*матлаб та'аббуди*), либо в их подготовке (*матлаб тавассули*). Что может навлечь *худуд* (*хукук Аллах*), наказания, предусмотренные в Коране[1].

Лицемерие есть «скрытое придание сотоварищей» (*ширк хафи*), худшее, чем отречение, и подпадало бы под смертный приговор; но уже со времён Хасана Басри школы подвижничества отмечали, что всякий привычный грешник (*фасик*) – лицемер (*мунафик*), худший, чем отступник, но что раскаяться – дело его совести и что законная кара не может

[1] Нараки, 307 [заметка без обжалования].

достичь глубины сердец. Она могла порицать лишь внешние следы лицемерия, четыре смертных греха: *зина* (прелюбодеяние), караемое бичеванием (*джальд*), как и опьянение (*хамр*), караемое бичеванием, кражу (*сарика*) – отсечением руки (*кат'*), враждебные действия или клевету (*мухараба, казф*), что могло доходить до смерти (*катль*), когда речь идёт об оскорблении Пророка (*сабб ар-расуль*)[1].

Проблема обнаружения лицемера – основополагающая для оздоровления религиозного общества. Она симметрична проблеме очищения профессионального свидетеля (*тазкият аш-шахид*). Она требует своего рода посвящения, обязывающего посвящённых к чистоте намерения (*ихлас*) через обязательство чести, прося у Бога не положительно «нисхождения» в нас Духа истины, но отрицательно – «нисхождения» Огня Его мщения на ложного свидетеля, на лицемера. Коран содержит упоминание о такого рода ордалии – *мубахале* в Медине между Пророком и христианами Неджрана. Шииты извлекли из неё обряд очищения, носящий это имя; сунниты прибегают к ней иногда, но частным образом. У шиитов это критерий дурного, бесовского вдохновения, которым одержим лицемер: *васвас*. Лишь «дурной дух» обнаружим в сердцах в исламе. Ибо «добрый дух» (ангел) имеет лишь внешнее служение, он говорит в уши. И если есть Дух Божий (упоминаемый в Коране), у Него должен быть необнаружимый образ действия; поэтому лишь извращённые крайние – восторженные шииты-легитимисты, сунниты-подвижники – говорят, что Дух Божий вливается (*хулуль*) в их сердца; это может быть лишь хулой на верховную власть Бога, Автора устного откровения. Шафи'и первым лишил права свидетельствовать хаттабитов, крайних шиитов; потому что их внутреннее вдохновение предписывало им мысленную оговорку перед непосвящёнными. Этот духовный мятеж – преступление из преступлений в религиозном обществе; до ислама сасанидская столица Ктесифон распознала и осудила его у манихеев под именем *зандака*.

б. Политическое происхождение *зандаки* (манихейской ереси)

Слово *зандака* иранского происхождения: *зандики*, от *занда*, магия (Дарместетер, в *JA*, 1884, 562–564: против Мас'уди, *murûj*, 2, 167, выводящего его из *занд*, глосса). – Согласно маздеистской ересиографии, *зандики* – один из 30 смертных грехов: это вера в то, что благо может исходить от Ахримана и демонов (ср. *Mênôkhirad*, 36, § 16; *Shâyast-lâ-Shâyast*, VI, 7, где *зандик* «с подлым законом» поставлен рядом с *тарсак* (христианином) и *яхуд* (иудеем); *Vendidâd*, 18, 117; *Yasna*, 60, 2); и, следовательно, это грех того, кто призывает демонов (A. Barthélemy, *Gujastak Abalish*, 1887, 39–40, по санскр. глоссе *Mênôkhirad*)[2].

Когда манихеи (около 260 года нашей эры) перевернули официальный маздеистский дуализм сасанидского государства (зловредные светила)[3], их преследовали и истребляли за *зандаку*, поскольку они искали молитвой вдохновения злых духов. И аббасидское государство сохранит за ними в первую очередь эпитет *занадика*, – а «духовный, подвижнический (даже вегетарианский)» и посвятительный характер манихейства определит употребление, одновременно судебное, перед кади, и литературное, перед общественным мнением, слова *зандака*. Их патриархат, терпимый в Ктесифоне, сасанидской столице (под символическим названием «Вавилон»), оказался под надзором мусульманской полиции с самого начала завоевания и в конце концов был изгнан в Согдиану, как раз в 296/908 году; там он оказался

[1] Ибн Таймийя, *(sayf) sârim*.

[2] Сибавайх знает это слово (*lisân*, XII, 12).

[3] Осуждены начиная с Шарика и Исхака (Аш'ари, *maq.* 14, 213, 288: *да'ва*).

под защитой дипломатического вмешательства могущественного соседа, кагана уйгурских тюрок Кочо (= Таказгаз), носившего (2-я династия) титул *идикут*: обращённого в манихейство с 762 года нашей эры. Напомним, что Халладж в своём великом путешествии в Туркестан, должно быть, доходил до Кочо[1].

Перед иракскими мусульманскими судами обвинение в *зандаке*, обычно поддерживаемое против строгих манихеев в большом городе Мада'ин (мусульманское название Ктесифона), – вполне естественно распространилось там на недавно обращённых горожан, чья исламизация скрывала тайное посвящение в обряды вегетарианского подвижничества и во вдохновение сердца. Умеренные шиитские ересиографы, такие как Хасан Наубахти, указывают на Мада'ин как на средоточие, уже с начала второго века хиджры, крайних шиитов-*занадика*: исповедовавших учение о *хулуль ар-рух* (вливании Духа в сердце, передаваемом от посвящённого к посвящённому, цепью и по астрономическим циклам); учение об «освобождении» от Закона мусульманского государства (тогда омейядского, антиалидского и даже антимухаммаданского), а значит, учение политического мятежа, потому что божественный Дух облекал адептов независимостью через сокрытого Вождя, притязающего на Верховную Власть (*рубубийя*), – теопатическую речь, говорящую от имени Бога в первом лице, чего Пророк не делает иначе, как «передатчик» текста откровенного Закона.

в. *Зандака* крайних шиитских гностиков Мада'ина

Технический термин *зандака*, по-видимому, впервые был употреблён против мусульман не суннитскими омейядскими судами, а шиитскими имамами; шестой имам, Джа'фар Садик, будто бы применил его против одного «вдохновенного» крайнего из числа своих приверженцев, Башшара, который, подобно Сатане, притязал продолжать любить и служить Имаму, отлучавшему его, в самом своём отлучении. Своего рода лицемерие второй степени, которое усилило фонологическое противопоставление *зиндик* и *сиддик* (человек искренний).

У суннитов юридическое употребление термина *зандака* восходит к Ибн Ханбалу и его «опровержению *занадика*»: где, наряду с манихеями и оманихеенными христианами (то есть делающими из евангельского Духа, Параклета, не Пророка, а сокровенного Вдохновителя, невидимого и невещественного), Ибн Ханбал обличает несколько разрядов оманихеенных мусульман. Прежде всего подвижников, которых халиф Махди велел преследовать особым судьям в 170/786 году[2] как приходящих к дуализму через презрение к здешней половой жизни и к употреблению мяса; тех, кого друг Ибн Ханбала Хашиш (Кулайб, Рабах, Раби'а, Джабир ибн Хайян)[3] называет «Духовными», *руханийя*. К этим 4 разрядам довольно безобидных подвижников[4], которых Махди временно велел преследовать вследствие некоего политического смешения со старым аббасидским абумуслимитским посвятительством, восходящим к харисийя Мада'ина, [Ибн Ханбал] неожиданным образом добавляет великого богослова Джахма ибн Сафвана, первого в исламе, кто определил Бога как чисто

[1] *Kashf*.

[2] Табари, т. III, 517–522, 588; *вали* Та'и упрекали в том, что он преследовал карматов лишь за *хурудж* (Таб., 3, 212).

[3] *Istiqâma*, изд. Малати, в *tanbîh*.

[4] Поэт-мистик Абу-ль-Атахия назван *зиндиком* нечестивым собратом, Хасиром (Сафади, *sharh ris. Ibn Zaydûn*, Багдад, 1327, 232; *fihr.* 338).

невещественного в Его трансцендентном способе вездеприсутствия, вне всякого аналогического атрибута; Ибн Ханбал считает, что Джахм, полемизируя с шраманами (буддистами), заимствовал этот довод о чистой духовности Бога у «*занадика* из числа христиан». Сам Ибн Ханбал утверждает (как и иудейская ортодоксия) реальное существование божественных атрибутов, упомянутых в Книге Божьей, и несомненно, что под влиянием Джахма первая мусульманская схоластика, мутазилитская, отстаивавшая свободу воли и номиналистическая, преуменьшила реальное разнообразие славы Божьей в Его атрибутах. Но Джахм был предестинатором, и его «отрицательный путь», совлекающий с Бога все Его атрибуты, приводил к пустому агностицизму, если только он не был (у Халиля, у Кинди) выражением любви к Богу, стремящейся поклоняться Ему в сущностном Уединении Его добровольной Бедности. Впрочем, Ибн Ханбал не доверял и этому любовному «отрицательному пути», унаследованному Мухасиби от «*руханийя*».

г. *Зандака* суфиев

Несомненно, внутренняя жизнь первых суфиев ставила перед ними проблемы вдохновения, граничащие с *зандакой*. Уже у Хасана Басри мысль о сверхдолжном деянии, которым приближаются к Богу, ставит это деяние, *нафиля*, выше долга законной обязанности (*фард*), который-то «не приближает» к Богу[1]. Сверхдолжное деяние внушается нам «вдохновением», *ильхам*, ускользающим от контроля Закона. Ибо оно частное, личное; скажем лучше: «личностотворящее». Это божественный намёк, вызывающий в нас теопатическую речь (*шатх*), дающую нам право выражаться от имени Бога в первом лице, делающую нас Его «Свидетелем», *шахид*, дарующую нам верховную свободу. Это брожение нашей бессмертной личности в нашем сердце ставит проблему Эго, как прекрасно говорит Икбал[2]; это божественное испытание, которое может обернуться очень дурно, как в случае Сатаны. Макхуль Димашки (ум. около 116/734) будто бы уже сказал: «кто поклоняется Богу лишь из любви (*нафиля*, а не *фард*), тот *зиндик*». Зу-н-Нун Мисри уточняет: «*зандака* – это заблуждение тех, у кого одно лишь эго наслаждается духовным концертом (*сама'*)»[3]. Шибли подхватывает ту же мысль так: «кто намекает (лично) на божественное Единство, тот *зиндик*»[4]. Халладж глубже заметил, что, входя через сосредоточенность в экстаз, субъект обнаруживает, что законный долг *таухида* (утверждать, что нет божества, кроме Бога) представляется ему *зандакой* (утверждением своей собственной личности в двойственности с Богом): ибо именно из глубины обычного эго мистика Вечный Свидетель (*шахид аль-кидам*), Дух Божий, произносит теопатическую речь (*Akhb.*, № 2). Речь идёт не о безличном сознании истинного, как та очевидность, что столь часто искушает разум философов, но о личном осознании Творческой Истины, которая воссоздаёт нас в самое мгновение, Свидетелем мгновения, во всём смирении любви и во всей реальности божественного благодарения. – Но позволено ли сказать это другим? Это проблема *каул би-ш-шахид*, которую будут осуждать на процессе. Халладж думает, что эта теопатическая речь обрекает нас на смерть, потому что она приносит нас в жертву, чтобы нас воскресить.

---

[1] Аш'ари осуждает Абд аль-Вахида ибн Зайда (*maq.*).

[2] Газали, *ihyâ'*, 4, 119–120.

[3] Худжвири, *kashf*, 404.

[4] Сабзавари, 146.

Историографы мусульманской мистики, начиная с Сулами, составили списки «*михан ас-суфийя*», гонений, претерпленных суфиями со стороны «Закона ислама, который убивает святых»:

Отсылаем к особым спискам Абд аль-Гаффара Куси[1], Ша'рани; уничтоженные сочинения (Тирмизи).

Заточения (заточение Ибн Каррама).

Изгнания (Абу Язид Бистами, семь раз изгнанный в Джурджан). Сахль Тустари, изгнанный из Ахваза в Басру. Бунан Васити, преследуемый в Каире и Хумаравайхом, и Такином. Зу-н-Нун Мисри, высланный в Багдад.

Процессы, возбуждённые против Абу Хамзы и Нури; против Халладжа, Ибн Ата и других халладжийцев, приведшие сначала к их казни; затем, при официальном осуждении, по требованию догматических богословов-аш'аритов Абу Исхака Исфараини и Бакиллани, в Багдаде, около 360 года, учения о вливании Духа (*хулуль ар-рух*), – к объявлению вне закона крайних халладжийцев, то есть тех, кто упорно утверждал, что Вечный «Дух» может актуализироваться, проникая во время, внутри живого сердца, чтобы его освятить. Симметрично были отлучены два других способа богословского приближения к теопатической речи, намеченные до Халладжа: каррамитами (*таджаддудат*, божественные обновления жизни ревностного верующего) – и салимитами (*таджалли*, обожествляющее преображение). Несомненно, в строгом богословии эти выражения могут быть обвинены как неадекватные и подозрительные в *ташбихе* (аналогии, антропоморфизме); но, за пределами чистого агностицизма, все мусульманские богословские школы подвержены этому обвинению, присущему опытному языку и символике даже самых отвлечённых определений (ср. Ибн Акиль).

Впрочем, обычная формула *хулуль ар-рух* не нравилась Халладжу целиком; иногда он заменяет её словом *зухур*, «явление», которое также может быть осуждено[2]; формула же, которую он предпочитал и которую после него защищал великий ханбалит Харави, – это *'айн аль-джам'*, сущностное единение, субстанции (сотворённой) с субстанцией (несотворённой), природы (человеческой) с природой (божественной), в дерзновенном равноправии любви (*Akhb.*, № 1)[3].

Нам незачем рассматривать здесь литературные обобщения слова *зандака* на протяжении веков. Ж. Вайда посвятил этому интересные исследования[4]. Отметим лишь, по Са'лаби, что *зиндиком* уже с начала аббасидской династии называли *дахри*, вольнодумца, не верующего в будущую жизнь и Суд (по уподоблению восторженному подвижнику, для которого его призвание к совершенству уже есть начавшаяся вечность: *дахр* значит «вечная длительность»; это значение, таким образом, производное, ироническое)[5]. – Что *зиндик* имеет значение обманщика, ложно вдохновенного и революционного заговорщика в двух знаменитых триадах *занадика*, заклеймённых некоторыми историками: триада Ибн ар-

[1] Куси, *wahîd*.

[2] Ибн аз-Зайят.

[3] Сухраварди Халаби осуждает её (*'awârif*, 4, 302): единение «преображающее» (*sarf fi'l-tawhîd*).

[4] G. Vajda, *Les zindîqs au début de la période abbasside*, *Riv.*

[5] Философы-переводчики с персидского (Ибн аль-Мукаффа') или скептики (Салих ибн Абд аль-Куддус; ср. также Бируни, *Hind*, 132. – *Зиндик* обозначает теперь «вольнодумца») (1908. – Слово устаревшее в 1953 г.).

Раванди, Халладж, Ма'арри – те, кто «соперничал с Кораном»[1]; триада Джаннаби, Муканна', Халладж – те, кто хотел разрушить государство[2].

III. ВЕРХОВНАЯ ВЛАСТЬ И ЕЁ ПЕРЕДАЧА ТРИБУНАЛУ; ТРИБУНАЛ, ЕГО КОМПЕТЕНЦИЯ И ПОЛНОМОЧИЯ

а. Чрезвычайные процедуры и *Назар аль-Мазалим*. Применение божественного Закона к делу Халладжа

В исламе государь, Имам, «халиф» Пророка Божия, должен прежде всего «предписывать то, что Бог повелевает, и запрещать то, что Он воспрещает», всякому члену Общины верующих. Это *амр би-ль-ма'руф ва-н-нахй 'ан аль-мункар*. Его называют *хисба*, надзор за нравами, когда речь идёт о полиции улиц, рынков, школ; и *Назар аль-Мазалим*, когда речь идёт о пресечении исключительно тяжких злоупотреблений, совершённых должностными лицами и обжалованных перед государем[3].

Обычно мусульманский государь передаёт свою власть различным разрядам должностных лиц. Со времени воцарения Аббасидов он назначает везиря-*муфаввида*, облечённого властью производить от его имени назначения на государственные должности, а почётные должности частного окружения государя остаются более или менее в его непосредственном распоряжении. Но учение гласит, что лишь от Имама исходит религиозный характер некоторых должностей (везирь – лицо гражданское; он и его секретари носят меч военных и стоят выше них[4]). Имам – первый из *имам салят*, предстоятелей публичной пятничной Молитвы; и он стремится лично исполнять эту «литургическую» обязанность, когда у него есть время. Так же – паломничество, так же – священная война. Бунтовщики будут кричать Муктадиру: ты своим дурным поведением делаешь тщетными наши канонические деяния – молитву, паломничество, священную войну. Отсюда его низложение в 317/929 году[5].

Каноническое правосудие государь передаёт суду кади. Но этот суд должностных лиц может действовать, лишь прибегая к двум разрядам верующих, которых государь не должен назначать и тем более оплачивать: к удостоверяющим свидетелям (соответствующим, с «демократической» точки зрения, нашим присяжным суда присяжных) – для следствия по делу, и к муфтиям, независимым правоведам, – для правильного толкования Закона. На деле в интересующую нас эпоху кади Абу Умар, политикан, лишённый всякой щепетильности, взялся составить «профессиональный» список «надёжных» удостоверяющих свидетелей и,

---

[1] Чаще говорят: Ибн ар-Раванди, Абу Хайян Таухиди, Ма'арри.

[2] Постулаты первой аш'аритской схоластики, которые Бакиллани заимствовал из стоического атомизма, принятого большинством мутазилитов, и которые он объявлял единосущными догмату (нет духовных субстанций; материя состоит из атомов (*джаухар фард*) в пустоте (*хала'*); нет вторичных причин (акциденция акциденции: окказионализм); нет длительности, а есть мгновения (*анат*)), формально осуждали философское гилеморфистское понятие формы (*сура*), вливания формы (*хулуль ас-сура*) в материю, сотворённых духовных субстанций, природы (*насут*), состояния (*халь, вуджуд*), душевных оболочек (*сирр, якин, фу'ад, хакика, бидайа, хатир*) (*абад, маля'*), *тавваи'*, *тавамис анвар*, *нав'*.

[3] Сасанидское влияние? Первый, Халлаль, был «главой пропаганды восстания» за Справедливость.

[4] До 311/923 года, когда везирю Ибн аль-Фурату придётся смириться перед главнокомандующим Му'нисом. До тех пор слово «султан» (*султан*, действенное доказательство) обозначало везиря, представителя государя, а не самого государя. Везирь Ибн аль-Муслима (друг Маварди) сумел вырвать этот титул у шиитских эмиров-Бувайхидов при халифе Кайиме, но лишь для того, чтобы быть вынужденным уступить его тюрку Тогрулу.

[5] Хамза Исфахани.

вместо того чтобы запросить обвинительную *фетву* у другого, смешал обе власти – законодательную власть муфтия и судебную власть кади, – сам утвердив собственную *фетву*.

Состав трибунала и его облик во время заседаний мы дадим в главе VI. Здесь достаточно заметить, что если Ибн Дауд потерпел неудачу со своей жалобой, то потому, что она была сформулирована в рамках обычного суда под председательством кади; что этот кади, оказавшись перед двумя противоречащими *фетвами*, одна из которых исходила от самого истца, приостановил процесс. Тогда как при возобновлении дела в 301/913 году Ибн Иса, решивший спасти Халладжа, вызвал его лишь в свой везирский суд, как простого нарушителя порядка, подлежащего *та'зиру*. В 308/921 году, при жалобе Аваридже и Ибн Муджахида, Ибн Иса, простой заместитель везиря (с переданным ему правом увещевать своего начальника, везиря Хамида), был вынужден отказаться от следствия по делу Халладжа, которое государь передал Хамиду. Хамид, по-видимому, воспользовался прерогативами чрезвычайных судов типа *Назар аль-Мазалим*, поскольку законным основанием, приведённым для осуждения Халладжа, было то, что он «умалял и нарушал исполнение одной из 3 внешних обязанностей религии – пятничной молитвы, паломничества и священной войны» (9-я статья изложения *Назар аль-Мазалим* у Маварди)[1]: «долги перед Богом должны быть уплачены первыми, и *фара'ид* – наши первые обязательные долги»[2].

Фактически трибунал, судивший Халладжа в 309/922 году, отличался от обычного суда кади (*Назар аль-Кудат*) в тех же пунктах, что и *Назар аль-Мазалим*:

1° По своему мандату: трибунал чрезвычайный, исключительный и непостоянный, учреждённый для определённого дела или совокупности дел;

2° По своему составу (*маджлис*): председательствует в нём либо халиф, либо *вали*, прямой представитель халифа: везирь, эмир или кади[3]; затем в него входят особые стражники (*хумат, а'ван*) для оказания вооружённой поддержки; судьи (*кудат, хуккам*) для соблюдения законности прений; правоведы (*фукаха'*) для разрешения трудностей юридического толкования; писцы (*куттаб*) для составления протокола допросов и изложения того, что было решено за или против; наконец *шухуд 'удуль*, удостоверяющие свидетели;

3° По своим привилегиям: а) действенная исполнительная власть; б) право расширять прения за пределы обвинительного акта[4]; в) применять все средства принуждения[5] для выявления истины; г) арестовывать и наказывать тут же, по ходу процесса[6]; д) по своему усмотрению откладывать закрытие процесса на неопределённый срок; е) решать прибегнуть к посредничеству *амина*, даже если обе стороны отказываются уладить спор полюбовно; ж)

[1] Маварди, *ahkâm sultâniya*, изд. Каир, Ватан, 1298, с. 68; ср. с. 180: «поддержка, оказываемая Султаном *фукаха'* против ересей, распространяемых в мечетях». Эта глава переведена и прокомментирована Г. Амедрозом, *The Mazâlim jurisdiction*, *JRAS*, 1911, 635–674. – Признаю за Г. Амедрозом (умершим в Лондоне в ночь «Цеппелина»), что ни один из отчётов о процессе Халладжа не употребляет слова «*мазалим*». Однако Ибн Занджи, помощник секретаря на процессе Халладжа в 309/922 году, упоминается как секретарь по *мазалим* в 312/924 году (Саби, 52) – должность, которую занимал его отец; а его отец был штатным секретарём на процессе Халладжа.

[2] Маварди, цит. соч.

[3] Или даже женщина, управительница во Дворце; Сумаль (Ариб, с. 71) в 30[6] г.

[4] В 301/913 году точное обвинение Расиби было превращено везирем, «чтобы замять дело», в выпускной экзамен.

[5] Обыски, изъятия и содержание в одиночном заключении без допросов – с 308/921 года: в Багдаде, в Динаваре; требования о выдаче в Хорасане.

[6] Телесные наказания и пытки (Самарри, Ибн Ата) прямо на заседании трибунала, в конце 309/922 года; один был «сообщником», другой – свободным свидетелем, всеми уважаемым.

принуждать стороны, плохо защищающиеся, оставаться в распоряжении суда[1], вносить залоги, чтобы помешать им отрицать и опровергать; з) принимать показания частных лиц (*мастурин*)[2], тогда как кади принимают во внимание лишь свидетельства удостоверяющих свидетелей (*шухуд*); и) приводить к присяге[3]; к) по собственному почину вызывать показания свидетелей для установления факта[4]: тогда как в суде кади истец должен приводить своих свидетелей, а кади – выслушивать их по его просьбе.

б. Шииты при Дворе и возобновление процесса

Аббасидская династия, основанная крайней посвятительной сектой равандийя, утратила веру в себя вместе со своим мирским торжеством; и она вновь обретёт полное сознание своей законности лишь после того, как вместе с шафиитами претерпит шиитское угнетение Бувайхидов. Поэтому при Дворе, от Ма'муна до Муктадира, мы находим большинство должностных лиц, не верящих в законность власти, которой они служат. Кади-ханафиты, мутазилиты, допускающие в теории лишь Имама-Алида; правоведы-захириты (и Табари), предпочитающие, если придётся выбирать, Алида. *Ахль аль-хадис* медленно ищут, как определить правила согласия, позволяющего ради блага мусульманской Общины считать власть де-факто (= аббасидскую) властью де-юре: Сахль Тустари, затем некоторые ханбалиты[5] – из благочестия, наконец и прежде всего шафииты – через углубление суннитского понятия *иджма'* и чтобы отвести шиитскую опасность.

С тех пор как Ма'мун в 203 году, в совершенно мутазилитской попытке исправления несправедливостей, на несколько месяцев провозгласил своим наследником Алида, его преемники-Аббасиды порой испытывали сомнения (Мунтасир), видели сны (Му'тадид) касательно своей законности, а их приближённые – тоже. Поэтому при Дворе, среди старых везирских семей, среди *надим* (= императорских сотрапезников) и государственных секретарей, мы находим шиитские тенденции. То шиизм мирской – чтобы прибрать к рукам деньги благочестивых для заговора в пользу претендента (которого никогда не будет: но мятежников-Алидов так много, что немало платонических спекулянтов, увлёкшись игрой, погибли в схватке); то шиизм теоретический и литературный – для удовлетворения разума и сердца (без риска действовать); то шиизм крайний, бешеный, трудящийся над осуществлением пророчеств, возвещающих гибель и осуждение Аббасидов.

К мирскому шиизму относятся Бану Саваба, казначеи (вместе с Бакатаем) претендента-имамита Джа'фара около 248–255 годов, остепенившиеся от обогащения и оставшиеся шиитами в литературе, во главе ведомства халифских *раса'иль*, а также Бану Хасиб, Бану Яздад и Искафи, на время ставшие шиитами в ту же эпоху. Другие, движимые теми же денежными побуждениями, напротив, организуют кассу постоянной шиитской легитимистской партии, проникающей в министерства и скупающей земли: Бану Наубахт.

К теоретическому шиизму относятся довольно различные школы мысли: мутазилиты (Танухи), философы (Бану Мунаджжим).

---

[1] Это единственно возможное объяснение того, что Халладжа держали в тюрьме в 301/913 году после понесённого *та'зира* и позорного столба.

[2] Показание дочери Самарри, без последующей очной ставки.

[3] Присяга, потребованная от тюремщиков при необъяснимом посещении Ибн Ата.

[4] Письмо Халладжа к Шакиру, вытребованное у неподсудных «*сулаха'*».

[5] См. *'aqîda* Барбахари, Ибн Батты.

К крайнему шиизму относятся две тенденции: одна – *хулули* (или *сини*), объявляет, что получает и передаёт божественный Дух: это первоначальный тезис крайних кайсанитов и, ближе по времени, Исхака Ахмара (ум. 286) и Шальмагани. Другая дерзко посвящает в догматику, противоположную видимости, которая есть лишь обман, от которого надо отречься (*тальбис*), веря в изначальную божественную эманацию – Мухаммада (*мимийя*) или Али (*'айнийя*); таково учение семей Бану-ль-Фурат, Бану Бистам, Кархийюн, Бану-ль-Файяд, Бану Хамдан, которые завладели тогда столь многими пружинами правления. Между 304 и 309 годами при Дворе встречаются все три шиитские тенденции. Ряд семей, сохранивших шиитские симпатии, разрываются между двумя враждебными умонастроениями: денежных дел и продвижения по службе – и умозрений о догматах и пророчествах. Так, у Бану-ль-Фурат Ахмад, старший брат везиря Али ибн аль-Фурата, умерший в 291 году, был одним из любимых учеников (*ятим*) основателя секты нусайритов, прежде чем сделать блестящую карьеру знатока податного дела. Али, внешне правильный везирь суннитской династии и выдающийся администратор, втайне деятельный шиит; умереннее брата, он пользуется своим влиянием, чтобы расставлять на ключевые посты сторонников шиитской партии Бану Наубахт, добивается, чтобы халиф признал её главу, Ибн Рауха, «уполномоченным отсутствующего Имама» в 305 году. По-видимому, он же в том же году учредил особую шерифскую *никабу* для Талибидов. Но он не доверяет крайним шиитам, Бану Бистам (хотя это сыновья его первого наставника в финансах), Кархийюн (хотя это его клиенты). Что до его сына Мухассина, то это необузданный крайний, приверженец Шальмагани; и когда отец даст ему волю в 311–312 годах, он велит ритуально перерезать горло своим врагам, как апокалипсисы заставляют Махди в День Мщения резать гонителей Алидов.

Среди придворных лиц, у которых отмечается проникновение шиизма, есть: сам халиф, порывами, когда он скажет, что верит Ибн Рауху; не примыкая ни к какому крайнему направлению, он, по-видимому, не знал до назначения, что его везирь Хусайн ибн Вахб (319) был *'азакири*. Затем Му'нис; его склонность к шиизму, более поздняя, не уточняется Захаби иначе (ср. Ибн Асакир); это, должно быть, было простое благоговение перед исчезнувшими имамами, не влекущее его ни к какому живому претенденту, скрытому или нет, и не пятнающее его верности аббасидскому государю; если он в конце концов и восстал против него, то из-за интриг соперников, таких как Харун ибн Гариб и Якут; и если он в конце концов взял себе советников-шиитов из Бану Наубахт (которые добились в 321 году указа проклинать Му'авию с высоты кафедр), то с 296 по 312 год он неизменно отказывался участвовать в политической игре везиря Ибн аль-Фурата. – Затем везирская семья Бану Вахб, один из членов которой, Хусайн ибн Вахб, стал *'азакири* уже в 317 году. – Затем семья Бану Хамдан, которая будет царствовать в Алеппо и Мосуле; уже в 312 году Хасан ибн Абдаллах ибн Хамдан – *'азакири*, поскольку даёт убежище Шальмагани в Мосуле (его брат Али Сайф ад-Даула будет покровительствовать главе нусайритов Хасиби: с 331 года в Васите, затем в Алеппо); и это ставит вопрос о шиизме эмира Хусайна ибн Хамдана (ум. 306), старшего в семье; к какой секте он примкнул: к нусайризму Хасиби, приверженцем которого в Алеппо станет его внук Хусайн Абу-ль-Аша'ир, или к *'азакиризму*, как его племянник Хасан (это вероятнее; но это заставляет пересмотреть случай его приёмного отца, Му'ниса). – Наконец, среди государственных секретарей – Бану Зайят (по меньшей мере один, *'азакири*, в 322 году: вместе с одним из Бану Джахшияр).

Хотя один поздний текст утверждает, что Хасиби, глава нусайритов, умерший в 357 году, полемизировал с Халладжем, похоже, что борьба шла при Дворе между халладжийцами

(Абу Бакр Хашими) и *'азакиритами* (Ибн Аби Аун), на богословской почве со шиитским словарём *сини*.

Замечательный текст, более ранний, чем 309 год, а может быть, и чем 306-й, сохранённый Абу Джа'фаром Туси, открывает нам проникновение Халладжа в багдадскую шиитскую среду и тревогу, которую вызывал у Ибн Рауха переход некоторых из *'азакиризма* в халладжизм; это беседа с Умм Кульсум Амрийей.

Когда Умм Кульсум открыла ему, что Абу Джа'фар Шальмагани продолжает преподавать под печатью тайны Бану Бистам учение (тщетно проклятое Ибн Раухом: Шальмагани объяснил Бану Бистам, что это проклятие притворное) – учение *мухаммиса*, о переселении Пятерых: духа Наби в Абу Джа'фара Амри II, духа Али в Ибн Рауха и духа Фатимы в Умм Кульсум, – Ибн Раух велит ей впредь прекратить всякое общение с Бану Бистам (везирь Ибн аль-Фурат тоже порывает с ними: начиная с 306 года) и добавляет: «это нечестивое учение внушается этим проклятым (Шальмагани) в сердца этих людей, чтобы приготовить их услышать от него, что Бог соединился с ним, влился в него, как христиане говорят это о Мессии; так он переводит их в учение Халладжа, да проклянёт [его] Бог». Этот текст показывает: что около 306 года мутазилитские *мутакаллимун* (к которым в этом примыкал Абу Сахль Ибн Наубахт) причислили Халладжа к *хулулийя*, подлежащим объявлению вне закона как *зиндик*; что Ибн Раух хотел, чтобы Шальмагани был причислен к халладжийцам и, как таковой, к *зиндикам*.

По-видимому, Шальмагани действительно был *хулули*, как и все *мухаммиса*, ибо общее начало, преобразившее Пятерых в день *мубахалы*, могло быть в сущности лишь единым – божественным Духом: тем Духом, творцом помазания (*масх*), полученного Семью Отроками в тени (*зыль мамдуд*, *зыль аль-ма'рифа аль-аслийя*: *таколлуб*). Тезис о помазании появляется у мансуритов, у хаттабита Муфаддаля, у Исхака Ахмара, чтобы объяснить освящение, в противоположность обычному мусульманскому тезису, сводящему вдохновение к правильному получению и передаче вести, принесённой ангелом (*рух = малак*), и в отличие от крайнего тезиса о «ложной видимости» (*тальбис*), сводящего человеческий облик святого к простой личине чистого божественного действия (*'айнийя, мимийя*). Распространение этого последнего тезиса заставило Шальмагани, желавшего его опровергнуть, дать объяснение двух проблем: проблемы зла и проблемы осуждения. Святой может быть проклят притворным проклятием, когда Имам поручает ему тайное задание и делает вид, что изгоняет его: так поступил Имам Джа'фар с Башшаром, Имам Джавад с Ибн Синаном и одиннадцатый Имам с Ибн Нусайром; Шальмагани притязал оставаться миссионером Ибн Рауха даже после того, как тот его проклял. Отсюда его объяснение проблемы зла: антитеза добра и зла являет Бога, и Противник (*Дидд*) столь же свят, как Имам, если не более. Махди, в сущности, – это Иблис (*Ка'им* = тот, кто отказывается от *суджуда*).

И именно для среды со шиитским словарём, осведомлённой об этих объяснениях, Халладж говорил и писал в конце. Он говорил об *Ахль*, об *'Айне*, о *Миме* и *Сине*, об *Илах аль-ард* (в противоположность *Илах ас-сама'*), о *хайкаль ан-насут*; и он рассуждал об Иблисе в «Тасин аль-Азаль».

в. Члены чрезвычайного трибунала

1° Совет Халифа

Председатель этого чрезвычайного трибунала по праву – халиф[1], – но фактически он уже не присутствует на заседаниях и предоставляет своему *вали*[2] руководить прениями. Однако его воля по-прежнему угрожает независимости этой чрезвычайной юрисдикции, порождённой его правом надзора над обычным правосудием[3].

Среди членов трибунала, по-видимому, перевес со времён *михны* халифов-мутазилитов сместился – и перешёл от профессиональных кади к политикам, в эпоху Халладжа. Преобразование шло так быстро на протяжении полувека, что всякий *катиб*, всякий государственный секретарь, всякий везирь выставляет себя *факихом*[4] и сам ведёт следствие по самым тонким вопросам вероучения: сам указывает тезисы, подлежащие осуждению, и обращается к кади лишь для того, чтобы попросить его составить формулу приговора[5]. Тогда как в эпоху халифов-мутазилитов, по-видимому, кади сами вели допрос обвиняемых.

Вследствие этого, поскольку перевес переходит к везирям[6], трибунал всё больше приобретает облик высокого политического Суда в руках партии, находящейся у власти.

Долгий процесс Халладжа, с его перерывами и возобновлениями, показывает, что судопроизводство трибунала верно отражает политические кризисы везирата, – или, точнее говоря, мнение, преобладающее в Совете Правительства: процесс разыгрывается там; подлинные судьи – там.

В эту эпоху Совет Правительства обычно состоит из трёх членов по праву[7]: халифа, везиря и камергера, или *хаджиба*[8]; а в качестве секретаря – *шейх аль-куттаб*[9]. Вот несколько кратких заметок о биографии и психологии халифа, лиц, занимавших везират и *хиджабу*. За ними последуют подобные заметки о членах чрезвычайного трибунала, о *вали*, не являвшихся везирями, о кади, приглашённых Советом войти в его состав, наконец, о префекте полиции, «*сахиб аш-шурта*», который должен был оказывать ему вооружённую поддержку. Благодаря многочисленным свидетельствам современников и особенно воспоминаниям Ибн Занджи, его отца и других государственных секретарей, как их расположил кади Абу Али Танухи и

---

[1] Его *тауки'* необходим для исполнения приговора: а он, по-видимому, сам непосредственно хранил Печать после смерти своего первого везиря «*ли-т-тафвид*» Аббаса и своего казначея Му'ниса аль-Хазина (ум. 301/913): сравнить ниже, гл. VI, [IV-g], с Мас'уди, *tanbîh*, 443.

[2] Как кади Ибн Аби Дувад (220–237 гг. х.) и Ибн Я'куб в ...

[3] Ср. опасения Хамида [ниже, гл. VI, V-g].

[4] Ср. [ниже, гл. VI, IV-b].

[5] Ср. почин Претора.

[6] Замечание *Tagr.*, II, 134 (под 289 годом); касыда Ибн ар-Руми о пере (*калам*), более острым, чем меч.

[7] Ср. Мас'уди, *tanbîh*. *Амир аль-джунд* в него не входит: он ещё подчинён везирю; ср. унизительный шаг везиря Ибн аль-Фурата, вышедшего навстречу Му'нису в 312/924 году (Саби, текст, с. 50). Эта сцена весьма знаменательна по своей символике: это конец гражданского верховенства.

[8] Когда Му'нис составит себе Совет в миниатюре, он возьмёт везиря, Наубахти, и *хаджиба*, Али Ибн Ялбака.

[9] Тогда Ну'ман (Саби, 41).

сохранил Саби[10], – облик главных судей, действующих лиц драмы, предстаёт перед нами и сегодня весьма живым.

1. Халиф Муктадир

Абу-ль-Фадль Джа'фар, прозванный, став халифом, «аль-Муктадир би-Ллах», «тот, кого Бог делает могущественным», восемнадцатый Аббасид, царствовал двадцать пять лет; второй сын Му'тадида, рождённый Шагаб 22 рамадана 282/14 ноября 895 года, наследует своему старшему брату Муктафи 13 зу-ль-ка'да 295/14 августа 908 года, в тринадцать лет; убит во вторник 28 шавваля 320/31 октября 932 года, тридцати семи лет. Дважды временно свергнутый с престола: с 20 по 21 раби' I 296/с 17 по 18 декабря 908 года – двоюродным братом Абдаллахом ибн аль-Му'таззом аль-Мунтасифом би-Ллах; с 14 по 16 мухаррама 317/с 28 февраля по 2 марта 929 года – братом Мухаммадом аль-Кахиром би-Ллах. На его печати было: «хвала Богу, Которому ничто не подобно и Который всем управляет»[1]; (была и вторая печать)[2]. Его монеты несут надпись «Джа'фар аль-Имам аль-Муктадир би-Ллах, Амир аль-му'минин»; так же надписи и *тираз*, вышитые[3] с его именем в императорских мастерских.

Его происхождение: рассмотрение его родословной[4] показывает, что у Муктадира было лишь 2/16 арабской хашимитской крови (с примесью хорезмийской, согдийской, йеменской и берберской) и 14/16 греческой крови (гречанками были его мать Шагаб, бабушка Дирар, прабабка Ашар).

Ставший государем в тринадцать лет, то есть прежде, чем мог быть воспитан, как его отец (образованный в нравственности и философии), наставником (от наставника своих сыновей, Заджжаджа, он, впрочем, выучил несколько стихов, поскольку кстати их цитировал); назначавший пенсии литераторам и певицам, не интересуясь их соперничающими школами, и покровительствовавший скорее грамматикам (Ибн Дурайд), *курра'* и *мухаддисам*, чем поэтам и философам; державший отборный круг *надимов* (императорских сотрапезников), среди которых был по меньшей мере один выдающийся человек, Ибн аль-Мунаджжим, чей мутазилизм, быть может, порой влиял на него, – Муктадир, крайне недоверчивый, не веривший ни в чью верность, расточительный ко всем, не дал приобрести влияния ни одной из своих многочисленных наложниц; известны почти только имена Залум (матери Ради и Харуна), Димны (бабушки Кадира, к которой прислушивались в 319 году), Халуб (матери Муттаки) и Маш'алы (матери Мути'), четырёх *умм валад*, и Хурры (дочери главнокомандующего Бадра; которая снова выйдет замуж[5]). Лишь женское влияние его матери царило в его гареме, как и при его Дворе. Не то чтобы он не умел освобождаться от влияния советников матери – Умм Мусы в 310 году, верного Насра в 309 и 311 годах; но он не переставал опираться, за неимением лучшего, несомненно, на родню матери (в частности, на племянника Харуна ибн Гариба, человека посредственного).

---

[10] *Kitâb al-wuzarâ'*, изданная Г. Ф. Амедрозом, с весьма интересным предисловием: Лейден, 1904. Ср. *Quatre Textes...*, с. 6–7.

[1] *'Iqd.*

[2] Мискавейх.

[3] 189: Ламм, Вьет.

[4] Против него – слово Марруди (*akhbâr*, 106).

[5] Саби, 65; Ариб, 176.

Приведённый к власти верноподданностью высших сановников отца, в особенности небольшой греческой группой, к которой принадлежал Гариб, брат его матери, – группой, которая с годами распалась, – он осыпал их щедротами, неизменно их щадя даже после худших выходок (Абдаллах ибн Хамдан в 317 году); и действительно, он всегда умел вновь завоевать привязанность отборных частей (*худжарийя*, 22 000, вверенные Му'нису вместе с *саджийя*; *масаффийя*, 20 000, вверенные Насру, уничтоженные Мухаммадом ибн Якутом в 318 году, тогда как два других корпуса были уничтожены соответственно в 325 и 324 годах эмиром Мухаммадом ибн Ра'иком, когда он лишил халифа Ради исполнительной власти); и если в 320 году он был покинут, то потому, что ему уже нечем было выплатить им всё жалованье[1].

Поддержанный в 296 году банкирами, примыкавшими к шиитской партии, Муктадир никогда не забудет скромной важности их вмешательства; вот почему последним везирем он возьмёт Фадля ибн Джа'фара ибн аль-Фурата, но этот последний, отговорив его идти в Васит, где он нашёл бы деньги и подкрепления, и покинув его в разгар боя, по-видимому, сговорился с Му'нисом предать его и тем отомстить за смерть своего дяди, везиря Али ибн аль-Фурата.

Муктадир высоко ценил касту государственных секретарей и ставил её – он прямо сказал это благочестивому везирю Ибн Исе – много выше касты правоведов и кади, суннитов, усомнившихся в действительности его возведения на престол в тринадцать лет. Его политика в делах религии была явно светской; по нескольким причинам: отсутствие религиозного и нравственного порядка в его жизни, слабость, которую он не хотел преодолеть; некоторые сомнения (шиитского происхождения) в законности его династии (Халладж, быть может, интересовал его потому, что слыл умеющим преодолевать шиитские возражения) мешали ему поощрять, как будет поощрять его сын Ради, *odium theologicum* процессами о ереси (Халладжа его склонили осудить лишь тогда, когда изобразили его волшебником, нарушителем общественного порядка).

Муктадир умел смотреть за пределы границ, с известным чувством международного равновесия; зная, как и его везирь Ибн аль-Фурат, что у исламской империи два постоянных врага – Византийская империя на северо-западе и языческий тюркский (уйгурский) каганат на северо-востоке; к которым против его династии добавлялись два шиитских мятежа: зайдиты в Дейлеме, на севере, поддерживаемые демократическим иранским антиарабским возрождением, и исмаилиты Магриба, на западе и юге, поддерживаемые революционным социальным заговором карматов, – Муктадир, по-видимому, проводил определённую внешнюю политику: разделить Империю на две области, Запад и Восток (как при Рашиде и Му'тамиде)[2]; действовать непосредственно своим войском на Западе против византийцев и исмаилитов, а на Востоке – против тюрок и дейлемитов войском своих вассалов-Саманидов, которые с 288 года держали в Багдаде постоянного посла (*сахиб*) – Имрана ибн Мусу Марзубани (ум. 307), затем Али ибн Имрана[3]. Тогда как его везирь-шиит Ибн аль-Фурат, враждебный суннизму саманидского Хорасана, военную действенность которого он преуменьшал, хотел создать на восточном фронте местные военные марки, стараясь привлечь для этого Хамданида (Хусайна в 305 году) или Саджида (Юсуфа в 296, 304, 311 годах). Муктадир, по совету Насра, доверял саманидским войскам восточный фронт до конца 309 года; падение Нишапура и Рея, временно занятых дейлемитами, заставило его усомниться в

[1] Мискавейх, 234–235.

[2] Его раздел в 302, 310, 318 годах.

[3] Как Ибн Бульбуль.

Насре (и именно в этот момент он отказал ему в помиловании Халладжа) и доверить восточный фронт Саджиду Юсуфу (310–313; убит на карматском фронте в 315 году); этот отказ от союза с Саманидами против дейлемитов отдаст в конце концов этим последним, шиитам, весь Восток и саму столицу Империи (лишённую связи со своей родной страной, Хорасаном). В согласии с Муктадиром Саманиды вновь занимают Рей уже в 314 году (314–316), затем привлекают на свою сторону живущего там дейлемита Асфара (316–320), но Мардавидж (319–323) прервёт всякую связь между халифатом и Саманидами (вплоть до разграбления Динавара в 319 году). Вновь водворённые в Рее с Маканом (323–329), который восстаёт и которого они убивают в 329 году.

Во внутренней политике Муктадиру приходилось считаться с притязаниями своих родственников на власть, с честолюбием советников своих сыновей, с бюджетными дефицитами, порождёнными политикой священной войны, благочестивых и врачебных учреждений, внушённой ему матерью; и прежде всего пышностью празднеств при его Дворе, где круглый год пребывали высшие титулярные сановники, но не живущие на местах (замещаемые, даже военные, недостаточно способными заместителями).

При самом Дворе, если в его царствование и не было серьёзного алидского заговора, были принцы-Аббасиды, готовые его вытеснить; не говоря уже о его брате Кахире, которому это удалось во второй раз, Муктадир довольно скоро избавился от самого грозного соперника, Ибн аль-Му'тазза; Абдаллах ибн Му'тамид тоже умер уже в 296 году, а кандидатура Абу-ль-Аббаса ибн Мухаммада ибн Исхака ибн Мутаваккиля (ум. 316) в 310 году была несерьёзной; но кандидатура его племянника Абу Ахмада ибн Муктафи (ум. 321) обозначилась уже в 317 и 318 годах; он был, как увидели в 321 году, предпочтительным кандидатом главнокомандующего Му'ниса. Который подумывал также, уже с 319 года, о старшем сыне Муктадира, Ради.

Многочисленные сыновья тоже доставляли Муктадиру заботы. Уже в 302 году двое из них, пятилетние, были наделены уделом и воспитателем своего «дома»: Ради получил Запад с Му'нисом в воспитатели; Али, вскоре умерший и заменённый Харуном, получил Восток с Насром, а затем Якутом (316) в воспитатели. В 307 году ещё два сына были наделены «домом» с воспитателем и секретарём: Ибрахим Муттаки и Аббас, воспитателем которых был Харун ибн Гариб. Если Му'нис и Наср были согласны между собой, то Харун ибн Гариб воспользовался своей должностью чтобы попытаться вытеснить Му'ниса. И ещё два сына в конце концов были официально наделены – Абд аль-Вахид и Исхак.

Для ведения своих частных дел у Муктадира были секретари, врачи и *гильманы*; ни один из них не пользовался исключительным влиянием[1]. Ибн аль-Хаввари, служивший ему десять лет, был одним движением руки брошен на расправу злопамятности Ибн аль-Фурата.

На кого мог рассчитывать Муктадир, кроме матери? Злоупотребляя преданностью главнокомандующего Му'ниса, которому он щедро платил, но окружение которого всё больше подозревал в возможности военного переворота, халиф в конце концов окончательно оттолкнул от себя этого евнуха, которого называл своим отцом (317). Что до Ибн аль-Фурата, чьи податные таланты его завораживали, он прекрасно знал, что тот в душе убеждён в незаконности династии. Сторонник тех же податных методов, что и он, Муктадир, суннитский халиф, был вынужден трижды увольнять его, чтобы взять везиря-суннита из одной из трёх великих везирских семей – Бану Хакан, Бану Махлад и, после 317 года, Бану Вахб – или из

[1] Никаких дурных нравов (его слово: *akhbâr*, 107).

новых людей. Но, несмотря на исключительные достоинства такого везиря, как Ибн Иса, которые он признавал, Муктадир никогда не оказывал ему того же доверия, что Ибн аль-Фурату[1].

Психология Муктадира осталась психологией ребёнка не по годам развитого и проницательного, капризного и лакомого, без упорства в труде и без защиты от удовольствий; замечательно заботившегося о приличиях и этикете[2], способного даже, когда ему случалось оставаться трезвым, решать важные государственные дела[3]; нрава прихотливого и пресыщенного, без больших замыслов и больших страстей, пользовавшегося своей неограниченной властью для мелких иронических или нелепых опытов (он велит окуривать плантацию нарциссов благовонной эссенцией; его слово о четырёх своих удовольствиях в этом мире[4]: «созерцать красивые лица, насмехаться над тяжёлыми умами, давать пощёчины по мясистым и жирным затылкам и брить длинные и раскидистые бороды»).

Справедливость требует признать, что Муктадир никогда не находил удовольствия в изощрённых казнях, которые придумывал его отец Му'тадид, бывший, впрочем, подлинным главой государства; и что он часто вмешивался, чтобы умерить (в согласии с матерью) жестокости своих везирей. Несомненно, по лени и равнодушию он позволил везирю Хамиду ужесточить порядок казни Халладжа.

В неустойчивом и полном оттенков умонастроении этого скептического государя была толика метафизической тревоги; окружённый более или менее корыстной и угодливой ложью, он сомневался в законности своей династии; Халладжу не удалось его от этого исцелить; и трижды, в 305, 317 и 320 годах, знаменательные слова Муктадира показывают нам, как он, из потребности в духовном утешении, не требующем мужественного усилия и покаяния, склоняется к вере не только в искренность, но и в божественное вдохновение глубокого и опасного шиитского политика, третьего *вакиля* Махди, Хусайна ибн Рауха Наубахти.

2. Царица-мать Шагаб (ас-Сайида) (ок. 260 – ум. 321) и Сумаль Дулафийя

Греческая рабыня, она сперва была названа На'има («Нежная») Умм Касим, дочерью эмира Мухаммада ибн Абдаллаха ибн Тахира и сестрой Яхьи, и подарена ею халифу Му'тадиду, который отпустил её на волю и назвал Шагаб, «смутьянка», когда она стала *умм валад*, родив ему сына Джа'фара (= Муктадира): в рамадане 282 года[5].

Как и большинство будущих императорских наложниц, Шагаб, должно быть, получила у Умм Касим некоторое воспитание, в частности в смысле благочестия: элементарный, но строгий суннизм (формулы молитв; упор на ценность их чтения, на десятину и хадж; основанные на хадисах ханбалитского происхождения). Гаремное воспитание при Дворе и у знати (здесь – Тахиридов) было ханбалитским со времён Шуджа', царицы-матери при Мутаваккиле (она устраивала жизнь наложниц, выбирая врачей и кормилиц[6]), и особенно Ашар, царицы-матери при Муваффаке (руководимой ханбалитом Ибн Гулям Халилем)[7]. Брат

[1] Подлинен ли его динар (фронтиспис у Боуэна)?

[2] О декоруме.

[3] Его слово о своих обязанностях (Са'алиби, *khawâss*, 22).

[4] *Akhbâr*, 129.

[5] Таб., III, 2148; *Agh.*, XVIII, 177.

[6] Ибн Аби Усайби'а.

[7] *JRAS*, 1912, 566, прим. 2.

Шагаб, Гариб ибн Абдаллах, военный по ремеслу, был также *мухаддисом* (*рави* маликита Фирьяби)[1]; сама она доверила безопасность Дворца двум ханбалитам: снаружи – камергеру Насру, внутри – евнуху Муфлиху; а династические вакфы в Святых Местах, такие как Дар аль-Аббас (поначалу связанный с колодцем Замзам), она доверила – по крайней мере этот последний – шафиитскому *мухаддису* Да'ладжу.

Шагаб тотчас стала играть политическую роль при Дворе, поскольку её брат Гариб принадлежал к небольшой группе обращённых офицеров греческого происхождения, мамлюков, особо преданных Му'тадиду: вместе с Му'нисом аль-Хадимом («евнухом»: будущим главнокомандующим), Му'нисом аль-Фахлем («самцом»: начальником стражи), Насром, Янисом, Бунаем (который после своего мятежа 317 года на время ушёл в Византию, чтобы вновь стать христианином) и Кайсаром. Как только умерла её соперница, египетская принцесса Катр ан-Нада (жена с 5 раби' II 282 года – ум. 8 раджаба 287), стали предвидеть, что царствовать будет сын Шагаб (поскольку его старший брат Муктафи был золотушным; а младший, Харун, умерший в 356 году, должно быть, имел матерью Дастанбуйе, которая вошла в союз с Шагаб). Однажды, после разных происшествий, Му'тадид пригрозил Шагаб, что велит отрезать ей нос[2]. В течение семи лет царствования Муктафи, несмотря на различные противные замыслы, упрямая верность мамлюков Му'тадида прямому потомству их господина удерживала сына Шагаб первым предполагаемым наследником.

Её семья, несомненно, над этим трудилась и широко воспользовалась её регентством; то было время *сада* (= Господ), которых, после Шагаб (= ас-Сайида, «Госпожа»), было трое: её брат Гариб ибн Абдаллах (ум. 305), по прозванию аль-Халь (= Дядя по матери: халифа), дельный военачальник, спасший осаждённый Дворец в 296 году; у него было 3 сына[3] – Касим (ум. 305), Харун (честолюбивый эмир, но посредственных дарований, ум. 322) и Хусайн[4] – и 2 дочери, выданные в 307 году за 2 сыновей тулунидского эмира Бадра Хаммами (ум. в Ширазе в 311: *вали* Дамаска 292–297, Исфахана 298–300, Фарса 300–311; его сын Мухаммад станет шиитом). Затем её сестра Хатиф бинт Абдаллах, по прозванию аль-Хала (= Тётка по матери), владелица драгоценности Варакат аль-Ас (Бируни, *jamâhir*, 57); и её племянник Ахмад, по прозванию Ибн Бадр аль-Амм (= сын Дяди по отцу Шагаб), изнеженный эмир[5], взятый в плен карматами в 312 году (его сын Мухаммад был в 312 году эмиром Васита). Секретарей им поставляла везирская семья Бану Ширзад: у Гариба, а затем у его сына Харуна, секретарём был Яхья ибн Закария ибн Ахмад, внук везиря Ахмада ибн Ширзада Кутраббули (в 248 году и месяц в 266; ум. 266), затем его сын Абу Джа'фар Мухаммад ибн Яхья, секретарь Харуна с 315 года, затем Мухаммада Бариди, затем тюркских *амир аль-умара'* Баджкама Макани и Тузуна, везирь в 327 году, *амир аль-умара'* в 334-м; у аль-Халы Хатиф секретарём был другой сын, Абу-ль-Хасан Закария ибн Яхья ибн Ширзад.

Шагаб тотчас добилась права завести во Дворце свой «дом»: с «кормилицей» (*дайа*: Назм, ум. 298[6]) для сына, вероятно доставленной, как и влиятельная *дайа* Муктафи, Карис,

[1] Хатиб, s.v.

[2] *Murûj*, VIII, 182, 248.

[3] В 697 г.: Абд ар-Рахман ибн Хибатуллах Ибн Гариб аль-Халь (*lisân*) III, 441: сомнительный *мухаддис*.

[4] Хатиб, V, 146.

[5] Он проматывал 300 000 динаров в год (Ибн Хамдун, рук. P. 3324, л. 19 b); его секретарём был клиент Ибн аль-Фурата, Хишам ибн Абдаллах.

[6] *SIJ.*, рук. P. 5909, л. 184 a; Ибн Аби Усайби'а.

семьёй несторианского врача Гахба, по правилу, установленному царицей-матерью Шуджа' при Мутаваккиле. Для себя самой у неё была *кахрамана* (= «управительница, обер-гофмейстерина церемоний»): сперва Фатима, тёща эмиров Буная и Кайсара, умершая в 297 году; затем знатная хашимитка Умм Муса Зайнабийя (297–310; затем 314–320; ум. 327), о которой будет сказано особо; и которую во время её опалы (310–314) заменяла Сумаль Дулафийя[1], её помощница, пожилая женщина властного и жёсткого нрава; другая её помощница, Зайдан (ум. 31.), подруга везиря Ибн аль-Фурата, который в своей официальной переписке называл её «сестрой», ведала сокровищницей драгоценностей Короны, служившей также тюрьмой для узников высокого ранга (эмиров Хусайна ибн Хамдана, Ибн Аби-с-Саджа, везирей Ибн Исы и Ибн аль-Фурата). У неё был секретарь (*катиб*): сначала Ахмад ибн Мухаммад ибн Абд аль-Хамид (ум. 307), суннит, честный и скромный, благочестивый; затем Абу-ль-Аббас Ахмад ибн Мухаммад Хасиби (307–313; ум. 328), опытный финансист, друг везиря Ибн Исы, враг Ибн Муклы, внук везиря (ум. 248) и сам везирь (313–314, 321–322); наконец Абд ар-Рахман ибн Мухаммад ибн Сахль (314–321; ум. 325), прозванный Муртадд (= отступник)[2], потому что он отрёкся от мира, нося *суф* и *фута*[3], когда Шагаб призвала его обратно; это был сын литератора, автора *k. hanîn ilâ'l-awtân*, которую потом припишут Джахизу.

Среди лиц гражданского дома Халифа следует отметить влияние секретарей[4] – и особенно Абу Салиха Муфлиха аль-Хадима аль-Асвада, начальника чёрных евнухов, торговавшего своим влиянием с везирями[5].

Став регентшей, Шагаб завела известных мамлюков[6], приставленных к её личной службе: таких как Ра'ик, Нихрир, Шафи' и Сабур, который предал её в 321 году: «*худдам ас-Сайида*». Известны также управляющие её имениями в Ахвазе (Абу Юсуф Бариди) и в Васите (Касим Джаухари) и некоторые посредники при Дворе, как банкир Абу Бакр ибн Караба и Ибн Сайяр (быть может, тождественный *вали* Антиохии, отцу друга поэта Мутанабби, Али ибн Мухаммада ибн Сайяра); с ними она, должно быть, вела дела напрямую, говоря с ними из-за занавеса. Ибо она была довольно смела: в 306 году она даже осмелилась выехать верхом на публику[7]. Но обычно, по обычаю, она поручала свои переговоры вне гарема своей *кахрамане* Умм Мусе[8], которая ходила одетая в чёрное, как особа династической знатности, и была главной вдохновительницей её политики в течение двадцати лет.

Действительно, во внутренней политике царствования Муктадира отмечены господствующие черты, и они восходят к влиянию его матери и её советницы-хашимитки. Политика больших расходов на пышность Двора и на благочестивые дела. И если пышность Двора ложится ответственностью главным образом на Муктадира, то благочестивых дел

[1] Шагаб посадила её председательствовать в суде *мазалим*, учреждённом в 306 году в её *турбе*; дело неслыханное (Ариб, 71): допущенное Табари.

[2] Ибн аль-Асир, VIII, 116.

[3] *Fihrist*, 137.

[4] Абу-ль-Хайсам ибн Саваба (299 – ум. 302/915: Саби, 262), затем Али ибн Мухаммад Ибн аль-Хаввари (ум. 311/924; Саби, изд. Амедроза, 33 и т. д.).

[5] Как Хамиду (ср. *P.*, 1-е изд., VI, III, e), так и Ибн аль-Фурату (Саби).

[6] Ибн аль-Асир; *faraj*.

[7] Захаби, рук. P. 1584, л. 108 b.

[8] Кинди.

лично хотела царица-мать. «Царица-мать глубоко добра и благочестива»[1], – сказал Ибн Иса халифу в 315 году, когда нужно было сделать всё, чтобы спасти Багдад. Ни одна аббасидская государыня, даже Хайзуран, не расточала так своих богатств «*фи сабиль Аллах*»; она твёрдо скажет это в 320 году, когда Кахир будет преследовать её, чтобы заставить отменить её учредительные акты вакфов: это было бы незаконно, ведь это благочестивые учреждения (*бирр*)[2], созданные, чтобы угодить Богу (*курб*), поддерживая слабых (*ду'афа'* = увечных и больных) и бедных (*масакин*) в местах, освящённых хаджем и *джихадом*: в Мекке, Медине и на фронтах (*сугур*) священной войны[3]. В Багдаде, где она застала одну больницу, она оставила пять, устроенных по советам Ибн Исы с выдающимися врачами (Рази, Сабит). Она проявила щедрую благодарность Богу при победе над карматами в зу-ль-ка'да 315 года (нежданное освобождение Анбара) и в мухарраме 316 года (снятие осады Хита): велела раздать беднякам столицы огромные милостыни, достигавшие десятины её частной казны (половину которой она только что потратила на набор войск для подмоги).

Её упрекали в разорительных синекурах, которые она позволила захватить самым бесполезным из своих подопечных (своему племяннику Ахмаду; брату Умм Мусы); и несомненно, что она не сумела помешать своему сыну, ставшему государем, выкачивать кровь из государственной казны и частной казны[4] (составленный Ибн Синаном перечень 70 миллионов динаров, растраченных в его царствование, представляется несколько преувеличенным), – сыну, умевшему быть одновременно безумно щедрым на драгоценности, произведения искусства и редкости, накопленные его предшественниками, по отношению к самым мимолётным фавориткам, и по-детски корыстным, готовым уступить должность за малейшую надбавку, предложенную придворным. Тем не менее Шагаб сумела отложить более полутора миллионов динаров[5], треть которых пошла на оплату войска подмоги в 315 году; и не она, а мятежные преторианцы промотали, украв его, в 317 году запас в 600 000 динаров, который она зарыла в своём *турбе*[6], и они же, в сговоре с чёрной шайкой шиитских финансистов, годами подстерегавших добычу, через несколько месяцев вынудили её и её сына продать за бесценок коронные имения. В противоположность сыну, она постепенно всё лучше понимала опасности искусно чрезмерного обложения, которое практиковал Ибн аль-Фурат, и необходимость справедливых сбережений, которые проповедовал Ибн Иса: его, оставленного ею в 304 году, она больше поддерживала в 308–310 годах и защищала до конца в 315–316 годах.

В пышной роскоши своего Двора Шагаб, по-видимому, держалась некоего идеала иератического искусства (греческое влияние), который можно извлечь из описания празднеств во Дворце (в частности, в 305 году для византийского посольства): несколько театральная

---

[1] Мискавейх, 181; она была милостива к Кахиру в 317 году; как она соединила двух обручённых (*faraj*, II, 169).

[2] Мискавейх, 245; Ибн аль-Асир.

[3] Она добавила к больнице Са'иди (основанной Са'идом ибн Махладом) больницы в Сувайкат Яхья, у Баб аш-Шам и Баб Хорасан (*SIJ*., рук. P. 5909, 118 b).

[4] Мискавейх, 238. Кади Ибн Бухлуль дал Шагаб понять, что незаконно присваивать вакф (*nishw*. 119); именно кади Умар Хаммади разрешит, против Шагаб, это беззаконие в 320 году (Мискавейх, 245). История о пирожном «на благовонной грязи» вымышлена (*nishw*. 142).

[5] Бунай; который бежал тогда в Византию, где на время снова стал христианином; быть может, в то же время, что и один из добровольцев Тарса, хашимит, «*фарис мисхар*», Мухаммад ибн Убайдаллах, внук великого кади Джа'фара ибн Абд аль-Вахида (ум. 258) (Хазм, рук. P. 5829, 12 b).

[6] Двое из Бану Наубахт: Исхак ибн Исма'иль и Али ибн Аббас.

постановка в её металлической роскоши[1]: большое серебряное дерево о 18 ветвях во Дворце Дерева, с его трепещущими листьями и механическими свистящими птицами, сверкающий пруд из массивного олова и его каики в Джаусаке, посреди сада из 400 финиковых пальм, стволы которых обложены тиком и окованы красноватой и позолоченной медью, – вот волшебная обстановка, в которой она приучила сына находить удовольствие.

Муктадир предоставлял ей одной заботиться[2], вместе с её приближёнными, об украшении Святых Мест[3]: четыре кедровые двери, посланные к Сахре в Иерусалиме, Баб Ибрахим и колоннада, построенные у Ка'бы, водопровод, сооружённый для Мекки; церемониал ежегодного багдадского паломничества, каравана, уже снабжённого чем-то вроде *махмаля*, где *кисву*, вышитую в Тустаре, несли с драгоценностями под зонтом, *шамса*; обилие милостынь беднякам Мекки; всё это, впрочем, привлекло алчность карматов и разграбление Мекки в 317 году. Именно царица-мать заботилась и о *сугур*, «фронтах священной войны» против византийцев (Тарс – Малатья), посылая туда войска и ведя переговоры об обмене пленными.

Никаких подозрений против частной жизни Шагаб не выдвигалось; когда юная регентша, преданная большинством суннитских чиновников уже через год царствования, была вынуждена взять везиря-шиита, Ибн аль-Фурата, и вложила ему в руки ребёнка-государя, как «отцу», этот жест женской дипломатии не обманывал ни ту, ни другого. Шагаб весьма щадила Ибн аль-Фурата, ибо знала, что его верноподданность не была ни бескорыстной, ни убеждённой. Сама она, по-видимому, любила только сына, не без слабости, как большого избалованного ребёнка: не дав ему закончить образование (это Заджжадж, должно быть, выучил с ним несколько стихов, прежде чем стать наставником его сыновей) и пренебрегая литературным воспитанием внуков; позволив слишком рано расточать Муктадиру красоту прекрасных невольниц и вино пиров.

Что дружба между матерью и сыном была глубокой и прочной, свидетельствует история, сохранившая память о высших знаках привязанности, которые они оказали друг другу на пороге последней драмы: мать, обнажающая грудь, чтобы отговорить его от безнадёжного боя[4]; и скорбное предчувствие сына перед знаменитым Серебряным Деревом *Дар аш-шаджара*[5], на котором его мать будет подвешена за ногу, чтобы её бичевал собственной рукой Кахир, когда его уже не будет, чтобы её защитить. Приближаясь к тридцати годам, Муктадир много раз и всё больше отнимал у матери управление государственными делами, оставляя ей, однако, руководство гаремом[6], где ни одна фаворитка, даже Залум (мать Ради и Харуна) и Димна (бабушка Кадира), не оспаривала у неё власти. Их вполне человеческая близость, по-видимому, не основывалась на одинаковом религиозном отношении: Шагаб была пылкой сунниткой, вероятно ханбалиткой, а Муктадир, напротив, сомневался в законности своей династии, приступами склоняясь к шиизму.

---

[1] Хатиб (рассказ Димны).

[2] Наср дважды ходил в хадж.

[3] Мукаддаси, 169.

[4] Ариб, 176.

[5] Ариб, 184.

[6] Гарем имел тогда сложное устройство: главный управитель, вероятно евнух, по прозванию «аль-хурами» (Сафи, ум. 298; Назир 298 (311), замещаемый во время своей миссии к булгарам (309–310) Муфлихом, который ему и наследовал); начальник стражи (Рашик, затем Фа'ик Ваджх аль-Кас'а); начальник секретариата (Кильва, *faraj*, I, 109).

Отсюда их несходные и в конце концов противоположные позиции в деле Халладжа. Муктадир, по-видимому, испытывал к нему лишь поверхностные приступы симпатии, из любопытства к подлинному чудотворцу (он посылает ему «для пробы» мёртвого попугая; вероятно, в 303 году); с тем оттенком сдержанного недоверия, который пресыщенные счастливцы проявляют к мистикам, проповедующим и практикующим отречение: прежде всего он не хотел подвергать опасности свои удобства. Шагаб же, напротив, благодаря своим благотворительным делам в Святых Местах и своим больницам знала и ценила апостольскую деятельность Халладжа, а затем, в тюрьме, его милосердие к сокамерникам. Она приводила его к постели больного сына не только как целителя, но и как друга Божия. И она поняла по полусуеверному, полускептическому отношению Муктадира, что подвергла его этим величайшей опасности, если он из ленивого малодушия не защитит находящуюся под угрозой жизнь этого невинного, вверенную, как залог, его державным рукам. По родовому воспоминанию о христианской идее обратимости заслуг Шагаб, как и Наср, поняла, что Муктадир предстанет перед верховным Судией за то, что позволил осудить невинного; отсюда её настойчивые мольбы. Муктадир же, на миг встревоженный из-за приступа лихорадки, успокоился, услышав, как везирь Хамид ручается своей жизнью за казнь Халладжа: «если тебе после этого станет худо, убей меня». А позже, когда беда его настигнет, Муктадир объяснит её себе шиитскими обратимостями: в 317 году это наказание за то, что он позволил преследовать Хусайна ибн Рауха; в 320 году, прощаясь с матерью, он сравнивает себя с Хусайном в Кербеле[1]. Но она, оставшаяся сунниткой, быть может, вспомнила тогда о другом Хусайне, о Халладже, казнь которого он подписал вопреки ей.

Шагаб чтила память, и религиозные вакфы, учреждённые ею в Багдаде, пережили её[2]: маленькая молельня (*масджид*) на восточном берегу Тигра, её *турбе* (= монументальная гробница), построенный уже в 306 году на восточном берегу, в Русафе[3]; там были похоронены её внуки Мути' (= халиф, ум. 363), Исхак (отец халифа Кадира, ум. 377) и Абд аль-Ваххаб (сын халифа Та'и', ум. 377); и гробницы халифов, отмеченные в Русафе, несомненно, группировались вокруг *турбе* Шагаб[4]; наконец, *турбе* её брата Гариба на западном берегу, который примыкал там к *маслиб аль-Халладж* (виселице Халладжа, или позорному столбу Халладжа), тайному месту халладжийского паломничества, которое в 437 году везирь Ибн аль-Муслима опознает при официальном посещении. И поскольку этот везирь, доверенное лицо халифа Кайима, был через него уполномоченным передатчиком рассказа о Дворе Муктадира в 305 году, восходящего к Димне, невестке Шагаб[5], можно спросить себя, не знал ли везирь о халладжийском *маслибе* благодаря преданию, жившему в императорском гареме со времён Шагаб, – для благочестивых пятничных *зиярат* к гробницам родных и друзей правящей семьи: *зиярат*, устраиваемых управителем багдадских вакфов Сайиды Шагаб. Поскольку управление вакфами обязательно возлагалось на одного из *шухуд*, или «профессиональных свидетелей»[6], остаётся гадать, рассматривая список багдадских *шухуд* той эпохи, на ком остановился выбор Шагаб; руководил ли им камергер Наср или один из её

[1] Ариб, 176.

[2] *Faraj*, II, 169.

[3] *SIJ*, рук. P. 5866, 115 b.

[4] Сули помещает его в Каср Иса (*Akhb. Râdî*): главное здание которого стояло очень далеко от Баб Хорасан, но край парка которого доходил до сада Наджми.

[5] Хатиб.

[6] Здесь, с. 435.

секретарей – Ибн Абд аль-Хамид, Хасиби или Муртадд (бывший суфий), – он наверняка пал на *шахида*-суннита, *мухаддиса*, то есть ханбалита или шафиита; а одним из самых известных в этом качестве был Да'ладж Сиджзи, управитель вакфа Ибн Сурайджа, о котором мы уже говорили как о средоточии сохранившегося халладжизма во время враждебного режима Бувайхидов.

Шагаб, вырванная из рук истязавшего её халифа Кахира, умерла десять дней спустя, 6 джумада II 321 года, с почётом приютённая камергером Али ибн Ялбаком в доме его матери[1] (Кахир велел убить его 17 ша'бана 321 года вместе с его отцом и Му'нисом).

3. Умм Муса

Умм Муса бинт Аббас Хашимийя принадлежала к династической семье, к ветви Зайнабийин: потомков имама-мученика Ибрахима (ум. 132) и его жены и двоюродной сестры Зайнаб бинт Сулейман ибн Али, которая, будучи почти столетней, убедила Ма'муна в 203 году не уступать престол Алидам (ветвь Сулеймана владела уделом в Басре). Зайнабийин имели, после ближайших родственников государя, первенство и наследственную привилегию должности *накиба* (хранителя привилегий и родословных) хашимитов. *Накибами* сначала были: Мухаммад ибн Ибрахим (ум. 185), его старший сын Муса, затем Абд ас-Самад ибн Муса (ум. 259: эмир хаджа 243–245, *вали* Медины) и его сын Ахмад (ум. 301: по прозванию Ибн Тумар = «сын реестра» – хранитель родословного реестра). Опираясь на своё положение при царице-матери, Умм Муса попыталась в 301 году, хотя и происходила из младшей ветви, добыть должность *накиба* для своего брата Ахмада ибн Мухаммада Азрака ибн Сулеймана ибн Абдаллаха ибн Мухаммада. Ей это удалось лишь в 305 году, и то частично: её брат получил лишь *никабу* Аббасидов, тогда как *никаба* Алидов обрела особого обладателя, что имело глубокие последствия для шиитской политики в Багдаде: Умм Мусу в этом случае обыграл везирь Ибн аль-Фурат. После падения Умм Мусы, по прошествии 40 лет, *никаба* аббасидских *шурафа'* вернулась к правнучатому двоюродному брату Умм Мусы, Абу Тамману Хасану ибн Мухаммаду Зайнаби (350–372), и должность оставалась за его потомками до 590 года. Дед Умм Мусы был эмиром хаджа (245–248) и *вали* Мекки (245–250), двоюродный дед, Касим ибн Хашим (ум. 319 в Самарре), жил подвижником, один дядя, Муса (ум. 318), был *кари*, другой дядя, Сулейман, был *вали* Басры в 257 году. Эта среда приготовила Умм Мусу к замыслу династической политики, основанной на литургических должностях, тех, что государь оставлял, по временному поручению, за хашимитами-Аббасидами. Её брат Ахмад, *мухтасиб* в Ахвазе (300), благодаря ей присоединил должность *накиба* (301, 305–310) к должностям эмира хаджа (306–309), *амир ас-салят* и *хатиба* мечети Русафы (307–310) и, быть может, также *амир ас-салят* и *хатиба* дворцовой мечети и *мусалла* Двух Праздников, поскольку государь поручил ему *истиска'* в 307 году. Ахмад, умерший в тюрьме в 314 году, был, по-видимому, простым орудием своей сестры, и везирь Ибн Иса, с которым он, впрочем, был связан, упрекал его в 303 году в том, что он стоит Казне 7000 динаров в месяц. Двумя политическими советниками Умм Мусы были: Абу-ль-Хасан Али ибн Ахмад Ибн Аби-ль-Багль (род. 231), финансист и писатель (обвинённый в том, что говорил об «ошибках языка» в Коране), друг Бану Махлад: финансовый *вали* Басры (292), Исфахана (298–306), кандидат в везири (299), финансовый *вали* Фарса (308–310), – и Ибн аль-Хаввари, личный секретарь Муктадира (299–311).

[1] Мискавейх, 260; а не содержалась у Мухаммада ибн Якута (Айни, рук. Вел. 2386, с. 402), который был в бегах с 1 джумада II по 1 ша'бана.

2° Султанский совет: везири[1]

Лица, занимавшие везират:

Аль-Аббас ибн Хасан ибн Айюб ибн Сулейман: 291/903–296/908.

Мухаммад ибн Дауд ибн аль-Джаррах: с 20 по 21 раби' I 296/908.

Али Ибн аль-Фурат (1-й раз): 21 раби' I 296/908.

Аль-Хакани: 4 зу-ль-хиджжа 299/912.

Али Ибн Иса: понедельник 10 мухаррама 301/913.

Али Ибн аль-Фурат (2-й раз): понедельник 8 зу-ль-хиджжа 304/917.

Хамид ибн аль-Аббас: четверг 26 джумада I 306/918.

Али Ибн аль-Фурат (3-й раз): четверг 21 раби' II 311/923–312/924.

1. Али Ибн Иса ибн аль-Джаррах[2]

Внимание к этому прославленному государственному мужу было привлечено со времён фон Кремера, а Г. Боуэн посвятил ему важную монографию[3].

Ибн Иса принадлежал, вместе со своими двоюродными братьями, везирями Хасаном и Са'идом ибн Махладом, к семье образованных писцов христианского происхождения из несторианского интеллектуального средоточия Дайр Кунна; намёк несторианского патриарха Авраама, заставивший ИбнИсу покраснеть, позволяет предположить, что он был крещён[4]. Но он, должно быть, рано был исламизирован и всю жизнь показывал себя убеждённым мусульманином, содержа из собственной казны какого-нибудь христианского ренегата. Родившийся в джумада II 245/859 года, умерший 1 зу-ль-хиджжа 334/946 года, он начал в 281 году подчинённым Али ибн аль-Фурата в *диван ад-дар*, затем в 284 году стал *вали* Среднего Нахравана (главный город – Дайр аль-Акуль)[5], при податном *вали* Хусайне ибн Ахмаде Мадара'и (вероятно, том самом Абу Зунбуре, который до конца останется его главным финансовым советником), в 284 году; повышенный до государственного секретаря по *хараджу* (отдел Магриба), он оставался там десять лет (286–296); замешанный в деле Ибн аль-Му'тазза, сосланный в Васит, затем в Мекку, он ведёт там жизнь молитвы[6]; отозванный по совету Му'ниса в 301 году как везирь; смещённый в 304 году, содержавшийся во Дворце (у Зайдан); назначенный заместителем везиря при везире Хамиде (306–311), сосланный в Мекку, затем в Сан'а (311), генеральный инспектор в Египте и Сирии (312), везирь в 314–316 годах, ненадолго заключённый во Дворце (у Зайдан), заместитель везиря Сулеймана ибн Хасана ибн Махлада (318–319), затем везиря Абу-ль-Касима Убайдаллаха Калвазани (319), сосланный в Сафийю (близ Дайр Кунна: 319 – шавваль 320), податной *вали* Васита (321), он председательствует при возведении на престол халифа Ради (322), становится заместителем своего брата, везиря Абд ар-Рахмана ибн Исы (322); сослан в Сафийю (323); заместитель

[1] Ср. Ариба и *fakhrî*; списки здесь дополнены.

[2] Был против каррамитов (*lisân*, V, 356).

[3] Harold Bowen, *The life and times of 'Alî Ibn 'Îsâ, the good vizier*, Cambridge, 1928.

[4] Ибн Иса, притворяясь невеждой, спросил католикоса: «какая же это христианская секта причащается ложечкой? – ты прекрасно знаешь, что несториане ею не пользуются» (это мелькиты) (Бар-Эбрей, *Chron. eccl.* 240).

[5] Рук. P. ар. 1570, 28 b.

[6] О его «обращении» будет сказано позже. Его сожаление о невольном пропуске пятничной молитвы списано с Ибн Каррама (Якут, [*ud.*] V, 279; *Essai*, 231). Ему приписывали откровения (*nishw.* 225).

везиря Абд ар-Рахмана ибн Исы (324: с 19 джумада I по раджаб); председатель *мазалим* (329); заместитель везиря Абд ар-Рахмана ибн Исы (3–12 шавваля 329), после того как возвёл на престол Муттаки.

Политическую позицию Ибн Исы[1] можно определить так: продолжение «харисийской» политики исламо-христианской партии Бану Махлад и Бану Вахб, то есть политика полной верноподданности аббасидской династии (это против шиитской партии), бережного отношения к несторианскому меньшинству, умеренного обложения, щадящего феллаха, с подчёркнутым личным оттенком суннитского правоверия. Глубоко сознавая свой долг слуги мусульманского государства, несколько смешивая потомство халифа с потомством Бога (Шибли упрекал его в том, что он поклоняется Муктадиру), Ибн Иса составил себе политический идеал, вероучительный и канонический, который старается осуществить. В управлении он хочет привлечь очищенных им правоведов к судам (наказание Ибн Хайрана), даже к везирату и к избранию государя (отсюда его примыкание к Ибн аль-Му'таззу). В провинциях он поддерживает чередование между великими областными наместниками и обязанность военачальников бдеть на своём посту. Его податная политика, весьма продуманная (мы обязаны ему превосходной росписью бюджета 306/918 года, изученной фон Кремером[2]: составленной на основе поступлений 303 года), исполнена великого духа справедливости: урезая крупных чиновников, исключая скидки государственным банкирам (что бросило их в шиитскую партию) и злоупотребительные обложения, стараясь «искупить» грех некоранических косвенных налогов, обращая часть их (багдадские *мустагаллат*[3])[4] на благочестивые учреждения в Мекке (*диван аль-бирр*; приём, уже применявшийся при Махди для *мустагаллат* Нахр ас-Силя[5]; и применявшийся Ибн Исой к собственным доходам, чтобы успокоить совесть, ибо он брал и робко позволял брать немало сомнительных побочных доходов[6]: один податной пират, Бариди, однажды упрекнёт его в этом в лицо).

В догмате и каноническом праве Ибн Иса, который учился и советовался, по-видимому, действительно был, хотя государство было ханафитским[7], примирительным, образованным шафиитом, раздражённым узким ригоризмом ханбалитов, прозревающим необходимость правоверной суннитской метафизики, которую можно было бы противопоставить метафизике мутазилитов[8] (среди которых, впрочем, у него были друзья) и метафизике эллинистических философов, (он покровительствует переводчику греческих авторов[9], принимает посвящение исследования о сабиях Харрана[10]; его сын Иса будет «философом»). Он заставляет поручиться за своё недавнее правоверие отборных сотрудников (в хадисе – двух джариритов, кади Ахмада

[1] Ср. наше исследование: *La politique islamo-chrétienne des scribes nestoriens de Deir Qunnâ à la Cour de Bagdad au IXe siècle de notre ère* (в *Vivre et penser*) [*Revue biblique*, 2-я серия, т. II, 1942, с. 7–14].

[2] A. von Kremer, *Ueber das Einnahmebudget des Abbâsidenreiches vom Jahr 306* (в *Denkschr. phil. hist. Cl. Wien. Akad.*, т. XXXVI (1887), с. 283–362).

[3] Вакф в 303 году для Харамайн и *сугур* (*мустагаллат* – 13 000 динаров в месяц); *дийа'* Савада (*таркат* после смерти) – 80 000 (Якут, *ud.* V, 279; рук. P. 1570, 33 a).

[4] Саби, 286.

[5] Якут, *buld.*, s.v.

[6] Мискавейх, 110.

[7] Боуэн, 40, поправил меня в этом пункте.

[8] *Fihr*. 136.

[9] *Fihr*. 298.

[10] *Fihr*. 327.

ибн Камиля и Али ибн Ахмада ибн Абд аль-Азиза Даулаби[1], в шафиитском праве – Абу Бакра Мухаммада ибн Абдаллаха Сайрафи (ум. 330)[2], в толковании Корана[3] – грамматика Абу-ль-Хасана Хаззаза Васити и прежде всего главу багдадских *курра'* Абу Бакра Ибн Муджахида (ум. 324), которому он позволит всё больше брать на себя роль духовника[4] (отсюда сатирический стих того времени: «скажи Ибн Исе слово, что угодно Ибн Муджахиду»), когда под его влиянием он в конце концов оставит Халладжа.

Большинство его обычных сотрудников – христиане-несториане, как и у других везирей той эпохи; с той разницей, что многие из этих писцов-специалистов, должно быть, состояли в родстве с его семьёй, в частности Кунна'и[5], двое из которых были халладжийцами. Его финансовый секретарь, Ибрахим ибн Айюб, был несторианином (о нём сохранилось забавное слово Абу Муслима Исфахани)[6].

Среди его ближайших родственников следует назвать его дядю, везиря Ибн аль-Му'тазза, Мухаммада ибн Дауда (ум. 296), вместе с которым он покровительствовал ряду литераторов; его двоюродных братьев Бану Махлад (о которых ниже; особенно Мухаммада ибн Абдуна и Хамда Кунна'и); его братьев – везиря Абд ар-Рахмана и Ибрахима (*k. jaysh* 301, убит в 311); его сестру Асму, вдову, обвинённую в связи со своим камергером Саламой[7].

Ибн Иса имел последовательно *хаджибами* во главе своего дома: Абдуса Джахшияри (296), Абу-ль-Касима Саламу Тулуни (301–304), Абу Абдаллаха Мухаммада ибн Абдуса Джахшияри (306–312) (сперва при везире Аббасе, 291; предаёт в 316 году ради Ибн Муклы; становится шиитом, преследуется как *'азакири* в 322 году; ум. 331; историк), Абдаллаха ибн Саламу (312 – ум. 318)[8].

Он, по-видимому, предоставил внешнюю политику Империи[9] – войну и дипломатию – своим друзьям, эмирам Му'нису и Насру, оставив за собой финансовые дела (вместе с Мадара'и) и социальные – больницы и благочестивые учреждения (Святые Места и т. д., вместе с царицей-матерью). Он ведёт переговоры с карматами в 301 году (Мискавейх, 34, 105, 109, 186, 187).

На протяжении тридцати лет Али Ибн Иса два года из трёх (286–296, 301–304, 306–311, 314–316) стоял во главе финансов Империи, которая шла к крушению и которую его терпеливые податные реформы едва не спасли.

Вот, по его описи 306–307 годов (составленной на основе итогов 303–304 финансового года), каково было бюджетное положение. Расходы, которые канонически были прежде всего расходами *садаки* (содержание *муджахидов*, пенсии хашимитам, помощь нуждающимся верующим), в действительности уже в 281 году поглощались наёмным войском (76 %), пышным Двором (16 %), везирской администрацией (3,3 %) и полицией (1,6 %), а пенсии и

[1] Даулаби, *fihr.* 235; Бируни, 5 (*jamâhir*, 153; автор *k. al-kunâ*).

[2] *Fihr*. 213 (Сайрафи).

[3] *Fihr*. 34, 82.

[4] *Fakhrî*, 366.

[5] Саби, 296.

[6] *BN*, рук. 169, 30 b. Он отказывает Ибн Мукле в назначении пенсии Ахфашу (Якут, *ud.*).

[7] *Nishw.*, VIII, 50.

[8] Саби, 4, 315; Ариб, 151; *fihr.* 12, 127, 304. В хадже в 317 году.

[9] Мискавейх, 34, 125, 186.

милостыни составляли лишь 2,1 %. Доходы, которые канонически должны были происходить лишь из добычи священной войны, подушной подати с покорённых немусульман и десятины со стад и урожаев, в действительности происходили из поземельного налога (*харадж*) с завоёванных земель, фиктивно считавшихся оставшимися немусульманскими, и из неканонических косвенных налогов (таможенных пошлин, ввозных сборов).

Сбор налогов, переустроенный после кризиса 250–270 годов корпусом выдающихся знатоков, воспитанных везирем Хакани (Бану Мудаббир, Ахмад ибн Исра'иль, Бану Махлад, Бану Бистам, Бану-ль-Фурат), должен был давать для центрального бюджета (план 281 года) 2 520 000 динаров в год (из них 728 000 – удержание за два дня в неделю из жалованья, вносимое в резервную кассу на Святые Места, *джихад* и непредвиденные расходы), а для общего бюджета (включая провинциальные) – 16 919 082 динара; в 303–304 году он дал лишь 14 929 188 динаров (дефицит 2 089 894 = 1/7). Чтобы и покрывать ежегодные дефициты, и обеспечивать, за счёт распределённых во времени поступлений, покрытие сумм, подлежащих ежемесячной выплате наличными, требовалась подлинная финансовая техника, которую по-разному, согласно своему учению, понимали две партии, сменявшие друг друга на везирате: партия Ибн Исы (Бану Махлад) и партия Бану-ль-Фурат.

Школа Бану-ль-Фурат, опираясь на торговый подъём, рассчитывала на кредит, арбитраж (переводные векселя – *сафтаджа*), ажио; узаконивая и сосредоточивая в Багдаде сборы за хранение (*хазн*) зерна и меновые сборы (сборщики принимали дирхем за 1/22 динара вместо законного курса 1/20 – *джахбаза*) при сборе налогов натурой; узаконивая даже продажность должностей и взимая, в бюджете 305 года, с комиссионных и добровольных даров (*марафик*), полученных от вновь назначенных чиновников, 1 040 000 динаров в год, которые везирь вносил, помесячными двенадцатыми долями, слабому и потакающему государю на его удовольствия. Эта школа была золотомонометаллистской: она с 281 года унифицирует бюджетные счета в золотых динарах; в 292 году завоёвывает Египет как рынок золота, идущего с рудников Беджи, Судана[1]; искала мира с Византией (потому что её золотой безант господствовал); проповедовала прямое податное управление провинциями, прямой откуп налогов некоторых провинций государственным банкирам, приравнивание *дийа'*, пожалованных в лен, к обычным *дийа'* (*'амма* – полностью облагаемым), исчерпание резервной кассы (Ибн аль-Фурат исчерпал так 14 миллионов динаров в 296–299 годах, а Хакани – 2 миллиона в 299–300).

Другая школа, школа Бану Махлад (к которой принадлежал Ибн Иса), была консервативной и физиократической: за децентрализацию (дань автономных наместников), сокращение косвенных налогов (некоранических: полмиллиона динаров в 301 году) и упразднение ростовщичества (ср. *джахбаза*), облегчение участи некоторых разрядов податных, перенос сбора налогов на время после урожая (*навруз* перенесён на июнь в 284 году), неконфискацию наследств чиновников (*тараката*, 282), соблюдение еженедельного пятничного отдыха (281), тщательное изыскание средств путём урезания совместительств и пенсий и выявления мошенничеств (2 миллиона в 304 году) вместо выдачи премий за сверхприбыль вымогателям; создание и поддержание резервной кассы (10 миллионов в 289 году, 14 – в 295-м, благодаря Египту). У этого метода был тот недостаток, что он ослаблял власть на окраинах и вызывал недовольство привилегированных, чьи земельные владения он

[1] Беджа (через Асуан и Айзаб), Суфалат аз-Зандж, Западный Судан (через Сиджильмасу – Тахерт) и Центральный (через Завилу в Феццане) (Бируни, *jamâhir*); и пренебрегала афганскими серебряными рудниками (Панджшир, Зарруян с медью; немного золота также в Зарруяне в Забулистане (истощённом) и в Хуттале).

защищал, но он иссушал безнравственные доходы, оставляя провинциальному генеральному откупщику, за годовую плату (*мукала'а*), управление урожаями (тому, находясь на месте, было выгодно больше щадить крестьянство и ремесленников, не слишком злоупотребляя сборами за хранение); он не разорял ни ремесленника, ни пахаря, как система Ибн аль-Фурата (Саби, 216, стр. 5), заставлявшая банкиров стягивать урожаи к багдадским *мустагаллат*.

Знаменитая роспись бюджета на 306 год, составленная Ибн Исой, сохранена персидским историком Вассафом (= Абдаллах ибн Фадлаллах Ширази, в *tajziyat al-amsâr*, написанной в 712/1312 году) письмом *та'лик* и счётом *дивани* (рук. Вена 959; ср. Лондон Add. 23517 и 7625, *Asiat. Petersb.* 567 = табл. I–III (в 3 столбца) у A. von Kremer, *Ueber das Einnahmebudget des Abb. Reiches vom Jahre 306*, Wien, *Denkschr. Phil.-Hist. Cl. K. Akad. Wiss.*, т. 36, 1887, 82 с. in-fol.). Она послужила Ибн Исе и его другу Абу-ль-Мунзиру Ну'ману в 307 году для защиты их физиократической политики покровительства пахарю (*nishw*. I, 60) против плана податного вымогательства, подготовленного Хамидом: плана неслыханного, состоявшего в том, чтобы облечь одного везиря (и особых агентов) генеральным откупом налогов (должным образом повышенных) на большую часть Империи; чудовищного плана захвата, который вызвал бунт 24–26 зу-ль-ка'да 308 года, справедливо сочтённый историком Хамзой Исфахани, очевидцем, сигналом крушения Империи. Возобновлённый в 324 году и применённый *амир аль-умара'*, этот план за несколько лет уничтожил последние финансовые возможности государства.

Нравственная прозорливость Ибн Исы заставляла его опасаться социального кризиса, приход которого ускорило бы всякое излишество обложения, и строила его дипломатическую линию по образцу его финансового метода. Отсюда его попытки прямых переговоров на юге с мятежными карматами (которых следовало сдерживать не дорогостоящим войском, а бедуинскими союзниками – Бану Асад, Бану Шайбан); отсюда его дипломатическое обращение на севере к консервативным князьям-Саманидам (в согласии с Насром и Му'нисом) против грозного демократического войска дейлемитов (упразднивших феодальный строй). Фарс, отвоевание которого при Ибн аль-Фурате (297) давало, благодаря обильному приросту налогов, довод в пользу противной податной школы, ставил Ибн Ису перед двойной трудностью: облегчить чрезмерное обложение (переписка с Ибн Рустамом) и не иссушить сомнительные доходы, извлекаемые там его покровителем, главнокомандующим Му'нисом, который через посредника взимал долю со сборов за хранение и ажио, получаемых откупщиками и государственными банкирами в Фарсе и Кермане.

Именно Му'нис, в конечном счёте, а вовсе не царица-мать, должен быть признан ответственным за провал финансовых замыслов Ибн Исы. Эгоистическое и бесплодное накопительство, в котором фон Кремер считает нужным упрекать царицу-мать, позволило ей в 315 году набрать войско, спасшее Багдад, тогда как её последние 600 000 динаров, которые Му'нис велел украсть у неё эмиру Бунаю в 317 году, не были даже розданы мятежным войскам; а несколько месяцев спустя принудительная продажа имений царицы-матери пошла на пользу лишь эмирам – друзьям Му'ниса, скупившим их за бесценок. Рост у стареющего Му'ниса этого вполне военного инстинкта грабежа, поддерживаемого в нём шиитской чёрной шайкой Бану Наубахт, привёл его к тому, что он бросил Ибн Ису в 316 году; и это стало в 317 году окончательным банкротством государства.

Реформа, задуманная Ибн Исой, была, несомненно, жизнеспособной, а учёная спекуляция Ибн аль-Фурата – несомненно, пагубной, поскольку при каждом своём уходе с должности, в 296, 304, 311, 316 годах, Ибн Иса оставлял восстановленный бюджет с запасами в

казне, тогда как при трёх своих падениях, в 299, 306, 312 годах, Ибн аль-Фурат оставил разбалансированный бюджет и пустые кассы.

2. Семья Мадара'и

В течение сорока лет, с 274 по 312 год, податная политика аббасидской Империи – методы обложения и набор агентов – зависела от двух соперничавших семей: одной – крайне шиитской, Бану-ль-Фурат (поддерживаемой Бану Бистам), другой – всё больше примыкавшей к суннизму, Мадара'и, сменившей Бану-ль-Мудаббир в жизненно важной для Империи организации египетских финансов[1]. Мадара'и опирались на податные кадры Египта и Сирии и на главнокомандующего Му'ниса, Бану-ль-Фурат – на крупных землевладельцев Савада и багдадских банкиров-евреев, откупщиков налогов в Сузиане.

Ибн Иса постоянно (вероятно, с 284 года)[2] имел финансовым советником Абу Зунбура Хусайна ибн Ахмада Мадара'и (ум. в Багдаде в 317): податного *вали* Сирии (290–299, 301–308), где его дочь выходит замуж за кади Абу Зур'у (291), при эмире Ахмаде ибн Кайаглаге (который будет заодно с его племянником Абу Бакром в Каире), податного *вали* Египта (293–296, 304–305, 306–308 и 309–310). Его техническое мастерство заставляло считать его достойным везирата в 305 году (Ибн Иса), в 312 и 316 годах. Он добился от Ибн Исы признания внушительного побочного дохода, который извлекал из своих должностей и который навлёк на него иски о взыскании[3].

Его второй брат, Ибрахим, финансировал в 296 году неудавшееся восстание Ибн аль-Му'тазза и, как ни странно, сумел выйти из него невредимым, продолжая жить в семейном багдадском дворце на Сарате.

Их старший брат, Али (ум. 283), был послан из Багдада в Каир в 266 году к Ибн Тулуну, чтобы руководить финансами Египта (*вали* 266–283)[4], – задача, которая прославила его сына и преемника Абу Бакра Мухаммада ибн Али Мадара'и (род. в Нисибине в 257 – ум. в Каире в 345), одного из самых популярных людей египетского средневековья благодаря размаху и разнообразию его щедрот. Податной *вали* в течение полувека (283–290, египетский везирь 290–293, податной *вали* 303–304, 318–321, 321–323, 328–329, мухаррам – зу-ль-ка'да 335), Абу Бакр был создателем первых больших садов-гуляний Каира, столь любимых каирскими толпами, в Ма'шуке (это название напоминало Самарру)[5], между Биркат аль-Хабаш и Нилом, к югу от Старого Каира (Ма'афир, Яхсуб, Бану Ва'иль), с колодцами, *сикаят*, водопроводами и молельнями; эти земли, купленные у коптской общины Му'аллаки, должно быть, тянулись вдоль Нила вниз по течению довольно далеко к северу, за Фум аль-Халидж, ибо мост Бану Ва'иль, 13-й на Халидже[6], вёл к гулянью, устроенному везирем Афдалем (купившим сады Абу

[1] Ср. Gottschalk, *Die Mâdarâ'ijjûn*, Berlin, 1931.

[2] Рук. P. 1570, 28 b (-b-Haytham [*sic*] = -b-Rustum?).

[3] Саби, 320.

[4] У Али, по-видимому, был, до Абу Бакра, другой сын, Ахмад, по прозванию «кривой курд, Каукаби»: податной *вали* Сирии (и заместитель по Египту) в 290–293 и 300–303 годах; умер в тот момент, когда Му'нис добился его назначения везирем; он будто бы был другом везиря Хасана ибн Махлада (ум. 269) и грамматика Мубаррада (ум. 285), что хронологически затруднительно, и оставил двух известных *рави*: Абу Бакра Мухаммада ибн Джа'фара Хара'ити Самарри (ум. 327 в Аскалоне: автора *i'tilâl al-qulûb* и *hawâtif al-jân*) и Мухаммада ибн Аббаса Шальмагани, шиита (ср. Кутуби, под 303 г.; Якут, *ud.*, II, 41, 43; Сам'ани, s.v.).

[5] Макризи, *khitat*, II, 152–159, 289; к северу от Басатин аль-Вазир (= Магриби).

[6] Там же, II, 147, 165.

Бакра Мадара'и) в Тадже (нынешний Булак)[1], а тулунидский водопровод[2] начинался у Фум аль-Халиджа; Куда'и сохранил нам[3] *вакфийю* (датированную рамаданом 307 года) этих садов, которые в 640–713 годах стали вакфом для Алидов Каира. Абу Бакр Мадара'и построил там *джаусак*[4] в форме Ка'бы для празднования канонических праздников, что прямо связано с одним сооружением в Самарре и с халладжийским правилом для *та'рифа*. Следовательно, Абу Бакр Мадара'и, совершивший хадж 21 (или 27) раз, должно быть, сблизился с Халладжем в Мекке. Он был, впрочем, другом великого камергера Насра, стоял лагерем вместе с ним в хадже 312 года; он был *мухаддисом*, связанным с кади – сторонником Халладжа Ибн аль-Хаддадом. Наконец, слово, сказанное во время казни Халладжа о распятии вместо него «мула Мадара'и», отсылает к совпадению – смерти этого мула, посланного халифу в 309 году Абу Зунбуром, – но вся соль его раскрывается лишь в том случае, если Мадара'и[5] действительно были связаны с Халладжем. В 312 году в шкатулке государственных бумаг везиря Ибн Исы найдут опускул Халладжа рядом с письмами Абу Зунбура и Абу Бакра Мадара'и[6].

Мадарайа находилась близ Васита, и двое Мадара'и появляются в министерстве финансов уже в 255[7] и 260 годах[8]. Но подлинным основателем рода был отец Абу Зунбура, Ахмад ибн Хасан Мадара'и[9]: податной *вали* Рея в течение десяти лет (266–276) при эмире Азкутакине, он велел проповедовать там суннитскому *мухаддису* Абд ар-Рахману ибн Хатиму Рази (ум. 327) своего рода полушиизм[10], предназначенный, быть может, соперничать с зайдитской пропагандой; закончил он податным *вали* в Басре (277: похищение его сына эмиром Ахмадом ибн Мухаммадом Та'и)[11]. Одна из его внучек, от третьего сына Абу Мухаммада Хасана, заместителя Ибн Фараджавайха в 311–312 годах (податного *вали* Ахваза в 315 году), выходит замуж за Абд аль-Азиза Ибн Хаджиба ан-Ну'мана[12].

3. Али Ибн аль-Фурат

Это был, несомненно, первый государственный муж своего времени: высокое происхождение, огромное состояние[13], всестороннее образование, даже научное; человек канцелярии, знающий все дела, человек действия, внушающий уважение и умеющий выбрать

[1] Там же, I, 481; II, 129, 185; ср. I, 365.

[2] I, 457.

[3] Там же, II, 152–153; работы по этому вакфу начались уже в 303 году, параллельно с работами в Мекке (питаемыми вакфом в Асьюте); что тесно роднит эти благотворительные дела Абу Бакра Мадара'и с *диван аль-бирр*, учреждённым в том же году везирем Ибн Исой, его другом. – О дворце Мадара'и в Каире: Якут, *ud.*, II, 409, стр. 5.

[4] Там же, II, 453. Вероятно, рядом с его гробницей (Якут [*ud.*] IV, 48): на Большой Карафе, близ *мусалла* Хаулан.

[5] Вот почему Мадара'и были бы первыми, кого имел в виду Истахри, говоря о нескольких «*вулат аль-амсар*», уверовавших в миссию Халладжа.

[6] Саби.

[7] Якут, *buld.*, IV, 381.

[8] Сули, *awrâq*, 246.

[9] Якут, *buld.*, II, 901; Таб. III, 2148; джа'фарит? Ибн Кибрийа, рук. P. 2091.

[10] Полушиизм весьма умеренный, сводившийся к тому, чтобы ставить Али впереди Усмана. Он утверждал вместе с Шафи'и, что единственным *махди* будет Иса (Субки, I, 281).

[11] Ибн ар-Руми, 303; Сули, цит. соч., 210 (где «ибн Али» было бы опиской).

[12] Другой Мадара'и, писатель Абу-ль-Хусайн Ахмад ибн Халид, был *катибом* Бадра (Хатиб, VIII, 20; *fihr.*, 168).

[13] Годовые земельные доходы: ? миллиона динаров (рук. P. 1570, 30 a).

свой час, – единственным его недостатком была принадлежность к тайной секте крайних шиитов, хаттабитов-*'айнийя*, будущих нусайритов, что научило его лицемерию и заставляло его, по контрасту, принимать циничные и скептические позы. Его дед Умар (ум. 203, убит Ибрахимом аль-Махди), его отец Абу Джа'фар Мухаммад ибн Муса, его старший брат Ахмад занимали в секте высшие должности[1]. Его отец, по матери внук персидского *дихкана* из Багдада, был назначен везирем Хасаном ибн Махладом *вали* Масабазана и Михирджан-Казака[2]. Его брат Ахмад, родившийся около 225 года, начал в *дийа'* при Абу Нухе (ум. 255), главном секретаре, затем был заместителем везиря Ибн Бульбуля и государственным секретарём по финансам (Савад: 274–278), затем в тюрьме (тогда он просит, чтобы молились сокрытому Имаму о его освобождении: 278–281)[3], государственный секретарь по финансам (Машрик, 281–286), понижен до Савада (286–288: Саби, 119), восстановлен[4] в Машрике (начало 291 года; ум. в конце 291).

Али Ибн аль-Фурат, родившийся в Бабилле в Сарифайне (Верхний Нахраван) 25 раджаба 241/855 года, убитый 8 раби' II 312/924 года[5], начал сам как заместитель брата Ахмада (274–278), был с ним в тюрьме (278–281), государственный секретарь по *Дар* и по Финансам (Магриб: 281–286), заместитель брата по Саваду (286–288), государственный секретарь по *Дар аль-Мазалим* (288–291), затем по Машрику (конец 291–296)[6], везирь (296–299), в тюрьме в одиночном заключении (299–304: везирь Ибн Иса считает его умершим), везирь (304–306), в тюрьме (у Зайдан: 306–311), везирь (311–312).

Его финансовый метод – метод клиентелы, основанный на тарифах, скидках и маклерских процентах; он обеспечил ему преданных податных агентов (кархийюн и др.), окончательно привлёк к нему придворных банкиров-евреев (отсюда его торжество в 296 году); он старался распространить его на все области: в военном министерстве он опирался на Мухаммада ибн Сулеймана, бывшего *катиба* Ибн Бульбуля[7], на некоторых арабских эмиров (Варка Шайбани, Низар Дабби, Абарта'и, Ибрахим Масма'и) и даже тюркских (Такин; он привлёк Ибн Тугджа, Ибн Аби-с-Саджа), не сумев, однако, завоевать других крупных военачальников – Му'ниса, Бану Хамдан, Ибн Кундаджа, Бадра Хаммами, Ибн Кайаглага, – которые знали, что он враждебен военному самовластию. В дипломатии Ибн аль-Фурат, сторонник долгого перемирия с Византией, трудился над сохранением единства Империи против попыток саманидской и саффаридской автономии и, хотя его в этом обвиняли, наверняка не вступал в сговор с шиитскими мятежниками, такими как зайдиты, карматы и

[1] Умар ибн аль-Фурат – десятый *баб* нусайритов; Мухаммад ибн Муса, смешиваемый некоторыми имамитскими библиографами с Умаром, сотрудничал с Ибн Нусайром и, по мнению некоторых, был его преемником. Наконец, Ахмад ибн аль-Фурат считается у нусайритов одним из 5 *ятимов* их одиннадцатого *баба* (наше исследование в *Mélanges Gaudefroy-Demombynes*: «Шиитские истоки везирской семьи Бану-ль-Фурат», с. 27; Wiet, *CIA (Égypte)*, 1929, II, 1, с. 95).

[2] *Faraj*, I, 55, 62; после Буги Шараби (249–254) и Ибн ас-Саласиля (250), Саби, 27; Ваки' был его *рави*.

[3] *Ikmâl*, 271.

[4] Привлекает на свою сторону везиря Касима, сфабриковав против своего соперника Хусайна ибн Амра подлог, который стоил тому жизни (*nishw.*, VIII, № 135).

[5] Биография Саби (*manâqib*), затем Сахиба Ибн Аббада (выдержка в рук. P. 1570, 31 a); турецкое прил. 1129, л. 36.

[6] Привлекает везиря Аббаса, дав ему 500 000 динаров «на постройку дворца для его сына» (рук. P. 1570, 30 a).

[7] Мухаммад ибн Сулейман, *катиб аль-джайш* и завоеватель Египта в 291 году, [смещённый] в 292 году за лихоимство; которого он сделал податным *вали* Рея (304 ...).

фатимиды. Но был ли он действительно верноподдан династии[1] (выбрав несовершеннолетнего Муктадира лишь потому, что вместе с опекой получил бы регентство)? Доказывает ли его привязанность к Бану Бистам и Бану Наубахт, что Ибн аль-Фурат верил в скорое возвращение и близкое царство их сокрытого Имама? Трудился ли он прежде всего над его подготовкой?

Участвовал ли он с убеждением в легитимистском заговоре или жаждал власти лишь как виртуоз политического искусства, – упорная и обдуманная враждебность, которую Ибн аль-Фурат выказывает Халладжу, знаменательна; Халладж представлял для шиитов угрозу, опасность проникновения суннитской мистики в правящие круги и в элиту багдадского Двора. А чтобы нанести ему контрудар в суннитских кругах хадиса и *фикха*, шиит, подобный Ибн аль-Фурату, был вынужден прибегать к косвенным приёмам: обращаться к захиритам и особенно к мутазилитам.

В качестве обычных сотрудников Ибн аль-Фурат самовластно держался маленьких людей, хороших специалистов, щедро оплачиваемых: то суннитов (Абу-т-Тайиб Мухаммад ибн Ахмад Калвазани), то шиитов (Занджи, каллиграф; Ибн Мукла, другой прославленный каллиграф, но политик иного размаха, который вскоре предал), то несториан (Абу Бишр Абдаллах Ибн Фараджавайх, заместитель по везирату в 304–306 годах; Абу-ль-Хусайн Са'ид ибн Ибрахим Тустари; Абу Мансур Абдаллах ибн Джубайр; Абу Амр Са'ид ибн Фаррухан). В деликатных делах он полагался на своего личного казначея, Абу-ль-Хасана Мусу ибн Халафа. Во все три его везирата его *хаджибом* был Аббас Фаргани.

И в 291, и в 296 году Ибн аль-Фурат первым же актом власти постарался продвинуть своего учителя Ахмада Ибн Бистама на египетские финансы (инспектором в 291 году, *вали* в 296-м) и сам выражал сожаление, что не может предложить столько должностей, сколько хотел бы, Бану Наубахт, потому что те – воинствующие шииты. Он ссорится с Бану Бистам.

Государственные секретариаты он часто отдавал своим близким: сыну Абу Ахмаду Мухассину (279 – ум. 312) – финансы Магриба (297–299, 304–306; заместитель везиря в 311–312), брату Джа'фару (296 – ум. 297), затем племяннику Фадлю ибн Джа'фару (297–299) – финансы Машрика (Фадль, везирь в 320 и 325–327 годах в Багдаде (не проживающий: *на'иб* Абдаллах ибн Али Ниффари, 6 раби' II 326), в Каире в 326–327). Его племянник Аббас ибн Ахмад (258 – ум. 338) был суннитским *мухаддисом*, и у него был сын-каллиграф Мухаммад, умерший в 384 году.

В политике Ибн аль-Фурата по отношению к внутренней дисциплине шиитской партии можно отметить известную эволюцию. Тогда как его семья была крайне шиитской, *'айнийя*, мы видим его сначала примкнувшим к умеренной и приспособленческой тенденции Бану Наубахт; особенно во время его второго везирата (304–306), когда он добивается для *вакиля* Имама, Хусайна Ибн Рауха Наубахти, почти официального признания. Но в то же самое время его сын Мухассин примыкал к крайней тенденции *'азакирийя*, руководимой Шальмагани, ибо в 306 году Шальмагани будет ходатайствовать перед везирем Хамидом, который, хоть и суннит, прислушивался к его мнениям, чтобы тот прекратил пытать Мухассина; а в 311 году Мухассин, вернувшись к власти, добьётся назначения Шальмагани на придворную должность в этот «год Мщения», когда в апокалиптической, весьма любопытно крайне шиитской форме Мухассин и Шальмагани велят ритуально[2] резать врагов своей секты. В это время везирь Ибн аль-Фурат, состарившийся, лишённый советов *вакиля* Ибн Рауха (подвергшегося податному

[1] Его циничное слово (Саби, 116, стр. 7).

[2] Ариб, 114; Мискавейх, 123.

преследованию), позволяет сыну Мухассину предаваться всем кровавым крайностям легитимизма, который он по-прежнему считал неполитичным; это и побудило его уже в 304 году рассориться с сыновьями своего учителя Ибн Бистама, уже ставшими *'азакиритами*.

4. Абу Али Мухаммад ибн Убайдаллах Хакани

Его эфемерный везират (299–301) ознаменовал возвращение к власти остатков правительственной команды (третьей партии), созданной сорока годами раньше его отцом, знаменитым везирем Мутаваккиля. Убайдаллах Хакани, подлинный хозяин Империи с 236 по 263 год (с перерывом в девять лет, 247–256), сумел найти формулу равновесия суннитской реакции: он сократил число чиновников-шиитов и прежде всего подавил дикие мятежи тюркских преторианцев, обосновавшихся в Самарре со времён Му'тасима. Это он набрал высших чиновников, таких как Бану Мудаббир, Ахмад ибн Исра'иль, Хасан ибн Махлад, Убайдаллах ибн Вахб, Бану Саваба; он организовал откуп Ахваза еврейской банкирской фирме, упорядочившей выплату жалованья; он сумел, в согласии с двумя большими семьями императорских сотрапезников, Бану Мунаджжим и Бану Хамдун, придать двору Самарры культурный, умственный и художественный блеск. Несомненно, надеялись, что его сын Мухаммад восстановит его дело.

Но Мухаммад Хакани, сохраняя отцовскую клиентелу, проявил тревожную душевную неустойчивость и умственную недостаточность. Его оплошности вошли в легенду.

Назначенный государственным секретарём (*зимам ва дийа'*) везирем Хасаном ибн Махладом (263, 264), управителем дворца Ма'шук в Самарре (264–265), смещён; *вали барида* в Масабазане (279–283); откомандирован в Рей (*инша'*) вместе с Ибн Даудом (283–286) (Саби, 261); на *бариде* (291–296) благодаря дружбе Мухаммада ибн Дауда ибн аль-Джарраха; затем вынужден скрываться.

Его брат Ахмад Хакани, *вали* Кума в 278 году, считался достойным везирата в 306 году; другой его брат, Муса (ум. 325), был почитаемым *кари*, автором *qasîda fi'l-tajwîd*, изданной П. Бонески.

Среди обычных сотрудников Мухаммада Хакани, наряду с его сыновьями Абу-ль-Касимом Абдаллахом (везирь 8 раби' II 312 – 11 рамадана 313) и Абд аль-Ваххабом, отмечаются умеренные шииты (Хусайн ибн Али Бакатаи, Абу Иса Ахи Аби Сахра) и несториане, такие как Бунам ибн Бунам, Яхья ибн Ибрахим Малики, Али ибн Иса Зиндани и трое Кунна'и: Али Ибн Хинбата и два его сына, Абу Али Мухаммад и Исхак, которые вернутся к власти вместе с его сыном в 312–313 годах. Мухаммад ибн Али Кунна'и будет арестован как халладжиец в 309 году; он занимался астрономией и, должно быть, является автором астрологического трактата, хранящегося в Мюнхене.

5. Хамид[1]

Родившийся в 223/[837] году, умерший в 311/924 году, Хамид – тип откупщика налогов, хитрого, грубого, алчного и бессовестного. Сначала простой водонос и перекупщик гнилых гранатов, как говорил сатирик Ибн Бассам[2], он был в Саваде одним из податных агентов везиря Са'ида ибн Махлада (265–272). Он начал с мастерского хода, заставив регента Муваффака

[1] Абу Мухаммад Хамид ибн Аббас.

[2] Сули говорит, что он из хорасанской семьи богатых нотаблей (*шахарира*) (Захаби, рук. P. 1581, 61 a). Его сын Ахмад беседует с Сули (Хатиб, *tatfîl*, 181).

профинансировать орошение (восстановление водоподъёмных колёс) в лене Хайзуран, в Силхе (Мубарак)[1]; что тотчас удвоило доход от налогов в этом опустошённом крае, который он только что отвоевал у мятежных зинджей[2]. Хамид привязывает к себе сердца сельских жителей, восстанавливая мечети, разрушенные зинджами, и строя большую мечеть в Васите[3].

Хотя суннит, он рано вступил в связи с шиитскими семьями податных знатоков, такими как Бану-ль-Фурат; и когда новый везирь Ибн Бульбуль заключил его в тюрьму (272), Хамид удивлялся, что Ахмад ибн аль-Фурат, заместитель везиря (274), не освобождает его. Вновь призванный к генеральному откупу Васита (Каскар ва Кур Диджла) везирем Убайдаллахом Ибн Вахбом в 278 году, он держал его тридцать лет четырёхлетними сроками (за 240 000 динаров и 2400 *курр* ячменя в год); кроме того, он получил финансовую инспекцию (*ишраф*) Дамаска, генеральный откуп Фарса (287) и генеральный откуп Басры.

Он выдал дочь замуж за Абу-ль-Хусайна Мухаммада ибн Ахмада ибн Бистама[4], сына своего предшественника в Васите[5]; крайнего шиита, как и его отец; именно через них знаменитый Шальмагани сумел завладеть доверием Хамида ещё до 306 года. Хамид был связан также с Ахи Аби Сахрой, бывшим заместителем везиря-шиита Ибн Бульбуля, и с Аднаном Расиби. У него был соперник, Абу-ль-Хасан Ибн Аби-ль-Багль, назначенный в 300 году на откуп налогов Силха[6]; наконец, в 307 году, угождая денежным нуждам царицы-матери и её *кахраманы*, он купил, благодаря своевременному подарку брата своего зятя, Абу-ль-Касима Али Ибн Бистама (тогда на египетском откупе), откуп Ахваза[7].

Достигнув высшего ранга слишком старым, Хамид предстал перед всеми своего рода податным Тримальхионом и крестьянским Папашей Убю, неспособным распоряжаться властью, окружённым сотнями более или менее вооружённых рабов, которым он давал имена неприятных ему придворных, с устами, полными непристойностей, которые он считал остроумными, с умом, падким на плутовские хитрости. Пышность выскочки-крестьянина, добывающего популярность помещением денег в милостыни, хитро предоставляемые смиренным; Ибн Иса считал его вымогателем, взимающим налоги задним числом, вороватым генеральным откупщиком, вспыльчивым и невежественным[8]. На одного придворного карьериста, вроде кади Абу Умара, не стыдившегося поставлять ему доводы в пользу пьянства, двадцать других, более деликатных, молчали в его присутствии от отвращения – как Ибн Иса, *кахрамана*, Джахшияри. Он был также мстителен и жесток; он доказал это на Мухассине ибн Али ибн аль-Фурате и на Ибн Ате, которому велел вбить его зубы в череп[9].

Его ненависть к Халладжу была давней[10], поскольку он пожелал допросить его мимоходом, когда тот был арестован в 301 году. Поддерживаемая и разжигаемая его

[1] *Nishwâr*, VIII, 89.

[2] Рук. Париж 1570, л. 35 a–b.

[3] Мискавейх, 25.

[4] Мискавейх, 93.

[5] Васит, 282–286: *nishwâr*, VIII, 65.

[6] Мискавейх, 22; Саби, 272.

[7] Ариб, 79: 1° контратакует Ибн аль-Фурата (хотевшего обложить его выкупом). Наср соблазнён; 2° став везирем, становится откупщиком.

[8] [...] VIII, s.v.; Ибн Хамдун, рук. P. 3324, л. 128 a [заметка без обжалования].

[9] Харави, у Джами.

[10] Она, должно быть, восходит к Басре и [Динавару?].

секретарями-шиитами и особенно Шальмагани, она проистекала из громких и внятных осуждений, которые пылкие верующие, как Халладж, Ибн Ата и их друзья, выносили политике безграничных податных вымогательств, толкавшей народ к голоду, нищете и восстанию. Очевидно, именно упрямая и цепкая ненависть Хамида и привела к убийству Халладжа.

3° Войско

1. Главнокомандующий: Му'нис Кушури

Абу-ль-Хасан Му'нис Кушури, родившийся в 231 году, умерший в 321-м, офицер в тридцать лет (261), вероятно в войсках регента Муваффака, был греческого происхождения; хотя он был оскоплён и допущен в гарем, его военная карьера была исключительной, как у Нарсеса в Византии и у Кафура в Каире. Рано привязанный к особе Му'тадида и, несомненно, весьма близкий с тогдашним главнокомандующим Бадром, Му'нис (прозванный *аль-хадим*, «евнух»[1], в отличие от своего сотоварища Му'ниса *аль-фахля*, «самца», тогда начальника конюшен) появляется в 287 году как заместитель Бадра в *шурте*: он «*сахиб шуртат аль-'аскар*» (что означает здесь не «начальник полиции Восточного Багдада: Аскар аль-Махди», а «начальник полиции войска в походе»)[2], и в этом качестве сопровождает халифа Му'тадида в Амид, где появляется во главе высших офицеров на похоронах врача Галиба, зять которого, Даньял ибн Аббас, был его секретарём[3]. В 288 году, когда главнокомандующий Бадр, не ладивший с новым везирем Касимом ибн Убайдаллахом ибн Вахбом, послан отвоёвывать Фарс у Саффаридов, Му'нис отправлен в опалу в Мекку: вероятно, эмиром (эмир Аджж ибн Хаджж, ум. 306, сменит его там в 295 году, быть может, побывав прежде его заместителем). Захаби отмечает[4]: «Му'тадид отправил его в опалу в Мекку, и именно Муктадир вернул его оттуда при своём восшествии». Эта полуссылка длилась, следовательно, семь лет. Причину её узнать трудно. Везирь Касим, несомненно, хотел, прежде чем сокрушить Бадра, удалить его заместителя. Что наследник престола Муктафи был предубеждён против Му'ниса, явствует из того, что в течение всего его царствования, даже после смерти везиря Касима, Му'нис оставался в Мекке. Будучи евнухом, он, должно быть, был замешан в гаремные интриги; и он, несомненно, стоял за сына Шагаб, будущего Муктадира, поскольку при самом восшествии этого последнего Шагаб велит ему вернуться в Багдад. В Мекке Му'нис, должно быть, распорядился погребением останков Бадра и взял к себе его сына, эмира Хиляля ибн Бадра, который отныне останется в его штабе. Вернувшись в Багдад, Му'нис был в небольшой группе верных эмиров, сорвавших переворот Ибн аль-Му'тазза, в который приёмный сын Му'ниса, эмир Хусайн ибн Хамдан, довольно легкомысленно дал себя вовлечь в 296 году (в 303 году Му'нису вновь придётся выступить против него); исследование весьма тесных отношений Му'ниса с Бану Хамдан следовало бы углубить; Му'нис считал их своими воспитанниками (он напомнил им об этом в 317 году)[5], и если они рано стали сторонниками шиитов, то и Му'нис в конце жизни окружит себя советниками-шиитами; но я не думаю, что в 288 году он был сослан в Мекку из-за этого.

[1] Доказательство: безбородый (Мискавейх, 160).

[2] Таб., III, 2198.

[3] Ибн Аби Усайби'а.

[4] Захаби, рук. P. 1584, 102 a.

[5] Ариб, 169.

С 296 года регентша, уверенная в преданности Му'ниса юному государю, доверяет ему всех *худжарийя* (Насру – *масаффийя*), готовит его к роли главнокомандующего, что идёт вразрез с политикой везиря Ибн аль-Фурата, который спешит удалить Му'ниса, отправив его на священную войну (*сугур*, 296), в Фарс (297–298: Му'нис ведёт там переговоры самостоятельно, за что его отзывают). В джумада I 300 года Му'нис назначен эмиром Харамайн и *сугур* – двух областей, за которыми пристально следила регентша. В мухарраме 302 года Му'нис, как воспитатель юного принца Ради, получает вдобавок инвеституру на весь Магриб, то есть Египет и Сирию, и после краткого похода на Мосул отправляется отражать фатимидов, нападавших на Египет. В 303 году он подавляет мятеж Хусайна ибн Хамдана в Мосуле; с 304 по 307 год с трудом подавляет мятеж Ибн Аби-с-Саджа; в 308–309 годах спасает Египет. Вернувшись в Багдад (джумада I 309), он получает имя Музаффар (= победоносный), становится *надимом* (= императорским сотрапезником), получает подтверждение на Египет и Сирию, тогда как Ибн Аби-с-Садж, которого он добился помиловать, получает Восток (что сделает его соперником Му'ниса). Ибн аль-Фурат, везирь в третий раз (311), встревожен могуществом Му'ниса и показывает халифу, что этот «эмир эмиров» (Мискавейх, влагая ему в уста это слово, видимо, забегает на тринадцать лет вперёд)[1] рискует подчинить государство произволу военных. Убеждённый Муктадир приказывает Му'нису отправиться в свою ставку в Ракке (рамадан 311); уже в сафаре 312 года карматская опасность вынуждает его вызвать Му'ниса обратно в Багдад, где везирь Ибн аль-Фурат вынужден выйти ему навстречу (1 раби' I 312), впервые унизив тем гражданскую власть перед мечом[2]. С 312 по 315 год Му'нис делит своё время между Багдадом, *сугур* и Васитом (борьба с карматами, где он оставляет вместо себя Ибн Аби-с-Саджа, который погибает), а всё большее вмешательство друзей Му'ниса (его заместителя эмира Абу-ль-Хайджи ибн Хамдана и главного казначея его войска и *худжарийя*, Исхака ибн Исма'иля Наубахти, податного *вали* Васита) настраивает против него Шагаб и Муктадира (Му'нис даже боится, что его убьют). Му'нис верно защищает Багдад в 315–316 годах вместе со своим старым другом камергером Насром от карматской опасности, но их дружбу подтачивает интрига Ибн Муклы, которому удаётся получить назначение везирем вместо Ибн Исы благодаря Насру (вскоре после того умирающему), вопреки воле Му'ниса. С этих пор верноподданность старого главнокомандующего колеблется, и Муктадир пытается опереться на других эмиров – своего двоюродного брата по матери Харуна ибн Гариба и камергера Якута. Му'нис допускает против Муктадира два переворота: первый, в мухарраме 317 года, проваливается через три дня, но опустошает государственную казну; после трёхлетнего перемирия второй переворот, начатый в мухарраме 320 года, заканчивается в шаввале 320 года поражением и смертью халифа. Немногим более года спустя Му'нис, как он и предчувствовал, в свою очередь убит – новым халифом Кахиром, которого он уже возводил на престол в 317 году и которого хотел держать под опекой, а затем устранить.

Поскольку 22 зу-ль-ка'да 309 года Му'нис отказался поддержать своего друга Насра, просившего у халифа помилования Халладжа, было бы важно проверить, в какой момент шииты стали влиять на его ближайшее окружение. О Ялбаке, тюрке, его *хаджибе* с 301 года (ум. 321), известно лишь, что его сын Али, *хаджиб* в 321 году, велел проклинать Му'авию с высоты кафедр в Багдаде[3]; несомненно, под влиянием своего секретаря Хасана ибн Харуна и Исхака ибн Исма'иля Наубахти, финансиста, друга Му'ниса с 315 года, сына первого

[1] Мискавейх, 115.

[2] Мискавейх, 122; Саби.

[3] Ариб, 141.

шиитского противника Халладжа. Известно также, что в 317 году Му'нис пожелал лично освободить из тюрьмы третьего имамитского *вакиля*, Хусайна ибн Рауха Наубахти[1]. Но он не вступился за него при его аресте в 312 году. Если Му'нис склонился к шиизму лишь около 315 года, то в 309-м, при содействии его обиды на Ибн аль-Фурата, он ещё должен был всецело стоять за суннизм везирей Ибн Исы и Хамида, бывших сотрудников Бадра в 287 году. Секретари Му'ниса по жалованью войска до Исхака ибн Исма'иля Наубахти – Даньял ибн Аббас, затем Истифан (ум. 324)[2] – были христианами (второй – брат несторианского патриарха Авраама, враждебного грекам-мелькитам). То, что на процессе 301 года Му'нис, эмир Харамайн, не требовал осуждения Халладжа, доказывает, что он тогда, как и его друг везирь Ибн Иса, должно быть, был к нему благосклонен.

2. Великий камергер Наср Кушури

Абу-ль-Касим Наср, великий камергер (*хаджиб*) Муктадира в течение двадцати лет, был кадровым офицером. Мамлюк Му'тадида, а значит, один из 25 эмиров его штаба (*гильман хасса*), и даже помощник начальника при их *устазе*, своём друге Му'нисе Хадиме, «евнухе», главнокомандующем. Оба были христианского, мелькитского происхождения, говорили по-гречески и носили одну и ту же *нисбу* «Кушури» (прозвище арабское[3] или греческое).

Среди 25 эмиров было немало тюрок, но руководство осталось за небольшой сплочённой группой греков после распада тюркской группы во главе с Мусой ибн Бугой; это были, вероятно, бывшие византийские катафрактарии, взятые в плен и исламизированные юными на киликийском фронте: после Му'ниса и Насра – Янис, Гариб (брат царицы-матери), Кайсар, Бунай (ибн Нафис Муваллади). Наср, родившийся около 250 года, появляется с самого начала рядом с любимым мамлюком принца, Васифом Мушгиром (ум. 299), во время джазирского похода 282 года, когда он передаёт Му'тадиду весьма неучтивое письмо мятежного хариджита Харуна Шари и участвует сначала в покорении Хамдуна ибн Хамдана Таглиби[4], родоначальника хамданидской линии, а затем Харуна[5], благодаря переходу на сторону халифа эмира исключительной военной доблести, другом которого он стал, – Хусайна ибн Хамдана, родного сына Хамдуна. Посланный затем в Джибаль сражаться сначала с наступлением дейлемитов, а потом с посягательствами непокорного вассала, Саманида, Наср сражается рядом с эмирами Укартмышем (или Кутармышем), Абруном (братом Кайаглага), Хаканом (отцом *хаджиба* Ахмада, 330–333, ум. 364); он попадает в плен и пять[6] лет (между 286 и 290) удерживается в плену саманидским эмиром Ахи Су'луком, который привязывает его к себе, окружив почётом в Рее, резиденции принца Абу Салиха Мансура ибн Исхака, покровителя врача Рази; освобождённый в 290 году, Наср останется в Багдаде поборником саманидского союза ради защиты восточного фронта от дейлемитской опасности.

---

[1] Му'нис стоит за Ибн Рауха в 317 году, тогда как Абу-ль-Хайджа стоял за Шальмагани (следовательно, уже был шиитом, противником Халладжа в вопросе о Динаваре); возводит гробницу в Кербеле, будучи *вали тарик аль-хаджж*, 309–312.

[2] Ариб, 159; Сули, *Râdî*. Сиджари, *shâhî*.

[3] Ср. греч. *Koutsoúros* > *Koutsoúris*, «надрезанный» (Г. Грегуар, Каллергис). *Кушур* – прозвище, быть может, название насекомого, как *джу'аль*, ср. *fihrist*, 174.

[4] Таб., 2144.

[5] Ср. *ZDMG*, XLI, 245. Харун, глава шурат (*fihr.*, 236), умер в тюрьме в 304 году, и его гроб вынесли под видом гроба Ибн аль-Фурата (Мискавейх, 40).

[6] Саби, 48; а не «десять» (Мискавейх, 119).

В 291 году Наср участвует в подавлении карматского мятежа. В 296 году он сменяет Савсана в должности великого камергера благодаря Му'нису и Гарибу, против тюрка Такина, кандидата везиря-шиита Ибн аль-Фурата. Страж Дворца, третье лицо при Дворе и в Совете, он также заместитель главнокомандующего в Багдаде; тот командует там отборным корпусом *ситтинийя* (или *масаффийя*), 20 000 пехотинцев (*раджжала*) гарнизона; а Наср командует *тис'инийя*, то есть 12 000 конных лучников, *фурсан худжарийя*. Вдвоём они не могли обуздать этих буйных и алчных преторианцев (совместный *донативум* в 3 миллиона динаров в 295 году; жалованье соответственно 360 000 и 600 000 в 303–306 годах, 700 000 и 1 500 000 в 317 году, *донативум* в 2 256 000 в 317 году). В 301 году Наср получил также в лен (после эмиров Масрура Балхи, Ибн Микаля и Расиби) два северных *кура* Ахваза.

Живя во Дворце со своим домом, внимательно выслушиваемый и верный советник царицы-матери, он участвует во всех государственных делах. Подобно тому как Му'нис, назначенный в 301 году воспитателем наследного принца Ради, принял на себя в силу этого управление Западом Империи, так и Наср, став воспитателем принца Харуна (единоутробного брата Ради), взял на себя ответственность за Восток (Рей: принцу Али в 301 году, затем принцу Харуну, официально подтверждённому в 318 году вместе с новым воспитателем Якутом, преемником Насра в должности *хаджиба*). Поэтому именно Наср добился восстановления в 304 и 308 годах своего друга, саманидского эмира Ахи Су'лука, *вали* Рея, получив при этом комиссионные, которые Кремер считает чрезмерными, но которые были лишь прерогативой его должности. В 309 году измена Ахи Су'лука, ненадолго перешедшего в дейлемитский лагерь, сильно пошатнула положение Насра при Дворе; он утратил контроль над Востоком; Юсуф Ибн Аби-с-Садж, его старый противник и старый враг Саманидов, был облечён властью над Реем и всем Востоком по совету самого Му'ниса, с протокольным первенством перед Насром. Лишь настойчивое вмешательство царицы-матери спасло Насра от конфискации и тюрьмы в конце 311 и начале 312 года. Оставшись *хаджибом*, Наср в 315 году взял реванш – краткий, но блистательный. Поставленный во главе войска, набранного против карматов после мятежа 15 раби' I 315 года и взятия Куфы (7 шавваля), Наср спас столицу и династию: у Зубары, близ Акаркуфа (прорыв плотин по совету Абу-ль-Хайджи Хамдани); он всё ещё командовал им в конце рамадана 316/октябре 928 года, когда умер от лихорадки близ Хиллы.

Верный помощник Му'ниса, поддерживавший его при Дворе во время его походов, Наср долго имел тех же друзей, что и он: везиря Али ИбнИсу, Мадара'и. Связанный с Ибн аль-Хаввари, он поставил его шурина, Нирамани, податным *вали* в Рее (при Ахи Су'луке, затем при Ибн Аби-с-Садже) и считал его достойным везирата в 316 году, когда рассорился с Ибн Исой, которого Ибн Мукла, желавший стать везирем, вероломно оклеветал перед ним как «карматского агента». Наряду с Ибн Муклой, которого везирь-шиит Ибн аль-Фурат навязал ему секретарём в 305–306 годах, Наср, хоть и суннит, доверился другому шиите, литератору Сули, ставшему благодаря ему наставником принцев Харуна и Ради.

Дом Насра, на который в 309 году донесли как на халладжийский, состоял из *хаджиба* греческого происхождения, Фариса ибн Рундака (311: великий камергер в конце 320 года); *катиба*, Ахмада ибн Али ибн Хусайна ибн Абд аль-А'ля Искафи (из известной семьи секретарей), затем Абдаллаха ибн Али Далвайна (брата Хамида, *катиба хаджиба* Саламы); и нескольких мамлюков: Юмна Хиляли, его представителя в Ахвазе в 301 году; Симы, эмира Амида в 303 году (после Васифа Камы Дайлами), убитого Ибн Аби-с-Саджем; Мухаммада ибн Абд ас-Самада, к тому же зятя Такина, который в 309 году оставит Насра (и префектуру полиции) ради *китабы* у Ибн Аби-с-Саджа; Абу-ль-Аля Сафи Насри, который сменит его во

главе его конников (*фурсан насрийя*: 316, против баклийя; 14 мухаррама 318, мятеж этих конников; 320, за Муктадира, против Му'ниса). Его главный помощник, Якут (ум. 324), тоже грек по происхождению, помогавший ему в Багдаде во время бунта зу-ль-ка'да 308 года и бывший *вали* Куфы (312–315), сменил его во всех его должностях: *хаджиба*, воспитателя принца Харуна, облечённого властью над Востоком Империи, с уделом в Ахвазе (секретарь: Абу Бакр Нили)[1].

Брат Насра, оставшийся в Византии, приехал к нему и принял ислам в 310 году[2]. Старший сын Насра, Мухаммад, был эмиром Мосула (309, ум. 312; сторонник Хамданидов, противник Ибн Аби-с-Саджа); младший, Абу-ль-Хусайн Ахмад, на время *хаджиб* по смерти отца (316), *вали* Ахваза и Басры (319–325) от имени *хаджиба* Якута, вновь временный *хаджиб* по смерти Ради (329) от имени друга своего отца, *хаджиба* Саламы Тулуни (друга Мадара'и), был связан с сыном Ахмада ибн Мухаммада Та'и; его несомненные суннитские убеждения ручаются нам, что его отец был ханбалитом; ибо, несомненно, в согласии с его мыслью он предоставил отцовский дом для чтения хадисов одним хашимитом в 324 году и велел похоронить Барбахари, столь часто преследуемого ханбалитского главу (умершего в укрытии, в 329 году, у сестры тюркского эмира Тузуна), в *турбе* Насра. Их сестра вышла замуж за Рашика Айсара Хурами до 303 года (*катиба худжарийя* с 280 года, начальника стражи гарема в 320 году, конюшен в 321-м; пленника Ибн Аби-с-Саджа в 303 году).

Помимо своего дворца на восточном берегу (к западу от императорского дворца, напротив Зубайдийи), Наср имел в Багдаде увеселительный сад, Карах Наср, который двумя с половиной веками позже принадлежал семье Ибн аль-Муслимы, везиря-халладжийца; быть может, это то самое имение, которое Наср купил после 288 года у начальника *барида*, Нушджани.

Пылкий суннит и ханбалит, Наср дважды ходил в хадж, в 303 и 312 годах[3] (он стоял тогда лагерем в Медине у Баб ас-Сафа, рядом с Абу Бакром Мухаммадом ибн Али Мадара'и). У великого историка Табари был ученик, Даулаби, посвятивший Насру *рисалу*.

Наср был самым энергичным защитником Халладжа на процессе 309 года. Они, должно быть, знали друг друга давно (быть может, со времени его плена у Саманидов), и Халладж посвятил ему свою *k. al-durra*. У Насра будто бы были «споры с Ибн Исой и с Шибли» по поводу Халладжа ещё до его ареста (в 301 году?); он постоянно опекал его в тюрьме (301–309) и после его смерти публично облёкся в траур (справив, следовательно, *арба'ин* 4 мухаррама 310 года; и вмешиваясь в пользу освобождения его близких).

3. Хусайн Ибн Хамдан

Этот эмир – самое давнее знакомство Халладжа при багдадском Дворе среди военных кругов. Ибо посвящённую ему *рисалу* надо датировать временем между 283 и 296 годами[4], а один суфийский документ связывает его имя[5] с публичной проповедью Халладжа в Багдаде: значит, либо в 283–284 годах, либо в 289–296-м.

---

[1] Синджари, s.v.

[2] «В 310 году брат *хаджиба* Насра пришёл из страны Рум к нему и принял ислам» (Хамадани, рук. P. 1469, 22 a).

[3] Захаби, рук. P. 1581, 37 a; Ибн Бабавайх, *ikmâl*, 300–301 (Хамадани, 23) по поводу одного лжедолгожителя.

[4] *Fihr.*, 19. Период его влияния при багдадском Дворе.

[5] *Akhb.*, № 51. Это единственное имя эмира, всплывшее там; и роль, которую ему там приписывают, сомнительна.

Отец этого эмира, создав себе княжество в окрестностях Мосула, создал себе и арабскую таглибитскую родословную[1] и примкнул, по крайней мере политически, к движению хариджитов-шурат; его сын Хусайн покорился халифу Му'тадиду в 282 году (одним из эмиров, принявших его покорность, был Наср Кушури) и начал, торжественным приёмом в Багдаде в 283 году, весьма блестящую военную карьеру против мятежников – карматов, египтян и прочих. Возглавив исполнителей неудавшегося заговора Ибн аль-Му'тазза (296), он удивил всех тем, что впутался в него; ведь он был практически усыновлён Му'нисом Кушури (283–287), тем высоким халифским сановником, что остался предан Муктадиру; и он тоже всё больше слыл сторонником шиитов. Вся его семья станет открыто шиитской (династия Хамданидов); его брат даст в Мосуле убежище крайнему шиите Шальмагани (311–317)[2]; его внук, эмир-поэт Абу-ль-Аша'ир Хусайн ибн Али ибн Хусайн, будет посвящён в нусайризм при дворе своего дяди и тестя Сайф ад-Даулы в Алеппо, Хасиби[3].

Что до самого Хусайна Ибн Хамдана, то он, по-видимому, колебался; помилованный везирем-шиитом Ибн аль-Фуратом после 296 года, назначенный *вали* Кума (ультрашиитского города) и Кашана, что было полуссылкой (оттуда он будет участвовать в фарсском походе; он проходит через Бейзу в 297 году), затем *вали* Дийар Раби'а в 298 году, он восстаёт там, пытается соединиться с Ибн Аби-с-Саджем, который вновь начинал отделяться, попадает в плен и умирает в Багдаде в тюрьме (303–306), отказавшись подыграть везирю-шииту Ибн аль-Фурату и пойти сражаться против Ибн Аби-с-Саджа (что рассорило его с Му'нисом, поскольку давало ему военное положение, равное положению его благодетеля).

4° Законоведы

1. Возобновление судебного следствия: донос Аваридже главе багдадских *курра'* Абу Бакру Ибн Муджахиду

Согласно рассказу Занджи, возобновление процесса в везират Хамида, то есть после 306 года, точнее в конце 308/921 года, было будто бы делом Даббаса, человека пожилого, бывшего ученика Халладжа, осведомлённого о размахе его пропаганды и его «плутнях», желавшего сделать богоугодное дело, донеся на него; и Аваридже, который присоединился с этой целью к Даббасу и уже написал книгу, объяснявшую, какими уловками Халладжу удавались его фокусы.

На деле, как мы видели, не в 308, а в 298–301 годах Даббас, подкупленный и состоявший на жалованье у полиции, шёл по следу Халладжа; а что до Аваридже, его книга могла быть написана задолго до 306 года.

Захаби, не называя источника, говорит нам: «Аваридже, занимавший важные должности в податном ведомстве (*харадж*), был суфием и общался с Халладжем; когда он разобрался в его учении, он обнародовал его и донёс на него Абу Бакру Ибн Муджахиду и везирю Али Ибн Исе».

Именно Аваридже и принадлежит почин последнего нападения. Ему было тогда 31 год; он сбросил рясу отшельника, «чтобы кормить мать», побывал в Хамадане податным *вали*; его

[1] Историк Хамдани (*sifa*, 133) прямо говорит, что княжеская семья Хамданидов была лишь *мавали* Бану Таглиб (сами бывшие христиане-яковиты): вероятно.

[2] Ариб, 169.

[3] *Dîwân*, рук. Кембридж, л. 4 а; ср. Canard, *Sayf al-Daula*, 116, прим. 4.

сестра должна была выйти замуж за Али Магриби, родоначальника знаменитой везирской семьи; сам он около пятнадцати лет был, вместе с поэтом Мутанабби, одним из приближённых *амир аль-умара'* Мухаммада ибн Ра'ика, как в Багдаде, так и в Сирии: секретарь финансиста Ибн Мукатиля, государственный секретарь по финансам вместе с Ибн Базьяром при везире Карарити (329, 330), Аваридже последует за Ибн Мукатилем в Каир, где умрёт в 344 году. Ибн Мукатиль, его покровитель, сам был ставленником Абу Абдаллаха Ахмада Куфи, постоянного секретаря эмира Ибн Ра'ика и противника Абу Бакра Мадара'и (которого он сменит на финансах в Каире, 331–335), а Куфи начинал *катибом* Исхака ибн Исма'иля Наубахти. Создаётся впечатление, что именно финансисты-шииты побудили Аваридже писать против Халладжа, а затем донести на него. Исма'иль Наубахти, будучи мутазилитом в богословии, отрицал возможность чудес, объясняя их хитроумными фокусами, а это как раз и есть тема антихалладжийского памфлета Аваридже, что позволяет нам обнаружить фрагменты этого опускула в анекдотах Танухи и Бакиллани о надувании одежды, исчезнувшей рыбе и мнимом слепце; а в суфийских кругах, в память о послушничестве Аваридже, кое-что из этого сохранилось (Харави).

Аваридже предупредил Ибн Муджахида[1], стоявшего тогда, и уже двадцать лет, во главе цеха чтецов Корана, «книгоносцев», на вершине своей славы. Его роль в окончательном установлении усмановского текста была решающей; благодаря своему влиянию на везирей он сумел добиться запрета канонического употребления архаических редакций Корана, отличных от усмановской, и составить неизменный список вариантов, по преданию принятых в чтении этой редакции. И это благодаря двум знаменитым процессам, возбуждённым во второй везират Ибн Муклы, – одному против Ибн Миксама (322), другому против Ибн Шанабуза (323)[2]. Стремясь к унификации коранического текста своего рода авторитарной логикой, снискавшей ему сочувствие мутазилитов (Сирафи был его *рави*, Фариси прокомментировал его *Qirâ'ât sab'a*, а Ибн Джинни – его *shawâdhdh*; и Абу Юсуф Казвини его хвалил), Ибн Муджахид развязал процесс против Халладжа с той заботой о догматизации, которую следует проанализировать.

Ибн Муджахид не был чужд мистике: он размышлял над стихами в великой сосредоточенности, молился о том, чтобы читать Коран в могиле, *post mortem*, и Абу-ль-Хасан Ибн Салим, глава салимитов, передал от него признание смирения[3]. Но он не понимал символического, личностотворящего и анагогического толкования суфиев; он терпел его выходки у Шибли (по поводу Корана XXXVIII, 32; V, 21; XV, 70, отмеченных Абу Умаром), ибо не делал из них доводов; но систематическое употребление его Халладжем как доказательства постоянного состояния вдохновения (*ильхам*) должно было быть для него невыносимым, особенно когда тот перелагал некоторые стихи по-своему; и когда, толкуя сам себя, утверждал множественность господ (*арбаб*), богов (*алиха*).

Впрочем, Ибн Муджахид был светским человеком, жившим по отделениям: он говорил сотрапезникам шутки в саду, «который не более создан для умствования, чем мечеть для распутства»; говорил, что бывает четыре рода людей: милый, что ворчит (это терпимо), ворчун, что ворчит (это естественно), ворчун, что любезничает (это отвратительно), милый,

[1] Хатиб, V, 144–148; Субки, II, 102–103; Ибн аль-Джазари, I, 139–142; Якут, *ud.*, II, 116–119; Nöldeke-Schwally, *Gesch. Qor.*, III, 166, 179, 180, 184, 210.

[2] Якут, *ud.*, VI, 302, 499. Он осуждает чтение «*фа-якуну*» Ибн Амира и Кисаи (Алуси, I, 130).

[3] Якут, *ud.*, II, 118.

что любезничает (это восхитительно). Он велел пригласить своего друга кади Джи'аби[1] на обильный пир, чтобы преподнести ему сюрприз – спеть ему 41 мирскую мелодию (вместо певца Хусайна ибн Гариба). «Совершенно изящен тот, – говаривал он, – кто читает Коран по Абу Амру, следует в праве Шафи'и, торгует тонкими тканями (*бизз*) и цитирует стихи Ибн аль-Му'тазза». Почитаемый при Дворе эмирами (Хиляль ибн Бадр), как и сыновьями везирей, он имел для своих коранических занятий 300 репетиторов под надзором 84 уполномоченных. Его зятем был хашимит Абу Талиб.

Его кораническая метода была не лишена недостатков[2]; если он добился ограничения числа дозволенных Чтецов Семью, то затем, чтобы произвольно отождествить их с «Семью *ахруф*» хадиса и с «Семью *масахиф аль-амсар*» (его предшественник Ахмад ибн Джубайр Макки, ум. 258[3], насчитывая «пять *масахиф*», рекомендовал так «пять» Чтецов; к которым Ибн Муджахид добавил Хамзу и Кисаи, исключив Я'куба и ошибившись в дате смерти Ибн Касира). Его давний противник Ибн Шанабуз мог справедливо упрекать его в том, что этими тенденциозными нормализациями он калечит исламское экзегетическое предание.

Ибн Муджахид появляется лишь при возобновлении процесса, но там его роль была решающей, ибо уже некоторое время заместитель везиря Ибн Иса избрал его своим духовником и ходил советоваться с ним каждую пятницу, что забавляло сатирических поэтов[4]. А ведь в 301 году везирь Ибн Иса сумел спасти Халладжа на первом процессе; тогда как в 309 году он довольно скоро перестал интересоваться его участью: что выдаёт влияние Ибн Муджахида. Из этого не обязательно следует, что Ибн Муджахид принял тезис Аваридже о шарлатанстве Халладжа; быть может, вместе с Шибли и салимитами он признавал искренность его мистики и даже подлинность его харизм, но осуждал его публичную деятельность как противную безопасности мусульманского государства и непочтительную к Книге Божьей[5]; ведущую, через его учение о *шахиданийя*, к тому, чтобы дать исламской Общине непрерывный ряд духовных вождей, обожествлённых *абдалей*.

Ибн Муджахид направил Аваридже к Ибн Исе; при каких обстоятельствах – приходится выбирать между двумя взаимоисключающими версиями. По Занджи, который уже ошибся, связав Даббаса с Аваридже в 309 году, разоблачения этих двух людей дошли до Муктадира, который по своему почину отправил Халладжа (под конвоем) к Ибн Исе, чтобы тот его допросил, что весьма маловероятно, поскольку Халладж в то время ещё жил у Насра. Анонимный пролог (к рассказу Занджи) отдаёт весь почин Аваридже, который приходит сказать Ибн Исе, что государственный секретарь Мухаммад ибн Али Кунна'и поклоняется Халладжу и ведёт (политическую) пропаганду ради признания его власти (верховного вождя), и что лишь после ареста названного Кунна'и и изъятия у него документов Ибн Исой Хамид, уже узнавший об успехе халладжийской пропаганды во Дворце и у Насра, добился от

[1] Кади Ибн Джи'аби был воинствующим (Хатиб, IV, 147) и крайним шиитом; Мухаммад ибн Абдаллах ибн Мутталиб Шайбани, *рави* Шальмагани, знал Ибн Муджахида (Хатиб, IV, 145).

[2] Алуси (*tafsîr*, I, 330) упрекает его в том, что он осудил (в стихе о «да будет») чтение «*фа-якуну*» Ибн Амира и Кисаи.

[3] Ибн аль-Джазари, № 176?

[4] Заголовок «*мин ар-Рахман ар-Рахим*» на бумаге, изъятой в Динаваре.

[5] Ибн Иса оправдывался, говоря, что любит в нём «скромность в науках, весёлость его подвижничества, его сдержанность, его учтивость, умение знать, когда говорить и когда молчать» (Таухиди, *sidq*, 72). В действительности Ибн Иса почитал его с тех пор, как Ибн Муджахид привёл к нему человека, которому пророк открыл во сне, сколько раз Ибн Иса, будучи в ссылке, посещал его гробницу в Медине (Найсабури).

Муктадира, вопреки усилиям Насра, чтобы Халладж был выдан ему, а Ибн Иса отстранён от дела. Тогда как Занджи показывает Ибн Ису устраняющимся уже по окончании первого допроса и уступающим дело Хамиду, после чего Хамид производит первые аресты и изъятия документов, в частности у Мухаммада ибн Али Кунна'и.

Выбрать редакцию анонимного пролога значит предположить, как подчёркнуто в конце названного пролога, который, по-видимому, испытал влияние параллельного процесса Шальмагани (тринадцатью годами позже), что государственные секретари воздавали особе Халладжа настоящий культ, – обвинение, которое должно было быть им предъявлено (как оно будет предъявлено поклонникам Шальмагани, по неизменной процедуре), чего не случилось; значит признать, что Ибн Иса, хоть и родственник Кунна'и, взял на себя почин арестов, рискуя погубить Халладжа, которого сумел спасти в 301 году.

Перед лицом этих неправдоподобностей предпочтительнее следовать версии Занджи, добавив, что если Наср подчинился халифскому приказу отправить Халладжа на допрос к Ибн Исе, то потому, что ещё рассчитывал, что Ибн Иса его спасёт; и что если Муктадир взял на себя этот почин, то потому, что он принял Аваридже от имени Ибн Муджахида и везиря Хамида, отнёсся к доносу со вниманием и отослал Аваридже к Ибн Исе для расследования.

В противоположность 301 году, когда Ибн Иса мог и умел руководить процессом, 309 год с самого начала увидел его оттеснённым и обведённым вокруг пальца везирем Хамидом, который брал реванш, давя на Ибн Ису через двух единственных людей, которым тот уступал, – Ибн Муджахида и Муктадира, своего духовного наставника и своего государя.

2. Кади: список занимавших должность[1]

Занимавшие должность:

Багдад делился на три округа:

– Западный[2], включавший город аль-Мансура, обладатель которого обычно был верховным кади (*кади-ль-кудат*):

Яхья ибн Аксам, 237–240;

Мухаммад ибн Абд аль-Малик Ибн Аби-ш-Шавариб, 235–244;

Джа'фар ибн Абд аль-Вахид Хашими, 240–250, ум. 258;

Хасан ибн Мухаммад Ибн Аби-ш-Шавариб Умам, 250, ум. 261;

Али ибн Мухаммад ибн Абд аль-Малик Ибн Аби-ш-Шавариб, кади Самарры (после своего брата Хасана, ум. 261) при Му'таззе и Мухтади, 283, ум. 283 (после Исма'иля ибн Исхака), 261–283;

Исма'иль ибн Хаммад Азди, 253–282;

Ибн Аби-ш-Шавариб, 282–283;

[1] [Этот список, составленный Луи Массиньоном на полях своего 1-го издания «Страстей» (с. 214–216), расположен не так, как опубликованный им в 1948 году (*Cadis et naqîbs bagdadiens*, в *WZKM*): он включает, кроме того, список кади Ахваза (Семи Городков). Однако в заметке от 12 декабря 1960 года Л. М. указывает на своё намерение сослаться на эту статью, – которая, должно быть, написана позже маргинальных пометок к 1-му изданию «Страстей».]

[2] *Аль-Джаниб аль-Гарби*: Мадинат аль-Мансур, к которой обычно причислялись Курруббуль, Маскин, Бузургсабур и Раданин (Таб., 2161). Не смешивать с *шаркийя* = Карх (Ариб, 47).

Абд аль-Азиз Сакуни, 282, ум. 292, весьма уважаемый: кади Дамаска с 265 по 285 год, род. в Басре в 217 (Ибн Асакир 2087, s.v.);

Ибн Аби-ш-Шавариб, 292–298;

Ибн Бухлуль, 296/908 – 316/928;

Ибн Ушнани, 316/928 – 316/929[1];

Абу Умар (2-й раз), 317/929 – 320/932[2].

– Восточный[3]:

Исма'иль ибн Хаммад Азди, 246, ум. 282 (с двумя перерывами, 255–256 и 258–262);

Юсуф Ибн Я'куб Азди[4], маликит, с 16 раби' I 284/897 года, с сыном Абу Умаром в качестве заместителя до 296/908 года;

Абу-ль-Мусанна Ахмад ибн Я'куб, с 20 по 21 раби' I 296/908 года;

Абдаллах Ибн Али Ибн Мухаммад Ибн Аби-ш-Шавариб: с 296/908 года; до своей смерти, 17 раби' 301/913[5];

Мухаммад Ахнаф, его сын; его *на'иб* с джумада 298/910 года; занимал должность 73 дня, умер 10 джумада I 301/913[6];

Абу Умар, 301/913 – 317/929[7].

– Ахваз[8]:

Хатми (Абу Бакр Муса Ибн Исхак Анбари), ханбалит[9], умер в 297/909;

Ибн Аби-ш-Шавариб (с восточного берега)[10], 297/909 – 301/913, затем его сын, 301/913;

Мухаммад Ибн Халаф Ибн Хайян Ваки'[11], 301/913;

Ибн Бухлуль (с западного берега), 306/918[12];

Абу-ль-Касим Али Ибн Мухаммад Танухи, 311/923; автор книги о хадисе Али ибн Харуна (*tarâ'if*, 14); 1) 322; 2) 336, ум. 342, мутазилит из Басры, род. 278, ум. 342 (Хатиб, XII, 77); его сын Мухассин, 327, ум. 384 (Хатиб, XIII, 156), *рави* Сули,

---

[1] Якут, *udabâ'*, I, с. 92; ср. с. 83, стр. 10.

[2] Ибн аль-Асир, VIII, 158: Абу-ль-Хусайн Умар ибн Хасан ибн Али Шайбани Ушнани (*Tagr.*, II, 191); исправить также Ариб, 76, стр. 14. По-видимому, есть ещё одна ошибка у Ариба, 139, стр. 3, делающего Хасана Ибн Абдаллаха Ибн Аби-ш-Шавариба прямым преемником Ибн Бухлуля в качестве кади Запада.

[3] *Аль-Джаниб аш-Шарки*; включавший также Аскар аль-Махди, ан-Нахраванат, аз-Завабби (Ариб, 47).

[4] Ср. *P.*, 1-е изд., с. 163, прим. 3.

[5] Ариб, с. 27. Он был родственником курайшитской династии, правившей в Мансуре (Синд), по Мас'уди (*murûj*, I, 377).

[6] Ср. Ариб, 35, стр. 21; 47, стр. 3.

[7] Ариб, 42.

[8] «Семь Городков» (Ибн Хордадбех): Сук аль-Ахваз, Сус, Тустар – Джундайсабур, Рамхурмуз – Изадж, Аскар Мукрам, Нахр Тира, Суррак – Манадир (Даурак). [См. вариант этого списка в гл. IV, с. 285].

[9] У Субки: в Wüstenfeld, *Der Imâm Schafei*, Göttingen, 1890, I, с. 103–104, № 62.

[10] Также кади в Басре и Васите (Ариб, 47).

[11] Абу Бакр Мухаммад ибн Халаф ибн Хайян ибн Садака Дабби, ум. 306, бывший секретарь кади Абу Умара; автор сочинений, перечисленных в *fihr.*, 114 (ср. испр. его имени). Ср. Ариб, 76.

[12] Ариб, 76.

который поставил себе заместителем[1] Ибн Айяша аль-Хазари. Абу Талиб Мухаммад Ибн Ахмад Ибн Бухлуль, 316/928[2], ум. 348 (Хатиб, I, 279). Имеет внука Абу-ль-Хасана Али, кади Куфы, 338–355 (Хатиб, XII, 82);

Ибн Сайяр, 342–(401); Абу Бакр ибн Курай'а, ум. 367, вместе с Мухассином ибн Арибом.

– Абу Умар Хаммади

Абу Умар Мухаммад ибн Юсуф ибн Я'куб Хаммади, родившийся в Басре 1 раджаба 243/857 года, умерший в Багдаде 25 рамадана 320/932 года, происходил из уже прославленной семьи маликитских кади, и у нас есть о его роли при Дворе немало подробностей, позволяющих уловить его психологию.

Влияние его рода[3] началось с его деда Я'куба, сначала кади Медины, затем, после пребывания в Самарре, кади Фарса, где он умер в 246 году; в тот самый год, когда два его племянника, Хаммад ибн Исхак (кади Западного Багдада, 246–255, ведёт переговоры о сдаче Муста'ина в 251 году[4]; кади Ахваза, умирает в Сусе в 269 году) и Исма'иль ибн Исхак (кади Восточного Багдада, 246–255, 256–258, 262–282[5]; кади Западного Багдада и Карха, 258–282), занимали первое место в Багдаде, пользуясь доверием регента Муваффака, тогда как верховный кади-ханафит Абу-ль-Хасан Али Ибн Аби-ш-Шавариб (ум. 283) оставался в Самарре.

Отец Абу Умара, Юсуф (208 – ум. 297), назначенный Муваффаком кади Басры и Васита по смерти своего племянника Мухаммада ибн Хаммада (276), взятый Му'тадидом в придворные кади-заместители (280), назначенный штатным кади Мекки (281)[6], затем кади Восточного Багдада (283–296), проложил дорогу своему сыну.

В тридцать лет кади Абу Умар был уже *хаджибом* своего дяди, кади Исма'иля ибн Хаммада, в Багдаде (до бывшего суфия Рувайма); назначенный кади Западного Багдада (284–292), затем одновременно кади Карха и заместителем отца в Восточном Багдаде (292–296), свидетель завещания Муктафи в 295 году, он дал себя вовлечь в призывы к низложению Муктадира в 296 году; арестованный как сообщник Ибн аль-Му'тазза (его голова побелела за одну ночь в темнице), он отрёкся[7], и везирь-шиит Ибн аль-Фурат, предчувствуя, что сумеет извлечь пользу из этого гибкого политикана, оставил ему жизнь; обложенный тяжёлым штрафом[8], два года просидевший безвыездно дома, Абу Умар вновь принялся за хадис (как в

[1] Якут, *udabâ'*, I, 92. Кади Ибн Айяш, полным именем Абу-ль-Хусайн Абдаллах ибн Ахмад ибн Хасан Хазари Багдади (Танухи, *faraj ba'd al-shidda*, изд. Каир, 1903, I, с. 120; ссылка, сообщённая г. Амедрозом), оставил нам весьма важные рассказы о процессе Халладжа.

[2] Ариб, 139.

[3] Бану Хаммад были *мавали* Джарира ибн Хазима Джахдами Азди, *мухаддиса* со связями среди мутазилитов и даже индуистов (*Agh.* III, 24), умершего в 170 году в Басре (его сын Вахб был *рави* кади Я'куба); значит, клиентами азд (Ибн Фархун, *dîbâj*). Эта семья в конце концов владела 600 садами в Басре.

[4] Ср. Хатиб.

[5] Ср. Хатиб.

[6] Он посылает туда своего старшего сына Абу Бакра Абдаллаха как представителя; его третий сын, Хусайн, был кади Иордании (ум. 307); штатным кади, поскольку был *катибом* своего брата Абу Умара.

[7] О его биографии см. Хатиба (цит. соч., ниже) и Ибн Фархуна (цит. соч., выше).

[8] Танухи, *faraj*, I, 108.

юности: в четыре года он запомнил хадис «во время поста дозволено подводить глаза сурьмой»)[1]. Вернувшись в милость, он был назначен кади Восточного Багдада, Кархa и Куфы (джумада I 301), штатным кади Мекки и Медины, Дамаска и Йемена (305); предложен в везири в конце 306 года[2]; во время переворота 317 года он сначала советует Му'нису силой принудить Муктадира к отречению; при его отказе убеждает Муктадира тайно подписать акт об отречении, который возвращает ему через два дня, когда переворот провалился; эта ловкость приносит кади Абу Умару звание верховного кади[3], которого он домогался всю жизнь и которое передаёт своему сыну Абу-ль-Хусайну Умару, официально своему заместителю по Багдаду и Мекке – Медине с шестнадцатилетнего возраста (305).

Утончённый светский человек, совершенный придворный, законченный приспособленец, Абу Умар через век после своей смерти[4] всё ещё олицетворял в глазах багдадского общественного мнения всё, чем подобает восхищаться извне[5] в верховном судье коранического закона: быстроту взгляда, невозмутимость под ударом, благородство осанки, безупречность покроя одежд, внушительное великолепие. Он любил благоуханные цветы и передал (от своего дяди кади Али ибн Мухаммаду ибн Хасану Шафи'и) хадис, предписывающий вдыхать, хотя бы раз в месяц, запах нарцисса (Казеруни, *mus.* 28 b). Он плохо знал маликитское право, но ловко скрывал свои пробелы[6]; он стремился выставить себя *мухаддисом* и обязывал себя читать в *маджлисе* толстый *муснад*, который составил сам: мобилизуя для церемонии нескольких очень старых и очень почитаемых передатчиков преданий[7]. Он превосходно разбирался в двусмысленных положениях, чтобы без зазрения совести извлекать из них выгоду. Он сместил кади Са'ида, сына Ибн Ханбала (ум. 301), своего представителя в Куфе, не потому, что считал его виновным, а потому, что носящий такое имя не должен был даже подвергаться подозрению[8]. Он сместил *шахида* за лицемерие, потому что видел, как тот зажимал нос перед протекающей бочкой вина; тогда как каноническое запрещение не может сделать зловонным хороший запах[9]. Он заверил подложное прошение, на котором проситель подделал его подпись, чтобы ясно показать, что его именем нельзя прикрываться напрасно[10]. Он согласился объявить невменяемым сына везиря, став его попечителем (его коллега Ибн Бухлуль предвидел, что он согласится), чтобы тот ускользнул от своих кредиторов[11].

---

[1] Хатиб, III, 403.

[2] Саби, 322; Муктадир отказал, сочтя, что общественный класс кади ниже класса везирей: весьма любопытный ответ. Муктадир прежде всего знал, чего стоит этот кади.

[3] Мискавейх, 194. У его сына были связи с шиитами.

[4] Абу Исхак Ширази, *tab.*, 139; Таухиди, *sidq*, 29; им восхищался его современник Нифтавайх (*ta'rîkh*, выдержка у Ибн Фархуна).

[5] Манера сидеть, беседовать, вставать, ходить со сдержанностью (Таухиди, *sadâqa*, 29), как богатая и знатная женщина: так же Ибн аль-Хаджжадж!

[6] Субки, II, 92.

[7] Абдаллах ибн Ахмад Багави (214 – ум. 318), Яхья ибн Са'ид (228 – ум. 318), Абу Бакр Абдаллах ибн Мухаммад ибн Зияд Нисабури (238 – ум. 324).

[8] *Nishw.*, I, 117: друг мутазилита Абу Муджахида (противника захиритов).

[9] *Nishw.*, I, 192; он возмущается также тем, что смешивают ударный инструмент со струнным (*рабаб*).

[10] *Nishw.*, I, 35.

[11] *Nishw.*, I, 128.

Тонкое чутьё, позволявшее Абу Умару угадывать тайные склонности людей, из которых он мог извлечь выгоду, завело его дальше. Табари ещё при его жизни, в 302 году, имел мужество заклеймить письменно, в своей «Истории», вероломство кади Абу Умара в рамадане 289 года, когда тот взялся отвезти эмиру Бадру мнимую охранную грамоту, чтобы заманить его в западню, где халиф велел его убить[1]. На процессе везиря Ибн аль-Фурата в 306 году он придумал[2], вместо того чтобы просто выдать денежный вклад, полученный от этого везиря, выдать запечатанные мешки, на которых написал имя везиря, добавив, что вклад он оставил у себя, а деньги в выданных мешках – его, кади, собственные и что он выдаёт их из «великодушия» к бывшему везирю. На процессе везиря Ибн Исы в 311 году он своим молчанием и даже словами (заставив ИбнИсу подтвердить подлинность смягчающих поправок на полях письма, посланного мятежным карматам) подстрекал[3] халифа поверить обвинению в измене, нелепость которого доказал его мужественный коллега Ибн Бухлуль. Чтобы угодить везирю Хамиду, которому только что дал отпор возмущённый Ибн Иса, Абу Умар сымпровизировал мнимое юридическое доказательство дозволенности вина, о котором Ибн Хамдун[4] и Харири[5] оставили нам рассказ, мало делающий чести кади.

На протяжении шестнадцати лет (301–316) Абу Умар страдал от того, что в Багдаде был лишь вторым, по протокольному порядку кади, после Ибн Бухлуля. Возможно, все его плутни имели конечной целью лишь это назначение верховным кади, которого он добился в 317 году. Современники хорошо заметили нравственную трещину под блистательной внешностью кади Абу Умара. Абу Хазим вполголоса говорил (до 292 года), что этот кади не *'афиф* (= бескорыстен: качество, профессионально требуемое для *тазкии*)[6]. Жёстче, по поводу процесса 306 года, Ибн Бухлуль говорил, что Абу Умар сам «нанёс урон своей честности и своей чести»[7]. Ибн Раух Наубахти, имамитский *вакиль*, знавший толк в притворстве, признавался, что Абу Умар вывел его из себя в одном споре (о двух видах мошенничества при уплате десятины со скота): «никогда я не видел человека, уличённого в том, что он противоречит себе, который отрицал бы очевидное с таким цинизмом»[8]. После его смерти сын увидел сон, в котором отец был спасён благодаря заступничеству Ибрахима Харби, которого он почитал. Суеверные, отец и сын позволяли себя обирать изготовителю прорицаний, Даньяли.

– Ибн Бухлуль

Абу Джа'фар Ахмад ибн Исхак ибн Бухлуль Танухи, из арабского племени Танух, родившийся в Анбаре в 231/845 году, умерший в Багдаде в раби' II 318/930 года, был сыном *мухаддиса*, приглашавшегося ко Двору. Сам он был призван Муваффаком участвовать в преобразовании канонических судов и назначен в 276 году кади Анбара, Хита, Рахбы и Тарик аль-Фурат (276–316), затем кади двух Махов в Джибале (292); по смещении Абу Умара он стал

[1] Табари, III, 2214.

[2] Саби, 99; Ариб, 76; Мискавейх, 67–68.

[3] Саби, 293; ср. Абу-ль-Касим Магриби, *muhâkama wazîrayn* (доклад в Ак. Дамаска, 1929, 25–37; комм. Т. Раграги).

[4] Рук. P. 3324, л. 100 a.

[5] *Durrat al-ghawwâs*, в рук. P. 353, л. 2? a–b.

[6] *Nishw.*, I, 118.

[7] Саби, 99 (ср. Саби, 100: против Ибн аль-Фурата; сравн. Мискавейх, 61).

[8] *Recueil*, 1929, с. 227 и прим. 4.

кади Западного Багдада, то есть первым кади столицы (в течение двадцати лет, 296–316); а по смерти Ваки' – штатным кади Ахваза (306–316).

Уважаемый правовед-ханафит, передатчик преданий, он был прежде всего превосходным грамматиком куфийской школы, как и сын его старшего брата, Дауд ибн Хайсам (228 – ум. 316), большой знаток древних арабских поэтов и сам поэт по исторической учёности. Другой его старший брат, Бухлуль (204 – ум. 298), был до него кади Анбара. Его сын Абу Талиб Мухаммад наследовал ему как кади Анбара и кади Ахваза (316 – ум. 348); затем поставил своим заместителем в Анбаре собственного сына Абу-ль-Хасана Али (301 – ум. 358), зятя Абу-ль-Касима Али Танухи (отца писателя-мутазилита и кади Мухассина Танухи), которого он сохранил, после отца, своим представителем в Ахвазе (с 311 года). У Ибн Бухлуля был племянник, Абу Бакр ибн Я'куб Азрак (238 – ум. 329), секретарь одного важного эмира при Дворе (это он, должно быть, рекомендовал его Муваффаку в 276 году), и отец заметного богослова-мутазилита, Абу-ль-Хасана Ахмада ибн Азрака (297 – ум. 377), автора антихалладжийских рассказов, опубликованных в *nishwâr*. Влекомый с этой семейной стороны к мутазилитской школе, Ибн Бухлуль лично склонялся к некоторым смиренным мистикам, как Лабиб, багдадский отшельник у Баб аш-Шам. Человек весьма твёрдой нравственной совести, Ибн Бухлуль умел мужественно заставлять уважать правосудие: заставив царицу-мать отказаться от замысла купить вакф, защищая, как и его учитель и друг кади Абу Хазим, права сирот, опровергая лживые обвинения, выдвигавшиеся в порыве угодничества против опальных везирей[12].

– Ибн аль-Ушнани[3]

Абу-ль-Хусайн Умар ибн Хасан ибн Малик ибн Ашрас ибн Абдаллах ибн Минджаб Шайбани, родившийся в 259/872 (или 260) году, чтец Корана и сын уважаемого чтеца (школы Нафи'), кади, состоявший при Дворе, помощник в 306 году *кахраманы* Сумаль, когда эта женщина (дело неслыханное, допущенное одним лишь Табари) заседала в апелляционном суде (*мазалим*) Багдада-Русафы (в *турбе* Сайиды)[4], добился в 316 году, объединив усилия с другим нечестным судьёй, Ибн Забром, отставки везиря Ибн Исы; в награду новый везирь Ибн Мукла (15 раби' I 316) назначил Ибн Забра кади Дамаска, а Ибн аль-Ушнани – кади Западного Багдада (19–22 раби' II 316); на этом посту он смог продержаться лишь три дня, будучи публично ославлен за свои нравы. Он умер 19 зу-ль-хиджжа 339/950 года.

Ранняя кораническая учёность снискала ему нежданное уважение подвижника Ибрахима Харби (ум. 285). Как передатчика преданий его считали «слабым» Даракутни и Хасан ибн Мухаммад Халлаль. Правовед-ханафит, он до Ибн Забра был штатным кади Дамаска. Среди его сочинений отмечаются «Мученичество Хусайна» и «Мученичество Зайда», доказывающие, что он был полузайдитом; Абу-ль-Фарадж Исфахани воспользовался этим последним сочинением. Его присутствие на процессе Халладжа в день сценария осуждения показывает, что его привлекли на свою сторону везирь и кади Абу Умар, чтобы он

[1] Хатиб, IV, 30; Анбари, *nuzhat al-alibbâ'*, 316; Кураши, *jawâhir*, I, 57.

[2] Лабиб (*nishw.*, I, 246 = *faraj*, II, 94).

[3] Хатиб, XI, 238; Якут, *ud.*, I, 92; Ибн аль-Джазари, *ghâya*, изд. Претцля, №№ 1022, 2397; Кинди, *qudât*, 540–541; Ибн Асакир.

[4] Сибт Ибн аль-Джаузи, рук. P. 5909, л. 119 b. Табари, у Маварди, *ahkâm*, 62.

скрепил своей подписью подготовленный приговор, тогда как глава его толка, Ибн Бухлуль, его не одобрял.

3. Префекты полиции Багдада (*асхаб аш-шурта*)

Занимавшие должность:

1° (Тахиридский период, когда халифы были в Самарре): Исхак ибн Ибрахим ибн Мус'аб, 217–235; Мухаммад ибн Исхак, 235–237; Мухаммад ибн Абдаллах, 237 и 248–253; Мухаммад ибн Тахир, 253–259, 262–266 (и 272?); Убайдаллах ибн Абдаллах ибн Тахир, 259–262, 266–272 (как представитель Амра ибн Лайса), 276 (с мухаррама по шавваль, как представитель того же), 2[..]–2[..] (приблизительно; как представитель Му'ниса аль-Фахля, по *Aghânî* IX, 138: стихи Ибн аль-Му'тазза), 297 – ум. 300 (как представитель Му'ниса аль-Фахля, по восточному берегу);

2° Абу Джа'фар Ахмад ибн Мухаммад Та'и, 272–276; Абу Ляйля Дулафи, шавваль 276 – 22 сафара 278;

3° Бадр Му'тадиди, 22 сафара 278 – 289, со своими представителями (восточный берег: Шах ибн Микаль, затем Са'ид ибн Яскин (284), затем Му'нис Кушури (287; смещён в 288); западный берег: Иса Науширки, затем Убайдаллах ибн Абдаллах Тахири);

4° Науширки, 289–291; Васики, 291–293; Мухаммад ибн Амруйе Хорасани, 293–296; Му'нис аль-Фахль, 296 – рамадан 301: со своими представителями (восточный берег: Убайдаллах ибн Абдаллах Тахири, ум. 300; западный берег: Харази ибн Муса); Хасан ибн Му'нис аль-Фахль, рамадан – зу-ль-ка'да 301 (Саманид Ахмад требует этого титула);

5° Восточный берег: Бадр Шараби (Дар Али ибн Джахшияра близ Так Асма), 301; западный берег, Баб Хорасан: Исхак Усрушани, 301 (ум. 306), затем Джабир ибн Аслам, 302;

6° (Оба берега): Нуджх Тулуни, 303–304; Абу Ма'адд Низар ибн Мухаммад Дабби, 304–306 (ум. 317); Нуджх Тулуни, 306; Абу Тахир Мухаммад ибн Абд ас-Самад, 306–310; Назук, 310 – ум. 317; Ибрахим ибн Ра'ик и Мухаммад ибн Ра'ик, 317; Мухаммад ибн Якут, 318 – джумада II 319.

5° Государственные секретари – сторонники Халладжа – и их семьи

1. Хамд Кунна'и

Первый государственный секретарь, названный сторонником Халладжа по случаю процесса 309 года, – Абу Абдаллах Хамд ибн Мухаммад Кунна'и, племянник и сотрудник везиря Хасана ибн Махлада[1].

Абу Мухаммад Хасан ибн Махлад, искусный финансист, государственный секретарь по Имениям (240)[2] при Мутаваккиле, секретарь всемогущей при Му'тазе (252–255) царицы-матери Кабихи и дважды везирь, в 263 и в 264 годах, ввёл свою семью ко Двору наряду с Бану

[1] Здесь, с. ...

[2] Сперва как *халифа* Ибрахима ибн Аббаса Сули, затем в должности (243); преследуемый тюркским *хаджибом* Салихом ибн Васифом, заключённый в тюрьму (255–256), *харадж* 259–261, везирь 10–27 зу-ль-ка'да 263, свергнутый Мусой ибн Бугой, везирь 27 зу-ль-ка'да – 8 зу-ль-хиджжа 264, смещённый по требованию Муваффака, который полгода спустя сам берёт везирем его брата Са'ида и отправляет его с тайным поручением в Каир к Ибн Тулуну, который велит убить его в Антиохии в 266 или 269 году (Таб., s.v.; *nishw.*, VIII, № 10; *Tagr.*, *faraj*, I, 50, 150; рук. *Supp. turc* 1125, 74 a–75 b).

Хумайд, Бану Тахир и Бану Хакан – средой образованной и просвещённой. У него было три брата: Абдаллах, секретарь эмира Наджаха (ум. 245); Абу-ль-Аля Са'ид, секретарь эмира Мусы ибн Буги, *хаджиба* (255–264) (сына тётки Мутаваккиля по матери: с 251 по 264), и везирь Муваффака (265 – ум. 272), зять христианского банкира Абу Нуха (ум. 255)[1]; и Абу-ль-Хасан Абдун, оставшийся христианином, главный финансовый сотрудник своего брата Са'ида, друг географа Ибн Хордадбеха, главный выборщик несторианского патриарха Йоханнана ибн Нарсиса в 271 году; и сестра, у которой был сын Хамд.

Двоюродными братьями Хамда были, следовательно: Мухаммад ибн Хасан Катиб[2]; Аббас ибн Хасан, муж второй дочери Абу Нуха, отец Абу Исы, по прозванию Ибн Бинт Аби Нух, государственного секретаря по *диван аль-джайш* во время везиратов его дяди Сулеймана (318, 324, 328)[3];

Фуляна бинт Хасан, жена своего дяди Абдаллаха, мать Ахмада, арестованного в 249 году;

Абу Са'ид Сулейман ибн Хасан, родившийся в 260 году, *вали* Дастимайсана, 298–299[4], умерший в 332-м: государственный секретарь по Частному имению (*хасса*, *Дар*), 295–298, смещён за то, что поддержал кандидатуру на везират личного секретаря Сайиды; восстановлен в 301 году, официальный секретарь Сайиды и её брата Гариба, 301–304, управляющий Земельным ведомством Востока, 306–311; преследуемый вместе с сыном Хасаном в 311 году и сосланный в Шираз (он был кандидатом в везири в 306 году); везирь с 15 джумада I 318 по 23 раджаба 319 года (неофициально руководимый советами Али Ибн Исы), с 11 шавваля 324 по 14 ша'бана 325 и с 24 зу-ль-ка'да 328 по 20 раби' I 329 года при Ради; оставленный Муттаки до 3 ша'бана. Близкий к Ибн Исе, весьма связанный с Сайидой и Хасиби, он неизбежно должен был заниматься Халладжем, и в благоприятном смысле; в юности он сблизился с поэтом Бухтури, панегиристом его отца, и с астрономом Абу Ма'шаром; у него было пять сыновей – Абу Мухаммад Хасан, Мухаммад (или Ахмад), Джаррах, Абдаллах, Фадль – и дочери;

Марьям бинт Хасан[5], родившаяся около 264 года, влиятельная и уважаемая при Дворе женщина, выданная, чтобы примирить две соперничавшие везирские семьи, за Касима ибн Убайдаллаха Ибн Вахба (род. 262 – ум. 291, везирь 288–291); она обручает свою дочь с императорским принцем Абу Ахмадом Мухаммадом ибн Муктафи в 291 году (свадьба будет сыграна лишь в 306; Абу Ахмад, кандидат в халифы от Бану Вахб и сторонников в 318 и 320 годах (Му'нис), будет казнён за заговор в 321 году)[6]: оставшаяся христианкой, покровительница несторианского католикоса Ибрахима (293–325), брат которого Истифан ибн Я'куб (ум. 324) долго был *катиб аль-джайш*, она сумела через свою старую подругу *кахраману* Ихтияр последовательно возвести в везири обоих своих сыновей – Хусайна (29 рамадана 319 – 28 раби' II 320) и Мухаммада (286 – ум. 321; с 1 ша'бана 321 по 3 зу-ль-хиджжа 321); последний образ, который о ней сохранился, трагичен: вечер, когда она, распустив

[1] Абу Нух (или Абу-ль-Хайр: сравн. *Aghânî*, XIX, 122, с Бухтури, II, 128, 165, 170, 176), Иса ибн Ибрахим Джахбази, секретарь везиря Фатха ибн Хакана (ум. 247), затем *хаджиба* Са'ида ибн Фаррухханшаха (ум. 251), по Имениям при Са'иде ибн Махладе, казнённый как христианин (Таб., s.v.; *faraj*, I, 91; *nishwâr*, VIII, № 30).

[2] *Fihr*., 167.

[3] *Nishwâr*, л. 147 a.

[4] *Faraj*, I, 111.

[5] О Марьям ср. Мискавейх, 267, стр. 10.

[6] Бухтури, I, 217 [заметка без обжалования].

волосы и обнажив грудь, умоляла с набережной[1] Тигра младшего сына не арестовывать старшего брата; Хусайн, арестованный и сосланный в Ракку, был казнён там как сообщник Шальмагани (322). Поскольку он уже годами был привержен учению этого крайнего шиита, можно спросить себя, не салон ли его матери был той почвой, где Шальмагани с 306 года стал окрашивать свой метод халладжизмом (упрёк, который сделает ему Ибн Раух в 312 году), и где ещё до 295 года Бану Наубахт следили за ростом первых официальных политических симпатий к своему противнику, Халладжу;

Абу Иса Ала ибн Са'ид, товарищ юности будущего халифа Му'тадида, *вали хараджа* в Ахвазе, заключённый в тюрьму в 272 году до самой смерти вместе с отцом и братом Абу Салихом (Миха'илем) ибн Са'идом;

Мухаммад ибн Абдун (256 – ум. 296), всемогущий секретарь главнокомандующего Бадра (279–289), государственный секретарь, убитый везирем Ибн аль-Фуратом, брат матери Аббаса ибн Мухаммада Ибн Савабы (ум. 305)[2].

Хамд был также связан, через своего дяди Хасана, взявшего её в клиенты, с очень богатой христианской семьёй Исы ибн Фаррухханшаха Кунна'и[3], везиря в 262 и 256 годах; с его племянником Фадлем ибн Яхьей Дайрани (ум. 303); с его сыном Абу Мансуром Фаррухханшахом ибн Исой, шурином другого государственного секретаря – сторонника Халладжа, Мухаммада ибн Али Кунна'и. Наконец, он был связан с семьёй своих двоюродных братьев Бану-ль-Джаррах, в частности с везирем Али ибн Исой, который взял его в сотрудники[4].

Хамд, родившийся около 2[.]5 года, несколько раз был заместителем (*халифа*) своего дяди Хасана в Казначействе, затем один раз его *халифой* в Земельном ведомстве, затем *'амилем* и главой различных *диванов*. С 301 по 304 год он руководит Земельным ведомством Запада; кандидат в везири в 306 году[5], он получает Земельное ведомство Савада и умирает около 308 года, до возобновления процесса Халладжа: поскольку он на нём не появлялся.

Позволительно думать, что дружба Хамда с Халладжем родилась не в конце их обеих жизней; что именно в память о Хамде Халладж выбрал это имя для своего младшего сына; и что именно покровительство Хамда оберегало Халладжа на протяжении всей его общественной жизни и даже до 288/901 года; задолго до покровительства Насра[6].

2. Мухаммад ибн Али Кунна'и

Это государственный секретарь Абу Али Мухаммад, сын Абу-ль-Хасана Али (ибн Хусайна) ибн Хибинты[7] Кунна'и, которого везирь Хакани III (раби' II 312/июль 924), вместе с его братом Исхаком ибн Али, оставшимся христианином[8], призвал руководить Казначейством

[1] Мискавейх, 267.

[2] Абдун воспротивился в 272 году разрушению Дайр Атик: Бухтури, который льстил ему (*dîw.*, I, 203–211, II, 46–47, 190, 221), оскорбляет его после падения (*dîw.*, II, 93, 109, 180–182, 233).

[3] Бухтури, I, 238.

[4] *Nishw.*, VIII, № 11.

[5] *Nishw.*, VIII, № 11; Саби, 80, 347; Саби, 313, приписывает Савад с 306 по 311 год Абд ар-Рахману ибн Исе.

[6] *Nishw.*, № 48, сообщает нам, что Хамд был другом Абу-ль-Хасана Ахмада ибн Мухаммада Ибн Аби Умара, *катиба* Мухассина (до Абу Ганима Са'ида ибн Мухаммада Шаши).

[7] Хибинта: божественное имя Али у зинджей (*Khutbat al-bayân*, рук. Тарсиси, имена, № 129).

[8] Отождествлены: Мискавейх, 129; Саби, 159, предпоследняя стр., 160, стр. 10, 161, стр. 3 и 18; Сули.

и Частной кассой около восьми месяцев, ибо это министерство дольше не продержалось. Оба брата, Абу Али и Абу Я'куб, жили вместе со своим отцом Али, государственным секретарём, и со своим шурином Фаррухханшахом ибн Исхаком[1].

Их отец, Абу-ль-Хасан Али ибн Хусайн Кунна'и, близкий друг и, вероятно, родственник везиря Мухаммада ибн Дауда, будто бы предал и выдал его при его падении в 296 году[2] новому везирю Ибн аль-Фурату, который лицемерно заклеймил это мнимое предательство, ибо в глубине души, как он позже признавался, не смел посягнуть на этого государственного секретаря[3]-христианина; который в 311/923 году сумел вместе с двумя сыновьями укрыть от его обысков родного племянника этой жертвы, Абд ар-Рахмана ибн Ису, брата везиря Али ибн Исы[4].

О его старшем брате, Абу Я'кубе Исхаке ибн Али, мы знаем, что он родился вследствие чуда, о котором рассказывает их друг Ибн Сангала (Марис, пер., с. 50), что он был другом врача-христианина Исы аль-Мутатаббиба (род. 271 – ум. 358), который с 299 по 304 год подготовил вместе с Ибн Фараджавайхом, другом его брата Мухаммада Кунна'и, возвращение Ибн аль-Фурата к власти, и что при халифе Кахире он имел большое политическое влияние; что, отказавшись в зу-ль-ка'да 321 года стать везирем Кахира, Исхак был заключён в тюрьму, обложен выкупом и наконец отпущен при падении Кахира (322)[5].

О самом Абу Али Мухаммаде ибн Али Кунна'и мы не можем сказать, была ли его привязанность к Халладжу глубокой и прочной. От него сохранились два рассказа в сборнике Хиляля Саби[6]: один о нежданном бегстве Абд ар-Рахмана ибн Исы, другой о гороскопе Ибн аль-Фурата[7]; они доказывают, что у него были точные познания в астрологии и что он в неё верил; что он был в дружеских связях с другими *куттаб* – Бишром ибн Али, секретарём Хамида, Абу Мухаммадом Хасаном ибн Мухаммадом Ибн Айнуной, *'амилем* Дийар Раби'а, Бану Фаррухан[8], Абу Амром Са'идом и Абу Бишром Абдаллахом (двумя из четырёх христианских секретарей Ибн аль-Фурата) и главным сотрудником Ибн аль-Фурата по Финансам, христианином Абу Бишром Абдаллахом Ибн Фараджавайхом, который, умирая, завещал несторианскому патриарху Ибрахиму (293 – ум. 325) 7000 динаров, и тот приходил требовать их с криками к матери везиря, вдове Хасана ибн Махлада[9].

У него был, быть может, брат, Ахмад ибн Али Кунна'и, сборщик в Васите, бывший первым покровителем *ра'иса* Абу Курры Хусайна ибн Мухаммада Кунна'и (ум. 366), начальника *дававин*[10] (при везире Абу-ль-Фадле Аббасе Ширази, казнённом вместе с ним

---

[1] Вероятно, племянник везиря Исы ибн Фаррухханшаха Кунна'и.

[2] По Ибн Мукле, Мискавейх, 9–10; Саби, 24–26, рассказывает иначе!

[3] Саби, 67.

[4] Саби, 160.

[5] Мискавейх, 272, 294, 43.

[6] Саби, 159, 161–163.

[7] Астролог Ибн Хинбата: быть может, учитель Ибн Абд аль-Джалиля Сиджзи (точные халладжийские даты), автора *k. al-mughnî fi'l-nujûm*, написанной после 321 года (Баттани, *zîj*, изд. Наллино).

[8] Родственники суфия Мухаммада ибн Фаррухана Дури, сына клиента Мутаваккиля (Хатиб, III, 167; XII, 399).

[9] Марис, Амр и Салиба, 92 и сл.; поскольку она в действительности умерла в 298 году (Саби, 102), речь, должно быть, идёт о её дочери Марьям, матери везиря 319, а не 318 года.

[10] Потомок Абу Курры, Абу-ль-Фарадж Мухаммад ибн Али ибн Я'куб ибн Исхак ибн Аби Курра Кунна'и, умерший около 476 года, был *катибом*-имамитом (Ибн Зайнаб, *ghayba*, прил., с. 210), сторонником Шальмагани

везирем Ибн Бакийей) в 359/970 году[1]; и, несомненно, возможный внук, Абу-ль-Фатх (ум. 392), государственный секретарь, был в 392/1002 году правителем Багдада[2]. Ничто не позволяет утверждать, что они унаследовали от своего покровителя какой-либо документ о Халладже: один из их потомков был *катибом*-имамитом.

3. Абу Бакр Мухаммад ибн Мухаммад Ибн Саваба Касри

Этот государственный секретарь, по-видимому, в пору своих сношений с Халладжем посвятился в мистику более технически, чем оба Кунна'и. Заключённый в тюрьму как халладжиец – то ли в 298, то ли в 309 году, – он упражнялся в пятнадцатидневных постах[3]; он был учеником Шибли и Рувайма[4]; ему приписывают анекдот о смерти Халладжа[5]. Он удалился в окрестности Шираза, где его посетил Ибн Хафиф.

Его семья, Бану Саваба ибн Юнус, христианского происхождения, уже три поколения пользовалась подлинной известностью среди литераторов. Его отец Абу Али Мухаммад был секретарём Му'тадида, побывав прежде казначеем шиитской партии (примкнувшей) Джа'фара, брата одиннадцатого имама; его дед, Абу-ль-Аббас Ахмад ибн Саваба (ум. 277), из министерства финансов, циничный и распутный литератор, *катиб хаджиба* Баякбака (ум. 255), преследуемый тогда как шиит[6], упоминается в стихах Бухтури рядом со своим соперником Али ибн Хусайном Искафи; его двоюродный дед Абу-ль-Хусайн Джа'фар ибн Мухаммад, глава раскольничьей шиитской партии, поддерживавшей претендента Джа'фара ибн Али против одиннадцатого имама, его брата, с 254 года, воспользовался этим, чтобы получить управление имуществом двенадцатого имама, перешедшим к Джа'фару в 267 году[7]; назначенный около 280 года во главе халифской канцелярии, он передал её сыну Абу-ль-Хасану Мухаммаду (оставленному в 304, ум. 312)[8], затем внуку Абу Абдаллаху Ахмаду, который благодаря своим шиитским склонностям сохранил пост при Бувайхидах до своей смерти в 349 году[9], когда тот перешёл к Абу Исхаку Ибрахиму ибн Хилялю Саби (ум. 384), занимавшему его до 367 года. Официальное письмо, написанное Ахмадом Ибн Савабой в 322 году о процессе Шальмагани, высказывается против Халладжа в шиитских выражениях[10].

(Наджаши, 268), что следует отметить.

[1] Мискавейх, II, 260, 309.

[2] И Абдаллах Кунна'и, *кафи* после 406 года, правитель Багдада раньше (Якут, *ud.*, V, 307). Мухаммад ибн Хусайн ибн Абд ар-Рахим, бувайхидский везирь в 419 году, был ненавидим им и кади Танухи (которого он велел запереть как сумасшедшего) – наравне с Ибн аль-Муслимой (Саби, 439, 468).

[3] Саби, 257.

[4] *Masâri'*, 112 (по Мисри); *tarâ'iq*, II, 216.

[5] Там же.

[6] Абу-ль-Аббас, автор *rasâ'il*, был сперва *катибом* тюркского эмира Баякбака и уже с 255 года подозревался в шиизме; секретарь Са'ида ибн Махлада, он примкнул (после 272) к Ибн Бульбулю, который доверил ему финансовые посты в Саваде. Якут, *udabâ'*, II, 36–51; *fihr.*, 7, 8, 130, 168, 171; Саби, 255; Бухтури, I, 119, 126; II, 108.

[7] Хасиби, *hidâya*, лл. 268 a, 273 b.

[8] Абу-ль-Хасан Мухаммад (ум. 312), несомненно, был составителем официальных документов, возвещавших в 309 году осуждение Халладжа.

[9] Якут, *udabâ'*, II, 80.

[10] Сходные выражения, употреблённые Сули в отношении Халладжа, восходят, по-видимому, к официальному письму этого рода, направленному в 298 или 309 году Саманидам.

Его другой двоюродный дед, Абу-ль-Хайсам Аббас ибн Мухаммад Ибн Саваба Анбари (ум. 304 в тюрьме в Куфе), тоже был государственным секретарём, *катибом* Мухаммада Ибн Аби Каджа; родственником Мухаммада ибн Абдуна[1] и, подобно ему, враждебен Ибн аль-Фурату: Ибн Аби Аун, ученик Шальмагани, преследовал его близких[2].

Другой двоюродный дед, Яхья, был дедом по матери Абу-ль-Фараджа Исфахани[3].

4. Ахмад Ибн Хаммад Мосули

Преследуемый как халладжиец в 309 году, этот государственный секретарь начинал секретарём Мусы ибн Халафа, близкого советника Ибн аль-Фурата, которому было поручено арестовать Халладжа (в 295 году): быть может, он тогда помог его бегству. В 301 году он примкнул к новому везирю Али ибн Исе, который поручил ему расследовать хищения Мухассина[4]. Поэтому в 311 году Мухассин яростно добивался его гибели. О его казни есть две версии; одна говорит, что Мухассин велел арестовать его в Мосуле, куда тот бежал, эмиру Мухаммаду ибн Насру Кушури, «который был его личным врагом», и тот отправил его в Багдад избитым и умирающим; другая, более правдоподобная, гласит, что Мухассин собственной рукой проломил ему череп, отказав Насру Кушури в выкупе в 100 000 динаров, который тот предлагал, чтобы его спасти, и вынудив его сына Мухаммада ибн Ахмада ибн Хаммада выдать 250 000 динаров[5].

Во время процесса 309 года Ахмад Ибн Хаммад был финансовым правителем Мосула.

5. Харун Аваридже[6]

Авариджe (эта *нисба* означает «тот, кто ведёт податной реестр»), автор памфлета, из-за которого процесс был вновь открыт в 309 году, родился в 278 году; ему был тридцать один год. Совсем молодым он увлёкся отшельнической жизнью и, облачившись в рясу, удалился в Сирию, на Луккам. Затем, чтобы, как он говорит Ибн Хафифу, содержать свою старую мать, он вступил на доходное поприще агентов – сборщиков поземельного налога (*харадж*); он был *'амиль аль-харадж* в Хамадане, когда пришёл в Шираз, где с ним познакомился Ибн Хафиф[7]. Он нажил так большое состояние, и Мутанабби, одним из меценатов которого он был, посвятил ему две касыды[8]: одну на *алиф*, где говорится о «сожалении о сожалении», владеющем покинутым и обезумевшим влюблённым, и где он желает своему покровителю «рогов полумесяца» вместо «туфель» для подошв его ног; другую на *лам*, любопытную охотничью пьесу, превосходно переведённую Блашером[9], где борзая, гонящаяся за оленёнком, изображена «смотрящей вперёд, даже когда она оборачивается, словно в зеркало».

---

[1] Хамадани, рук. P. 1469, 11 a.

[2] Якут, *ud.*, ...; *Tagr*. II, 284, 353.

[3] *Aghânî*, X, 149.

[4] Саби, 99. Он согласился тогда допросить Мусу ибн Халафа (Мискавейх, 65), которого Хамид уморил.

[5] Саби, 40, 161, 225; Ариб, 114.

[6] Абу Али Харун ибн Абд аль-Азиз Аваридже Анбари. Он занимался также хадисом. Ср. Захаби, рук. P. 1581, л. 206 b.

[7] *Tarâ'iq*, II, 220. Ибн Хафиф и Калабази ссылаются на него из осторожности.

[8] *Dîwân*, изд. Садер, 1900, с. 102, 106.

[9] Blachère, *Mutanabbî*, 91–92.

Эта пьеса, написанная близ Ливана, показывает Аваридже живущим, как и антихалладжийский маликитский кади Абу-ль-Фарадж Ахмад ибн Хусайн и *хаджиб* Бадр Харшани, в окружении и в близости бывшего багдадского *амир аль-умара'* Мухаммада ибн Ра'ика, назначенного *вали* Сирии (327–329). Вернувшись в Багдад вместе с Ибн Ра'иком, Аваридже, бывший секретарём Абу Бакра Мухаммада ибн Али ибн Мукатиля, делил *диван аль-харадж* с Абу Али Ахмадом ибн Насром Ибн Базьяром[1] в первый везират Мухаммада ибн Ахмада Искафи (329 и 330); как и Ибн Базьяр, он последовал тогда в Каир за Ибн Мукатилем (ум. 350), который стал там министром финансов (330–335)[2]. Аваридже умер в 344 году у сына своей сестры, Али Магриби, из знаменитой везирской семьи[3], сына секретаря Мухаммада ибн Якута.

Его долгое сотрудничество с Абу Бакром ибн Мукатилем, финансистом, враждебным группе Мадара'и (на которых постоянно опирался Ибн Иса), позволяет думать, что Аваридже был направлен против Халладжа одним из финансистов, которых Ибн Иса устранил как сторонников политики податного угнетения Хамида. Его антихалладжийский памфлет можно восстановить: в нём он, как истый мутазилит, разбирал уловки, применявшиеся для подделки чудес. Таков тон текста Бакиллани и анекдотов о мнимом слепце и о рыбе, приведённых выше по Танухи.

Именно во время заключения Халладж, должно быть, принимал, среди многих других посещений юных *куттаб*, и посещения этого предателя.

г. Приговор, предусмотренный для *зиндика*

1° *Тауки'* (краткое предписание, рескрипт Государя)[4]

Когда Имам назначил представителя руководить прениями чрезвычайного трибунала, этот представитель не вправе сам приводить в действие казнь, вызывая префекта полиции и палача сообразно «решённому делу» (ср. казнь трёх халладжийцев в 312/924 году). Государь должен сам произнести приговор; вернее, он должен продиктовать рескрипт (*тауки'*) и скрепить его своей печатью. Он действует во Имя Бога, Его писаного Закона, «одолженной рукой» (*яд 'арийя*) которого он поставлен (как при принесении присяги). Официальное суннитское аббасидское учение ещё не пришло к правильной формулировке решающей силы скреплённых печатью актов государя; мутазилиты (и захириты) склонялись к тому, чтобы предоставить государю не только привилегию толковательной неотъемлемости, признаваемую за первыми четырьмя халифами (до омейядской узурпации), но и привилегию почина в определении догматических вопросов; отсюда вмешательство халифов – сторонников мутазилитов в 218 и 233 годах х. Ханбалиты, добившиеся отмены этих двух указов, не могли и помыслить о том, чтобы побудить государя издать указы обратного смысла; открытыми защитниками династии они станут лишь после объявления их вне закона в 323 году х., когда будут неизменно «прикрывать» суннитский халифат от шиитского давления

[1] Сули, *akhbâr Râdî*, 230. Встречается Хусайн ибн Хасан Ибн Базьяр Мосули, фатимидский везирь (384–385); ср. Бак., № 3. Ибн Базьяр на финансах вместе с Ибрахимом ибн Али ибн Исой в 330–331 годах (Якут, II, 123).

[2] Кинди, 294. Ибн Мукатиль, выскочка низкого происхождения, друг Абу Са'ида Каффи в 325–326 годах (*Râdî*, 80, 101, 105: враг Ибн Муклы).

[3] Макризи, *khitat*, II, 157. Ибн Халликан, изд. Каир 1310, I, 156.

[4] Муктадир, по-видимому, хранил свою императорскую печать лично; сперва она была доверена его везирю Аббасу, затем его казначею Му'нису Хазину (ум. 301/913).

Бувайхидов; тогда они позволят умеренным шафиитам добиться издания догматических халифских указов 4[09] и 4[33] годов. При жизни Халладжа суннитские правоведы остаются довольно сдержанными в вопросе об абсолютной силе рескриптов государя (заговор 296/908 года это доказывает; заговор «благонамеренных»). Один лишь Сахль (и школа салимитов) исповедовал, что аббасидский халиф – действительно Имам, угодный Богу; если он действует справедливо, он – «Полюс» (*кутб*; ср. *мустахлиф* ханбалитов – сходный духовный ранг, ради спасения Общины предназначенный частному лицу, а вовсе не халифу), а если несправедливо – заранее прощён как охранитель общественного порядка. Эта формула, которую подхватит Газали[1], была, по-видимому, формулой Халладжа, согласно беседе, которую он будто бы имел с Муктадиром и в которой объявляет, что халиф – *васила*, посредствующее орудие передачи повеления Божия[2]. Это была позиция Хасана Басри против хариджитов.

Тауки', который Муктадир издаст против Халладжа, был, как ни странно, предварён другим *тауки'*, осуждающим Халладжа, – тем, что третий *вакиль* имамитов, Ибн Раух Наубахти, опубликовал как исходящий от «сокрытого» Махди[3] и скрепил печатью в качестве полномочного представителя таинственного «отсутствующего». Приговор изгнанника, материально неисполнимый, это был приговор к осуждению на вечную погибель без обжалования.

В случае *зандаки* сунниты обычно не допускают процедуры призыва к покаянию (*иститаба*) перед утверждением приговора государем[4].

Смертный приговор влечёт для *зиндика*: *ибахат аль-маль ва сафк ад-дам*, конфискацию имущества[5] и пролитие крови, и *хукм аль-хулуд фи-н-нар*, презумпцию вечного осуждения. Некоторые добавляли к этому обращение в рабство жён и детей осуждённого[6].

2° Мучительное и позорящее наказание

Коранический текст, обычно применявшийся к случаю преступника, уличённого в *зандаке*, был следующий (Коран V, 37)[7]:

«Поистине, воздаяние тем, кто воюет с Богом и Его Посланником и творит на земле нечестие, – в том, что их казнят[8], или распнут[9], или отсекут им руки и ноги накрест[10], или изгонят из мусульманской земли. Таково их воздаяние в этой жизни; а в жизни иной им уготовано великое наказание». Из трёх родов смерти, указанных здесь как альтернатива, «последовательное соединение» находим в казни, которую нечестивый Фараон уготовил

[1] Абу Талиб Макки, *qût*. Газали, *ihyâ'*.

[2] *Recueil*, с. 61.

[3] Туси, *ghayba*.

[4] Её допускает лишь ханафитский толк (ср. *михну* 170 года) против ханбалитов (Ибн Таймийя, *sârim*, 165, 296) и маликитов (*Shifâ'*, 2, 281).

[5] Сохранённая против крайних халладжийцев, в *farq*.

[6] С семьёй Халладжа этого не произошло.

[7] Ср. Тунси, «Путешествие в Вадаи» (пер. Перрона, 1854, 110), *Bull. CAF* о марокканском указе (Мулай Абд аль-Хафиза: сентябрь 1909).

[8] Простая смерть.

[9] *Таслиб*. Перестановка римской казни.

[10] *Мин хиляф*. Ср. Семь Маккавеев в Антиохии (2 Макк. 7, 4). Ибн [...] в принципе это запрещает.

своим колдунам, обращённым Моисеем (Коран XX, 71; XXVI, 49): «Непременно отсеку вам руки и ноги накрест и распну вас».

Слово *таслиб* означает выставление на помосте (*маслаба*), где осуждённого привязывают к «столбу правосудия» верёвками или гвоздями (*масамир*). *Таслиб* обычно совершался *post mortem*[1]. Позорный столб из дерева (в Ираке – из пальмы: *джузу' ан-нахль*)[2] был либо высоким столбом (*сари*)[3], либо небольшим подвижным крестом (*никник*). Руки бывали распростёрты; голова вверху или внизу (Халладж, по Искафу), или даже между ногами (Ибн Фусанджус в 448/1056 году), туловище свисающее или сидящее (*ракиб*; Ибн Аби-ль-Каус в 287/900 году), быть может, посаженное на кол (огненный кол для Сахиб аль-Халя в 291/903 году).

Два века спустя после казни Халладжа *таслиб* означало уже не «распятие», а «повешение»; и персидские и турецкие миниатюры о мученичестве Мансура Халладжа изображают его повешенным[4].

Для отсечения членов и обезглавливания осуждённого укладывали на квадратный кусок кожи (*нат'*), куда стекала кровь; на спину или лицом к земле[5]. Другие подробности – в главе VII.

Сожжение останков было частым. Также выставление головы с хранением её в «музее голов» во Дворце[6].

3° Его богословское значение

Торжественный приговор, исполненный по приказу Имама, влёк для массы презумпцию вечного осуждения казнённого (осуждения, высказанного в халифском *тауки'*). В частном случае Халладжа его странное желание быть преданным смерти анафемой ради мусульман могло способствовать некоторой халладжийской теории о Халладже как «ученике Сатаны вплоть до осуждения включительно», «святом в аду».

Но случай Ахмада ибн Насра, мученика мутазилитской инквизиции, которого рескрипт халифа Васика приговорил не только к смерти, но и к аду, был прецедентом, побуждавшим халладжийцев считать, что Халладж умер мучеником. Так и говорили, не подвергаясь преследованию, несколько его друзей, и прежде всех великий камергер Наср.

Шиитское же меньшинство, опираясь на рескрипт Махди (скреплённый Ибн Раухом и «осуждавший» Халладжа), по-видимому, считало Халладжа сатанински одержимым и даже вмешалось, чтобы ужесточить казнь[7].

Богословы спорят о физическом действии распятия. В его теле степень боли, которая не может быть очистительной[8], зависит от божественного произволения, милосердие которого

[1] Ибн Таймийя, *sârim*, 294.

[2] *Akhb.*, № 17.

[3] Это запрещено, по маликиту Ибн Аби Зайду (с. 191, прим. 2).

[4] [См. ниже, с. 499].

[5] Карматы в 291 году.

[6] Ср. Саби, 48.

[7] Ср. гл. VI, конец. Выставление казнённого на площади у моста ради наибольшей огласки перешло из Багдада в Стамбул; 3 мая 1909 года я видел повешенных на площади Эминёню, у выхода с Каракёйского моста.

[8] *Ибтила'* не есть *каффара*.

непостижимо. Что же до тех, кто допускает субстанциальность духа, как Сахль Хуза'и, то, по их мнению, казнимый, если он того заслуживает, претерпевает наказание в своём духе[1].

Казнь Халладжа была ему причинена здесь, на земле, за то, что он ущемил «права Бога» (*хукук Аллах*, *худуд* которых установлены Кораном) в связи с паломничеством (Килани скажет: как разбойнику с большой дороги, ему отсекли руки за то, что он похитил Божественную Жемчужину). Позднее мистики спрашивали себя, не был ли он осуждён *post mortem* на лишение лицезрения Пророка за то, что умалил, а значит, оскорбил его заступничество («права человека», *хукук аль-адами*)[2].

4° *Таслиб*: распятие, затем повешение: символика и иконография

Халладж, выставленный живым у позорного столба в 301 году, погиб в 309 году *маслуб*. Выше мы видели различные традиционные толкования казни, определённой Кораном как *таслиб*[3].

В 309 году его смертный приговор предусматривал бичевание, затем обезглавливание; к чему ненависть везиря или его забота о строгом толковании маликитской *фетвы* заставила добавить, вставкой, отсечение четырёх членов и сожжение туловища.

Был, следовательно, *таслиб* – подвешивание на виселице, туловище привязано к столбу: сперва для бичевания, совершаемого по голой спине, со связанными руками, закреплёнными впереди; затем, после отсечения членов, чтобы толпа видела его страдания живым (ср. в 291 году)[4]. Этот второй *таслиб* совершился, быть может, на колу, головой вниз, как утверждает Искаф[5] и как это было сделано с Ибн Фусанджусом в 448 году (голова между ногами). Суфийские источники растягивают этот второй *таслиб* до обезглавливания на целую ночь; для них это центральное положение мученичества, явно связанное с распятием Иисуса.

Ни один древний источник не говорит, что Халладжа удавили перед обезглавливанием. Как же тогда объяснить, что древний посвятительный обряд *дар-и Мансур*, сохранившийся у бекташей, обязывает новичка простираться посреди обители, называемой «виселицей Мансура», с верёвкой *тигбенда* на шее, – чтобы символически показать, что он готов умереть повешенным из любви к Богу, как Халладж?

И почему иранские и турецкие миниатюры почти всегда изображают *таслиб* Халладжа как повешение[6]? Повешение, при котором повешенный продолжает говорить (в йесевийской *Кыссе* молят верёвку не затягиваться слишком туго), что парадоксально. Сам Изз Макдиси, влагая в уста Халладжа *маслуб* долгие речи, говорит: *би-хабли тухтанак*[7].

Здесь, по-видимому, есть реакция против образа Иисуса, «который не был на кресте» (Джами); поскольку ислам всё больше верил в подмену, надо было избежать христианской иконы – отражения воображаемого распятого. С другой стороны, повешение, по-видимому, было казнью, которой подверглись два мистика – сторонника Халладжа, Абу-ль-Касим

[1] Найсабури, *'uqalâ' al-majânîn*, 93. Отсюда теория бесчувственности во время казни.

[2] *Кисас* за которые не подлежит замене (Ибн Таймийя, *sârim*, 163, 296).

[3] Водружённый на столб.

[4] Ибн Аби-ль-Каус, *ракиб*.

[5] Стихи о *маслуб* с распростёртыми руками (Иззи, 488).

[6] Из-за верёвки посвящения?

[7] *Sharh*, рук. P. 1641, л. 256 b.

Хамадани и Сухраварди Алеппский; это была казнь менее строго кораническая, но более скорая и всё чаще применявшаяся.

Так что даже вне мистических кругов, в мирском обществе, Халладж символизирует приговорённых к повешению. В Малаге около 550 года Абу Джа'фар Ахмад Ибн Аммар Анси, андалусский поэт-заговорщик, перед тем как быть повешенным, вспоминает *михнат аль-Халладж*[1]. В Тебризе в 803 году Мухаммад Кухистани, персидский поэт-сатирик, перед тем как быть повешенным по приказу Тимура, делает последнюю игру слов на *пайе-йе дар*:

«Если, как Мансура, тебя потащат к подножию виселицы, держись храбро; этот дольний мир становится невыносим»[2]. В Индии Сармад в 1660 году и Икбал в 1932 году классически говорят о Мансуре: «виселица и верёвка».

[1] Ибн аль-Хатиб, *ihâta*, Каир, 1319, I, 97. Ср. миниатюру с Халладжем.

[2] Browne, *LHP*, III, 195. Даулатшах, 330. *Дар-и Мансур*: ср. Насими, *dîw.*, 146.

ГЛАВА VI

ПРОЦЕССЫ

I. КРИТИЧЕСКОЕ ЗАМЕЧАНИЕ ОБ ИСТОРИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКАХ О ПРОЦЕССАХ

Халладж был «громким делом»; и именно благодаря той сверхприподнятой сцене, какой был тогда Багдад, где по его поводу разбирался процесс божественной любви, мирские историки удостоили упомянуть имя этого мистика среди знаменитостей эпохи. Похоже также, что, как и в деле Жанны д'Арк, правоведы поставили себе в заслугу изощриться в процедуре и избрать основание для окончательного приговора лишь после долгих изысканий.

Официального дела процесса у нас больше нет, и, чтобы его восстановить, приходится прибегать к трём родам источников: халифским анналам, писавшимся день за днём, – везирским биографиям, посмертным собраниям более или менее корыстных похвал (или порицаний), использованным в выдержках, с отстоянием в одно поколение, у анналистов, – словарям-справочникам, составленным из двух предыдущих источников много лет спустя, по эпохам, странам, профессиям; включающим порой частные документы.

Подлинные документы дела «Халладж» были, несомненно, собраны и хранились среди *васа'ик*, за которые отвечал глава праведных свидетелей (*ваджх аш-шухуд*) округа Восточного Багдада. Этого дела уже не существовало во времена Якута (начало XIII века нашей эры), когда он смог ознакомиться с делами двух других современных ему багдадских религиозных процессов – процесса Шальмагани (канцелярский документ, найденный в Мерве) и процесса Ибн Шанабуза (*махдар*, переписанный Абу Юсуфом Казвини, *afwâj al-qurrâ'*). Оно должно было содержать: прежде всего собственноручный протокол обвинительного приговора (копии которого рассылались для чтения в мечетях); затем если не протоколы заседаний трибунала (хранившиеся у везиря), то по меньшей мере акты удостоверения инкриминируемых документов, читавшихся на допросах, скреплённые подписями *шухуд* и обвиняемого; среди этих документов должно было быть либо «исповедание веры» (*'акида*), подписанное обвиняемым, либо, за его отсутствием, список положений, признанных инаковерными (ср. процесс Айн аль-Кудата Хамадани), извлечённых из его сочинений. Это каноническое дело, должно быть, исчезло довольно рано; но некоторые замечания Бакиллани как будто указывают, что он с ним знакомился (у главы *шухуд* Тальхи).

Другое дело, должно быть, было составлено секретарём везиря; поскольку документы его переписывались набело его писцом Занджи прямо на заседании, странно не найти ни одной выдержки из них в «рассказе» названного Занджи; это дело должно было храниться у секретаря везиря, Ибн Муклы, который сдал его в архив или уничтожил при падении везиря Хамида.

Третье дело существовало в Канцелярии и содержало дипломатические депеши, излагавшие цветистым слогом официальную версию процессов о ереси (ср. в случае Шальмагани): у Абу Бакра Ибн Савабы.

Четвёртое дело, быть может, в те годы отдельное от третьего, хранилось для начальника халифской почты (*барид*), Шафи' аль-Лу'луи[1], старым *катибом* Абу Марваном Хара'ити; оно

[1] Начальник *барида* с 297/909 по 312/924 год. Его секретарь-христианин, литератор и философ Абу Амр Ибн аль-Джамаль, был ценим Таухиди (*sidq*, 32, 59; *imtâ'*, I, 66); его сын Хасан ибн Сулейман сблизился с Ибн Савабой.

содержало депеши, посланные наместникам, особенно в Хиджаз (хадж), об арестах (Сус, 301; Хорасан, «около двадцати», 309).

Почти ничего из этого не сохранилось в наших источниках – анналах, биографиях и словарях. В ту эпоху царил предрассудок *мухаддиса*, для которого правдивая история есть выслушивание устных свидетельств: так Занджи, Сули, а до них Табари преподносят нам свои собственные воспоминания о процессе.

Поскольку исламская процедура не предоставляла обвиняемому адвоката-защитника, в протоколах очень редко встречаются показания в пользу защиты. Халладжийское предание передало нам лишь одно – показание Ибн Ата; а его арест избавил писца от необходимости записывать его, заставив его подписать. Весьма примечательно, что суфийское предание даёт лишь два текста (Ибн Мамшад, Ибн Галиб) о процессе.

За отсутствием подлинных официальных документов мы оказались бы, таким образом, сведены к личным, вполне субъективным впечатлениям свидетелей, по большей части враждебных, если бы в ту эпоху не нашлось трёх писателей, заботившихся об объективной информации и технической документации: богослова-аш'арита Бакиллани (около 355–360), историка сабейской веры Ибн Синана (около 355–360) и мусульманского философа Абу Зайда Балхи (ум. 340). Бакиллани уточняет этапы второго процесса, приводит даже фразу из «письма к Шакиру»; Ибн Синан извлекает на свет «рассказ Занджи» и подробно его разбирает, добавляя к нему разумное, скорее ироническое замечание о халладжийском тезисе об обетной замене пяти обязательных мусульманских обрядов; Абу Зайд Балхи издаёт *хулулитскую* формулу ереси, приписываемой Халладжу; формулу, быть может, заимствованную у богословов-каррамитов (Ибн Яздан-йар? Ибн Мамшад?), которую подхватит аш'аритская ересиография.

Одна из редакций инкриминируемого положения о хадже, быть может, даёт текст, принятый на процессе обвинением.

а. Табари, Сули, Ибн Аби Тахир, Ариб, Истахри

Текст Табари, который мы переводим ниже, строго современен событиям: выдающаяся личность его автора придаёт этому весьма тонкому свидетельству совершенно особую ценность. Табари, умерший в 86 лет в шаввале 310 года, закончил свою великую Хронику 28 зу-ль-хиджжа 302 года (с ясным запретом что-либо добавлять после «*яумина хаза*»); двадцатью месяцами раньше он считает нужным упомянуть первую явку в суд в 301 году «человека, о котором говорили, что он называет себя Халладжем, а куньей – Абу Мухаммад Маш'уз (*sic*; полагаю, надо читать “*ау Аба Мас'уд*” – или “Абу Мас'уд”)». Заметен тон отстранённого неведения, который напускает на себя Табари. Затем, прежде чем перейти к выставлению у позорного столба (18–21 раби' II 301 = 15–18 ноября 913), Табари, вдруг приняв профессорский тон *мухаддиса*, переходит на прямую речь (*сами'ту*): «сам я слышал, как группа людей утверждала, что Халладж притязал на божественную власть (= творить чудеса)». Почему он не называет этих свидетелей обвинения, тогда как был личным другом одного из них, Аваридже, который начинал составлять памфлет совершенно мутазилитского скептицизма о «чудесах Халладжа»? Табари не колеблется под 289 годом заклеймить поведение могущественного лица, кади Абу Умара; почему же он колеблется здесь признаться в своём внутреннем суждении о деле, которое наверняка знал досконально, и знал годами, – заняв позицию, как шафиит-раскольник, против главного шафиитского муфтия Ибн

Сурайджа, своего «младшего», как он говорит, который дважды, до 289 и в 301 году, спас Халладжа от осуждения?

Здесь кончается рукопись B (= Берл. 9422) его Хроники. Но рукопись Кёпр. 1047 вставляет добавление, которое ничто не позволяет заподозрить, но которое представляет собой более чем необычную авторскую интерполяцию[1], обнаруживающую интерес, проявленный старым историком, меньше чем за одиннадцать месяцев до своей смерти, когда он уже был заперт в своём доме ханбалитским бунтом, к смертному приговору Халладжу в 309 году. Это добавление стоит под 301 годом, после выставления у позорного столба: «И он долгое время пребывал в заточении; затем группа людей, среди которых Наср Кушури и другие, увлеклась им; дошло до народного бунта, когда стали произносить молитвы против тех, кто желал ему зла. Это испортило его дело; извлечённому из темницы, ему отрубили руки, ноги, голову; затем сожгли его в огне».

Табари не разбирает процесса, ни словом не упоминает ни богословской вины (обожествление), ни канонического предлога (замена хаджа) осуждения и приписывает поспешную казнь неуклюжему пиетистскому бунту его сторонников. Его оправдание в том, что этот ханбалитский бунт зу-ль-ка'да 309 года, когда Ибн Ата осмелился призвать Бога против везиря Хамида, когда Ибн Аби Дауд осмелился вручить *хаджибу* Насру, ханбалиту и подстрекателю бунта ради спасения Халладжа, список еретических положений, приписываемых Табари, – запер его, Табари, до самой смерти (26 ша'бана 310/923) в его доме; он отказал заместителю везиря Ибн Исе, переставшему поддерживать Халладжа, войти в переговоры с ним, Табари, которому пришлось письменно отречься[2].

Как *мухаддис*, Табари был великим учёным, честным и щепетильным критиком буквы, но душой, закрытой для пыла и благочестия; его враждебность к благочестию Ибн Ханбала заставила его написать против него «*radd 'alâ'l-Hurqûsiya*», яростный и несправедливый памфлет; отсюда ненависть к нему багдадских ханбалитов. Он возмутил Ибн Аби Дауда циничным словом о слюне Пророка[3].

Как правовед, Табари порвал с шафиитским толком и с Ибн Сурайджем; честолюбиво желая основать свой толк, он не понимал самобытности, нравственного благородства и духовной чистоты его решений, в частности *сурайджийи* (которой Табари противопоставляет весьма жалкую формалистическую уловку); и, вероятно, его *фетвы*, оправдывавшей Халладжа.

После смерти Ибн Сурайджа Ибн Иса, ставший консерватором и формалистом под влиянием Ибн Муджахида, ещё более сблизился с Табари; он хотел примирить его с ханбалитами, чтобы организовать единый фронт суннитов против возвращения рафидитов на везират. Это был фронт ограниченный; из малодушия Ибн Иса исключал из него Халладжа, чей мистический динамизм и тонкая апологетика гальванизировали бы тяжёлый и ограниченный пиетизм ханбалитов. Но Табари, хотевший рассчитывать лишь на суннитов-тактиков с несколькими остепенившимися мутазилитами, с грустью предчувствовал, что раскол среди суннитов, вызванный этим ханбалитским бунтом, глупо обвинявшим его в том, что он рафидит, вновь приведёт к власти рафидитский везират; и в 310 году, как и в 296-м, он угадал верно.

---

[1] Принятая издателем, кади Ахмадом ибн Камилем (ум. 351/962) (*lisân*, I, X, 273). Ср. передачу у Рудани.

[2] Текст опубл. Бомбей 1311 г. х., Duttprasad Press (15 с.); *иснад* Абу Амра ибн Мухаммада ибн Юсуфа Динавари.

[3] *Muntazam*, 6, 172.

После Табари хронологически стоит историк, которого без упоминания имени переписывают три автора – Сули (ум. 335), Ибн Аби Тахир и Ариб Куртуби, – и которого рассказ Ахмада ибн Юсуфа Азрака (ум. 377: *nishwâr*, I, 81), дающий полную редакцию одной шутки Наубахти, обнаруживает как учителя Азрака, Мутаввака (Али ибн Фатха)[1], в его *Dhayl kitâb al-wuzarâ' li-Ibn Dâwûd b. Jarrâh*, охватывающем 291–319 годы, – дату, с которой начинается *Dhayl* Фаргани (используемый Арибом с этой даты). Этот источник можно восстановить по трём его переписчикам:

Ариб переписывает его (с. 86–94) первым, затем, обнаружив Сули, возвращается к своему предмету, опуская в Сули то, что тот заимствовал из этого источника (Мутаввака): краткое изложение казни Халладжа (= Сули 9–10, затем «*яд'у иля-р-рида...*» (Сули 23, неудачно разрезано), «переходя от секты к секте» (*и'тизаль* в начале = Сули 4–8, *яста'мил аль-махарик*), Сули 14, Сули 31 (*м. куфр 'азим*), Сули 40–41 (вводится словами «*ва кана фи ба'д кутубихи*»), Сули 36 (Самарри: с *кунту* = отклоняющимся *якуну* у Сули), мускус и дирхемы (приписано Наубахти = Сули 28 = Ибн Аби Тахир: «*ляйса бихадири*»).

Ибн Аби Тахир, переписывая этот источник, один уточняет его начало и С. 14; Сули и Ибн Аби Тахир дают С. 15–22; Сули один уточняет С. 29–30 и 32–38.

Ибн Аби Тахир, чья статья сохранена нам *Фихристом*, начинает с общего суждения о Халладже, точным и стройным (*муша'биза* = С. 6; «*ятанаккаль*» = С. 10); он не знает Расиби (но его выражение «*хува хува*», быть может, восходит к письму Расиби: и оно проясняет слова «*рубубийя, хулуль*» в С. 14); процесс 301 года (= С. 15–22), С. 25–26 отсутствуют; полная редакция, сокращённая в С. 27–28; 29–31 отсутствуют; намёк на Насра в 309 году (*ва-стагваху*), оторванный от рассказа о процессе 309 года (перенесённого в конец *Фихриста*, 191, стр. 24–29 = Ибн аль-Карих); цитаты (вводимые словами «*ва кана фи кутубихи*» = С. 40–41); халифский приговор, казнь и дата: «конец 309 года» (= С. 42–45, более развёрнутые).

Пять страниц Сули[2] (*k. al-awrâq*, фрагм., изд. Крачковского, – глава о биографии Муктадира), где он говорит, что прекрасно знал Халладжа (С. 1–3), избегают говорить о нём обстоятельно, что напоминает намеренное молчание Сули в его *akhbâr al-Râdî* о процессе Шальмагани (322) и о *фетве* великого маликитского кади, отлучавшей ханбалитов (323). 45 членов предложений Сули (здесь пронумерованных) лишь однажды (С. 23–24: *ва кад кыля... яд'у...*) признают включение более раннего текста (= Мутаввака; заметим, что «то суннит, то шиит, *шу'уза*», С. 25–29, одни дают, С. 30, имя Карнаба'и); Сули принадлежало бы авторство лишь 32–38 и 42–45, о 309 годе.

Общий источник (Мутаввак) мог и сам переписать двух ещё более ранних историков – Ибн Яздада (С. 23–24) и Ахмада ибн Убайдаллаха Сакафи (ум. 314: *dhayl kitâb al-wuzarâ'*: для процесса 301 года?).

Наконец, знаменитый текст о Халладже, переведённый С. де Саси, опубликованный географами Истахри и Ибн Хаукалем и почти наверняка извлечённый из Абу Зайда Балхи, самобытного и независимого суннита с философскими наклонностями, друга великого врача Рази, который знал Халладжа; об этом свидетельствует понимающая объективность его заметки, где распространение халладжийской пропаганды замечательно уточнено (выше), где догматическая позиция мистики Халладжа определена без ненависти (ср. *farq* Багдади). Этот текст, необычайно высокий по взглядам для своей эпохи, предвещает тех независимых

[1] Ср. Кинди, *Кади*, 524; д'Эрбело, 413.

[2] Сули, душеприказчик кади Танухи, умер в рамадане 335/946 года (ср. журн. *I'tidâl*, Наджаф, 1946, с. 498).

философов-халладжийцев, о которых сообщает Дайлами[3]; написанный до 322/934 года, он содержит любопытные уточнения (Халладж родился в Бейзе, чего *Фихрист* ещё не знает в 380 году; слова *истагва* и *истамаля*, подхваченные Хутаби, ханбалитским историком; причина его бегства в 298 году, долгое заключение) и пробелы (оба процесса обойдены молчанием); фраза о казни, не датированной, гласит: «*фа-сулиба хайян иля ан мата*», «он был распят живым, пока не наступила смерть»; это как бы первый отблеск суфийской легенды; ибо известно, что Занджи обходит молчанием выставление у позорного столба, тогда как здесь это выставление (которое не есть перенос позорного столба 301 года) имеет длительность (куда поместить *novissima verba*, благоговейно собранные суфиями), ибо это не повешение; и сходство с умирающим Христом (которое принимают Ихван ас-Сафа (исмаилиты) и философы) доходит до умолчания о последнем обезглавливании.

Другие современные заметки слишком кратки, чтобы дать что-либо, кроме уточнения подробностей: Хутаби (около 340) употребляет слово *зандака*, новое у анналистов, рядом с *шу'уза*, для обвинения 301 года; он знает, как и Бакиллани (о чём молчит Занджи), что у судей 309 года были долгие идейные споры («*джара фи залика хутуб тивал*»); он датирует казнь вторником 23 (*sic*) зу-ль-ка'да.

Мас'уди (*tanbîh*, в 345 году) уточняет рождение в Бейзе, смерть 24 зу-ль-ка'да на западном берегу, выставление останков на восточном берегу (*хаза-ль-джаниб*, типично багдадское выражение; в противоположность нынешнему «*зака-ль-субб* – тур. *Karşı yaka*» для западного берега).

Ещё не найдены весьма сжатые анналы Нифтавайха (ум. 323), кади Ахмада ибн Камиля (ум. 350), анналы Ахмада ибн Убайдаллаха Кутруббули и племянника везиря Ибн Исы, Абдаллаха Ибн Асмы (отличного от Ибн Арамрама (*fihr*. 129, 147–148)), и Абдаллаха Ибн Худьяна Фаргани (написанные в 336 году), который опознаёт одного ученика Шальмагани как халладжийца. Так же и «география Фарса» везиря Ибн Исы, и *manâqib Ibn al-Furât* Сули.

б. Бакиллани и маликитский источник Ибн Дихьи

Богослов-аш'арит Бакиллани, маликит в праве, есть, как говорит нам Ибн Дихья, главный источник подробностей о Халладже и его процессе, приводимых в его *Nibrâs* в виде выдержек из *shâmil* Джувайни, неполная каирская рукопись которого не позволяет проверить их точность. Эти подробности позволяют прочно восстановить три фазы процесса: изъятие *мафсира* Халладжа у Мухаммада ибн Али Кунна'и и скорая отставка Ибн Исы; «изъятие» *sirr al-Ilâh* и отстранение Насра, который должен выдать Халладжа везирю Хамиду; выходя из нейтралитета из верноподданности халифу, *сулаха'* (= «благочестивые люди»; то есть корпорация суфиев Багдада, возглавляемая Джурайри, настоятелем Шунизийи) передают трибуналу «Письмо к Шакиру ибн Ахмаду», которого Халладж приглашал разделить его желание умереть анафемой, побуждая его «разрушить Ка'бу (= Храм: своего тела), чтобы отстроить её по Мудрости (*хикма*): дабы она действительно участвовала в канонических обрядах молитвы (Коран III, 43: как Мария в *кунуте* Ангелов)»; текст двусмысленный, отсюда поиски кади Абу Умаром другого халладжийского документа, менее символического, позволяющего обвинить Халладжа в том, что он буквально учил отмене паломничества, обязательного долга: смертный грех.

[3] В *'atf*, пер. в *Mélanges Joseph Maréchal*, Брюссель, т. II, 1950, с. 269–270.

План, в котором развёртывается этот рассказ, наводит на мысль, что Бакиллани прибег, благодаря своему учителю, великому маликитскому кади Ибн Умм Шайбану, зятю великого кади Абу Умара, к официальному делу процесса, хранившемуся у Тальхи, *ваджх аш-шухуд*.

в. Рассказ Занджи, его «пролог», его редакции начиная с Ибн Синана

Примерно с 550 года великие халифские анналы используют в качестве основного текста о процессе 309 года рассказ Занджи[1], везирского писца на процессе, клиента везиря-шиита Ибн аль-Фурата. Языческий (сабейский) историк Сабит Ибн Синан первым дал полный разбор этого текста в своём *ta'rîkh* (он будто бы получил его от Ибн Санджалы, *рави* Ибн Занджи[2], с которым был связан его отец[3]). Двадцать лет спустя Мискавейх переиздал этот рассказ в прямой речи в своих *Tajârib*... Пятьдесят лет позже Хатиб опубликовал его вновь, по кади Танухи, в своём *Ta'rîkh* (изд. 1931, VIII, 132–141); его перепишут Сибт Ибн аль-Джаузи, Кутуби и Айни.

Чего стоит этот рассказ? Он восходит в основном к Занджи (= Абу Абдаллах Мухаммад ибн Исма'иль ибн Салих Анбари, родившийся около 255 года, умерший в 324 году, по Сули, *akhb. Râdî*, под этим годом); поскольку тот не оставил никаких сочинений, рассказ обычно приписывают (напр., Мискавейх) его сыну Абу-ль-Касиму Исма'илю Ибн Занджи (род. около 297, ум. в 378, Хатиб, 6, 304); но этот последний, бывший в 309 году лишь ребёнком, просто вставил несколько личных подробностей в рассказ, построенный его отцом; а стилистические предосторожности и мысленные оговорки этого рассказа принадлежат отцу; ибо он был записан до ареста Шакира, то есть до 311 года.

Занджи выступает административным писцом при Му'тадиде, всю жизнь в подчинении у братьев Бану-ль-Фурат[4]: следовательно, сторонник шиитов. С 296 года он стоит во главе везирских секретарей наравне с Ибн Муклой (более молодым). Он становится их старшиной в 304–312, 319, 322–324 годах: при везиратах Ибн аль-Фурата, Хусайна ибн Касима ибн Вахба (шиита-*'азакири*) и Ибн Муклы (шиита-имамита). Хороший редактор и хороший каллиграф, Занджи был учеником литератора-зайдита по прозвищу Химар Узайр (= Ахмад ибн Убайдаллах Сакафи, ум. 314)[5], которого он под конец приютил у себя и другие ученики которого – Абу-ль-Фарадж Исфахани, Джи'аби (кади), Мухаммад Ибн Айюб (ум. 378) – были шиитами. Его брат, Абу-т-Тайиб Исма'иль, передал рассказы[6].

Его сын Исма'иль, по-видимому, был прежде всего передатчиком устной документации своего отца (об Асма'и, через Ису ибн Заквана и т. д.)[7], приписывая себе даже обыск в государственных бумагах Ибн Исы, который Занджи получил приказ произвести в 311 году (словно в 15 лет ему могли его поручить)[8], и рассказы о своих сношениях с шарлатаном Даньяли. Под старость он мечтал о везирате, который обещал ему тайный претендент в 357

[1] Ср. *fihrist*, 132; Якут, 6, 417; Саби, 128, 177, указатель; Хатиб, 2, 48; *Is.*, №№ 93, 233. Об одноимённом багдадце ср. Ибн Хиббан, *rawdat al-'uqalâ'*, с. 14 и сл.

[2] Ибн Санджала (= Синкелл), знаменитый писец-христианин, умерший после 350/961 года.

[3] Ср. Марис и Салиба..., с. 87 (325/936 год).

[4] Секретарь сначала Ахмада, затем Али (Саби, 180, 128).

[5] О Химаре Узайре ср. *fihr.*, 148; Якут, I, 223; Хатиб, 4, 252; *lisân*, I, 219; Хорезми, *mufîd*, 331.

[6] Якут, 52; Саби, 184, 196.

[7] Саби, указатель; *nishwâr*, 216; Хатиб, 10, 142; 6, 308; Захаби, *qurrâ'*, 76 b.

[8] Саби, 209.

году[1]; но попытка заговора провалилась. Ибн Занджи значится среди *мухаддисун* с отметкой «ничего не стоит» (сказано Азхари, 355 – ум. 434, Хатибу): как *рави*[2] Ваки', Ибн Аби Дауда, Ибн Бухлуля; как шейх Тиби (ум. 422), Халлаля (ум. 439), Али ибн Мухассина Танухи (ум. 447), Азаджи (ум. 454) и Абу Джаухари (ум. 454).

Напомнив это, скажем, что ценность рассказа проистекает из того, что он исходит от двух профессиональных писцов, составителей официальных писем для провинций Востока (тех, где действовал Халладж: прежде всего Хорасана): следовательно, осведомлённых обо всём. Но, как добрые подчинённые, они умалчивают о роли Сайиды, преуменьшают роль Насра; они идут дальше: сливают воедино доносы Даббаса и Аваридже и в 309 году скрывают преднамеренность сценария осуждения; параллельные рассказы обнаруживают намеренные пробелы их рассказа, касающиеся последних колебаний халифа и этапов казни; пробелы, проделанные со всей простотой знатока. Они не лгут прямо, то, что они передают, верно, но они не пытаются это понять; эти два писца чертят линейные и сухие силуэты; и именно в этом вся их ценность. Никаких копий документов, они «обезличены», словно шифровальщиком, наловчившимся сжимать; никаких отчётов о заседаниях, они сведены к краткому, без объяснения, упоминанию более или менее странных происшествий.

И всё же – и в этом ценность рассказа Занджи – сам того не желая, он открывает внимательному читателю два ряда перспектив. Эти происшествия, на вид нейтральные и тусклые, на деле связывают архетипы с откровенными знамениями: архетипические сверхъестественные темы (раздувающееся тело; приношения пищи; таинственные посетители) – не простой фольклорный ореол, а определяют мессианское призвание; а некоторые жесты, некоторые слова чреваты знамениями, полными смысла, которые легенда (не читавшая Ибн Занджи) оценит в их вновь обретённой символической красоте: слово «Бог (замешан) в моей крови», «взятие Константинополя», разлив Тигра, траур Насра, сны (через *истихару*) его учеников.

Ибн Синан, вероятно, извлёк этот рассказ Занджи из монументального собрания рассказов, которое Мухаммад ибн Абдус Джахшияри составил под заглавием *Akhbâr al-Muqtadir billâh*[3]. Но Занджи и его сын дали на него *иджазу* и другим *рави* из числа своих коллег, как Ибн Санджала, осведомитель историка Абд ар-Рахмана Ибн Исы, брата везиря (Али), самого везиря, для его анналов (270–332 гг.), как Абу-ль-Хусайн Али ибн Хишам ибн Абдаллах ибн Аби Кират, осведомитель Хиляля Саби и Танухи (*nishwâr*).

Странно то, что в наших различных источниках этому «рассказу Занджи» предшествует «Пролог» без *иснада* (значит, принадлежащий историку-«*ахбари*», а не *мухаддису*, которого не называют); и что этот «Пролог» порой расходится с «рассказом Занджи» (Пролог щадит Насра, сокращает роль Ибн Исы и довольно беспристрастно рассказывает, как Халладж оправдался перед Хамидом в том, что обожествил себя, воскресив птиц; он приписывает Ибн Исе арест Мухаммада ибн Али Кунна'и). Он занимает первые 13 фраз из 70 «рассказа» у Хатиба (*Ta'rîkh* VIII, 132–133, стр. 13), начинается словом *балагана* и обрывается на первом *истифта'*; вот его номера, параллельные номерам Занджи: 4 = 17; 6 = 25; 9 = 27; 10 = 34 и, быть может, 12 = 37. Ибн Синан опубликовал все 13 номеров целиком (Сибт Ибн аль-Джаузи, л. 74

[1] Мискавейх, 2, 248.

[2] Мискавейх, 59.

[3] Которое поздний шиизм его автора, возможно, позволил использовать в *k. al-'Abbâsî* имамита Ахмада ибн Исма'иля Самаки Кумми (учителя везиря Ибн аль-Амида; Наджаши, 71).

a, ср. л. 73 b). Мискавейх пропускает №№ 1, 3–9, 13. Хатиб пропускает №№ 3 (частично), 5, 10–11 (частично), 13. Этот «Пролог» представляется мне принадлежащим скорее Джахшияри, чем Ибн Синану.

Вот согласование номеров (по моему изданию 1914 года, *QT*) в известных редакциях «рассказа Занджи»: 1° Ибн Синан (ум. 366) – все №№ 1–70, с предварительным замечанием «*киссат аль-Халладж мутаввала*»; – 2° Хатиб (из *ta'rîkh* Заджжаджа, ум. 391?) по Танухи опускает №№ 3 (частично), 5, 10–11 (частично), 13, 18, 29, 35, 38, 48; – 3° Мискавейх опускает №№ 3 (частично), 4–9, 14, 15 (частично), 22, 23, 35, 37, 40, 41 (частично), 43–46, 49, 51 (частично), 55, 58, 62, 65, 66, 67 (частично), 68, 69; – 4° Хамадани тщательно разбирает и даёт №№ 2, 3, 10, 11, 13, 15, 19, 25, 26, 28, 30, 37, 41, 42, 35 (Хашими назван сперва Абу Бакром), 43, 46, 50–61, 63–66, 67 (частично), 69 (частично); – 5° Ибн аль-Асир даёт №№ 2, 10–12, 51–54, 60, 61, 64, 65, 67 (сокр.); – 6° Ибн Халликан (*waf.*, изд. Слэна + доп. Вюстенфельда) даёт №№ 25–26, 47–48, 51–67; – 7° Кутуби (переписанный здесь Айни) даёт во враждебном изложении №№ 2, 6, 22, 15, 17, 30, 32, 47 (конец), 52–55, 60, 61, 63–65, 67, 66, 70.

г. Рассказ Ибн Айяша

Из девяти текстов о Халладже, которые Танухи (ум. 384) сохранил нам в своём *nishwâr* (I, 80–88) и которые исходят от свойственника его семьи, внучатого племянника кади Ибн Бухлуля, Ахмада ибн Юсуфа аль-Азрака (297 – ум. 377), тексты 3 и 4 исходят от кади Ибн Айяша (Абдаллаха) Хуррази, *на'иба* кади Ахваза с 325 по 334 год, зятя великого маликитского кади Абу Умара (внук которого Юсуф стал захиритом и передал рассказ о Халладже) и (вероятно) двоюродного деда захиритского кади Восточного Багдада 369–372 и 380–391 годов, Абу-ль-Хасана Абд аль-Азиза Хуррази. Этот Абдаллах Ибн Айяш получил их (ср. *nishwâr*, 118) от своего дяди по отцу Абу Мухаммада ибн Хасана Ибн Айяша, ещё бывшего *шахидом* великого кади в 321 году. Свидетельство, которое он даёт о процессе 309 года, свидетельство «праведного свидетеля», превосходит свидетельство Ибн Занджи; оно содержит подложный пропагандистский документ (с иерархической градацией «*баб – махди – хува хува*», которая как раз и вменялась в вину Хамидом уже в 301 году; воспроизведено у Бируни), постановку предлога, избранного для осуждения, похвалу Халладжу из уст Насра (*шейх салих*), мула Мадара'и (названного здесь *фулян*). Текст 5 о мнимых чудесах, должно быть, взят из памфлета Аваридже (но Азрак умалчивает о своём источнике). Текст 2, без *иснада* (о Наубахти), даёт полную редакцию (выше) рассказа, который я приписываю историку Мутавваку (сокращённого Ибн Аби Тахиром и Сули).

Следует отметить, что после Ибн Аби Тахира (*хува хува*), Хутаби (*зандака*) и Ибн Синана (*Fihr.* 191, стр. 27: *шейх салих*), которые, быть может, черпали у Мутаввака, ни один историк не пользовался Ибн Айяшем. И что, напротив, его издатель Ибн аль-Азрак, по-видимому, черпал у Мутаввака (*nishwâr* I, 86, стр. 4–6).

II. ПЕРВЫЙ ПРОЦЕСС (298/910 – 301/913)

a. Преследование

«В свой первый везират Ибн аль-Фурат велел оцепить (жилище) Халладжа (*кабасаху*), поручив Мусе ибн Халафу задержать его. Но тот ускользнул вместе с одним из своих учеников, неким Карнаба'и» (Сули)[1].

Абу-ль-Хасан Муса ибн Халаф (род. 217 – ум. 306, замученный Хамидом)[2] был старым секретарём, которому везирь доверял свои сокровенные тайны; видно, что Халладж стал в столице важной особой.

Этот случай, это бегство надо датировать, как мы увидим, не позднее ша'бана 298 года, даты ареста четырёх халладжийцев. С самого начала своего везирата, 21 раби' I 296 года, Ибн аль-Фурат должен был, как истый шиит, остерегаться суннитских проповедников-пиетистов, ханбалитов, таких как Барбахари, к которому побеждённый Ибн аль-Му'тазз обратил последний призыв: «люди суннитского народа, придите на помощь вашему халифу, сунниту, барбахариту»[3]. Но поскольку они не участвовали в заговоре благонамеренной элиты, ни Халладжа, ни Барбахари нет в списках казнённых, сосланных, заключённых, помилованных или беглецов. Однако известные связи Халладжа с семьёй Кунна'и (Хамд, Ибн Иса) и с эмиром Хусайном ибн Хамданом (бежавшим) наводят на мысль, что его медлили заключить в тюрьму лишь в надежде раскрыть с его помощью какие-нибудь нити этой побеждённой везирской партии.

Новый везирь, шиит (и даже, втайне, крайний, *мухаммиси*), стремился выглядеть защитником правоверия, возобновляя указы 191, 235 и 249 годов против *китабийюн* (= людей Писания), не допускавшие их ни к какому другому ремеслу, кроме банковского (*джахбаз*) и врачебного (*табиб*), и обязывавшие их носить нашивку (*гияр* – «гусиную лапку») средневековых гетто: кусок сукна на тюрбане и на плече, жёлтый (иудеи) или синий (христиане), и пояс (*зуннар*)[4]. Суннит Табари заявлял в то время, что государство должно устранять специалистов-*китабийюн*, как только найдёт им замену[5]. Но поскольку везирь сохранил двух придворных банкиров, двух евреев, которые помогли ему одолеть заговор, отказав Ибн аль-Му'таззу во всяком кредите, и взял пять государственных секретарей-христиан[6], этот указ, по-видимому, был просто податным оружием против секретарей-христиан из сторонников Кунна'и. Остаётся то, что этот указ позволил достать *занадика*, исламизированных и неисламизированных манихеев, которые действительно были «изгнаны из Багдада при Муктадире» и «укрылись в Хорасане», не дожидаясь организации *михны* против них[7]. Вслед за этим преследовали двух мусульманских философов-*занадика*: знаменитого Ибн ар-Раванди[8] (бывшего мутазилита, издателя *muqtadab* Мубаррада (210 – ум.

[1] Сули, изд. Крачковского, *Зап. Имп. Русск. Археол. Общ.*, XXI (1913), 140, стр. 10–11.

[2] Саби, 240 (и указатель); Мискавейх, 65, 98.

[3] Ибн аль-Асир, VIII, 12.

[4] *Tagr.*, 2, 174–175; Таб., 3, 712; де Гуе, *Conq. Syrie*, с. 116; Куси, 172–174.

[5] *Ikhtilâf al-fuq.*

[6] В частности, Али Кунна'и (отец Мухаммада, халладжийца), известный друг везиря Ибн Дауда (которого он выдал) и везиря Хакани.

[7] *Fihr.*, 337.

[8] П. Краус.

285), умершего в укрытии у еврея Абу Исы ибн Леви из Ахваза в 298 году), вероятно вместе с его учителем Абу Исой Варраком[1], автором *k. al-gharîb al-mashriqî*. Был ли Халладж уже в тот год внесён в список *занадика*, подлежащих аресту? Это весьма возможно, но *зиндиком* он не засвидетельствован до второй *фетвы* кади Абу Умара в 309 году.

До своего бегства Халладж, по-видимому, не был замешан в попытку суннитского везирата Ибн Абдуна, затеянную камергером Савсаном, и даже Савсана, убитого (296), сменил друг Халладжа – Наср. Быть может, также личный секретарь Мусы ибн Халафа, Ахмад ибн Хаммад, который будет арестован в 309 году как халладжиец, помог ему подготовить бегство.

Два происшествия 298 года, по-видимому, совпадают с этим бегством. Сначала арест государственного секретаря Кунна'и, Сулеймана ибн Хасана ибн Махлада, остававшегося на своём месте, племянника халладжийца Хамда Кунна'и: за то, что он ратовал за образование суннитского везирата, вверенного секретарю Сайиды, Ахмаду ибн Мухаммаду Ибн Абд аль-Хамиду, благочестивому и честному сунниту, вероятно стороннику ханбалитов и, быть может, стороннику Халладжа.

Затем, в ша'бане 298/апреле 911 года, арест в багдадском предместье Баб аль-Мухаввиль четырёх халладжийцев (не названных так): «В тот год, – говорит Айни, – арестовали человека из квартала Баб аль-Мухаввиль по имени Абу Касир (Малик?), другого – Абу Шакира (*sic*: вместо Шакир), другого – Абу Муслима и ещё одного – ас-Самарри. Говорили, что они ученики некоего Мухаммада Ибн Бишра, который приписывал себе божественную власть (*йадда'и-р-рубубийя*)»[2].

Обвинение тождественно тому, которое Расиби предъявит Халладжу в 301 году; Ибн Бишр и Шакир – его наместники в Хорасане в 309 году; Самарри, по-видимому, единственный, кто оставался в тюрьме с 298 по 309 год, когда его, должно быть, освободили.

Это выражение «*да'ва иля-р-рубубийя*» – притязание простого верующего на верховную власть, принадлежащую одним лишь имамам-Алидам, и то лишь по мнению крайних шиитов, – выдаёт вмешательство против Халладжа государственных секретарей-*мухаммиса* (как кархийюн и Бану Бистам), а не просто умеренных шиитов, как жители Кума или Бану Наубахт. Любопытно отметить, что дом Сулеймана ибн Хасана ибн Махлада тоже находился в Баб аль-Мухаввиле[3], как и дом ханбалитского главы Барбахари. Если Ибн Бишр и Шакир уже проповедовали халладжизм в Хорасане, то саманидское правительство, тогда союзное везирю Ибн аль-Фурату против Саффаридов Фарса, могло их выдать, тогда как в 309 году оно отказалось их выдавать.

Поскольку Халладж бежал, процесса в 298 году не было. Но его соучастников некоторое время держали в тюрьме, в частности Даббаса:

«Один ученик Халладжа, некий Даббас (вероятно, Абу Абдаллах Ахмад ибн Убайдаллах Даббас Багдади, *мухаддис* и вместе с тем суфий, ученик Джунайда и Рудбари), был схвачен; он томился в тюрьме, и заключение ему опостылело; так что его освободили, после того как он внёс залог и поклялся разыскать Халладжа. Ему дали денег, и он стал идти по

[1] Таухиди, *imtâ'*.

[2] Рук. Велиеддин 2386; ср. Сибт, рук. P. 5909, 97 a, и Ибн аль-Асир, ..., 47.

[3] *Râdî*, 81.

его следу из страны в страну»[4]. Именно это Занджи впоследствии представит нам как бескорыстное «обращение» Даббаса.

В этих арестах будто бы участвовали лишь *ма'уна* (городская полиция) и *барид* (официальная почта и государственная безопасность); а не *шурта* (подвижная стража префекта) и не *харас* (халифская стража), которые, как мы увидим, выйдут на сцену в 309 году.

Из своего тайного убежища Халладж воздействовал на общественное мнение: «в 299 году, – отмечает сабейский историк Ибн Синан, – слава Халладжа распространилась». То есть накануне 300 года, роковой даты мусульманской эсхатологии, халладжийская пропаганда занимала многие умы.

б. Арест в Сусе

Скрываться Халладж отправился в самую глубь Ахваза, вместе с Карнаба'и, своим учеником, дядей по матери его сына Хамда. Карнаба'и были весьма видной семьёй среди нотаблей как Басры, так и остального Ахваза; *мавали*, осмеливавшиеся противостоять хашимитам вроде Аль Сулейман в Басре; вероятно, *шухуд*, и предмет зависти сборщиков налогов, обычно крайних шиитов. Карнаба'и спрятал своего шурина в Сусе, близ гробницы пророка Даниила.

Сам город Сус был яростно суннитским, ханбалитским и пиетистским *хасбийя*[1]: что я толкую как «практикующий литанию, которой учили в обители Аббадана», ради *тавакkуля*: «*Хасби Аллах*», – литанию, осуждённую Наззамом и мутазилитами[2]. Один басрийский суфий, Субайхи, гонимый правоведом Абу Абдаллахом Зубайри (как и Тустари)[3], только что тоже укрылся там (там видна его гробница, отмечает Сулами). Помимо народного сочувствия (пробуждённого под чужим именем), Халладжу, должно быть, тайно покровительствовали высокопоставленные лица, знавшие, кто он: быть может, сам Расиби.

Шиитское меньшинство проникло на ключевые посты: эмир Абдаллах Ибн Микаль (*вали* с 295 по 298 год) сочувствовал ему, финансисту-крайнему шииту Ибн Бистаму, зятю финансиста-суннита Хамида, податному *вали* Касиму Кархи (ум. 298), которого сменил его сын Джа'фар (298–300)[4], оба *мухаммиса*, их *вакилю* Ибн Аби Аллану, мутазилиту, ученику Джубба'и[5] (следует отождествить с анонимным джуббаитом у *Stb.*), дяде по матери кади Али Танухи, источника антихалладжийской документации *Нишвара*; Абу Юсуфу Бариди, из банкирской семьи еврейского происхождения, управителю земель Сайиды в Ахвазе, которому было уготовано большое политическое будущее.

Из чиновников-суннитов один лишь Ну'ман (сменивший в 301 году в качестве податного *вали* Убайдаллаха ибн Хасана ибн Юсуфа, 300–301) сочувствовал суфизму, а значит, Халладжу (близкий к Ибн Исе, защитник бедных, Ну'ман, обратившийся около 304 года, был замучен, весьма вероятно как халладжиец, Шальмагани по приказу Мухассина в 311 году). Суннитский *вали* Васита, Хамид, имел зятя-шиита, Ибн Бистама, и вёл интриги с Абу

---

[4] *Fihr.*, 191, стр. 21–23; Кушайри, 4, 184; Хатиб, 4, 253.

[1] Мукаддаси.

[2] Найсабури, *majânîn*.

[3] *Stf.*

[4] *Nishwâr*, 101, 108.

[5] Один из его потомков, кади в следующем веке, ...

Аднаном, зятем Расиби, бывшим высоким придворным сановником, обладателем колоссального состояния, опись которого у нас сохранилась. *Мухтасибом* Ахваза был знатный хашимит Ахмад Зайнаби, ставленник Сайиды и, вероятно, уже сторонник Халладжа.

В рамадане 300 года Ахмад Зайнаби, недовольный тогдашним везирем Хакани, пришёл к податному *вали* Кархи навестить содержавшегося там кандидата в везири, Ибн Аби-ль-Багля, подлинного литератора, смелого критика в толковании Корана, старого друга Ибн Исы; хотел ли он, среди прочих заключённых, освободить Халладжа? Затея провалилась и, должно быть, ускорила развязку.

«Начальник почты (*барид*) города Суса проходил однажды по одному из его кварталов, называемому “Рабд ва Кати'а”; он увидел в одном из переулков женщину, которая говорила: “отпустите меня, иначе я скажу”. Он сказал своим арабам (= полицейским, ибо город был иранским, арабизированным): “задержите её”, затем спросил её: “что с тобой? – Ничего”. Тогда он велел привести её к себе, чтобы действовать угрозами. Тогда она сказала: “вот что: рядом со мной поселился человек, некий Халладж, и к нему ходит множество знакомых, ночью и днём, тайком, и говорят они о запретных вещах (*мункар*)”.

Он тотчас созвал группу своих людей и государственных полицейских (*султан*) и велел им оцепить помещение. Они так и сделали и взяли человека с белыми волосами и бородой, схватили его и изъяли всё его имущество, состоявшее из золотых монет (*'айн*), мускуса, одежды, сафлора (красной краски), серой амбры и шафрана. Он сказал: “чего вы от меня хотите? – Ты Халладж. – Нет, это не я, и я не знаю этого человека”. Его привели в дом начальника почты, Али ибн Хусайна, который запер его в комнате под надёжной охраной. И изъяли его тетради, письма и ткани. Весть о поимке разнеслась по городу, люди толпами шли на него посмотреть. Али ибн Хусайн спросил его: “Ты Халладж? – Нет”. Тогда один житель Суса сказал: “я узнал бы его по следу удара на черепе”. Его осмотрели и опознали. И случилось так, что Даббас (разыскивавший его по поручению багдадской полиции) как раз в это время входил в Сус; узнав новость, он поспешил (чтобы получить награду) сообщить о ней властям (*султан*) в Багдаде, которые признали (и вознаградили) это сообщение»[1].

Этот рассказ Ибн Синана вызывает замечания: доносчица знает Халладжа лишь под его подлинным именем; тогда как на процессе ему припишут псевдоним «Мухаммад ибн Ахмад Фариси» (значит, вне Фарса); а Бакиллани, превзойдя всех, дополнит: «Мухаммад ибн Ахмад Фариси, из рода Хусайна, сына Али ибн Аби Талиба»[2]. Что значит *мункар*? Вероятно, «крамольные речи», ибо эта старуха не может судить о богословских спорах. Что до изъятых ценных вещей, то это были подарки его почитателей, а не запас шарлатана.

Переданный заместителю Расиби в Сусе, Абд ар-Рахману ибн Х. (пропуск)[3], Халладж был переправлен им в резиденцию его господина, Дур ар-Расиби; без вмешательства суннитского кади Суса Абу-ль-Хасана ибн Али Сарраджа, *вакиля* штатного кади Ахваза (кади Западного Багдада Ибн Аби-ш-Шавариба). Дело было прежде всего политическим. И, по Сули, Расиби, которому предстояло умереть через несколько месяцев, 29 раби' II 301 года, после допроса и беглого рассмотрения изъятых бумаг (написанных шифрованным языком: *мармуз*), будто бы письменно мотивировал обвинение в «присвоении верховной власти (Бога)» и в «проповеди *хулуля* (= нисхождения Духа Божия в сердца)» и составил протокол,

[1] *Fihr*.

[2] Если он – источник *nibrâs*, 10.

[3] Не следует ли дополнить: «ибн Дж. Ширази»?

переданный конвою, который должен был доставить обвиняемого, предполагаемого заговорщика – крайнего шиита (карматского типа), в Багдад.

Если Сули, сам втайне крайний шиит (но *мухаммиси*), говорит правду, то именно Расиби первым определил *хулулитскую* ересь Халладжа, как её будут повторять все ересиографы; очевидно, под воздействием своих податных сотрудников вроде кархийюн, самих *мухаммиса*.

Но мы знаем из процесса 309 года и от самого Хамида, что, как только стало известно о поимке Халладжа, этот податной *вали* Васита не стал ждать, как было бы естественно, прохода конвоя через свою территорию, а поспешил в Дур ар-Расиби, к своему другу, зятю Расиби Абу Аднану, связанному, как и он, с багдадским начальником Хамида, Ахи Аби Сахрой[1], государственным секретарём по Саваду (Финансы) с 299 по 304 год, и допросил Халладжа, который будто бы объявил себя «Махди». И Расиби, старый и больной, быть может, позволил Хамиду составить вышеназванный протокол. Как бы то ни было, Хамид этой поспешностью выдаёт ненависть к Халладжу, которую его советники – крайние шииты искусно разожгут в 309 году, но которая имела глубокие корни в умонастроении генерального откупщика, знатока «голодного пакта», каким был Хамид.

Хамид взял на себя руководство конвоем и во время остановки в Васите допросил Халладжа во второй раз; тот ответил ему: «я (просто) благочестивый человек». Затем двинулись дальше в Багдад, куда торжественный въезд состоялся 6 раби' I 301/10 октября 913 года.

Поскольку весь путь от Суса до Васита, а затем до Багдада занимает три недели, плюс остановки в Дур ар-Расиби и Васите, то есть не менее восьми дней, а заключение в Сусе составляет ещё неделю, арест Халладжа можно отнести самое раннее к 29 мухаррама 301 года (= 1 сентября 913). Поскольку везирь Ибн Иса пришёл к власти 11 мухаррама (= 16 августа), в Сусе в день ареста Халладжа ещё не получили официального подтверждения этого; и, отнюдь не будучи вызван везирем Ибн Исой, арест, как мы увидим, его стеснял. И Хамид не устраивал его в угоду Ибн Исе.

6 раби' I Халладж въехал в Багдад под конвоем, водружённый на верблюда, а за ним следовал его ученик и шурин (*халь валадихи*, говорит Мискавейх, рук. P. 5838, 112 b = *ах имра'атихи*, говорит Ибн Дихья, 102; Карнаба'и, о котором больше ничего не известно), тоже на верблюде, тогда как глашатай кричал: «вот апостол карматов, придите и узнайте его». Постановка, очевидно, Хамида. У Ибн Дихьи глашатай кричит: «вот колдун Халладж, шарлатан»; и добавлено: «униженные и пристыженные, оба были с головами, закутанными в бурнус» (верно). «Их провели по Багдаду».

«Его обвиняли в Ахвазе и в Мадинат ас-Салам (Багдаде) в том, что он называл себя Богом, что божественная природа (*лахут*) нисходит и вливается в благородных людей (*ашраф мин ан-нас* = хашимитов или только Алидов; или высших людей); что это есть в его письмах и что он прибегал к фокусам» (Ибн Синан). Табари удерживает, и то понаслышке, лишь первое обвинение (*рубубийя*).

в. Допросы в Багдаде

Процесса в собственном смысле не было; и везирь Али Ибн Иса, из партии Кунна'и, благосклонный к Халладжу из-за своего государственного секретаря и двоюродного брата

[1] Этот брат Абу Сахры умер около 314 года.

Хамда (преемника Ахи Аби Сахры по Саваду), сторонник *фетвы* о неподсудности Ибн Сурайджа, сумел замять дело, как заметил Г. Боуэн; совместив в своих руках и следствие (рассмотрение бумаг), и допрос. Не считаясь с формулировкой ордера на привод, выданного по меньшей мере тремя годами раньше везирем-шиитом Ибн аль-Фуратом и оставленного без изменения, по инерции административной передачи, при суннитском везирате Хакани, усердием податных *вали* вроде кархийюн и Хамида.

Табари пишет до 26 раби' II 303 года (Якут, 6, 426) и даже до 28 зу-ль-хиджжа 302 года (колофон его Анналов), что везирь «велел привести (Халладжа) – человека, о котором говорили, что его зовут Халладж, – в свой дом». Он приводит первоначальное обвинение, но ничего не говорит о допросе. Общий источник (Мутаввак?), изложенный Ибн Аби Тахиром и Сули, констатирует: «Он испытал его и нашёл его (добавлено у Сули: в присутствии *фукаха'*, запинающимся) ничего не знающим в кораническихнауках (= Чтение, Толкование), в праве и хадисе, ничего в истории (*ахбар ан-нас*), ни в поэзии, ни в грамматике и прочих науках арабов. И везирь заключил таким обращением: “Займись-ка лучше изучением того, как совершают очищение (*тухур*) и как исполняют пять предписаний (*фуруд*; вар. *фара'ид*, наследства?). Что пользы тебе писать опускулы, доказывающие твоё невежество в том, о чём ты в них рассуждаешь? Сколько раз[1] ты пишешь людям, горе тебе (*вайлак* – быть может: ты им говоришь “горе вам”): “Сойдёт (с неба) Владыка Сверкающего Света, который воссияет (*ялма'у*) после того, как сверкнул”; как же ты нуждаешься в том, чтобы тебя воспитали (*адаб*)...”».

Эта цитата о «*Нур ша'ша'ани*» не обнаружена в халладжийских фрагментах; это технический термин крайнего шиизма, общий тогда *мухаммиса* и карматам; у карматов это первая эманация *Нур 'Ульви* (Малати, 16), то есть *куни*, *Мим*; у нусайритов это эманация на Суде *'Айн аш-Шамс* (солнце взойдёт на Западе: Коран XVIII, 84)[2], которая есть *Фатир* (предвечное имя Фатимы и Марьям: *Умм аль-китаб* хаттабитов, 460); Хасиби сравнивает её с *Нур Тасини*, ослепившим Моисея на Синае (*dîw*. 18 a).

Халладж ввёл этот термин в суфизм[3]; Ибн Араби в своих *tajalliyât* (рук. P. 6640, 47 a) отождествляет его с красным светом (*ахмар*), духовной эманацией, соответствующей Али (экстаз с Ибрахимом Хаввасом), прежде белого (Абу Бакр), затем зелёного (Умар).

В подлинных халладжийских текстах (*dîwân*, с. 75) «*яташа'ша'у*» говорится об излучении сияний, предвещающих душе божественное единение (ср. Сарраджа, *luma'*, 346). Но термин имеет динамический и эсхатологический смысл, как доказывает цитата, отмеченная везирем в 301 году: постепенные внутренние сияния экстатиков возвещают им пришествие при свете дня и перед всеми Свидетеля, Мессии или Махди (а по хадису Хасана Басри и Шафи'и, «нет *махди*, кроме Иисуса»[4]); в котором Бог будет судить в день последнего суда.

Кто были заседатели везиря на этом несостоявшемся процессе, длившемся лишь 40 дней? Обычно они представляют мусульманскую Общину, но их роль в 301 году не налагала на них ответственности, подобной ответственности *шухуд* 309 года, ибо им не пришлось ни

[1] Намёк в *nishwâr*, I, 86.

[2] Захаби, *i'tidâl*, 2, 73; Хасиби, *hidâya*, 263 a, *dîw*. 39 b; *'aqîda halabiya* 4 b, Абу-ль-Хаттаб у Баланиси, *tanbîh*, 84–85; Абу Бакр Васити, о Коране I, 43; Сухраварди, *arbâb tuqâ*.

[3] После Амра Макки (Дайлами, *'atf*, 39 a, 47 b).

[4] Ср. *Eranos-Jahrb.*, 1947, с. 299, прим. 9 и с. 303–304.

подписывать протоколы, удостоверяющие подлинность еретических текстов или ответов, ни одобрять осуждение во имя Бога, поскольку выставление у позорного столба, решённое везирем, вытекает из его полного права *та'зира*, исправительного наказания.

С 298 года в тюрьме сидели халладжийцы (Самарри); везирь не вызвал их; если он не освободил их, то, быть может, из-за префекта полиции Му'ниса аль-Фахля[1], виновника ужесточённой постановки с «карматом» как при въезде в Багдад, так и при выставлении у позорного столба. Везирь отвёл свидетелей обвинения, не передал изъятых бумаг ни одному кади, ограничившись выдержкой из них (выше). Вдохновляясь *фетвой* Ибн Сурайджа, он, чтобы снять с Халладжа обвинение, прибег не к удобной процедуре признания невменяемым по душевному расстройству (*фасад аль-'акль*; применённой Абу-ль-Касимом Джухани в 296 году перед *шухуд* против отца Ваки'), а к процедуре установления грубого невежества (*джахль*), заслуживающего самое большее выставления у позорного столба или бичевания.

Чтобы отвести обвинения, исходившие из Ахваза, везирь должен был посоветоваться со своим главным знатоком этой страны, Абу-ль-Мунзиром Ну'маном ибн Абдаллахом, тогда финансовым управляющим *дивана Кур аль-Ахваз*, другом Ибн Аби-ль-Багля (написавшего ему письмо самой нежной дружбы), гуманным администратором, щадившим, как и Ибн Иса, феллаха, и с Ахмадом Зайнаби, *мухтасибом*, братом наперсницы царицы-матери; наконец, со знатоком, ведавшим секвестром наследства Расиби; а если с главнокомандующим Му'нисом Кушури и советовались, то большую часть удела Расиби получил его друг, камергер Наср Кушури, халладжиец, а не бывший *вали* Фарса, сторонник шиитов, Масма'и.

Испытание на грубое невежество касалось двух родов предметов: наук коранических и юридических и наук арабских (поэзия, грамматика и т. д., без логики, ещё не допускавшейся). Мы знаем, что у Ибн Исы в качестве заседателей его обычного суда, кроме его *хаджиба* (Абу-ль-Касима Саламы, Нуджха Тулуни[2]) и его *катиба* (христианина Ибрахима ибн Айюба)[3], было двое учёных, которых он весьма ценил: басрийский грамматик Абу Исхак Заджжадж (ум. 310) и кади-ханафит Ваки' Мухаммад ибн Халаф Дабби[4].

Заджжадж, которому предстояло стать наставником императорских детей, был им в везирской семье Бану Вахб, а прежде – в христианской семье Бану Мари'на[5].

Надим халифа Му'тадида (вместе с везирем Касимом ибн Вахбом, Абдаллахом ибн Ахмадом Ибн Хамдуном и Яхьей ибн Али Ибн аль-Мунаджжимом), ханбалит, ученик Мубаррада, противник Нифтавайха (против несотворённых букв), друг Абу Зунбура Мадара'и, Заджжадж был человеком большой культуры; он знал Халладжа, поскольку его *рави* Абу Али Фариси (через Мабрамана, ум. 349) передаст халладжийское «*Ана-ль-Хакк*», прокомментировав его четверостишием «*Я сирра...*». Он, должно быть, отнёсся с большим сочувствием, нежели строгостью, к грамматическим теориям Халладжа и даже к «*Ана-ль-Хакк*», которое должно было показаться ему несколько смелым литературным преувеличением (ср. его теорию *ильхама*)[6].

---

[1] Умер 22 рамадана 301 года.

[2] *Вали* Басры (301), представитель Насра в Сусе (301), в *шурте* в 308 году.

[3] Вместе с другим христианином, Абу Абдаллахом Ибн аль-Масихом. Хишам ибн Абдаллах и Сулейман ибн Махлад, по-видимому, тоже оставались в секретариате везиря.

[4] Умер 24 раби' I 306 года.

[5] Или Бану Марамма (ср. Шейхо, *shu'arâ'*, 446, 449; они были из Хиры).

[6] *Ильхам = талкин фи-ль-кальб* (Набулуси; шейх Биргели, I, 164).

Ваки', кади-заместитель Ахваза (штатный кади, при больном кади Восточного Багдада), был политиком, полным гибкости, и колоритным эрудитом, автором исследований о числе стихов Корана, об истории Рума (рассказ о плене будущего императора на один день, Константина Дуки, в Багдаде до 301 года), о мерах и весах, об истории кади (издание которой готовит Шахт); грамматик, враг Са'аляба и Абу-ль-Фараджа, он называл себя *рави* собственного отца, неграмотного, и крайнего шиита Исхака Ахмара (270); шиит Хамза Исфахани пользовался им, как и Ахмад ибн Камиль. Поскольку его начальник, кади Ибн Аби-ш-Шавариб, был из семьи, боровшейся с имамитами в Самарре, Ваки', должно быть, не был суров к Халладжу.

Рядом с этими двумя людьми заседали иногда три басрийских грамматика: Ибн Дурайд (223 – ум. 321), содержавшийся при Дворе с 298 года Ибн аль-Хаввари, поскольку Бану Микаль впали в немилость в 298, а не в 308 году[1]; Ибн Дуруставайх (258 – ум. 347), друг Нуджха Тулуни (близкого к везирю), и Мухаммад ибн Аббас Язиди (ум. 310), соучитель императорских детей. Рядом с ними угадывается наставник детей везиря, помогавший ему составлять бумаги, Абдаллах ибн Мухаммад ибн Сукайр Хаззаз; Абу Бакр Сули, шиит, скрывавшийся за литературной критикой и игрой в шахматы, бывший сотрапезник Муктафи, который сменит Заджжаджа при наследном принце Ради.

Везирь, мнивший себя правоведом, прибегал тогда к двум шафиитам (сурайджитам): Абу Бакру Мухаммаду ибн Абдаллаху Сайрафи (ум. 330) и Али ибн Абд аль-Азизу Даулаби, другу также Насра и Назира Хурами (во Дворце), противнику захирита Ибн аль-Мугаллиса, передавшего *фетву* Ибн Дауда против Халладжа. «Обвинение не доказано», – сказал везирь халифу (по Хутаби, ханбалиту).

г. Выставление у позорного столба

И в заключение Халладж был просто приговорён к позорящему наказанию; везирь насмехался над ним, бил его по щекам, велел обрить ему бороду, бить плашмя саблей; затем его повесили живым, вместе с его *хадимом*, – не на шесть месяцев (Ибн Дихья, который добавляет: «дети проклинали их, били по щекам и насмехались»), а на четыре дня подряд (Ибн аль-Джаузи): в среду 14 раби' II, в четверг 15-го – на восточном берегу, перед Восточной префектурой полиции, затем в пятницу 16-го и в субботу 17-го – на западном берегу (Табари: 3 дня, «с утра до вечера»; дата «четверг 18-го» указывала бы на 300 год, но поскольку 301 год несомненен, это уточнение Ибн аль-Джаузи ошибочно).

В толпе были не только хулители, но и ученики; один из них (в *Akhb.* № 22), напомнив его пророчество в Нехавенде, что он обретёт радость *Навруза* (Нового года) лишь в тот день, когда, повешенный на виселице, будет приближен (к Богу: Коран 96, 19): «Ахмад, вот и настал наш Навруз», – вызвал у Халладжа такую полуироническую реплику: «а получил ли ты, о учитель, свои праздничные подарки? – Вполне, – ответил Халладж, – я их получил: откровение и достоверность, так что мне стыдно радоваться им так, слишком рано (прежде чем увидеть Бога)».

Оба выставленных узника были одеты в *джуббу 'удийя* (цвета алойного дерева – серо-чёрного, или «цвета неба», по Демезону); а глашатай кричал: «вот апостол карматов; придите и узнайте его». Эта фраза, вероятно, была придумана префектом полиции как исподтишка

[1] Ср. Моберг, Вюстенфельд.

брошенная критика везиря[1], проводившего политику привлечения карматов к правоверию, плохо понятую публикой.

III. ВОСЕМЬ ЛЕТ ОЖИДАНИЯ

После выставления у позорного столба Халладжа вернули в тюрьму. Ему предстояло [пробыть] там восемь лет, семь месяцев и восемь дней, согласно расчёту, сохранённому в *kitâb al-'Uyûn*, расчёту точному (с 15 раби' II 301/19.XI.913 по 23 зу-ль-ка'да 309/25.III.922). Этот расчёт восходит к неизвестному источнику, халладжийскому, но архаическому; суфийское предание его не знает. Почему везирь не освободил его? Быть может, чтобы защитить его от врагов-шиитов. Быть может, потому, что префект полиции отказался это сделать.

a. Переводы из тюрьмы в тюрьму; его деятельность, его сочинения

Халладжа сначала вернули в тюрьму *Дар ас-Султан* (*султан* здесь, у Ибн Аби Тахира, обозначает везирскую, а не халифскую часть Дворца на восточном берегу; ср. Ибн Дихья, 102, стр. 6, уточняющий «по приказу Султана (= везиря) и с позволения Халифа» для позорного столба; и добавляющий, что Карнаба'и был возвращён в тюрьму вместе со своим учителем). Темницы Матамир были упразднены, и эта тюрьма, должно быть, находилась недалеко от дворцовых ворот Баб аль-Амма, куда был вделан обломок Чёрного Камня, который должны были, проходя, приветствовать иноземные послы, как оба византийских посла, Иоанн Радин и Михаил Токсара, посланные Константином VII в 305/917 году; именно в этой темнице *Дар аль-Амма*, по Ваки', будто бы содержался Константин Дука до своего коронования[2] на один день. Халладжийская легенда сохранила отзвук этого происшествия в рассказе, где Халладж силой своей молитвы заставляет сына византийского императора тотчас явиться прислуживать за столом (ср. христианских *гильманов*-виночерпиев верующих в Раю) его ученикам-суфиям и наутро очутиться вновь в Константинополе с кусочком арабского люпина в руке. Во время казни Халладж издали видит взятие Стамбула исламом.

О его содержании в тюрьме у нас есть лишь два анекдота мирского литературного происхождения и одно отдельное, косвенное свидетельство халладжийца Фариса Динавари.

Абд аль-Вахид ибн Али Сайяри (ум. 375), по Фарису (Сулами, *Qi*, № 18 = Харави у Джами, 169): «в начале его заключения его заковали от затылка до пят тринадцатью цепями, и он молился при этом[3] тысячу *рак'а* в сутки». Аттар (*tadhk.* 2, 141) воспроизводит это и добавляет: «ему сказали: раз ты назвал себя Богом, зачем ты так молишься? – Потому что мы знаем, чего стоим» (ср. *Akhb.* 6, 24)[4].

Оба мирских документа относятся: один – к старой тюрьме Матбак (на западном берегу), другой – к Дворцу; тогда он мог видеть людей, но неизвестно, мог ли он снова увидеть своего бывшего ученика, эмира Хусайна Ибн Хамдана, умершего в тюрьме во Дворце в 306 году (ср. разговор, апокрифический, в *Akhb.* № 51).

---

[1] Ср. спор о «*titulus crucis*» (между Пилатом и синедрионом).

[2] Хамза Исфахани, Анналы, I, 76 (299/911 – 301/913 гг.).

[3] Ср. Газали, *mukâshafât al-qulûb*, 22.

[4] Ибн Дихья подтверждает.

Ибн Хайявайх, со слов *катиба* Абу Абдаллаха Мухаммада ибн Убайдаллаха Ибн Хирриса: «Абу Мансур Ахмад ибн Мухаммад Ибн Матар говорит: Хусайн ибн Мансур Халладж прочёл мне следующие стихи, свои, когда мы были в заключении вместе в Матбаке:

> *“Твоим заигрываниям, Друг, пора миновала / пора заигрываний с поседевшими висками.*
> *Ты завоевал, утешив одиночество, сердце, / с которым играл; но обитель мира его утешила.*
> *Нет больше глаз, где вновь зазеленело бы желание, / нет больше сердца, где сталкиваются воспоминания.*
> *Вот ты низведён в ряд врагов, / одинок, нет больше твоих посещений – значит, нет больше и моих.*
> *Так прошёл осёл, унося Умм Амр, / – ни осёл, ни она не вернулись”».*

Эта пьеса, пользующаяся для божественной любви мирской символикой, не может принадлежать Халладжу, чей *диван* свободен от всяких уступок такого рода. Но он мог позаимствовать её у мирского поэта, как «*Надими*» у Абу Нуваса (и *ма ли джафайта*), чтобы извлечь из неё мистические символы, как Рудбари поступит с одной пьесой Ибн Дауда.

«Мухаммад Ибн аль-Мунаджжим[1] говорит: “я часто ходил навещать брата, сидевшего тогда в тюрьме в Багдаде[2]; однажды ночью я услышал в ночной тишине трогательную молитву, прислушался – это был голос бодрствующего сердца, свидетельствующего языка, говорившего: «Друг мой, Ты скрыл меня по Своей воле и открыл по Своей воле; клянусь Твоей славой, если бы меня подвергли самым разнообразным мукам, я счёл бы это лишь прекраснейшей из Твоих милостей; ибо молнии, сверкающие в совестях, уже разрушили внешние видимости их состояний». Затем я услышал, как он произносит этот *ду'а*: «Боже мой, я страшусь Тебя, я, грешник, – и уповаю на Тебя, я, верующий[3]; на Твою милость я опираюсь, оправдываясь; и на Твоё великодушие полагаюсь, прося прощения; в беседе с Тобою я расширяюсь, ибо у меня о Тебе доброе мнение»[4]. – Я осведомился, – добавил он, – кто это говорил, и мне ответили: «это Хусайн ибн Мансур Халладж»”».

Эта пьеса – в стиле молитв из *Akhbâr* (ср. № 44 и 2*) и той же эпохи; её передача членом знаменитой знатной иранской семьи, сотрапезничавшей с халифами со времён Ма'муна, наполовину мутазилитской, наполовину философской (Мухаммад, живший между 280 и 340 годами; его сын Хибатуллах,* надим *везиря Мухаллаби, снабдил кади Мухассина Танухи несколькими анекдотами для его* nishwâr*)[5], оправдывается лишь в том случае, если она исходит от полумутазилитского мистика (Каннад) или философа (Абу Хайян Таухиди).

Одно стихотворение Халладжа, несомненно подлинное, по-видимому, было сложено им во время долгого заключения (*аль-хуббу ма дама мактуман...*, ср. *Dîw.* № 24):

> *«Любовь, пока она таится, считает себя в великой опасности, / и ты обретаешь уверенность, лишь коснувшись риска (вар.: и она обретает уверенность, лишь повиснув за пределами осторожности).*

[1] Ибн аль-Хатиб, *rawd al-ta'rîf*, рук. Захир., тас. 85, 126 a.

[2] [В Матбаке.]

[3] Подражание Яхье Рази.

[4] Он знает, что Он добр.

[5] *Nishwâr*, II, 24, 67.

И разве любовь не благоухает сильнее, пока дыхание клеветы её озаряет? / Таков огонь, который не служит, пока тлеет в камне.
А теперь пусть придёт тюремщик (саджжан), и пусть соберутся полицейские, и пусть осведомитель (сахиб аль-хабар) “выдаст” им моё имя.
Я дохожу до желания освободиться от Твоей любви, / но тогда мне пришлось бы освободиться и от слуха, и от зрения».

Четыре приведённых текста – весьма скудное дополнение к двум историческим изложениям этих 8 лет ожидания, сохранённым одно – в Прологе к рассказу Занджи, другое – в рассказе Хамда, опубликованном Ибн Бакуйе. Одно сливает воедино несколько намёков на недатированные факты, другое не знает процесса и позорного столба 301 года, что странно.

Зато халифские анналы подробно рассказывают нам о политических интригах вокруг Муктадира (атмосферу которых воскрешает *nishwâr*); они позволяют нам с достаточной степенью вероятности строить догадки и даже определять их последствия для Халладжа и его близких.

Ибо существенно – как с точки зрения его психологического развития, его воздействия на души, так и с точки зрения его литературной деятельности – суметь восстановить, какой была жизнь Халладжа во время этого медленного и тяжкого созревания его призвания к божественной любви, терзаемого ненавистью других, во время этого долгого противостояния желаний, которые он публично высказывал, – умереть анафемой, – непониманию друзей и оскорблениям и ударам противников.

С 297 по 310 год Дворец во всех своих частных делах полностью доверяет двум тесно связанным и союзным лицам: *кахрамане* Умм Мусе Хашимийи Зайнабийи (от царицы-матери) и *катибу* Абу-ль-Касиму ибн Али Ибн аль-Хаввари (от халифа); они были уполномочены вести переговоры с везирем и министрами. Умм Муса, должно быть, разделяла халладжизм Шагаб и, как хашимитка, позволила халладжизму проникнуть среди хашимитов. Ибн аль-Хаввари присутствовал, по меньшей мере через доверенное лицо, на процессе 309 года; его влияние, уже ощутимое при Дворе в 293 году в пользу Табари, несомненно, проявлялось в защиту Халладжа. За этими двумя лицами стояла царица-мать. Несмотря на склонность Пролога датировать её халладжизм лишь 308 или 303 годом (исцеление Муктадира, попугай Ради), мы думаем, что он, как и халладжизм камергера Насра, восходит к проповедям 288–295 годов. Дружбы и вражды на протяжении всей общественной жизни Халладжа не менялись. Это даже одна из самых выпуклых черт этой биографии – эта двойная, не знающая опровержений преемственность.

С 301 по 304 год везирь Ибн Иса уважал и щадил халладжизм своего двоюродного брата и государственного секретаря Хамда Кунна'и. Но как получилось, что во время своего второго везирата, 304–306, Ибн аль-Фурат не возобновил преследования, начатого им в 296 году? Быть может, он велел стеречь [Халладжа] строже, чем в Матбаке, перевести его в сам Дворец, к своей союзнице, *кахрамане* Зайдан; где он уже держал эмира Хусайна ибн Хамдана (с 303 года) и бывшего везиря Ибн Ису. Ему приходилось также щадить хашимитов и эмира Хусайна ибн Хамдана.

С хашимитами Ибн аль-Фурату удалось добиться от их *накиба* (брата Умм Мусы) согласия на раздвоение их *никабы*, на создание *никабы* Алидов (около 305 года: Ибн Аби Кират Хасани) и на официальное признание Муктадиром (305) имамитского *вакиля* Ибн Рауха: две прочные политические опоры в Багдаде для шиитской партии.

С эмиром Хусайном ибн Хамданом, прославленным военачальником, везирь хотел отнять войско у главнокомандующего Му'ниса; он убедил Муктадира предложить узнику военное командование походом против[1] Ибн Аби-с-Саджа; но эмир, хоть и связанный родством с шиитами, оставался привязан к Му'нису, благодетелю своего рода; мы думаем также, что его восхищение Халладжем продолжалось, склоняя его к суннизму (как во время переворота 296 года). Оно заставило его отвергнуть замысел, и Ибн аль-Фурат, разочарованный, велел его казнить, что возмутило халифа, которому Ибн Иса предложил назначить везирем кади Абу Умара; везирь, которому противодействовали в его собственной партии Бану Бистам, был отставлен месяц спустя.

Везирем стал финансист Хамид (306), суннит, но давний ожесточённый враг Халладжа, подстрекаемый шиитами из своего ближайшего окружения – своим зятем Ибн Бистамом, своими наперсниками Шальмагани и Ахи Аби Сахрой (бывшим заместителем Ибн Бульбуля), секретарями вроде Хишама, Кархи и Занджи, верными сотрудниками Ибн аль-Фурата. Наступление на Халладжа поначалу оказалось парализовано, ибо Му'нис и Ибн аль-Хаввари, заметив административную неспособность Хамида (Муктадиру пришлось последовательно дать ему 12 заместителей, говорит Ибн Дихья), добились, чтобы у него отняли дела в пользу заместителя везиря с правом подписи – Ибн Исы (сафар 307), Кунна'и.

Видно, что с 301 по 308 год Халладж из глубины своей тюрьмы мог действовать, вести обширную переписку, писать свои последние сочинения, давать их читать своим посетителям. Противники, обвинявшие его до 301 года в том, что он выдаёт себя перед шиитами за обожествлённого Махди, сообщали, что после 301 года он сменил тактику и, обращаясь к суннитам, выставил себя кандидатом в Халифы (быть может, намёк на мистического «*Мустахлифа*» ханбалитов)[2] – обвинение нелепое, на которое никто не ссылался на процессе 309 года.

(Ибн Дихья, 102): (заключённый) в Матбаке, он присвоил себе верховную власть (*рубубийя*: божественного права), соблазнил многих, которые приняли его нечестие, в частности Мухаммада ибн Абдаллаха Ибн Хизама (= Абу Бакр Хашими Раби'и; здесь перенос из 308 года)... «и Халладж не переставал писать тем и другим, так что одна группа присягнула ему, и он был признан халифом» (*sic*).

Приверженцы, приходившие к нему в тюрьме, на деле происходили от распространения его мистических сочинений его учениками, во главе которых стоял хашимит из Ахваза Абу Бакр, прозванный им Абу-ль-Мугис. Мы думаем, что именно спасённые фрагменты этих последних сочинений составляют искусственный сборник *Tawâsîn* (заглавие, неизвестное *Фихристу*, около 380 года, известное в среде Ахмада Газали, около 500 года).

Эти фрагменты дают нам последнее состояние его догматической мысли на пороге его жертвоприношения Закону. С 306 года крайний шиит, ум мрачный и жестокий, Шальмагани распространял при Дворе (втершись в доверие к шиитскому *вакилю* Ибн Рауху и к суннитскому везирю Хамиду) учение, объединявшее Закон и Бунт, добродетель и преступление, избрание и осуждение в антитетические пары членов, одинаково необходимых, святых и угодных неизречённому Богу. Лицемерное лукавство одержимого, ангельское происхождение которого Халладж исследовал в своём «Тасин аль-Азаль» (№ 1 его сочинений в *Фихристе*) – поразительном опускуле, полное заглавие которого: «предвечная чистота и

[1] Рук. Париж 1570; Саби, 322.

[2] Фарра', 302; следовательно, апотропейский *муджтахид* (ср. *tahrîr*, 546).

правомерность проповедей (о божественном Единстве), когда их подлинный смысл перевёрнут».

Два существа, говорит он, были предназначены свидетельствовать, что Единая сущность Бога недоступна (по праву и по факту): Сатана (= Иблис) – перед Ангелами на небе, Мухаммад – перед Людьми на земле; глашатаи – один чистой ангельской природы, предназначенной управлять «низшим» вещественным миром, другой чистой человеческой природы, обречённой на сверхчеловеческое свидетельство сердца (превыше разума: *амана*). И при этом оба остановились на полпути, обратили вспять порыв своей любви, ревнующей о славе Бога, свою привязанность к чистой идее простого Божества. Их провозглашение *шахады* осталось внешним, они не усвоили её, соединившись с объединяющей волей Бога. При изначальном Завете Иблис отказался помыслить, что достопоклоняемое Присутствие замкнётся в униженном и вещественном образе Адама (прообразе тогда Суда). При ночном Вознесении Мухаммад, слишком мужественный, остановился на пороге божественного пожара, не «став» пассивно Неопалимой Купиной Моисея; и Халладж, заступивший его место со своего третьего *вукуфа* на Арафате, побуждает его идти дальше, за *Каб Каусайн*, проникнуть в огонь божественной воли до смерти, как мистический мотылёк, и «сгореть в своём Предмете». Мухаммад в прощальном паломничестве на Арафате «ввёл *умру* в хадж», обновил и смягчил запретительный Закон; если он пожалел людей, не посмев возложить на них героизм самопожертвования, которое завершает Закон и ислам, он провозгласил отмену *дийи* (и *риба*), он знает (и сказал), что прообразовательное Жертвоприношение Авраама, которое он восстановил, добывает прощение множеству лишь заступничеством принесённых в жертву душ (уже 9 зу-ль-хиджжа, до обрядового жертвоприношения 10-го), которые суть апотропейские столпы (*абдаль*) его общины. Которые, дерзнув вступить в спор с Милосердным (Который ставит их в пример Своим ангелам), добьются наконец объединения способов поклонения людей не только в духе, но и в истине (Халладж, против Шальмагани, сохраняет вещественную опору обрядов, воскресение тел) – завершения ислама в полном собрании прощённого человечества. Остановившись, чтобы вернуться, Иблис вызвал грехи людей и председательствует при распаде вещественной вселенной; а Мухаммад отсрочил час разрушения и Суда над людьми, который должен был возвестить.

И всё же Иблис, претерпевая неотменимое осуждение за своё ангельское законничество, побуждает человечество переступить этот порог высшей оставленности, чтобы найти Любовь (Халладж понимает, что остановил его сам Закон природы, он восхищается его истинной красотой, исходящей от Бога, этой страшной двусмысленностью благодати, этим божественным искушением, в которое сердце (а не разум) должно проникнуть, чтобы найти).

Что до Мухаммада, то своей временной медлительностью в самоотдаче он отмеряет время образования сокрытых святых, от которых ждёт, что они его превзойдут. Оба, как два межевых столба чистой сотворённой природы, отмечают порог, над которым божественный Дух проносит освящённые существа, вводимые Им в Единое непредвиденной и сверхприродной хитростью любви, которая есть тайна божественной славы и справедливости.

Не то чтобы Халладж, подобно Шальмагани и друзам, уподоблял конечную судьбу Иблиса судьбе Пророка; Халладж, который, должно быть, ходил в Медину (*dîw*. № 56) почтить, как и ханбалиты, сон Пророка в его гробнице (*Рауда*), не считает эту задержку на земле наказанием, а ожиданием конечного экстаза единения (*ма'ад*), который ему обещан (Коран 28, 85). Изначальное исключение глашатая ангельской природы (по природе чуждой мистическому единению) должно контрастировать с конечным избранием глашатая

человеческой природы (воспринятой тогда в единение через святых). Халладж определяет в знаменитом стихе упорство Иблиса в квиетизме его замкнутого созерцания, отказывающегося допустить, чтобы Божество смирилось:

> *«Я отказался (поклониться образу Адама при Завете) – это было, чтобы провозгласить Тебя Святым.*
> *Но вот Адам – это Ты; и единственный, кто вас разделяет, – это Иблис».*

Напрасно Иблис трудился, подстрекая ко греху, пытался удержать человечество «отделённым» от Бога, раздвоил бытие, не желая быть в нём третьим, – экстаз Единого сияет вместе с Судом; и он уже мерцал в святости сердец.

Но Халладж, желая умереть принесённым в жертву, анафемой, не проклятый ли он, как Иблис? Таков был вопрос, который его казнь отлучённого заставляла долгое время ставить мистиков, читавших его «Та Син аль-Азаль». Нет, скажет его комментатор Бакли: Халладж, оставшийся приверженным соблюдению обрядов и нравственности, умирая анафемой, отдаёт своё сердце освящающему совету Духа Единения; тогда как Иблис обманул самого себя, драпируясь в романтическую позу отвергнутого влюблённого, по недостатку синтетического и безграничного принятия божественного предписания.

б. Позиция Халладжа по отношению к Аббасидскому халифату; его благоволение при Дворе

В последней инстанции решать судьбу Халладжа надлежало халифу. Мы (выше) очертили психологию Муктадира, его личное положение, его прерывистые сомнения в своей законности как аббасидского династа, разжигаемые его тонким везирем-шиитом Ибн аль-Фуратом, который спас его в 14 лет (296) и до конца тактически играл роль опекуна. С другой стороны, Муктадир был обязан своим восшествием на престол *гильман муктадидийя*, небольшой группе офицеров, верных клятве сыновьям Му'тадида; это были мусульмане недавние, но явные сунниты, греческие ренегаты (Му'нис, Наср, Бунай), союзные трём государыням, гречанкам по происхождению, как и они, – Ашар (матери Муваффака), Дирар (супруге Му'тадида) и Шагаб, – воспитанным ханбалитками, как и большинство тюркских женщин императорского гарема со времён Мариды и Шуджа' (матери Мутаваккиля, ум. 248); – и обращённым тюркам из Усрушаны (Ибн Кундадж). Наконец, с самого начала аббасидскую администрацию поддерживала верноподданность «дядей по матери (*ахваль*) династии» – йеменского арабского племени Бальхарис ибн Ка'б, оказавшего ей финансовую поддержку своими ткацкими мастерскими и преданность своих *да'и* (Раби', Букайр ибн Махан, Халлаль), затем своих везирей-клиентов *харисийя*[1], семей Бану Вахб, Кунна'и (бывших несториан из местности между Дайр Кунна иВаситом).

Эти два начала суннитской династической преемственности – тюркские и греческие офицеры, «йеменские» администраторы, арабы и арабизированные, – уравновешивали при Муктадире разлагающее (для династии) влияние иранских финансистов-шиитов и их арабских союзников (шайбанидов, со времён Ибн Бульбуля).

Они напоминали ему об основной исторической миссии Аббасидов в исламе – защите хаджа и Святых Мест Хиджаза.

[1] Ср. *Vivre et penser* (= *Revue biblique*), 1942, II, с. 7–14.

Известно, что попечение о паломниках (*умра* и хадж), должность *сикайа*, было вверено Пророком его дяде Аббасу, которому он велел передать свои долговые требования при прощальном паломничестве, и его потомкам; что оно предполагало целую финансовую организацию, осуществлённую благодаря брачным союзам Аббасидов в I веке с одной йеменской семьёй обращённых, христианского происхождения, Бану Абд аль-Мадан, вождями Бальхарис ибн Ка'б из Неджрана, чьи мастерские драгоценных тканей обязались по договору (*мусалаха*, последовавшая за предложением ордалии *мубахалы*[1]) периодически поставлять покровы для Чёрного Камня (*кисва*): именно они и были вверены Аббасидам (обет матери Аббаса).

С другой стороны, *дийя*, или мщение за кровь хашимитов и *ансаров*, убитых Омейядами в Хиджазе (преступления Бусра; битва при Харре и разграбление Мекки) или вне его (Хусайн, Зайд), принадлежала пяти параллельным ветвям, в том числе Аббасидам, которые были облечены ею в первую очередь завещанием последнего претендента-кайсанита (и третейским решением Майсары, *мавла* Умм Саламы, около 110 года); и которые исполнили его резнёй 132 года; тогда как усилия шиитов и зайдитов-Алидов приводили лишь к катастрофам. И аббасидский глашатай при взятии Куфы в 132 году утверждал, что Аббасиды никогда не уступят имамат верующих Алидам (поддерживаемым крайними саба'итами)[2] и сохранят его, чтобы передать Исе ибн Марьям (*таслим хаза-ль-амр*) в конце времён.

После Му'тасима (воздвигшего в Самарре уменьшенную Ка'бу для *та'рифа* тюркских офицеров своей стражи) Му'тадид вновь осознал династическое призвание по отношению к Харамайн Хиджаза, особенно к Мекке; он подавил бедуинов-карматов, начинавших перерезать путь караванам хаджа, восстановил Ка'бу в 282 году, велел перевезти в Багдад её обломок и вделать его в одни из ворот Дворца (он был там ещё в 533 году, *BO*, 659; д'Эрбело, 420). Муктадир продолжил его дело под влиянием матери Шагаб, которая основала на свои личные средства вакфы в Мекке (отменённые Кахиром в 321 году) и вверила вакф Аббаса *шахиду* Да'ладжу Сиджистани; но, несмотря на их усилия, Муктадир и его мать не смогли защитить Мекку от мятежных карматов, которые разграбили её, перебив паломников, в 317 году.

Особое благоговение Халладжа перед хаджем привело к тому, что в Хиджазе ему покровительствовали аббасидские сановники, знатные хашимиты и офицеры-*муктадидийя*. Через них (и через Шибли), через государственных секретарей-*харисийя* (Кунна'и?) Халладж рано стал известен при Дворе; у нас есть, из суфийского источника, обращение Халладжа к Муктадиру о его обязанностях Государя божественного права.

Халладж, следовательно, признавал Муктадира законным, и именно это, должно быть, расположило к нему сердце царицы-матери. Брачный союз Халладжа с Карнаба'и из Басры, зайдитами, благосклонными к восстанию зинджей, и случай в Динавари (рассмотренный выше) не доказывают, что он в юности был сторонником Алидов.

Халладж, сформировавшийся в суннитской среде людей Хадиса, принял от своих учителей, как Сахль, законность аббасидской власти. Передатчики преданий, поначалу антиаббасидские – то из зайдизма, то из антишиитской привязанности (а значит, против равандийя, ревнителей Аббасидов) к памяти Му'авии, – примкнули, по примеру Фудайля ибн

[1] Ср. наше исследование «*Мубахала*» в *Ann. Éc. Hautes Études*, 5-я секция, Мелён, 1944 (за 1943 год), с. 5–26.

[2] Табари.

Ияда (*муджавира* в Мекке), к Аббасидам, ответственным перед Пророком и его Общиной за Святые Места. Это всё больше становилось позицией ханбалитов.

Кроме того, Халладж поселил ахвазских нотаблей из Тустара в Багдаде по случаю перевода *Дар ат-тираз* (харисийских официальных драгоценных тканей; поставщика покровов Ка'бы) из Тустара в Багдад; и оба эти переноса были почином аббасидских сановников.

Но эти халифы не доводили «мобилизацию» хаджа и распространение *ма'рифа* за пределы Хиджаза до понимания халладжийской теории о переносе Жертвоприношения хаджа за Общину на одного из её членов, становящегося выкупом за грехи всех, при каждом хадже. И вот почему Муктадир оставил Халладжа, несмотря на настояния матери, когда ему объяснили, что Халладж, в сущности, хочет разрушить Храм и что он лишь кармат, озабоченный уничтожением хаджа, согласно тайному учению нарождающейся династии Фатимидов, которое откроют друзы.

в. Памфлет Аваридже

Именно тогда, говорит нам Занджи, когда Наср добился смягчения заключения Халладжа, бывший суфий, ставший чиновником по Финансам, Авариджe, составил памфлет под заглавием *makhâriq al-Hallâj wa'l-hîla fîhâ*, «чудеса Халладжа и их подделка». Пролог к «рассказу Занджи» несколько иначе сообщает, что перед лицом легковерия слуг Насра, веривших, что Халладж воскрешает мёртвых и что ему прислуживают *джинны*, доставляющие ему всё, чего он пожелает («и он воскресил птиц»), Авариджe будто бы донёс заместителю везиря Ибн Исе, как на поклонника Халладжа, на другого финансового чиновника, быть может своего соперника, Мухаммада ибн Али Кунна'и, чтобы добиться его ареста. Но рассказ Ибн Дихьи показывает, что этот арест произошёл лишь после обращения Ибн Муджахида к заместителю везиря, а Захаби уточняет, что именно Авариджe побудил Ибн Муджахида действовать, указав ему не на фокусы Халладжа, а на ереси[1], которые слышал от него; присоединившись тем самым, говорит Занджи, к другому доносчику, бывшему суфию Даббасу.

Своим замечанием Занджи, следовательно, обнаруживает плохую осведомлённость, ибо Даббас предал своего бывшего учителя в 298–301, а не в 308 году. Тогда как Авариджe, как мы видели выше[2], родившийся в 278 году и бывший отшельником на Луккаме, прежде чем сбросить рясу, вряд ли мог сблизиться с Халладжем где-либо, кроме Багдада, и во время его долгого заключения (несомненно, с задней мыслью предать его, как Даббас); после первого везирата Ибн Исы, после 305 года.

Его памфлет, предназначенный разобрать механизм «фокусов» Халладжа, должно быть, применял мутазилитский метод, не допускающий для объяснения «чудес святых» ни гипотезы божественной харизмы, ни магического договора с *джиннами*; это был рационалистический трактат, как и подобает близкому другу столь антипиетистского и антиханбалитского историка, как Табари.

И вот Мухассин Танухи сохранил нам как раз два длинных и вымученных анекдота о плутнях Халладжа (мнимый слепец, зоологический сад для простаков), которые, как и тексты Бакиллани (приспособление для раздувания складок и пол его одежд), должно быть, восходят

[1] «Ереси» отсылали бы к тому *тафсиру*, о котором говорит Ибн Дихья.

[2] Здесь, с. 476.

к памфлету Аваридже; а значит, к документации уже давней и косвенной, собранной в Ахвазе около 280 года Абу Сахлем Наубахти со слов Джубба'и. В промышленно развитой области, где технический подъём орудий труда ослеплял.

г. Политический кризис и сцепление социальных бунтов в 308 году

Проницательный наблюдатель, убеждённый шиит и страстный иранский националист, Хамза ибн Хасан Исфахани (ум. около 355), чьи *ta'rîkh* и *tanbîh* написаны весьма умно и который только что прибыл в Багдад, так начинает 8-ю главу своей X книги: «...на протяжении 177 лет держава Аббасидов стояла прочно..., до 13-го года царствования Муктадира... это было в конце 308 года; тогда начались стычки и бунты в столице; войско и подданные утратили всякое уважение к государям, Казна опустела, драгоценные собрания их предков были разграблены; и эти беспорядки продолжались двадцать пять лет в столице их державы» (пока Бог не спас их остатки благодаря Абу-ль-Хусайну Буйе, говорит он, как истый шиит, немного выше)[1].

Затем Хамза рассматривает один за другим бунты в Багдаде: 14–17 зу-ль-ка'да 308 года (из-за дорогого хлеба), 24 раби' I 311 года (карматы в Басре, падение везиря Хамида, зверства Ибн аль-Фурата), 20 мухаррама 312 года (карматы истребляют караван хаджа у Хабира), 21 зу-ль-ка'да 313 года (карматы берут Куфу, уничтожив караван хаджа), 15 раби' I 315 года (мятеж войска; карматы в Куфе, 7 шавваля), 9 рамадана 316 года (взятие Каср ибн Хубайра; багдадская толпа сжигает хлебный амбар напротив везирата (*маджлис ас-султан*), сжигает податные реестры Бадурайи и халифские счётные архивы); 14 мухаррама 317 года (войско на 3 дня низлагает Муктадира); 7–18 зу-ль-хиджжа 317 года: карматы занимают Мекку, зарывают 3000 трупов вокруг Ка'бы, бросают остальные в колодец Замзам, уводят 700 дев, двери Ка'бы (дар царицы-матери), Чёрный Камень (*хаджар ат-такбиль*), драгоценности и реликвии пророков (Жемчужину весом в 14 *мискалей*, серьги Марии (Коптянки), рога агнца Авраама, жезл Моисея, украшенный драгоценными камнями, 17 серебряных светильников, 3 серебряных *михраба*) и Покров (*кисва*), покрывавший Ка'бу...».

Экономический и социальный кризис предстаёт тройным[2]: внутри Багдада и других городов – стремительный рост цен на хлеб, бунт мелких ремесленников против оптовиков и Двора; – на востоке, в иранских горах, – националистическое восстание крепостных, крестьян против старой и новой имперской феодальной знати; – на западе, в арабской пустыне, – древний инстинкт грабежа поднимает бедуинов против иракских селян и богатых городов, при содействии революционной пропаганды заговорщиков-карматов, которые бросают арабских кочевников, как штурмовой отряд, на уничтожение официального ислама и создание нового, универсалистского Града.

Бунты из-за продовольствия, и прежде всего хлеба, в Мекке (262), затем в Мосуле (307) предварили революционные дни в Багдаде с пятницы 14-го по понедельник 17 зу-ль-ка'да 308 года. С 306 года везирь Хамид, бывший генеральный откупщик, знаток вымогательства, столкнулся с мудрым, «физиократическим» учением своего заместителя Ибн Исы, который досконально изучил бюджет 303 года, чтобы составить свои расчёты на 306 год. Добродетельный физиократ, Ибн Иса защищал феллаха, пресекал скупщиков и вёл к

[1] Анналы, изд. Готвальда, I, 201.

[2] Другой современник, Ибн Кибрийа Наубахти, объясняет эти бедствия их гороскопической темой, по астрологии (*k. al-kâmil*, рук. P. 2591, л. 33 a).

смягчению податной суровости; Хамид, контратакуя, соблазнил халифа гнусной спекуляцией на монополизированных запасах пшеницы (запертых в Багдаде в государственных складах, *мустагаллат*; сожжённых во время бунта 316 года): цены поднялись так, что мелкие ремесленники, все ханбалиты, восстали, с некоторой организованностью (они были объединены в товарищества, *хираф*, *асхаб ат-та'ам*, *асакифа*)[1], и напали на оптовиков и хозяев складов[2], сообщников Хамида в этом «голодном пакте». Немало было убитых и в войске, и в толпе. Позиция камергера Насра, ханбалита, и заместителя везиря Ибн Исы, открыто благосклонных к восставшим[3], выдаёт более чем нравственную помощь этих высших сановников, уже совсем не веривших в правоту государства; предреволюционное состояние умов.

Хамид, оказавшись под угрозой, добился, чтобы его послали в Васит[4], откуда он привёз запасы зерна, успокоившие багдадский народ, в тот самый момент, когда главнокомандующий Му'нис, только что спасший Империю в Египте от нападения западных Фатимидов, возвращался в столицу.

Там Му'нису предстояло встретить другую опасность для Империи – на востоке: дейлемиты, иранские националисты, делили феодальные земли между крестьянами и только что вступили в Рей, на перекрёстке путей между Каспием и пустыней Лут. Благодаря измене *вали* Ахи Су'лука, бывшего заместителя Му'ниса и саманидского эмира, по-прежнему опекаемого Насром и Ибн Исой. Чтобы восстановить положение, надо снарядить войско, найти ему вождя (Девдад, начальник стражи Хамида, должно быть, подсказал тогда Му'нису своего дядю, Ибн Аби-с-Саджа); затем порвать с саманидским государством, государь которого был союзником и даже «почётным» префектом полиции столицы (там был посол, Абу-ль-Хасан Ибн Марзубани Имран[5]); и наконец ужесточить обложение. Но это было осуществимо лишь при условии погубить Ибн Ису и Насра в глазах Халифа.

Именно тогда давняя ненависть Хамида к Халладжу подсказала ему, что он погубит и Ибн Ису (спасшего Халладжа в 301 году), и Насра (спасшего Халладжа в 308-м), если сумеет добиться возобновления процесса Халладжа[6]. Разрыв с саманидским государством и его везирем Бал'ами, шафиитом – сторонником Халладжа (который откажется в 309 году

<<JOIN>> выдавать халладжийцев и применять отлучение, провозглашённое в Багдаде), имел то преимущество, что отрезал Халладжа от его друзей в Хорасане (шафиитский муфтий Нишапура Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб Сакафи, друг Шибли, применял *фетвы* Ибн Сурайджа). Халладж, впрочем, должно быть, сочувствовал бунтовщикам 308 года, которые открыли тюрьмы[7]; и халладжийская легенда изображает его освобождающим своих сотоварищей по заключению чудом (*маркаб ан-наджат*), а затем добровольно возвращающимся в свою темницу.

---

[1] *Асхаб ат-та'ам* – бродячие харчевники; *асакифа* – сапожники.

[2] *Ханнатин* (торговцы пшеницей: *камх*), *баззазин*.

[3] Ибн аль-Асир, 8, 86; Мискавейх, 77; Ариб, 84; Саби, 49.

[4] К податному контролёру Савада, Ибн Мукле (Мискавейх, 91).

[5] Ибн ан-Наджжар, рук. P. 2131, 81 a; ср. Ибн аль-Асир, 7, 347: с 307 по 326 год.

[6] Абу-ль-Касим Ибн Бистам подстрекал Хамида против Ибн Исы, который сместил его в Египте (*харадж*) в пользу Абу Зунбура Мадара'и и хотел заставить его вернуть награбленное в 307 году (Ариб, 78) – Муктадир и его мать воспротивились, – а затем в 308 году (в конце), сместив его в Фарсе в пользу Ибн Аби-ль-Багля.

[7] *Kh.* I, 14; *faraj*, I, 112; в «Матбаке»: *Qissa*, №

IV. ВТОРОЙ ПРОЦЕСС (308/921 – 309/922)

а. Почин Ибн Муджахида, главы Чтецов Корана: он передаёт заместителю везиря Ибн Исе мистический «*тафсир*» Халладжа; аресты

Одна фраза Ибн Бакуйе датирует отстранение Насра (от надзора за Халладжем) концом раби' II 308 года. А Хамид вернулся из Васита 1 раби' II, а Му'нис из Египта – несколькими днями позже. Отнюдь не случайно Ибн Муджахид, подталкиваемый Авариджe, пошёл донести на Халладжа заместителю везиря Ибн Исе. Боуэн полагает, что это было до возвращения Хамида. Наср был связан с Ибн Исой, и чтобы отнять у Насра надзор за Халладжем, надо было прежде помешать заместителю везиря спасти Халладжа, как он сделал это в 301 году, согласно *фетве* Ибн Сурайджа. После смерти Ибн Сурайджа Ибн Иса сделал Ибн Муджахида своим духовным наставником, и достаточно было склонить Ибн Муджахида воздействовать на заместителя везиря, чтобы вновь открыть процесс. Но Ибн Муджахид, шафиит, друг суфиев, благосклонных к Халладжу, как Шибли и Ибн Салим, разумеется, не решился бы донести на Халладжа из-за «фокусов», механизм которых будто бы открыл ему Авариджe. Ибн Муджахида, главу цеха *курра'*, могло взволновать лишь столкновение с чем-то вроде посягательства на текст Корана, с возмутительным *тафсиром*, принадлежащим Халладжу; и я думаю, что именно Авариджe, бывший суфий, раздобыл его для него (Захаби).

Текст Ибн Дихьи гласит: «в 309 году предъявили написанную рукой Халладжа книгу, содержавшую его *тафсир*, где излагалось множество Господ (*арбаб*) и множественность Богов (*алиха*); глава *курра'* Абу Бакр Ахмад ибн Муса Ибн Муджахид передал её (властям); (заместитель) везиря Абу-ль-Хасан (Ибн Иса) изучил её и, поняв, счёл возмутительной, велел произвести обыск у его *хадима* Мухаммада ибн Али (Кунна'и); того арестовали и изъяли его книги».

Что это был за *тафсир* Халладжа, отсутствующий в исчерпывающем каталоге его сочинений, опубликованном Ибн ан-Надимом? Слова во множественном числе «Господа» и «Боги» встречаются в одном подозрительном документе, приводимом и Ибн Айяшем, и ересиографами (Багдади, Бируни); но это письмо, а не *тафсир*. Это обвинение, несомненно, метит в *каул би-ш-шахид*, «теорию вдохновенного Свидетеля-охранителя»[1], обладающего «божественным знанием», *'ильм ладунни*: подобно Семи Спящим и Хадиру (ср. Халладж, у Сулами, № 83: о Коране XVIII, 64). Оно может метить и в цепи (*иснад*) Свидетелей, иерархически в большей или меньшей мере обожествлённых, которые будто бы передают Халладжу его XXVII *Ривает*, подлинные *хадис кудси*, где Бог говорит с ним от первого лица; но в этом сочинении нет ничего от *тафсира*; а 243 фрагмента халладжийского *тафсира*, собранные Сулами и Бакли, производят впечатление подобранных там и сям.

Ибн Муджахид, быть может, положил начало в 309 году той интервенционистской политике процессов против авторов, пользовавшихся отклоняющимися коранными чтениями (*шазза*), которая позволит ему, добившись осуждения Ибн Шаннабуза и Ибн Муксима (322–323), запретить всякий иной *мусхаф*, кроме Османова, и выбор всякой иной огласовки священного текста, кроме Семи традиционных Чтений. Пересмотрев всё, я нахожу у Халладжа лишь два отклоняющихся коранных чтения: *анзала* (вместо *фарада*: Коран 28, 85: *fihr.*, заглавие № 35) и *такулу* (вместо *кала-ль-инсан*: Коран 99, 3: Бакли № 32); его толкование Корана 2, 141, противопоставляющее *я'рифуна* и *я'ламуна* (*Taw.* I, 5), подхваченное Аш'ари,

[1] *Ильхам, 'ильм ладунни*.

возмущало Ибн Хазма (*fisal* 3, 198; 4, 206); но это мелочи. Серьёзнее вопрос о *кира'а 'ала-ль-хикая*, о чтении Корана «как если бы» (*ка-аннаху*, *Taw*. ?, 5; II, 23) говорил сам Бог (ср. Шибли о Коране 15, 70: *нанхака*: во время казни). Тем более что, по Халладжу, преображающее единение упраздняет «как если бы» и ставит святого в прямую связь с божественной Речью. Заметим, во всяком случае, что Ибн Муджахид отошёл в сторону и, по-видимому, не заседал в суде. Именно Аваридже побудил его заговорить, раз он воспользовался тревогой Ибн Исы, чтобы заставить его арестовать своего сослуживца Мухаммада ибн Али Кунна'и.

Мухаммад ибн Али Кунна'и, по-видимому, был арестован первым из скомпрометированных секретарей ведомств; хотя ниже Занджи рассказывает, что арестовать его велел Хамид, а не Ибн Иса: вместе с тремя другими, и позднее, после допроса дочери Самарри Хамидом, что представляется анахронизмом.

Мухаммад ибн Али Кунна'и, новообращённый (как и его родственник Ибн Иса)[1], сын и брат христиан, служивших в Финансах, был образованным человеком с обширными и разнообразными политическими связями, который, по-видимому, написал свод по астрономии, ценимый Баттани; был ли он убеждённым халладжийцем? Его шиитские связи позволяют в этом усомниться; это был временный почитатель, любитель искусства, заказавший роскошные рукописи своего собрания сочинений Халладжа; из эстетизма, а не из благочестия. Вот, впрочем, текст «Пролога», за которым следует текст Занджи:

(Пролог): (Будучи доносом Аваридже представлен как поклонник Халладжа, вербующий ему политических сторонников (его верховной власти: *ma'a*), Мухаммад ибн Али Кунна'и увидел свой дом оцеплённым по приказу Ибн Исы и был арестован. Ибн Иса заставил его признаться, что он сторонник Халладжа, и велел принести из его дома тетради и письма, написанные рукой Халладжа.

(Занджи): «Когда Халладж был передан Хамиду, Хамид ожесточённо взялся за его учеников, прибегая к соглядатаям; он схватил Хайдару[2] (казнённого в 312), Самарри (арестованного в 298), Мухаммада ибн Али Кунна'и и того, кого называли Абу-ль-Мугис Хашими. Так называемый Ибн Хаммад (= Абу Ахмад Мосули) ускользнул, но его дом оцепили и нашли там, как и у Мухаммада ибн Али Кунна'и, множество тетрадей на китайской бумаге, иные – писанные золотыми чернилами, подбитые парчой и шёлком, переплетённые в драгоценный пергамент».

б. Изъятие текста об «обожествлении» приводит к выдаче Халладжа везирю Хамиду

Ибн Дихья говорит: «когда Абу-ль-Хасан (Ибн Иса) изучил изъятые тетради, он нашёл в них книгу о “тайне Божества” (*сирр аль-илах*), содержавшую больше нечестия, антропоморфизма и ереси, чем могли бы выговорить языки верующих. Тогда он дал ему 80 пощёчин, а затем велел заключить в тюрьму». Тогда халиф приказал везирю Хамиду ибн Аббасу взять его к себе вместе с его писаниями и поручил ему дело Халладжа и его партии.

«Пролог» гласит: «Хамид ибн Аббас попросил Муктадира-биллах передать ему Халладжа и его (арестованных) агентов. Камергер Наср воспротивился, он слыл благосклонным к Халладжу; но Хамид настаивал (Халладж был заключён во Дворце), и Муктадир-биллах приказал выдать его; Хамид взял его и запер».

---

[1] Ариб, 125.

[2] Не Ибн Задан ли это из *Akhbâr*, № 41?

Занджи говорит (опуская случай с книгой): «Муктадир-биллах отправил Халладжа (после разоблачений Даббаса (*sic*) и Аваридже) к Абу-ль-Хасану Ибн Исе, чтобы тот его допросил; он вызвал его в свой совет; но когда он заговорил с ним сурово, то, как рассказывали в то время, Халладж выступил к нему и сказал: “замолчи, не говори больше ничего, или я опрокину на тебя землю”, или нечто подобное. Тогда Ибн Иса отказался вести допрос и сложил с себя это дело; и вот тогда оно перешло к Хамиду».

Сули говорит: «у него нашли писания, полные глупостей и слов, взятых в превратном смысле. Словом, он стал столь смешон, что камергеру Насру пришлось взять его под защиту, ибо ему сказали: “Халладж – суннит, а его головы хотят *рафидиты* из числа государственных писцов”. Но другие тогда сказали ему: “а везирь Хамид ибн Аббас – уж он-то наверняка суннит?” – “это правда”, – ответил Наср и передал Халладжа Хамиду».

Этот текст Сули типичен как образчик мысленных оговорок тайного шиита-крайнего[1]. Он говорит с иронией и отстранённостью о деле, в котором наверняка играл прямую роль. В самом деле, Сули, всецело преданный своим покровителям Бану-ль-Фурат, был особенно привязан к бывшему государственному секретарю Мухассину ибн Али, шииту-крайнему (*нусайри*), как и его родные, и связан со знаменитым Шальмагани, главой секты *'азакирийя*, которого везирь Хамид привёз из Васита и с которым он, везирь-суннит, советовался во всяком щекотливом деле. Хамид, озабоченный тем, чтобы получить Халладжа, побудил Шальмагани воздействовать на Сули, которого Наср поместил наставником к наследнику престола, чтобы убедить Насра в его, Хамида, суннитской верности: верности бесспорной, но превосходно использованной в данном случае шиитами[2].

Заметим любопытные разногласия четырёх приведённых выше изложений относительно роли заместителя везиря Ибн Исы и причины его отказа. Сули устраняет его как случайного статиста; Занджи изображает его устрашённым угрозами шарлатана (он писал это незадолго до падения кабинета); богословский источник Ибн Дихьи приписывает Ибн Исе, мнившему себя законоведом, будто он собственными руками наказал гнусного еретика, – насилие, вероятно, перенесённое с Хамида, который, в отличие от него, не примешивал к этому богословия. «Пролог», как и Сули, опускает ИбнИсу.

По-видимому, эта первая фаза процесса длилась несколько недель, согласно Хаттаби: «везирату (*султан*) донесли на группу его учеников, они были арестованы, и у них изъяли

[1] Сули в своей хронике царствования Ради ухитряется умолчать о процессе Шальмагани и о *фетве* кади Умара, отлучающей ханбалитов.

[2] Эти мысленные оговорки столь показательны у Сули, что, на мой взгляд, объясняют ложную шиитскую окраску, которую вся шиитская ересиография придаёт Халладжу, ставя его в один ряд с Шальмагани начиная с Ибн Рауха и с процесса 322 года. Почему среди его учеников улики «нашлись» только у бывших шиитов (по крайней мере одна улика подделана – каллиграфия «'Али-Аллах»)? Почему Мухаммад ибн Али Кунна'и, добившись вновь принятия к шиитам (он ходатайствует перед Ибн аль-Фуратом за брата Ибн Исы в 311 году), отпущен, причём от него не потребовали отречься от его мнимого «культа» Халладжа? Заметим столь различное обращение везиря Ибн аль-Фурата с двумя другими бывшими шиитами, оставшимися, в отличие от него, верными Халладжу, – эмиром Хусайном ибн Хамданом (умершим в тюрьме) и *катибом* Ибн Хаммадом (коварно поссоренным с сыном Насра, а затем казнённым в 311 году Мухассином, собственноручно). Кунна'и, более или менее сознательно, якобы доставил первые элементы для выработки «шиитско-крайней, *хулули*» ереси Халладжа, который в действительности был суннитом и даже *сиддики* (*Taw.*, I, 4).

Правительство было официально суннитским, и шииты-крайние, которые проникали в него изнутри (ср. *ZDMG*, 1938, 378–382), без зазрения совести расхищая государственную казну, нуждались в том, чтобы, обратив общественное мнение против Халладжа в Багдаде и в Хорасане, выставить его еретиком, а значит, шиитом-крайним, карматом, *сини*.

писания, подтверждавшие то, что говорилось против него; некоторые признались; слух об этом распространился, в народе начали говорить о его казни; и Повелитель Правоверных приказал выдать Халладжа Хамиду ибн Аббасу»[1].

Что это была за книга Халладжа о «тайне Божества», отсутствующая в списке *fihrist*? Не из этой ли книги Сули извлекает цитату «*Инни мугрик каум Нух, ва мухлик 'Ад ва Самуд*», «Это Я потопил народ Ноя, Я погубил Ад и Самуд»? Сули скрывает от нас, что эта фраза, почитаемая у нусайритов[2], есть стих литургических литаний, перечисляющих божественные имена Али, умалчивает о том, что ненавидит Халладжа за то, что тот совершил это святотатственное присвоение роли то ли *'Айна*, то ли *Сина*[3]. Но то, что Ибн Дихья говорит об этой книге, направляет нас скорее к догматическому трактату, где, исходя из тезиса о *шахиде* (= «вдохновенном свидетеле»), Халладж устанавливает монизм свидетельства (*вахдат аш-шухуд*, а не *вахдат аль-вуджуд*, монизм существования) в преображающем единении, *'айн аль-джам'*, мистическом состоянии, в котором несотворённое божественное Слово модулируется непосредственно речью (*нутк*) святого: по ту сторону пророческого откровения. На это указывают главы V и IX–X *Тавасин*, и *Бустан аль-ма'рифа*, рассказ Ибн Мумшаза о письме, изъятом в Динаваре, заключительный *салам* читателям в одном сочинении[4].

в. Состав суда в зале претории

Мы указали членов по праву этого чрезвычайного везирского суда типа «*назар аль-мазалим*», который мы встречаем на процессе Шальмагани и прежде всего на другом процессе о ереси, начатом, как и процесс Халладжа, главой Чтецов Корана Ибн Муджахидом, – на процессе Ибн Шаннабуза.

Заседания, разумеется, проходили не в мечети (у *михраба*) и не в доме главного кади, а по распоряжению везиря – либо в его доме, либо в особом *дар аль-'адль* во Дворце (*Дар аль-'Амма*). Доказательство тому – присутствие придворного банкира-иудея и насилие, учиняемое на заседаниях приставами (*а'ван*) везиря над подсудимыми. Занджи, впрочем, это утверждает.

Согласно Макризи, судьи сидели на высоких тюфяках, опираясь на подушки, двумя рядами друг против друга: ряд везиря, имевшего по правую руку высокого военного сановника, по левую – высокого финансового сановника и секретаря-составителя бумаг халифа. И ряд под председательством главного кади, имевшего справа и слева по меньшей мере двух *шахидов* («добросовестных свидетелей»); а перед ним – пюпитр с письменным прибором[5].

В глубине зала, по обе стороны, – допущенные присутствующие, гражданские лица и законоведы (прежде всего *кади* и *шухуд*).

Везирь (Хамид), должно быть, имел справа от себя не Му'ниса и не Насра (занимавшего это место на процессе Хакани), не префекта *шурты*, а начальника своей стражи (*харас*),

---

[1] У *Kh.* 8, 127.

[2] Ср. их *хутбу Татанджийя*, рук. P. 5188, 95 (ср. *Eranos*, XV (1947), 310).

[3] Ср. наш *Salmân Pâk*, 1933, с. 35–39.

[4] Харави, воспроизв. у Джами.

[5] Ср. Tyan, *Hist. org. judic.*, 2, 243–246.

Девдада; а слева – Ибн аль-Хаввари и *катиба* Абу Бакра Ибн Савабу[1] (или *катиба* везиря, Ибн Муклу), затем писца-протоколиста Занджи.

Главный кади (Абу Умар: ни Ибн Бухлуль, ни Мухамили не пожелали заседать, ни тем более сын Ибн Сурайджа), должно быть, имел справа от себя кади Ибн аль-Ушнани, затем двух своих советников-маликитов, кади Абу-ль-Фадля Лайси и Ибрахима ибн Хаммада; а слева – своего главу *шухуд*, кади Ибн Мукрама[2], затем своего *катиба*, Ибн Аби Хумайсу[3].

На второстепенных заседаниях этих лиц представляли уполномоченные (Ибн аль-Хаввари – Ибн Базьяр); кади Абу Умара – его сын и *на'иб* Умар.

г. *Шухуд*, «добросовестные свидетели» Общины, подписанты, удостоверяющие письменные акты канонического суда

Важнейшая роль *шухуд* в деятельности мусульманских канонических судов вытекает из основополагающего принципа ислама: свидетельское доказательство – устное, а не письменное. Вот почему историческое достояние Общины составляют цепи «выслушанных» свидетельств (*сама'*), передаваемых из поколения в поколение в «городах знания». Точно так же достояние семей и наследств оказалось практически вверено одному общественному классу – *шухуд*; согласно *хадису* Ибн Аббаса: «почитайте *шухуд*, ибо через них Бог восстанавливает права и ограждает от несправедливостей»[4].

Почти три столетия класс «добросовестных свидетелей» включал всех взрослых[5], и кади-ханафиты (официальные кади династии) держались этого правила в Багдаде до 256 года, в Басре до 272-го. Именно кади-маликиты из аздитской семьи Бану Хаммад, ввиду многочисленных и разнообразных обязанностей, лежавших на *шухуд*, обязали их пройти особую техническую подготовку, проверяемую вступительным испытанием (*тазкия* = «очищение», «отсев»), которое следовало возобновлять. В Багдаде кади Исма'ил Хаммади сократил их число[6] до 1800; затем, с 301 года, когда кади Абу Умар Хаммади ужесточил испытание, их число уменьшилось, по мере того как росли их общественное влияние и побочные доходы[7]; в 383 году, при Кадире, внесённых в списки оставалось лишь 303; и, чтобы оградить себя от мирского влияния и продажности военачальников и султанов-Буйидов, халифы начиная с Мустакфи (333) оставили за собой назначение *шухуд* и надзор за ними[8]. В 309 году в Багдаде должно было быть около 500 *шухуд*; и предание гласит, что осуждение Халладжа скрепили подписью 84 *шухуд*, – процент вполне приемлемый, поскольку ответственный кади один распоряжался списком *шухуд*, которых следовало созвать на процесс. Единодушие присутствующих *шухуд* требовалось для удостоверения (скрепы) теоретических приговоров *иджма'* от имени Общины, прежде чем их утвердит Халиф. В 255 году отречение Му'тазза было удостоверено 9 *шухуд* ради блага Общины (*салах аль-муслимин*);

---

[1] В качестве старшины, «*ра'ис аль-куттаб*» (с 295/907 по 312/924).

[2] Кинди, 531, 532, 537; Ибн Фархун, 93.

[3] Якут, *ud.*, 2, 16.

[4] *Kh.* 6, 138 и 5, 94; Якут, I, 304.

[5] Едва достигших зрелости.

[6] Журнал *I'tidâl*, Неджеф, 1946, 526.

[7] Таухиди, *basâ'ir* (рук. Ибр. Кейлани): со слов Абу-ль-Хасана Марваррузи.

[8] Mez, 219. Ср. их забастовку 426/1034 года.

в 279 году 2 *шухуд* засвидетельствовали смерть Му'тамида; в 317 году 4 *шухуд* зарегистрировали отречение Муктадира (отменённое через 2 дня).

Кади всё более перекладывал дела на этот класс вспомогательных удостоверителей, отбираемых и уполномочиваемых им одним[1]. Удостоверять почерк, подпись и печать кади, представлять в суд три законных доказательства (внешнее доказательство, признание, отказ принести клятву), заверяемые в конце заседания их подписью, – всё это привело к тому, что им стали поручать выездные следственные действия, допрос знатных женщин, обязанных открывать лицо у себя дома в их присутствии (Шагаб в 321 году – перед Абу-ль-Касимом Джаухари и Ибн Айяшем), административный надзор за вакфами.

На процесс Халладжа кади Абу Умар Хаммади созвал, чтобы они заседали по двое справа и слева от него (напротив везиря, окружённого высшими сановниками), три разряда *шухуд*: прежде всего некоторое число кади, предпочтительно маликитов, работавших с ним в качестве экспертов, но скреплявших документы как *шухуд* особого рода; затем профессиональных *шухуд*, *шухуд му'аддала* (*'удуль*), которым поручалось составление и хранение документов, откуда нынешнее их уподобление западным «нотариусам»; наконец, нескольких теоретиков права (*фукаха*), вероятно маликитов, и Чтецов Корана (*курра'*), несомненно указанных кади главой их цеха Ибн Муджахидом, зачинщиком преследования (быть может, он не заставлял их заседать и довольствовался тем, что они скрепляли некоторые документы и приговор заочно, по заверенным копиям); и, наконец, некоторых *ашраф*, знатных хашимитов.

Рассмотрим, какие списки имён можно восстановить для этих трёх разрядов *шухуд*.

Кади-заседатели. Из одиннадцати кади, аккредитованных при Багдадском Дворе, кади Абу Умар (№ ? в протокольном списке 311 года, Саби, 157) обратился к № 1 (Ибн Бухлулю, ханафиту) лишь за двумя *фетвами* и оставил в качестве главного заседателя лишь Ибн аль-Ушнани (№ 6); шафиит Хусайн Мухамили (№ 4) не был спрошен, а *фетва* Ибн Сурайджа о неподсудности отвратила его сына Ахмада и прочих шафиитов от участия в заседаниях.

Сам кади Абу Умар, облечённый властью не только над Восточным Багдадом и Кархом, но и над Каиром, Куфой, Дамаском, Басрой, Рамлой, Мединой, Меккой и Йеменом, должен был приглашать своих 8 уполномоченных заседать, если они бывали проездом в Багдаде: а именно, при случае: Абу Талиб Ибн Бухлуль (№ 7, 348; сын и *на'иб* № 1; Каир), Ахмад ибн Камиль, род. 260, ум. 350, джаририт, историк, отец учёной Амы (ум. 390); Куфа), Абдаллах ибн Ахмад Ибн Забр (шафиит с дурной славой, род. 255, ум. 329; враг Ибн Исы) (Каир, 316–317, 320), Абу Абдаллах Мухаммад ибн Абдаллах Ибн аль-Минтаб (Дамаск), Зайд Балхи (Мекка), Мухаммад ибн Умар Тустари (ум. 344, Басра), Мухаммад ибн Рахавайх (Рамла).

Затем его советники-маликиты: Абу-ль-Фарадж Амр ибн Хасан Лайси (*муджахид* и учёный, кади Тарса; составитель в 322 году приговора Шальмагани, где тот сравнивается с Халладжем; он будто бы отчасти составил и приговор 309 года), Ибрахим ибн Хаммад Хаммади (род. 240, ум. 323: написал сопоставление Хасана Басри и Малика) и его сын Харун (род. 278, ум. 328, кади-историк Харрана, затем титулярный кади Каира в 313–16, 317–21); Абу Мухаммад Ибн Айяш Хурази (родственник по браку, кади, оставивший нам записи о процессе Халладжа).

Затем сплочённой группой собственно *шухуд* багдадского округа кади Абу Умара (Восточный Багдад и Карх) во главе со своим «*whip*» (*ваджх аш-шухуд*), кади Абу Яхьей

[1] Привилегированный класс, [сравнимый] с французской парламентской буржуазией.

Абдаллахом ибн Ибрахимом Ибн Мукрамом, который в этом качестве сыграл в процессе первостепенную роль; назначенный титулярным кади Каира (зу-ль-хиджжа 311 – 26 раби' II 313; смещён Ибн Исой, приехавшим с инспекцией в Каир, после смещения в рамадане 312 года *вали* Такином уполномоченного Ибн Мукрама, Ибрахима ибн Мухаммада Курази), он был смещён за тяжкий проступок, ибо кади Абу Умару пришлось исключить его из своих *шухуд*; он был ещё жив в 343 году (согласно Кархи (ум. 556), *ta'rîkh*, у *lisân*, 3, 248). Затем секретарь кади Абу Умара, Ахмад ибн Мухаммад Ибн Аби Хумайса Макки (ум. 317), преемник Джарми ибн Мухаммада, сперва управлявший вакфом приюта для умалишённых в Басре (Сирафи, 98, Якут, *ud.* 2, 66; *Kh.* 4, 390), друг Абу-ль-Фараджа Исфахани и Заудж аль-Хурры; – Ибн Умм Шайбан Хашими (род. 294, ум. 369, будущий зять Абу Умара и великий кади); Акфани[1]; Абу Тахир Мухаммад ибн Ахмад ибн Буджайр Зухли (*шахид* при *на'ибе* и сыне Абу Умара, Умаре; род. 279, ум. кади Каира в 367, друг Таварихи); Абу Ахмад Ибн Аби-ль-Хасак, который отправится в Каир, Бакр Кушайри (род. 270, ум. 344), Абу Бакр Абхари (род. 289, ум. 375), Ахмад ибн Кутайба (кади Каира, ум. 322), все маликиты; Абу-ль-Касим Мухаммад Джухани, тесть Закарии Ибн Ширзада (секретаря Хатиф, тётки халифа по матери), *мухтасиб* в Басре в 336 году; Джа'фар ибн Мухаммад ибн Ахмад ибн Бинт Хатим ибн Маймун (ум. 346: из Басры); Харун ибн Мухаммад Дабби (ум. 335; прибыл из Омана, из княжеской семьи, меценат, при Дворе с 305 года; отец кади); Абу Али Накид, главный пристав (*вакиль абваб*) кади Абу Умара, *шахид* и одновременно инспектор тюрем[2].

К этим нотаблям-буржуа и торговцам, более или менее сведущим в праве и *хадисе*, кади Абу Умару пришлось присоединить нескольких вымогателей, навязанных его *тазкие* давлением везиря Ибн аль-Фурата: Ибн Абд ас-Салама (его укрывателя краденого), Ибн Машаллаха (ум. 311), который благодаря Ибн аль-Фурату 15 лет держал монополию на пшеницу в Багдаде и которого тот же Ибн аль-Фурат велел убить за низкую неблагодарность; под угрозой вместе с Хамидом во время хлебного бунта 308 года, он наверняка подписал смерть Халладжа; Фульфуля, хитрого негра, которого Ибн аль-Фурат послал в Оман (305) набегом на Сухар, к эмиру Ахмаду ибн Хилялю, чтобы в ущерб одному судовладельцу-иудею добыть для Халифа предметы искусства, в том числе идолов (*'ajâ'ib al-Hind*, 82); Фа'ика аль-Кас'а («Крышка от Кастрюли»; главного полицейского Гарема в 317 и 320 годах, который будет грубо обходиться с Царицей-матерью).

К этим 26 личным *шухуд* кади Абу Умара, почти сплошь маликитам, надо прибавить: Абу-с-Са'иба Утбу, бывшего суфия, бывшего великого кади Мараги, который станет *ваджх аш-шухуд* при великом кади Умаре, сыне Абу Умара, и умрёт с дурной славой за свои злоупотребления, великим кади Багдада в 350 году, первым из шафиитского толка, презираемым халифом за то, что купил свою должность у Буйидов; – Ибрахима ибн Хубайша ибн Динара (из богатой семьи, которой Ма'мун пожаловал дворец, породнившейся с везирем Ибн Муклой).

Чтобы прийти к числу 84 *шухуд*, подписавших казнь Халладжа[3], согласно легенде, которую я считаю обоснованной (ср. 40 *шухуд* Хау'аба, пятидесятикратную клятву и 70 *шухуд*, осудивших сподвижника Худжра), следует прибавить *курра'*, делегированных Ибн Муджахидом: его будущего преемника Абу Тахира Абд аль-Вахида ибн Умара (ум. 349); его

[1] Абу Бакр Мухаммад ибн Ибрахим Акфани (*Kh.* 2, 404; 4, 450).

[2] *Faraj*, 124; Сули, 224.

[3] Быть может, «84» означает 84 заседателя Ибн Муджахида?

варрака Тальху ибн Мухаммада, будущего главу *шухуд*; его факелоносца, передатчика преданий Абу Али Ису ибн Мухаммада Тумана (род. 261, ум. 360)[1].

Знаменитого *кари* и певца Абу Бакра Мухаммада ибн Джа'фара Адами (род. 260, ум. 348); Абу-ль-Хусайна Мухаммада ибн Али Ибн Хубайша Багави (ум. 359: из старой хорасанской семьи западного берега, ученика суфия Рувайма, который кончил клиентом кади Хаммадидов, ученика также Ибн Аты; он следил за процессом, защищал Ибн Ату, но осудил Халладжа); *кари* Абу Бакра Атуфи.

Надо добавить ещё *фукаха* захиритского кружка, сторонников *фетвы* Ибн Давуда против Халладжа, наконец утверждённой (Ибн аль-Мугаллис, Ибрахим Нифтавайх, Нашы, Ахмад ибн Абдаллах Ибн Бахри).

И хашимитов, враждебных Абу Бакру Хашими и *кахрамане* Умм Мусе, как Мутталиб Хашими (ум. 322).

Наконец, нескольких богословов-мутазилитов, как Абу-ль-Касим Балхи, присутствовавший при казни, Абу Бакр Ибн аль-Ихшид, ум. 326, и Ахмад ибн Яхья Ибн аль-Мунаджжим (ум. 327).

Поздние источники сообщают, что третий имамитский *вакиль* Ибн Раух Наубахти тоже скрепил приговор как *шахид*; но они, должно быть, смешивают это с грамотой об отлучении, которую он издал (из укрытия, где таился) против Халладжа: быть может, тождественной грамоте против Шальмагани, «подражателя Халладжа» (*sic*)[2].

Почти все *шухуд*, судившие и осудившие Халладжа, принадлежали к маликитскому толку и зависели от кади Абу Умара; присоединение кади Ибн аль-Ушнани, человека заведомо безнравственного, не увлекло за собой большинство ханафитского толка, которое последовало сдержанности своего главы, Ибн Бухлуля.

Шухуд двух других суннитских толков участвовали в массовом воздержании. Ханбалитский толк – вслед за публичным протестом Ибн Аты (стоившим ему жизни). Шафиитский толк воздержался из-за *фетвы* Ибн Сурайджа, за исключением нескольких корыстных отступников, как Ибн Забр и Утба (и, быть может, Истахри). Самым видным из воздержавшихся шафиитских *шухуд* был, несомненно, знаменитый меценат Абу Мухаммад Да'ладж ибн Ахмад Сиджзи (род. 262, ум. 351); наследник судовладельца, издатель передатчиков преданий (Ибн Хузаймы), он посвятил своё огромное состояние шафиитским вакфам для вспомоществования и канонического обучения; сперва в Мекке, где он управлял династическим вакфом Дар Аббас; затем в Багдаде, где обосновался после 290 года (*Kh.* 3, 306) близ Карха (*Kh.*, 8, 390), на улице Салули (ср. халладжийца Салули), *дарб* Аби Халаф (имя обезьяны Зубайды[3]); он построил там мечеть. После 306 года Да'ладж учредил неподалёку от своего дома, в Кати'ат ар-Раби', вокруг могилы Ибн Сурайджа, шафиитский вакф (по образцу вакфа Хаффафа, который он знал в Нишапуре и который обменивался с его вакфом преподавателями), центр преподавания сурайджитского шафиизма, просуществовавший до 469 года (основание Низамийи); это был с самого начала центр, благосклонный к Халладжу, ибо глава *шухуд* Каира, шафиит-сурайджит Ибн аль-Хаддад, уже в 310 году записал там текст последней молитвы Халладжа; и таким он, должно быть, оставался, ради передачи *фетвы* Ибн Сурайджа в его пользу. Это был также центр управления в Багдаде династическими

[1] Субки, 2, 137, *muntazam*, 6, 283.

[2] Туси, *ghayba*, 268 (ср. 265, стр. ?).

[3] *Nishwâr*, 8, 120.

аббасидскими вакфами (в противовес Буйидам), поскольку Да'ладж ведал мекканским. Главный защитник суннизма в Багдаде под шиитским господством, Да'ладж оставил по смерти наследство (*марика*) в 300 000 динаров, которое было конфисковано Му'изз ад-Даулой (351) после ожесточённой борьбы с хашимитами. Он написал *musnad al-muqillîn* и *nawâdir*.

д. Поведение заключённых

Как держался Халладж в тюрьме в 308 и 309 годах?

В джумада I 308 года Наср, покорённый Халладжем, добился у халифа перевода его во Дворец под свою ответственность, то есть поблизости от собственной резиденции (*дар аль-хиджаба*), «в комнату, принадлежавшую ему, где Халладж мог принимать посетителей» (Занджи). Рассказ Хамда уточняет: «Наср Кушури добился от халифа позволения выстроить ему отдельную келью в тюрьме. Тогда ему построили домик, примыкавший к тюрьме; наружную дверь этого домика заложили, сам он был обнесён стеной, и пробили внутреннюю дверь, ведущую в тюрьму. В течение года (до джумада I 309) Халладж принимал там посетителей».

Наср, приводивший Халладжа к халифу и к его матери, Сайиде Шагаб, «рассказывал всем, что, когда Муктадира поразила болезнь кишок, он узнал её признаки, посоветовался с Халладжем и попросил позволения привести его к халифу; получив позволение, Халладж пришёл, возложил руки на больное место, прочитав несколько стихов; после чего недуг исчез. Затем – что тот же недуг поразил мать Муктадира и что Халладж исцелил её тем же способом». Отсюда, добавляет Занджи, доверие к Халладжу во Дворце, особенно среди людей камергера Насра[1].

Это датировало бы событие 308 годом; но единственная болезнь кишок у Муктадира относится к зу-ль-хиджже 303 года (13-дневный *ишаль*, «исцелённый кровопусканием»[2]).

Рассказывали, что он воскрешает мёртвых, ибо он оживлял птиц. Вот два текста:

Харави (в изложении Джами, 173): «кто-то принёс ему мёртвого попугая; хочешь, сказал Халладж, я верну ему жизнь? – Да. – Тогда он поднял палец, и птица поднялась, живая».

«*Kitâb al-'Uyûn*» (извлеч. де Гуе, в Ариб, 92 прим.): «Муктадир послал Халладжу со слугой мёртвую птицу и велел сказать: “этот попугай принадлежит моему сыну Абу-ль-Аббасу (= Ради, халифу в 322 году), он любил его, и вот он мёртв; если то, что ты проповедуешь, истинно, воскреси этого попугая”. Халладж встал, пошёл помочиться к стене комнаты (ср. Томас Мор) и сказал: “не человеку, подвластному таким немощам, воскрешать мёртвого; вернись к халифу, скажи ему, что ты видел, и

<<JOIN>> что слышал, – да, – но у меня в услужении есть *джинн*, и по первому моему зову птица может ожить, как прежде”. – Раб вернулся сказать Муктадиру, что видел и слышал. Муктадир: “Вернись к нему и скажи: я хочу, чтобы эта птица ожила; призывай для этого кого пожелаешь”. Затем он велел отнести птицу назад, и её, мёртвую, подали Халладжу. Халладж поставил её на лапки, спрятал под рукав, произнёс несколько слов, затем поднял рукав, и птица была жива. Когда раб вернулся к Муктадиру рассказать, что видел, Муктадир велел позвать

[1] Его дом состоял из *хаджиба* Фариса ибн Рундака; *катиба* Ахмада ибн Хусайна ибн Абд аль-А'ля Искафи (затем Абдаллаха ибн Ахмада Далвайха) и *катиба хаджиба* Абдаллаха ибн Али ибн Зикравайха.

[2] Ибн аль-Джаузи, рук. P. 5909, 113 a.

(везиря) Хамида: “Халладж сделал то-то и то-то”. Хамид ответил: “О повелитель правоверных, моё мнение – его надо убить, иначе будет смута”».

Это чудо будто бы датируется 308 годом; но речь, должно быть, идёт о попугае, которого *шахид*-негр Фульфуль привёз Ради из Омана в 305 году (Ибн аль-Джаузи, рук. P. 5909, л. 117 a). Уже со времён Ибн Синана (ум. 366) за Халладжем шла слава, что он воскрешал птиц и что ему прислуживали *джинны*, приносившие то, что он им указывал и чего желал. Но ещё при жизни Халладжа Ибн Ата признавался, что сам способствовал распространению этого слуха, чтобы скрыть, что в действительности такие чудеса через Халладжа непосредственно творил Бог (Ушкари, у Сулами, № 6). Своим животворящим духом; как в случае Иисуса, оживлявшего глиняных птиц (Коран 3, 43).

Муфид немного позже замечает, что халладжийцы рассказывают о своём основателе чудеса, подобные тем, что христиане рассказывают о своих монахах.

Один государственный секретарь (начальник финансов Запада, 301–304), Хамд ибн Мухаммад Кунна'и, говорил, что «исцелился от болезни, выпив мочи Халладжа» (Ибн Синан: *QT*). Этот рассказ, отнесённый к 308–309 годам, восходит к более раннему времени, ибо Хамд Кунна'и, кандидат в везири в 306 году, умер в глубокой старости[1] вскоре после того, раз его не арестовали в 309-м.

При обысках действительно нашли склянки с мочой и сухой помёт[2]. Эта «копрофагия» не садистского происхождения, как в случае откупщика самаррских житниц Абу-ль-Хаттаба, упоминаемого Таухиди (*basâ'ir* 50); Малати (ум. 377), несомненно, думает об этих халладжийцах, когда объясняет, что для посвящённых карматов всё становится чистым, даже нечистоты: «так что иные едят помёт (*раджи'*) других, зная, что это пища чистая и непорочная» (*tanbîh*, 36)[3] (ср. Маргариту-Марию и Мелани, у которых это – героическое умерщвление плоти). Харави сожалел, что в этих чудесах есть «нечистоты».

Другой чудесный рассказ исполнен большей прелести.

Хамазани (*takmila*, извлеч. де Гуе, у Ариба, 99 прим.): «Один из сыновей Насра был нездоров; однажды врач (Рази? тогда в больнице Царицы-матери) прописал ему съесть яблоко. Но достать его (в это время года) было невозможно. Халладж протянул руку в воздух и подал яблоко. Присутствующие, изумлённые: “откуда ты его взял?” – “из Рая”. Кто-то заметил: “плод, пришедший из Рая, не должен быть испорчен, а в этом червь”. Халладж: “так как ему пришлось покинуть мир непреходящий, чтобы войти в этот мир преходящий, в него проникло немного (здешнего) тления”. И восхитились ответом ещё больше, чем чудом».

Заключительное замечание принадлежит позабавленному скептику, вероятно, мутазилиту Абу Юсуфу Казвини (о подобном объяснении, которое встречается в житии Анны Катарины Эммерих, см. Schmoeger, фр. пер. 2, 326).

Знамение плодов, обретённых не в своё время года, в исламе – знамение Марии (Коран 3, 32), отмеченное у Халладжа уже в Ахвазе. Оно встречается и в христианской агиографии (Агнесса из Ланжака).

[1] Начальник *дивана* Савада (*nishwâr*, 8, 20).

[2] Ср. семитскую терапию слюной.

[3] Малати; Шатиби, с. 46.

Эти рассказы не выдаются за доказательные. Но у нас есть два случая, сверхъестественный характер которых неоспорим, во враждебном рассказе Занджи, составленном до 311 года и подтверждённом его сыном, свидетелем вместе с ним:

«Однажды я сидел с отцом в суде Хамида; и когда заседание закрылось, все вышли, чтобы сесть в притворе (*риваке*) Дар аль-'Амма. Харун ибн Имран, придворный банкир, подошёл и сел рядом с моим отцом, не заговаривая с ним; и так он сидел, когда увидели приближающегося слугу Хамида, приставленного стеречь Халладжа; он знаком позвал Харуна подойти, и Харун внезапно покинул нас, а мы не знали почему. После недолгого отсутствия он вернулся с сильно изменившимся лицом. Мой отец, удивившись, расспросил его. И тот ответил ему: “Слуга Хамида, приставленный стеречь Халладжа, позвал меня, я пришёл; и он рассказал мне, что, войдя к Халладжу с подносом, который ему велено подавать ему каждый день, он нашёл его заполняющим (его одного) комнату от потолка до пола и от стены до стены. Это зрелище повергло его в ужас; он выронил поднос из рук и выбежал из комнаты”. И правда, этот слуга дрожал, был бледен и в лихорадке. А Харун не мог прийти в себя от изумления. И вот, пока мы дивились вместе с ним, пристав Хамида пришёл предупредить нас, чтобы мы вернулись к нему. Мы вошли и рассказали об этом слуге; Хамид велел позвать его, заставил повторить свой рассказ; и тот, весь в лихорадке, повторил его. Тогда Хамид назвал его лжецом, обругал его, сказав: “неужели ты испугался шарлатанства (*нирандж*) Халладжа? Да проклянёт тебя Бог. Убирайся с глаз моих”. И слуга вышел; но долго ещё оставался в лихорадочном состоянии».

Халладж и прежде несколько раз являл этот феномен, и богослов-аш'арит Бакиллани в своём опровержении *makhâriq al-anbiyâ* великого врача Рази объяснил его на мутазилитский лад поддельным устройством из труб на стенах и подвалом с отверстиями для наружного ветра, которые он велел открывать, чтобы его шёлковая рубаха раздувалась перед публикой, пока не заполнит весь «покой необъятности» (*байт аль-'азама*, в Басре). Суфийская легенда знает этот «покой необъятности» (Закария Казвини, *'ajâ'ib*, 2, 110–113; Ибн Араби, *fut.* 4, 90). Она даже обогащается контрастом, который являет Халладж то до ареста (у *Qissa*, № 21), то заточённый в Башне своей тюрьмы (кастамонийская *Хикая*): то заполняющий всё (растапливая Башню, заполняя молельню), то сжавшийся до размеров трёхлетнего ребёнка или крысы.

Следует подчеркнуть роль придворного банкира Харуна (Аарона бен Амрама), официального арбитражиста[1], компаньона фирмы «Иосиф Пинхас и Ко», которая примерно с 260 по 329 год[2] держала откуп Ахваза в залог своих ежемесячных ссуд Казне на жалованье преторианцам. Я даже думаю, что доверие везиря к нему доходило до того, что он поручал ему надзор не только за драгоценностями Короны (которые *кахрамана* Зайдан позволит украсть),

[1] Следует отметить, что Хамид обратился для этого не к своему личному банкиру, христианину Ибрахиму ибн Юханне (брату Закарии) (Fischel, 15; Саби, 158).

[2] О проблеме *джахабида*, придворных банкиров, и о влиянии ислама на подъём еврейских банков в Средние века см. моё исследование в *BEO* Дамасского института, т. I (1931), и исследование W. Fischel (*Jews in the economic and political life of Medieval Islam*, *RSAM*, т. XXII, 1937). Эти банкиры-арбитражисты, усовершенствовавшие аккредитив (*суфтаджа*), снабжали Аббасидскую Казну звонкой монетой для ежемесячного жалованья в обмен на откуп налогов Ахваза по соглашению (с везирем Ибн Хаканом) с 247/861 года: это были Сахль I бен Нетира (до 280 г. х.), Иосиф бен Пинхас (с 285 по 310/923: к нему везирь Ибн аль-Фурат присоединил Аарона бен Амрама в 296/908, ум. 311/924), Сахль II (325/936, ум. 336/947: компаньон Али ибн Харуна ибн Аллана, убитого в 329/940, жившего в Карн ас-Сарат; ср. Сули, *akhb. Râdî*, 148, 149, 199, 204). – Наубахти и Бану Фурат сумели привлечь их к себе в компаньоны; Бану Бариди, еврейского происхождения, наложились на них в Ахвазе уже в 316/928 году и вытеснили их (ср. Mez, 450). Эти банкиры пребывали в Дарб Аун (Баб Дар аль-Биттих, в Кархе: *Kh.* 7, 456).

но и за знатными узниками, как Халладж, ибо с банкира-иудея[1], если бы они бежали, можно было взыскать выкуп скорее, чем с тюремщика-мусульманина.

«Хамиду донесли, что один из учеников Халладжа рассказывает, будто проник к нему в темницу и вволю с ним побеседовал. Хамид решительно это отверг и прежде всего учинил по этому поводу допрос стражникам и привратникам, ибо было приказано никого к нему не пускать. Несколько привратников были высечены и поклялись своим вечным спасением, что не впускали к нему ни одного ученика Халладжа и не видели, чтобы кто-нибудь из них прошёл. Тогда Хамид велел осмотреть кровли и стены, но полный осмотр не обнаружил ни следов, ни проломов. Наконец Халладж, спрошенный о том, каким образом этот человек проник к нему, заявил: “это божественное Могущество (*кудра*) низвело его ко мне, и через его же вход ко мне он и вышел”» (= вне трёх измерений).

Этот рассказ Ибн Занджи перекликается с рассказом Хамда о жизни его отца в тюрьме: «в течение года он принимал там посетителей. Затем это ему запретили (приказ везиря Хамида), и он провёл пять месяцев (джумада I – шавваль 309)[2] без единого посетителя; кроме одного раза, когда я видел, как Абу-ль-Аббас Ибн Ата вошёл тайком (*би-ль-хила*), и другого – когда вошёл Абу Абдаллах Ибн Хафиф». Затем последовали два месяца усиленного одиночного заключения (шавваль, зу-ль-ка'да 309) (Хамд).

Именно об Ибн Ате, весьма дерзком, Ибн Занджи сообщает нам эту черту. Харави (изд. его *kalimât* Камалем ибн Исма'илем, рук. Караман, 161 a–b), по-видимому, этого не знает, ибо изображает Ибн Ату довольствующимся тем, что велит спросить у Халладжа в тюрьме: «по собственному ли побуждению ты говорил?» – «Нет, упаси Бог; как меч или стрела, я был лишь страдательным орудием». Ибн Ата, должно быть, пришёл проститься с ним, прежде чем устроить ханбалитский бунт, повлёкший его вызов в суд и его смерть.

е. Посещение Ибн Хафифа

Историческое значение этого посещения невозможно переоценить, ибо Ибн Хафиф – независимый свидетель, который, не примкнув к халладжийскому кружку и не переставая бороться с *салимийя* во имя аш'аризма, не колеблясь защищал всю оставшуюся жизнь правоверие и прежде всего единение с Богом Халладжа, которого он называл «*аль-'алим ар-раббани*», «вдохновенным учителем».

В 309 году Ибн Хафифу был 41 год. Уроженец Шираза, из знатной иранской семьи (мать его – арабка, из Дабба, из Нишапура), он совершил хадж между 290 и 295 годами, возвращался через Багдад, где обратился к суфизму, получил рубище от Рувайма и посетил Джунайда. Рассказ Ахмада ибн Юнуса (*Akhb.* № 61) изображает его публично возражающим Джунайду, который критиковал проповедь Халладжа в Багдаде: «О шейх, ты заходишь слишком далеко. Чтобы молитва была услышана и чтобы читать в сердцах, не нужны ни оккультизм, ни магия, ни колдовство»; этот малоправдоподобный рассказ к тому же наводит на мысль, что Ибн Хафиф тогда не стремился повидать того, кого будто бы защищал в юношеском порыве. И это, должно быть, верно. С 296 по 301 год присутствие в Ширазе изгнанного кади Ибн Сурайджа побудило Ибн Хафифа заняться шафиитским правом в среде, сочувствовавшей Халладжу. Второй хадж привёл Ибн Хафифа в Каир, в *рибат* Рамлы, в Иерусалим (где он позволил себя избить), в Тир, и снова через Багдад; где он вновь повидал

[1] Известно, что Аарон бен Амрам был личным банкиром Ибн аль-Фурата (Fischel, 31) и другом Саадии Гаона.

[2] Ср. Аттар.

Ибн Ату, шафиитов и осмелился прийти в тюрьму Халладжа (чуть более чем за 2 месяца до его смерти; а не за 15 дней, как в легенде). До или после Багдада пришёл он в Басру, чтобы примкнуть к богословскому учению Аш'ари, недавно отрёкшегося от мутазилизма? Если верно, как думал Фирузабади, что Ибн Хафиф повлиял на отречение Аш'ари, то он был уже аш'аритом, когда посетил Халладжа.

Он знал полные ненависти возражения суфиев, которых, впрочем, называет среди своих учителей: Амра Макки, Абу Бакра Фувати, Аваридже. Он вышел из тюрьмы глубоко взволнованным, убеждённым, и остался таким до смерти, в 91 год, в 371/982 году.

Один суфий-тайфурит, Иса ибн Язуль Казвини, спросил его: «что ты думаешь о правоверии Хусайна ибн Мансура?» – «что этот человек был мусульманином, только и всего». – «Но суфийские шейхи и большинство мусульман отлучили его». – «Ах, если бы те, кто его отлучил, видели то, что видел я от него в его темнице; если это не *таухид*, то нет *таухида* в этом дольнем мире» (Ибн Бакуйе, № 18. К чему анонимный источник добавляет): – «но Бундар ибн Хусайн Ширази отлучил его». – «За что?» – «За эти два стиха...» – «Какие?» – «Хвала Тому, чья Человечность явила (ангелам) тайну славы Его лучезарной Божественности – и Кто затем показался Своему творению открыто, в образе того, “кто ест и пьёт”» (странно видеть, что Ибн Хафифу напоминают об этой антихалладжийской позиции Бундара, аш'арита, с которым он спорил в Ширазе. Но редакция Ибн Бакуйе ещё менее правдоподобна и даёт 3-й стих).

Силу этого яркого протеста Захаби тщетно пытался ослабить, возражая: «это слово Ибн Хафифа ничего не доказывает; чтобы дела человека были отвергнуты Богом, не нужно, чтобы их автор никогда не поступал по истине; напротив, может статься, что все его деяния были истиной, ради истины, а затем он осуждён за одно-единственное действие, даже за одно лишь слово, которое делает недействительным всё, что он совершил».

Что же видел Ибн Хафиф в тюрьме? Легенда расцветила рассказ приношениями гранатов, видениями сквозь стены; но вот подлинный рассказ Ибн Хафифа по *lectio plenior*, опубликованной Ибн Бакуйе (№ 12; сигла: Бак), в сравнении с более кратким и более древним текстом Дайлами (от которого у нас есть лишь два персидских перевода – Бакли (сигла: B) и Ибн Джунайда (сигла: J)):

«Я слышал, как Абу Ахмад Сагир (= Хасан ибн Али Ширази, род. 315, ум. 385; неграмотный слуга Ибн Хафифа в течение 35 лет; Дайлами знал с 352 года его предшественника, Абу Ахмада Кабира Фадля ибн Мухаммада, ум. 377; ср. Ибн Джунайд, *shadd*, 26–27) говорил: я слышал, как Абу Абдаллах Ибн Хафиф говорил: “возвращаясь (J: из Мекки) через Багдад, я пожелал встретиться с Хусайном ибн Мансуром Халладжем; однако (J: Наср Кушури, весьма его ценивший, велел выстроить на свои средства павильон, где его заперли) никто не мог его посетить; (J: раздумывая, как бы мне его увидеть) я поспешил к одному знакомому в войске (*джунд*); J: я сказал ему о своём желании, он сказал, что исполнит его; он повёл меня с собой, ввёл к стражу Халладжа; этот страж оказал ему почёт: «чего ты желаешь?» – «увидеть Халладжа». – «О чём ты хочешь его спросить?» – «этот суфий объяснил мне по дороге, что его единственная цель – увидеть его». – «Хорошо; ступай, я его проведу») и тюремщик ловкой уловкой провёл меня, открыв перед тем дверь группе конных высоких государственных сановников. Когда я пришёл в тюрьму (*кархане*, J), тюремщик провёл меня и показал мне дверь, недавно пробитую в стене тюрьмы (нет в J), и сказал мне: «входи сюда» (J: «Халладж здесь»). Я вошёл и увидел удобный павильон, построенный на средства одного

богатого человека, приверженца Халладжа, по имени Наср Кушури (*sic*; нет в J). Я увидел (нач. B) удобную гостиную, устланную ковром (*дешт*), покрытым парчой, затканной золотом (*зарбаф*; B: *микрама*), – красивее я не видывал (нет в B, J); и под рукой – развёрнутое полотно (нет в B, J). И я увидел, что в зале был только юноша (*гулам хадас*, B; *джаван нишасте*, J), сидевший (J: служивший ему уже 15 дней; – Ибн Бакуйе говорит: «сидящий юноша и другой, взрослый мужчина, по-видимому, слуга» – подозрительное добавление: чтобы вставить присутствие юного Хамда, сына Халладжа, мнимого *рави* его № 1).

Они встали, приветствовали меня, усадили и сказали мне: «с некоторых пор нас никто не навещает, кроме тюремщика» (нет в B, J). И я сказал: «где шейх?» – «он

<<JOIN>> занят (B, J: в отхожем месте)». – И я сказал (Бак: + мужчине): «давно ли ты ему служишь?» (и этот человек был Ахмад Ибн Фатик – добавл. Бак.) – «недавно (B: 18 месяцев); J: 15 дней». – «Что делает здесь шейх?» – (вставка Джами: в железных цепях весом в 13 *маннов*, каждый день 1000 *рак'атов*) – «видишь эти двери (каждая ведёт, B, J; Бак: эта дверь)? Это вход в тюрьму, где сидят разбойники (*'айяран*), воры (*лусус*) и грабители с большой дороги (*са'алик*); он входит к ним, наставляет их помнить о Боге; они каются (под его руководством); тогда он подстригает им усы и подравнивает волосы[1], затем выходит (B, J = нет в Бак.)». – «Что он ест?» – «каждый день ему подают накрытый стол, уставленный разными яствами, он смотрит на каждое блюдо некоторое время, касается их пальцем (шепчет несколько слов), и их уносят, а он ничего не взял».

Мы были на этом, когда к нам подошёл Хусайн ибн Мансур. Я увидел его: прекрасный лицом, опрятно одетый, в белом шерстяном (*суф*) стихаре (с головой, повязанной рамлийской *футой*: B), обутый в йеменские туфли «*так*»; с великим достоинством. Он приветствовал меня, сел на край скамьи (*суффа*) и сказал мне: «откуда юноша?» – «из Шираза». – Он спросил меня о шейхах; я рассказал. – «Откуда ты сейчас (нет в J)?» – «Из Мекки». – И он расспросил меня о шейхах Мекки, и я ответил. Затем он сказал мне: «видел ли ты шейхов Багдада?» – «да» (нет в J). И он расспросил меня об Абу-ль-Аббасе Ибн Ате. – «Он в добром здравии». – «Если встретишь его (J: передай ему от меня привет), скажи ему: “сохрани в надёжном месте эти писания (*рика'*)”». – Затем: «как ты добрался до меня?» – «через одного военного, которого я знал в Ширазе». Мы были на этом, когда вошёл начальник тюрьмы (*амир аль-хабс* – Абу-ль-Фатх Мухаммад ибн Ахмад Каланса, до 315)[2], весь дрожа, и пришёл поцеловать землю перед ним. – «Что с тобой?» – «На меня донесли халифу, сказав, что я получил взятку (B: 10 000 динаров), отпустил одного из эмиров и подставил вместо него простолюдина; меня уведут, чтобы обезглавить». – «Иди, ничего не бойся (B: ступай прямо)». И тот ушёл. Тогда Хусайн ибн Мансур встал, вышел на середину комнаты, опустился на колени, воздел руки, указательный палец (*саббаба*, B; или чётки; J: *масбаха*)[3] обратив к небу, говоря: «*йа Рабб* (Господи)». Затем он склонил голову вперёд, так что приложил щёку к земле, и плакал так, что земля промокла от его слёз (Бак: *думу'*; B: *дам*). Затем он остался лежать, словно в обмороке (B: приложив щёку к земле). Пока не вернулся начальник тюрьмы и не сел. «Что случилось?» – «меня простили (J: о шейх, по *бараке* твоего духовного порыва (*химма*) Бог спас меня)». – Тогда он поднялся (J ставит фразой выше), вернулся на своё место и сказал: «что сказал тебе

[1] Речь идёт о настоящем посвящении; Халладж «принимает» их в него: эта дворцовая тюрьма находилась близ Дехлиз ат-тис'ини (Ариб, 184); это, несомненно, посвящение *сиддикийя*, антишиитское, то, что получит название *набавийя* во время антишиитского багдадского бунта 363/973 года.

[2] *Faraj*.

[3] Чётки, тогда новшество, были приняты Джунайдом, который держал их в руках, умирая.

халиф?» – «он сказал мне: (B: зачем ты это сделал? – меня оклеветали) – я велел привести тебя лишь затем, чтобы тебя обезглавили, но теперь ты прощён; не делай так впредь. – Меня оклеветали». Он велел дать мне почётную одежду, подарок натурой, награду деньгами».

В это время Хусайн ибн Мансур сидел на одном конце скамьи, а на другом конце лежало небольшое полотенце (*мандиль*; B: *шустаке*). А скамья была длиной около 15 локтей (B: 20). И он протянул руку к этому полотенцу и взял его; и я не знаю, рука ли его удлинилась или полотенце пришло к нему. Он вытер им лицо. (И я сказал про себя: «так вот откуда это» – эта «власть» (в которой его обвиняли?)).

Выйдя от него, я отправился передать поручение Абу-ль-Аббасу Ибн Ате. Узнав от меня имя, он велел присутствующим выйти и сказал мне: «ну-ка, скажи мне, как ты сумел до него добраться?» Я рассказал ему свою историю; дойдя до поручения: «он велел передать тебе: сохрани в надёжном месте эти писания», – он ответил мне: «скажи ему, если увидишь его: да» (B: если я его переживу) (добавл. J: пусть даже меня проведут тем же путём, каким прошёл он, я не отступлю от его слов)».

Ибн Хафиф уехал в Шираз до вынесения приговора, и ни одно древнее свидетельство не называет его среди присутствовавших при казни, вопреки тому, что напишут Ибн аль-Кассас и Аттар. Как признак подлинности приведённого рассказа отметим ударение на пылкости молитвы и намеренную приглушённость незначительной харизмы.

ж. Поведение Зайда Касри

О поведении заключённых халладжийцев у нас есть почти только один рассказ – Ибн аль-Азрака:

«Узнав, что Хусайн ибн Мансур Халладж постился полным постом около месяца, под надзором, я был взволнован; поскольку я дружил с суфием Абу-ль-Фараджем Ибн Руханом, благочестивым и ревностным *мухаддисом*, а один ученик Халладжа, Касри, был женат на его сестре, я расспросил его об этом. “Что до Халладжа, я не знаю, как он ухитрялся выдерживать пост до конца. А мой зять, его ученик Касри, годами приучал себя постепенно сокращать пищу, так что мог переносить её лишение около пятнадцати дней, больше или меньше: и он выходил из положения с помощью уловки, которую скрывал от меня. Заключённый вместе с другими халладжийцами, он открыл её мне, сказав: «когда строгий надзор за человеком затягивается и ничего подозрительного не обнаруживается, он ослабевает, и тем больше, чем меньше находят; так что в конце концов он сходит на нет и позволяет тогда действовать по своему усмотрению. Под надзором пятнадцать дней меня ни разу не видели едящим; но это предел моей способности воздерживаться, и если я не поем на шестнадцатый день, то умру. Поэтому возьми *ратль* хорасанского изюма и *ратль* миндаля, истолки их мелко, как кунжутный жмых, сделай из этого тонкую пластинку. И когда придёшь завтра, вложи эту пластинку между двумя листами тетради, возьми тетрадь в руку открыто, зажав в ладони, свернув трубкой, без сгиба, чтобы скрыть её содержимое. И когда останешься со мной наедине, так что никто из моих стражей тебя не увидит, положи её под полу моей одежды и уходи. А я буду есть украдкой и пить воду, когда буду полоскать рот перед полуденной молитвой. Этого мне хватит на пятнадцать дней, пока ты не принесёшь мне ещё. И раз их надзор в эти третьи полмесяца действительно не увидит, чтобы я ел что-нибудь, пока ты не вернёшься с этой растительной пищей, я собью их со следа насчёт того, что поддерживает во мне жизнь». И я делал так всё время его заключения”».

Абу-ль-Фарадж (Ибн Рухан) упоминается у Таухиди (*basâ'ir*). Что до Касри, это Зайд, брат Абу Бакра Мухаммада ибн Мухаммада Ибн Савабы, ученик Рувайма, у которого он познакомился с Ибн Хафифом; передатчик от Шибли к Хусри в одном рассказе Заузани; он был членом влиятельной семьи государственных секретарей (Бану Саваба), шиитов-раскольников (признававших имамом после XI имама его брата Джа'фара), которая более шестидесяти лет (280–344) держала в своих руках секретариат Правительственного совета и составление халифских посланий, соперничала с Бану-ль-Фурат и примкнула к Буйидам. Зайд Касри повторял со слов Шибли, будто Халладж на виселице прочёл двустишие Абу-ль-Атахии, которое можно принять за отречение. Там, как и в тюрьме, поведение этого халладжийца рисует его в довольно невыгодном свете; это, должно быть, и доставило ему освобождение.

з. Следствие и допросы

Трудно различить долю Ибн Исы и долю Хамида в первых обысках и арестах. Но несомненно, что именно Хамид методически вёл следствие, изучение изъятых бумаг и допрос обвиняемых.

Изъятые бумаги открыли другие имена: Ибн Бишра и Шакира. От уже арестованных обвиняемых Хамид узнал, что это два агента Халладжа в Хорасане. Он «велел нам написать, говорит Ибн Занджи (его отец ведал перепиской с восточными провинциями), более двадцати писем[1], чтобы их доставили в Багдад; но большая часть писем осталась без ответа, а в полученных нами ответах говорилось: что их разыскивают, что, как только их арестуют, их к нам доставят; но до сих пор (*иля хазихи-ль-гая*) их к нам не доставили». Заключительная оговорка доказывает, что рассказ Занджи был составлен ещё до 311 года, ибо именно тогда Шакир дерзко вернулся проповедовать в Багдад и был казнён; он, должно быть, находился тогда в Таликане под покровительством эмира Марруза[2].

Центральное саманидское правительство весьма мало считалось с повторными письмами Хамида, ибо везирь Бал'ами, шафиит, должно быть, покровительствовал халладжийцам (он не станет применять приговор 309 года о запрете его книг и об объявлении вне закона его учеников, которые мало-помалу восстановят свою пропаганду вместе с Фарисом Динавари).

«Среди изъятых документов, добавляет Ибн Занджи, нашли удивительные вещи; в посланиях к ученикам, отправленным проповедовать в провинции, он указывал им, как привлекать к нему слушателей, какие наставления им давать, чтобы вести их постепенно, со ступени на ступень, до крайнего предела (*гая куся*) его учения, чтобы они обращались к каждому соответственно его уму, разумению, степени приверженности и вовлечённости. А послания его корреспондентов пользовались символическими выражениями (*мармуза*), доступными лишь отправителю и получателю. Были также тетради (*мадаридж*, катехизического рода) в том же стиле; в некоторых была миниатюра, где имя “Аллах Та'аля” было начертано в виде круга, а внутри написано “Али, мир ему” одним росчерком пера, который нужно было внимательно разглядывать, чтобы его там прочесть»[3].

---

[1] Халиф Ради намекает на это в своём письме Саманидам о процессе Шальмагани (Якут, *ud.*).

[2] Эмира Хусайна.

[3] Ср. таблицы IX и X (Каирский музей и фото С. Рейха, Дамаск, 1936); речь идёт о шиитско-крайней каллиграфии секты *'айнийя* (ср. мой *Salmân Pâk*, с. 37): где буква *'Айн* (= 70 = Сущность) окружает одновременно имя «Аллах»

Катехизис этих текстов, приспособленный к различным сектам, упомянут в общем для Ибн Аби Тахира и Сули источнике («Матбак»). Это могло бы намекать на подлинные суфийские документы (постепенность *макамат ва ахваль*). Но описание миниатюры, обожествляющей Али, что составляет полную противоположность почитанию халладжийцами Абу Бакра, открывает нам, что эта папка (вероятно, изъятая у Мухаммада ибн Али Кунна'и, халладжийца ненадёжного и давнего друга шиитской везирской семьи Ибн аль-Фурата) была подброшена[1] в бумаги следствия, чтобы настроить везиря Хамида, суннита, против Халладжа, «этого апостола карматов», обратив против него действие, которое Хамид начал было против третьего *вакиля* имамитов, Ибн Рауха Наубахти; Хамид до конца останется в добрых отношениях с Абу Сахлем Наубахти, имамитским посланцем среди суннитов-мутазилитов и упорным врагом Халладжа.

А упомянутые там послания дошли до нас[2]:

1° образец письма Халладжа к его миссионерам, окружное послание для разных стран (Абу Мухаммад ибн Хасан Ибн Айяш, *шахид* на процессе, через Абу-ль-Хусайна Ибн Айяша, у *nishwâr*, I, л. 53 b); он преувеличивает, говоря «изъятые в доме Халладжа» (*sic*): «вот мы возвещаем тебя в каждой стране по чистому имени, которое она принимает (намёк на карматскую *ард закийя*); так, одни считают тебя *Бабом* – имя, которое они дают Имаму (*sic*: *Баб*, «Врата», обозначает *Син*, Салмана у *мухаммиса*), другие считают тебя *Сахиб аз-заман* («владыкой времени») – имя, которое они дают Имаму *Мунтазару* («ожидаемому» – Махди), которого ждут имамиты (*исна'ашарийя*); иные – *Сахиб ан-Намус аль-акбар* (= верховным владыкой правосудия), то есть Пророком, мир ему (*мимийя*); иные говорят о тебе «*Хува хува*» (= «это Он, Он»), то есть Бог, да будет Он хвалим и превознесён»; «да будут далеки от Бога эти святотатственные речи», – заключает Ибн Айяш. Это жалкая подделка;

2° другое окружное послание[3] Халладжа, прочитанное Ибн Айяшу одним (бывшим) халладжийцем-*катибом*[4]: «вот время приводит твой Час провозгласить славную династию Фатимидов, блистательную, желанную для обитателей земли и неба; иди, чтобы чистое воинство (сторонников), укреплённое в своей слабости, восстало в Хорасане, чтобы Истина подняла своё покрывало и Справедливость простёрла свою длань»[5]. Ещё одна жалкая подделка, предназначенная «окарматить» Халладжа;

3° титулатура посланий Халладжа (Бируни, *athâr*, 211; Абд аль-Кахир Багдади, *farq*; пер. Tholuck, *blüth.*, 327): «от *Хува хува*, Предвечного, Света рождающегося и переливающегося, Изначального Начала, Доказательства доказательств, Господина господ (ср. *Akhb.* [№ 13]), Собирателя облаков, Ниши света, Владыки Синая, Того, кто принял облик во всякой форме, рабу своему Такому-то...»;

4° титулатура ответов его учеников: «Хвала тебе, Сущность сущности, цель высших желаний, о Сильный, о Великий. Свидетельствую, что ты Творец, Вечный, Просветляющий,

---

и имя «Али»: чтобы показать, что Али стоит во главе божественной триады *'Айн–Мим–Син*.

[1] Ибн Муклой.

[2] Остаются ещё два фрагмента из суфийского источника: явка Халладжа к Муктадиру (л. 330–331, т. XIV) и упоминание о явке в суд Хамида (рук. Морали, 32).

[3] *Тауки'*: шиитский технический термин для обозначения посланий, рассылавшихся от имени Махди во время его «малого сокрытия» его *вакилями*.

[4] Даббас или Аваридже.

[5] *Nishwâr*, рук., л. 56 a.

что ты принимал образ во всякую эпоху и во всякое мгновение, а в наше время – образ Хусайна ибн Мансура. Твой малый раб, твой нищий, твой бедняк, умоляющий Тебя, кающийся пред Тобой, уповающий на Твою милость, о Ведающий тайны, говорит (то-то и то-то)...»

Эти документы 3 и 4 любопытнее; тон ласкового поклонения в точности тот же, что в посланиях еретиков-шиитов *'азакира*, приобщённых к процессу 322 года; заметим по этому поводу, что Халладж, в отличие от Шальмагани, не был уличён в том, что заставлял себе поклоняться (одна туманная фраза Аваридже не была принята во внимание), ни в том, что проповедовал и практиковал с учениками половую распущенность, – инсинуация, полученная (вероятно, под принуждением) от дочери Самарри, провалилась на заседании. В этих двух документах есть как бы искажающее переиначивание (в подлинном халладжизме «*Хува хува*» – не Бог, Сулами, № 205), метящее в две категории свидетелей «*вахдат аш-шухуд*», исповедуемого Халладжем: тех, кого Бакли называет «свидетелями Царства» (*шавахид аль-малакут*), иерархию блаженных существ, уже преображённых в мире ином, засвидетельствованную в преамбулах XXVII *Риваят*; затем череду *шавахид анийя*, «нынешних свидетелей» (охранителей, *абдаль*), которую, как мы увидим, на процессе действительно обсуждали с другими суфиями.

Сули кратко приводит два извлечения: сперва из окружного послания «Я Тот, кто потопил народ Ноя, кто погубил Ад и Самуд» (вероломное приписывание Халладжу стиха нусайритской шиитской литании в честь Али); затем из обращения к ученикам: «ты Ной, ты Моисей, ты

<<JOIN>> Мухаммад... их духи вернулись в ваши тела» (вероломное приписывание учения крайних *'азакира*[1]; поводом к нему послужил титул *Сайид*, пожалованный Халладжем своему Представителю, уподоблявший этого Абу Бакра Хашими и его ранг *Сиддика* (слово, употребляемое Насрабази и Абу Талибом Макки) достоинству первого халифа ислама, Абу Бакра).

Все эти подделки, придающие мессианской мистике Халладжа привкус крайнего шиизма шальмаганийского толка, следует приписать тонкой закулисной деятельности одного из секретарей Хамида, сообщника Бану Наубахт и Ибн Рауха, одинаково ненавидевшего Халладжа и Шальмагани; этот синдром указывает на Ибн Муклу, первого секретаря Хамида (а не на статистов, как Сули и Занджи).

Это возвращает нас к методу, которым велось следствие по делу; он не принадлежит ни Ибн Муджахиду, ни Ибн Исе, ни даже кади Абу Умару, чьей главной целью было установить в суннитских терминах, что мистическое халладжийское направление самим своим толкованием суннитских обрядов разрушает религиозные практики ислама. Тогда как подозрительные документы шиитского привкуса, приобщение которых к следствию мы только что видели, метят лишь в ближайшую цель: воспользоваться доверием злобного и постаревшего везиря, чтобы избавиться от ненавистных соперников. Они, следовательно, исходят из его ближайшего окружения, которое пользовалось этим старым везирем-суннитом, чтобы продвинуть к власти политический шиизм Бану Наубахт, «чёрную шайку» скептических и алчных интеллектуалов, которую современники видели насквозь. Друзья и секретари-шииты Хамида не во всём были согласны между собой, но ему этого не показывали. Шальмагани ещё не порвал с *вакилем* Ибн Раухом (322), но Ибн Мукла уже остерегался его[2];

[1] Учение, приписываемое также Муфаддалю (Бихбихани, 342; Хасиби, *hidâya*, 278 a; Кашши, 130, 208).

[2] Ибн Мукла был другом захирита Ибн аль-Мугаллиса (Сули, *akhb. Râdî*, 83).

тринадцать лет спустя он сумеет добиться его казни. И уже в 309 году он уподобляет его Халладжу; что его друг Ибн Раух подтвердит в 312 году в своей грамоте об отлучении Шальмагани (быть может, даже мнимое отлучение Халладжа Ибн Раухом сводится к этому намёку 312 года).

Из допросов Занджи сохранил нам лишь допросы Самарри и его дочери, обходя молчанием все продолжительные прения богословов с Халладжем и с вызванными в суд свидетелями-суфиями (Джурайри, Шибли, Ибн Ата).

О самом Халладже Занджи сообщает нам почти только следующее:

«На первом заседании, едва Халладжа ввели, присутствующие надавали ему пощёчин и вырвали ему бороду; и Хамид сказал ему: “разве ты забыл, что это я арестовал тебя в Дур Раисби, я доставил тебя в Васит; что ты говорил мне тогда то “я Махди”, то “я благочестивый человек, проповедующий служение Богу и дела, которые предписаны”? Как же так вышло, что потом, перед другими, ты притязал на божественность?” – “Упаси Бог, чтобы я притязал на сан Бога или Пророка. Я человек, который поклоняется Богу, умножает посты, молитвы, и ничего другого не знаю”».

«На большинстве заседаний суда, отмечает Занджи, Халладж сидел рядом со мной, и я слышал, как он всё время повторял: “Хвала Тебе. Нет божества, кроме Тебя. Я сделал зло, был несправедлив к самому себе; так прости же меня, ибо никто, кроме Тебя, не прощает грехов (Коран 3, 129)”; и он был одет в чёрное шерстяное платье (*мидра'а*)». Эта формула покаяния, которую ханбалиты произносят, прежде чем сесть на верблюда для священной войны (Килани, *ghunya*, 2, 126–127), взята из Корана (Адам – Коран VII, 23; Иона – Коран XXI, 87; Моисей – Коран XXVIII, 16; Билкис – Коран XXVII, 44) и входит в суннитское предание (Навави, *adhkâr*, изд. 1331, 219, 222; *qût*, I, 12; *ihyâ*, I, 223 (Ибн Адхам); Ибн Аби Зайд, пер. Fagnan, 35; Рифа'и, в Салами, *radd*, I, 197). Её приписывают Абу Бакру[1].

Допрос дочери Самарри: «Дочь Самарри, ученика Халладжа, некоторое время держали рядом с ним в его тюрьме в Дар ас-Султан (несомненно, умышленно). Хамид вызвал её, чтобы она рассказала о Халладже то, что наблюдала в его поведении. В холодный зимний день, рассказывает нам Занджи, я вошёл к Хамиду и нашёл у него эту женщину. Рядом с Хамидом сидел Абу Али Ахмад ибн Наср ибн Хусайн Базьяр (Раккам Самарри, ум. 352, Алеппо), представитель (своего дяди) Абу-ль-Касима Ибн аль-Хаввари (секретаря Халифа, друга *кахраманы* Умм Мусы), пришедший выслушать её рассказ. Она хорошо изъяснялась, отборными выражениями, и лицо её (открытое) было приятно. Она рассказала, что когда её отец, Самарри, привёл её к Халладжу (до 298 года), тот сделал ей разные подарки, которые она перечислила, среди них – головное покрывало зелёного цвета (как приданое?), и добавил: “я выдал тебя за моего сына Сулаймана, моего любимого сына (который жил в Нишапуре, в квартале, который она назвала, а я забыл, говорит Занджи). Между мужем и женой бывают недоразумения, может статься, ты не узнаешь от него того, что хотела бы; я предупредил его, чтобы он думал о тебе. Поэтому, когда будешь тревожиться о нём, постись в этот день, а с наступлением вечера поднимись на террасу; там возьми золы, съешь её с крупной солью; затем подними покрывало передо мной и расскажи мне, что ты хотела бы узнать о своём муже; ибо я слышу и вижу”» (Она не говорит, испробовала ли этот способ гадания, который следует сравнить с цеховым *тамлих* и с *нар ат-тахвиль* тайных клятв *шу'убийя* (Джахиз, *bayân*, 3, 3; ср. *Bghelah*, 29.4.08)). «Однажды ночью я спала на террасе; дочь Халладжа была там со мной; это

[1] Ибн Каййим аль-Джаузийя, *tarîq*, 370.

было в Дар ас-Султан, и он был с нами. Когда настала ночь, я вдруг почувствовала, что он ложится на меня (чтобы её изнасиловать, замечает Кутуби), и проснулась, дрожа, считая его поступок запретным; но он сказал мне: “я пришёл разбудить тебя к молитве”. Когда молитва (*фаджр*) была окончена, мы спускались в дом, его дочь и я, и он тоже; дойдя до ступеньки, откуда мы его видели и откуда он видел нас, его дочь сказала мне: “Поклонись ему”. – “Можно ли поклоняться кому-то, кроме Бога?” Он услышал мои слова и сказал: “Конечно; есть Бог (*илах*) на небе и Бог на земле”.

Однажды он подозвал меня к себе и, засунув руку в рукав, вынул её полной мускуса, который протянул мне, повторил это несколько раз, затем сказал мне: “убери его к своим благовониям, ибо женщине, когда она идёт к своему мужу, нужно быть надушенной”». Она добавила: «потом он позвал меня, сидя в устланном циновками зале, и сказал мне: “подними край этой циновки и возьми из-под неё, сколько захочешь”, указывая мне на угол зала. Я подошла, подняла циновку и увидела, что изнанка циновок по всему залу выстлана динарами (золотыми); и это видение (воображаемое?) ошеломило меня» (она не говорит, прикоснулась ли к ним и превратились ли они в «помёт», по выражению Хамида, *infra*). Занджи добавляет: «и эту женщину держали в плену (в оковах?) в доме Хамида до казни Халладжа». Её свидетельство едва ли было пригодно.

Допрос Самарри (Абу-ль-Хасан – Абу-ль-Хасан Али ибн Мухаммад Самарри Мисри, ум. 338, *fihr*. 185). Занджи: «я был в суде Хамида, который вызвал Самарри, друга Халладжа, и расспрашивал его подробно о Халладже: “расскажи мне, что ты видел, как он делал”. – “Если везирь думает меня простить, то да, но предупреждаю его, что он меня не простит”. Когда везирь повторил вопрос “что ты видел?”, тот повторил свою отговорку. Хамид настаивал на своём вопросе, и в ходе разговора Самарри признался: “я знаю, что когда я расскажу, ты меня опровергнешь, и я боюсь потом побоев”. Тот пообещал ему, что нет, и Самарри сказал: “мы были вместе в Фарсе, на пути в Истахр, зимой; по дороге я признался ему, что мне хочется огурца. – Здесь, в это время года? – Просто случайно подумалось. – Несколько часов спустя Халладж: «тебе всё ещё хочется?» – «да». – Мы были на склоне заснеженной горы; он погрузил в неё руку, вынул зелёный огурец и дал его мне”. “Ты его съел? – перебил Хамид. – Да. – Ты солгал, сын ста тысяч прелюбодейных пар, бейте его по челюстям”. Стражники подбежали и учинили приказанную расправу, а он кричал им: “не этого ли я боялся?” Тогда по приказу Хамида его выгнали; а затем Хамид стал рассказывать нам, что некоторые чудотворцы берутся выращивать смоквы и тому подобные плоды, но эти плоды, оказавшись в руке того, кто хотел их съесть, превращались в верблюжий помёт».

Сули (изд. Kr., 140): другой допрос Самарри: Хамид: «не утверждал ли ты, что твой учитель (Халладж) удалялся от вас, а затем возвращался по воздуху, глупцы вы этакие?» – «да». – «Ну так почему же он не уходит, куда пожелает, теперь, когда я оставил его во дворе своего дома, одного и без цепей?»

Ибн Занджи: «я был в суде Хамида, где только что поставили красивую корзину для огурцов (из тростника), изъятую, кажется, в доме Мухаммада ибн Али Кунна'и. Хамид велел её открыть, и, когда её открыли, увидели, что в ней сухой зелёный помёт, склянки с жидкостью цвета льняного масла и кусок сухого хлеба. Самарри присутствовал на этом заседании, сидя рядом с моим отцом; и мой отец удивился, видя этот помёт, так уложенный в запечатанную корзину, эти склянки и этот кусок хлеба. Мой отец, обратившись к Самарри, спросил его, что это такое; тот сначала отказался отвечать, извиняясь. Когда мой отец стал настаивать, он сказал ему, что этот помёт – из нечистот Халладжа, которые употребляли как лекарство, и что

в склянках его моча. Хамид, узнав об этом признании, удивился вместе с прочими присутствующими, единодушно заклеймившими Халладжа» (ср. замечания Шатиби, *i'tisâm*, у Али Махфуза, *ibdâ'*, 101–102).

«Мой отец вернулся к расспросам о куске хлеба, удивляясь, что нашёл его там, что видит его так сохраняемым. До того дошло, что Самарри рассердился и сказал ему: “ну, я тебя хорошо понимаю, вижу, что тебе хочется этого куска хлеба; вот он, возьми, сколько хочешь, и потом увидишь, как твоё сердце склонится к Халладжу, когда ты съешь этот кусочек”. Но мой отец отказался отведать, боясь, что хлеб отравлен. Хамид вызвал Халладжа, спросил его, что было в корзине и почему его ученики хранят его нечистоты и мочу. Халладж ответил, что это вещь, которой он не знает и о которой ему не сообщали».

«Кусок хлеба» – не что иное, как знаменитая *лукма*, или «кусочек хлеба», из *хадис аль-лукма* (С. М. Казаруни, *musalsalât*, л. 14 а), переданного как раз от Хасана Басри к Шибли и Хусайну ибн Мансуру Халладжу: «я вошёл к моему шейху Икс, который дал мне кусочек, говоря: я вошёл к Игрек, который дал мне кусочек, говоря» (и так далее, вплоть до Хасана Басри). Этот *хадис* лежит в основе общинной трапезы в ремесленных цехах, и весьма любопытно обнаружить этот обряд у халладжийцев. С ним можно было бы связать облатки «райской пищи» у карматов. № 1 *иснада хадис аль-лукма*[1] добавляет: «съешь это от нас себе во благо, ибо мы, быть может, разделили трапезу святых людей (*каум салихин*), обладателей благодати, и так приобщились к их благословению; приобщись же и ты к их благословению». Что отсылает и к знамению *Ма'иды* (трапезы Апостолов, Коран 5, [112–114]).

Суфийские источники не вовсе молчат о следствии и допросах. Если знаменитое письмо о «том, что есть реального в неверии» (адресованное Джундабу ибн Задану Васити, прокомментированное Ибн Синой (письмо к Абу Са'иду), Джили (*manâzir*, s. v. *kufr*) и Абу-ль-Халилем Табризи (ум. 1150/1737)), по-видимому, не фигурирует на процессе (*Akhb.* № [25]), – то мосульская рукопись *Akhbâr* (№ 32) упоминает «явку Халладжа в суд Хамида», а их лондонская рукопись (л. 330–331: ср. рук. Таймур 14) – «явку Халладжа к Муктадиру», где выражена теория халифата как *василы* (случайного посредника) Бога[2].

и. Халладжийская «формула веры»

У светских историков, официальных и полуофициальных, единственные приведённые допросы, как мы видели, не содержат никаких прений богословского или философского значения. Однако такие прения на процессе были, и исповедуемый Халладжем монизм свидетельства был определён там как ересь, одновременно догматическая и философская (Абу Зайд Балхи говорит *хулуль*, а Ибн Дихья – *таджсим*). Историки суфизма, чья всецело опытная аскеза избегает ввязываться, «заключать себя в клетку» систем «внешних» определений, всё же передали нам три документа, проливающие на процесс свет в этом отношении. Но в форме анекдотической, тогда как господство схоластики того времени требовало (ср. уже Ибн Ханбаля) от обвиняемого, подобного Халладжу, «формулы веры», трактующей по меньшей мере о теодицее (*таухид*, 1-е основание мутазилитского *калама*): того *и'тикада*, который, по Сулами, Хамид заставил его составить и представил на рассмотрение багдадским законоведам (Сулами, № 12).

[1] Этот *иснад* «кусочка хлеба» приведён полностью у нас, с. 419.

[2] Она рассматривается здесь в гл. XI.

Можно ли восстановить его текст, чтобы сравнить с современными ему ханбалитскими формулярами (Барбахари, Ибн Батта, Ибн Аби Муса) и с халифским «*и'тикад Кадири*» (409, 433, 460)[3], с шиитскими формулярами (Рида, 8-й имам, у Табарси; нусайриты) и с великой *'акидой салимийя* (Абу Талиб Макки, *qût*, 2, 85–87), исправленной Газали (*ihyâ*, I, 67)?

Можно, ибо Халладж – единственный древний мистик, составивший догматический формуляр суфизма; и он сохранился в двух редакциях: одна – в начале *ta'arruf* Калабази (ум. 380, сторонник матуридизма), другая – в начале *risâla* Кушайри (ум. 465, сторонник аш'аризма).

Именно одна из этих двух редакций была прочитана и обсуждена после того, как Халладж подписал её как свою. Это и есть тот «*нутк би-ш-шахадатайн*», доктринальное признание исламского правоверия, перед судом которого признаёшь себя ответственным, что зафиксировала первая *фетва* двух кади Багдада.

Официально правоверие автора в богословии оценивалось по строгости терминов, которые он употреблял, утверждая трансцендентность Единого Бога. И эти термины должны были всегда раскрывать её отрицательным путём (*танзих*), «однозначить», посредством грамматического номинализма «здравого смысла», откровения Корана о Тайне Единого (*гайб аль-Хува*, говорит Халладж), сводя эту сущностную тайну к бесплодному и пустому арифметическому единству, без жизни и без мысли; сообразно иссохшей схеме мутазилитского типа (принятой хариджитами, зайдитами и захиритами), которая всё ещё господствовала, сводя богооткровенную монотеистическую догматику к естественному и рациональному богословию сугубо формального и отвлечённого деизма: вопреки указу Мутаваккиля, порождённому пламенным протестом Ибн Ханбаля в пользу несотворённой реальности богооткровенного божественного Слова, и более раннему протесту Шафи'и против номиналистического «однозначивания» религиозных терминов. Поскольку оба эти протеста опирались на живую веру душ, отданных жертве и молитве, *сулаха*, мистикам, живущим «овнутрением» обрядов культа и преображающим размышлением о божественных атрибутах, надлежало оживить окаменевший *таухид* схоластиков, доказать, без скептицизма и без нелогичности, что орудие рассуждения (*фахм*; *'акль*; в отличие от имамитов) может лишь помещать божественный Предмет вне нас и что лишь Мудрость сердца (*ма'рифа*) завершает субъект в его Предмете. Халладж, благодаря своей интеллектуальной мощи и своей жизни отречения, попытался сделать это в догматическом синтезе, от которого остались лишь обломки; попытка, несовершенно подхваченная

<<JOIN>> *салимийя*, глубже – ханбалитами (Ибн Таймийей, в меньшей мере, чем Ибн Каййимом аль-Джаузийей), слишком формализованная аш'аритами, слишком математизированная *хукама*.

Изучим теперь эту *'акида каламийя* (полный перевод с примечаниями относится ко второй части): с точки зрения теодицеи, утверждает ли она, что Бог не есть тело, не имеет ни его состава, ни его атрибутов, ни его измерений (времени, пространства), не подвержен ни соприкосновению, ни проникновению, ни ограничению: ни для чувств, ни для аналогий, отличен от всего, что мы о Нём воображаем; может ли разум полагать в Нём различные атрибуты: живой, справедливый, благой? Есть ли Он Существо личное?

Вот ответы двух халладжийских *'акид* (сиглы: K, Q), параграф за параграфом:

[3] Ср. также Караджи.

1° «Он связал всё с обусловленностью, ибо Безусловное принадлежит Ему»; отрицание телесности, с исключением в Боге не только грамматических частиц двусмысленности, но и логических категорий (и 4 причин) (Прим.: против рационализма мутазилитов и имамитов);

2° «Если ты называешь Его *ХуВа* (= Он), то буквы Х и В – Его творение; “буквы – Его знаки”» (по Q); Q: «если ты спросишь, кто это, *ХуВа* (= Он), то это Его Самость (= *хувийя*), которая отделилась от вещей» (ср. «Он по ту сторону всякого “Он”»[1]) (Прим.: против «несотворённых» коранных букв некоторых ханбалитов. Утверждение личного Бога, сверхличного);

3° «Явный, Сокровенный, Первый, Последний, Близкий, Далёкий» (Q). K: «Сокровенный в Своей явленности, Видимый в самом Своём исчезновении, Явный, Сокровенный, Близкий, Далёкий, тем самым запрещая творениям сравнивать себя с Ним[2]. Он даёт Себя понять без встречи, Он ведёт без мановения ока». Q: «Его близость – это Его щедрость; Его удалённость – это Его пренебрежение» (Прим.: против буквализма некоторых ханбалитов; но этот метафоризм не номиналистичен, как у мутазилитов);

4° K: «Его сущность без подобия (*такйиф*), Его действие без обусловленности (*таклиф*), мысли не свыкаются с Ним». Q: «Его действие без причины (*'илла*) и не подлежит исправлению» (Прим.: против божественной справедливости мутазилитов, которая подчиняет Бога необходимости);

5° Q: «Его бытие (*вуджуд*) есть Его сущность (идеальная: *хубуль*), а Его мудрость (*ма'рифа*) – это Его Единство (*таухид*)» (Прим.: что, напротив, устанавливает различение между этими понятиями по отношению к нам, против номиналистов: ср. Табарси, 100);

6° Q: «*кайфа яхиллю бихима минху бада*» – «как проникло бы в Него то (случайное), что Он сотворил (вовне)» (Прим.: против *ихдас* каррамитов, который полагается естественным для творения); «*ау (кайфа) я'уду иляйхи ма Хува аншаъаху*» = «или как вернулось бы в Него то (форма), что Он образовал» (Прим.: фраза имама Риды, осуждающая исмаилитский[3] и нусайритский эманатизм, полагаемый естественным для Бога; Халладж облекает здесь в вопросительную форму наивное пиетистское утверждение ханбалита Али ибн Усмана Нуфайли (ум. 272)[4] о *хулуль аль-лафз*, вхождении божественного слова в чтение Корана, каково бы ни было сознание чтеца). Намеренно, полагаем мы, и дерзко Халладж облекает в вопросительную (а не отрицательную) форму эти два утверждения о сверхприродной возможности этого обожающего преображения. Но он не осмелился сказать здесь больше, и именно *салимийя* неправомерно ввели в первичное богословие и в свою *'акиду* (*qût*, 2, 87) понятие *Таджалли* (преображающего раскрытия), которое относится к области сверхъестественного, к области *вахдат аш-шухуд* (= монизма свидетельства), и касается *Шавахид* (Свидетелей Бога, сверхличностно преображённых Духом); Халладж исповедует осуществление (по благодати, а не по природе) *Таджалли* и *Шахида* прямым действием Бога, «которое без подобия (*такйиф*)»: «в любви нет более ни “почему” (*лима*), ни “как” (*кайфа*)».

---

[1] Сулами, 205; *Taw.*, с. 129. Ибо *хува* (оность) – лишь от «обладателя вещи». Это против карматов, у которых *хува* = *айса*, сопрестольник (Абу Хатим Рази) или образователь (Насафи) «*лайса*», которое есть потенциальная материя или чистое ничто, *'адам*, по Х. Кирмани (Ivanow)). Ср. также Кинди, вслед за Халилем, об «*айса–лайса*».

[2] Здесь – преодоление *такафу' аль-адилла* (равносильности доказательств, ср. проблему исключённого третьего).

[3] От Абу Шакира Маймуна (ср. Варджалани, *dalîl*, 1, 16); ср. Табарси, 207; изд. I, 356; Бак., *sulaym.* 8 (= *a'yâd* 13 b).

[4] Захаби, *'ulûw*; Малати, рук. LM, 378).

к. *Каул би-ш-шахид* (тезис о монизме свидетельства)

Похоже, на процессе было особое заседание для обсуждения этой «теории Свидетеля», которая лежит в сердце халладжийского богословия (мистической) благодати и которую ослабляет термин «*хулуль*».

Ибн Галиб, ученик Ибн Хафифа, аш'арит, как и он, сказал[1]: «один из наших друзей (= Ибн Хафиф?) рассказал мне: когда захотели предать смерти Хусайна ибн Мансура, собрали для этого законоведов и улемов и вывели его (из тюрьмы), чтобы он предстал перед султаном (= везирем). – У нас есть вопрос. – Задавайте. – Что такое доказательство (*бурхан* – доказывающее бытие Бога?)? – Доказательство (Бога) – это *шавахид* (= благодатные дары)[2], которыми Бог (*Хакк*) облекает чистых верующих (*ахль аль-ихляс*), привлекая через них к ним души: убеждением». И все единодушно сказали: «это язык нечестивцев (*ахль аз-зандака*)», советуя султану (= везирю) предать его смерти».

Хатиб, сторонник аш'аризма, упрекает этот рассказ: 1° в том, что он «безосновательно приписывает законоведам мнение, будто такой язык нечестив»; 2° в том, что его *рави* – неизвестный (*маджхуль* = «один из наших друзей»); 3° в незнании того, что законоведы сочли его казнь необходимой по другой причине (= хадж). Нам же этот рассказ представляется интересным, ибо он содержит аш'аритское догматическое смягчение халладжийского понятия *шахида*, «свидетеля», сведённого к безличному смыслу «божественного свидетельства, благодати, харизмы» (имамиты низводят его ещё ниже, к его первоначальному смыслу доказательного примера в грамматике, которым обычно служит стих, убедительный для разума; и потому отрицают, что *шавахид*, или *'акль*, могут «постичь» (= *тудрику*) Бога).

Ту же искусную поправку Ибн Бакуйе, в этом аш'арит, внёс в начало знаменитой молитвы Халладжа в его последнюю ночь: «*нахну би-шавахидика налузу*» – «мы прибегаем к Твоим харизмам»; вместо первоначального текста Ибн аль-Хаддада: «это мы – Твои Свидетели: и мы прибегаем к предвечности Твоей славы...»[3]. Чтобы принять «*шавахид*» в сильном смысле «обожествлённых Свидетелей», надо принять несотворённость Духа, который преображает (*таджалли*) этих Свидетелей через исповедание веры в Единого Бога, Духа, который выговаривает (*натика*) их свидетельство (а оно, даже харизматическое, может быть лишь сотворённым). Между тем выражение «*рух натика*» встречается, помимо мистиков Халладжа и Абу Бакра Васити, лишь у исмаилитов и *хаттабийя*[4]; а несотворённый *Рух* «встречается только у Нури», и у нескольких ханбалитов (Ахмад ибн Сабит Тарки, ум. 520; Ибн Ханбал колебался; халладжиец Насрабази отказывается от него, став аш'аритом; Харави принимает его, называя *Ла'их*). Независимо друг от друга шииты-нусайриты и сунниты-

[1] *Kh.* 8, 128; ср. *Is.*, № 249.

[2] В этом смысле Халладж предпочитает множественное число *шухуд* (*ар-Рабб*): Кушайри, 167. Но Абу Бакр Васити говорит: «*табаттуль 'ан аш-шавахид*» (Бакли, 2, 256, 226). Ср. о *шахиде*: Халладж (Сул. 173, 174 *bis*, 178; у Дайлами, *'atf*, 118 a, 121 a); Фарис (*ta'arruf*, 95, 125; Бакли, ?, 307); Абу Хульман (у Ибн Асакира, рук. P. 2137, 122 b). Начиная с Нури (и Абу Хамзы) *шахид* стремится обозначать живое существо, которое «свидетельствует о Боге своей красотой» (Ибн Ата о Иосифе в Египте: Бакли, I, 429; и Джа'фар, Бакли, I, 418; – Али Вафа, у Ша'рани, *lawâqih*, 2, 40; – Байкара; – *мутави'а*, по *salsabîl*, 71–72); что Ибн Язданйар осуждает как подозрительное; Шибли колеблется (Калабази, *ikhbâr*, 393 b), ибо это намекает, что эта живая красота – сам «Вечный Свидетель», несотворённый Дух.

[3] *Хадис ан-нузуль* (решённый маликитской ордалией); помазание Му'авии (Муджази, 126), Ибн Башшар.

[4] О *рух натика* ср. *Umm al-Kitâb*, с. 441–445 (§ 253, 313, 337); Абу Хатим Рази, *a'lâm*, 200; *рухание* Рабах и Кулайб принимают *Рух кадима*, как Халладж (*Riw.* 17), Нури (Кушайри, 126, *farq* 245).

салимийя, принимающие преображение (*таджалли*), делают *Рух* эманацией (*Син*) или сверхангельским творением, «Образующей» (*Мусаввир*); отсюда богословская поправка, на сей раз салимийская, в знаменитой молитве: «*ас-сура хийа-р-Рух...*», «адамический образ, который есть Дух»: вместо *фиха*, «в котором...».

Этот халладжийский тезис о монизме свидетельства[1], об «орудийном Свидетеле» Бога, то есть об ответственном Свидетеле, чья соединённая с Богом жизнь отдана в свидетельство, выступал в связи с рядом других современных ему тезисов, осуждавшихся тогдашней схоластикой, которая была мутазилитской и стремилась оградить от них божественную трансцендентность: тезисов о нисхождении Бога (*нузуль*[2]: чтобы внять нам), о движении Бога (*харака*)[3], о желании (*'ишк*) Бога[4], об обновлении (*таджаддуд*) Богом[5]. «Живой Свидетель» Бога тем самым притязал на облечение, на помазание, на верховную власть[6], делая своё действие самим действием Бога, а значит, действием чистым, несотворённым[7]. Салимийское решение эманации (несотворённого *таф'иль*) было лишь компромиссом и будет осуждено, когда официальная суннитская схоластика станет аш'аритской с Бакиллани (после попыток Ибн Куллаба, Мухасиби, Каланиси) и Абу Исхаком Исфараини, и вынудит халладжийца Насрабази отказаться от тезиса о несотворённом Духе (лежащего в основе *каул би-ш-шахид*). Тогда руководства по ересиографии утвердят, что этот тезис есть *зандака*, ересь, подлежащая светской власти, как это указали кади Абу Умару суннитские богословы-мутазилиты. Именно с этим обвинением в *зандаке* кади, следовательно, и должен был обратиться к везирю.

л. Первое заключение двух кади

Хамид созвал тогда кади, в том числе Ибн Бухлуля и Абу Умара, *фукаха*, *шухуд* и *ашраф* и совещался с ними путём *истифта* (запроса *фетвы* у «муфтиев», ещё не отличавшихся в то время от кади): «Что вы скажете? Не казнить ли его? Но он произнёс обе *шахады*» (Прим.: «нет божества, кроме Бога», истолкованное его *'акида каламийя*; «и Мухаммад – Посланник Божий»). Захирит Ибн Давуд в 288 году обличил Халладжа в том, что он отрекается от этой второй *шахады* своим учением о святости, завершающей миссию Мухаммада; и в 309 году судьям пришлось удостоверить одновременно оговорки, сделанные Халладжем, и его хвалу Пророку как предтече ожидаемого Судии; эта хвала, родственная пиетизму ханбалитов, стремившихся тогда определить «*макам махмуд*» Пророка (Коран XVII,

---

[1] *Вахдат аш-шухуд*. Это выражение принадлежит не Халладжу; но оно появляется в XIV веке (Симнани, против Кашани), чтобы отличить его мистицизм от монизма существования (*вахдат аль-вуджуд*) Ибн Араби.

[2] Осуждён и шиитами.

[3] Дарими, Харби, Ибн Ханбал, Абу Абдаллах ибн Хамид. – *Харака* в значении «действие», *фи'ль*, по Ибн Хузайме, Халлалю, Ибн Батте: ср. Ибн Таймийя, *naql*, ?, 45.

[4] Божественная сущность есть желание, согласно басрийской школе (Хасан Басри, Абд аль-Вахид ибн Зайд; за ними – школа Рамлы), которая противопоставляет слово *'ишк* статичному термину *махабба*. Для Халладжа Бог есть Сущностное Желание, как превосходно объяснил Дайлами (ср. наши *Interférences philosophiques et percées métaphysiques dans la mystique hallagienne; notion de l'essentiel désir*, в *Mélanges Joseph Maréchal*, Брюссель, 1950, т. II, с. 263–296). Но поскольку лишь слово *махабба* коранично, сам Бакли заменил слово *'ишк* словом *махабба* в большом халладжийском тексте, который Дайлами издал в своём *'atf*.

[5] Принят Бухари, Ибн Хузаймой, Ибн аль-Баййи', Сулами, Ибн Мандой, параллельно с каррамитами, и последним великим мутазилитом, Абу-ль-Баракатом, которого изучал Ибн Таймийя (*naql*). – Осуждён Мухасиби, Сакафи, Ибн Акилем и *хукама*.

[6] Ханбалитский тезис о помазании Му'авии (Мукаддаси, 126).

[7] Тезис Ибн аль-Кайзани: «*аф'аль аль-'ибад кадима*»: осуждён Фахром Фариси.

79) то как «возведение на престол одесную Бога», то как «заступничество за великих грешников его Общины»[1]; Халладж же восхвалял предопределённость Пророка к конечному экстазу как верховного Увещевателя (не делая его божественной эманацией, как шииты-*мимийя*). Эта хвала Пророку, тогда непривычная, должно быть, была признана действительной (для второй *шахады*).

Ответ кади Хамиду был: «Раз он их произнёс, предать его смерти (как вероотступника) уже невозможно, если нам не докажут, чем он заслуживает смерти. Недозволено присоединяться к мнению тех, кто обвиняет его в известном, даже если это мнение правдоподобно, без доказательства (*далиль*) и его признания (*икрар*)».

Эта приостановка, эта пауза в ходе процесса подчёркивает логическую силу позиции Ибн Сурайджа в его *фетве* о неподсудности, во имя заповедей Закона, мистического вдохновения, *ильхама*, вложенного знания (*'ильм ладунни*), которые относятся к области совета и благодати духовного мира.

Похоже, некоторые судьи, грамматисты-мутазилиты под влиянием эллинистической философии[2], заметили эту трудность; объективность, с которой Абу Зайд Балхи определяет теопатическую речь, *хулуль*, вменявшийся Халладжу, который Халладж признавал опытной констатацией мистической психологии, смещением говорящего субъекта, нарушающим строгий Закон (*Akhb.* [№ 74]), и включение этого определения в[3] руководства по ересиографии подтверждают это впечатление. *Каул би-ш-шахид* метит в психологии в особую модальность *хулуля*, а для метафизика речь идёт о том, чтобы правильно согласовать эту опытную данность с первичным монотеистическим богословием. Независимо от манихейства, от христианства, у которых шииты-крайние рано заимствовали *хулуль ар-Рух* (вливание Духа), мусульманские философы в силу спиритуализма принимали приток духовной благодати в материю, деятельного интеллекта в интеллект страдательный (как ещё прежде грамматисты – приток флективного акцидента, вливающего в слово его синтаксическое значение, его «огласовочную Жизнь» в *и'рабе*: *хулуль ан-на'т*); они были готовы признать нормальным вливание божественной природы в человеческую природу героев; таково было (минималистское) повторное рассмотрение, начиная с Абу Сулаймана Сиджзи Мантыки и Абу Хайяна Таухиди, во имя спиритуализма, халладжийского тезиса о единении сущности с сущностью[4] (*'айн

[1] *Иджляс*, буквально «посадить одесную Себя»: по единичному *хадису* Муджахида (через Лайса), которому посвятил нашумевший трактат ханбалит Абу Бакр Ахмад ибн Мухаммад Хаджжадж Марвази (ум. 275/888); одобрен Абу Давудом (*sunan*), Ибрахимом Нифтавайхом, Харбом Кирмани (ум. 280/893), Абдаллахом ибн Ахмадом ибн Ханбалем (ум. 290/902); принят шафиитом Ибн Сурайджем, Наккашем и Вахиди в их *мафсирах*, и *firdaws* Дайлами (ср. Захаби, *'ulûw*, 211–214, 222, 246, 273; Ибн Асакир, *radd*, 391; Абд аль-Масих Кинди, 94; Ибн аль-Джаузи, *daf'*, 66; Алуси, *мафсир* на К. 17, 81). – Или *шафа'а*, «заступничество на Суде за великих грешников-мусульман», согласно толкованию Хасана Басри, Катады, Суфьяна Саури, Ваки', Бухари, Муслима, Калабази (*ta'arruf*, 32), Ибн Хузаймы. Умар Сухраварди (знание) и Хайтами (зов Гавриила) толкуют обособленно... Для Халладжа *макам махмуд* – это либо роль *Хаджиба* (*Хиджаб* трансцендентности; *Taw.*, с. 80), либо Возвеститель *Ахль аль-А'раф* на Суде.

[2] Линия Каннада, Али Ихшиди (296/908, ум. 384/994), Абу Хайяна Таухиди (320/932, ум. 414/1023). В своих *basâ'ir* Таухиди (с. 258) показывает, что не следует смешивать суфийскую «*хакикат аль-инфирад*» с христианским *иттихадом*, как это делают слишком многие современники.

[3] Газали.

[4] О *'айн аль-джам'*: слово Абу Са'ида Харраза, принятое философом Абу Сулейманом Мантыки (ср. в *Mél. J. Maréchal*, *l. c.*, с. 281); у Харраза (Бакли, I, 400; 2, 241); Халладж (Сул., 163; Джами, 209); Ибн Ата (Бакли, I, 579: о VII Спящих: ср. Халладж о К. 18, 78–81) (Бакли, *mantiq*, 80 b); Насрабази (против Су'луки, у Кушайри, 42); Джаджир (Банданиджи, 470); ср. *madârij*, 3, 231–233.

<<JOIN>> *аль-джам'*: слово Абу Са'ида Харраза, Ибн Аты, Шибли, Харави) между двумя природами, божественной и человеческой (*лахут ва насут*)[1].

м. Угроза ханбалитского бунта

В течение последних сорока дней процесса (шавваль – зу-ль-ка'да 309) в Багдаде было народное брожение в пользу Халладжа; Табари это утверждает: «...группа людей, среди них Наср Кушури и другие, страстно увлеклась Халладжем; так что случился народный бунт, во время которого стали произносить молитвы против тех, кто желал ему зла. Это и испортило его дело...».

Есть подтверждения: насильственная смерть Ибн Аты, осада дома Табари ханбалитами, признанные опасения везиря Хамида.

Мысль составлять шествия, чтобы громко молиться на улицах и рынках против несправедливости сильных, была ханбалитского происхождения[2]; это было расширение долга *амр би-ль-ма'руф* (= повелевать то, что повелевает Бог), дозволенность которого оспаривалась маликитами (*ду'а 'аля-з-залим*)[3]. На практике шествием, взывая к божественной помощи, отправлялись в пятницу в неофициальную мечеть, мечеть «раскола», замечает возмущённый Ибн Иса[4]: *масджид ад-дирар*; либо к Баб аль-Мухаввалю, в мечеть Барбахари; либо в Харбийю, к могиле Ибн Ханбаля; чтобы завершить обязательную молитву сверхдолжными проклятиями. Так Барбахари, главу ханбалитов, просили действовать (в 296 году он отказался; в 308-м согласился), или он действовал сам в 317[5], 321 (с раджаба по 17 ша'бана: против *ла'н* Му'авии), 323 году (18 раби' I – 20 джумада II, похороны бывшего захирита Нифтавайха, которыми руководил Барбахари; приведение в действие префектом Бадром Харшани указа об отлучении ханбалитов, составленного кади Умаром Хаммади и обнародованного от имени Ради везирем Ибн Муклой); так же и в 333[6], 351, 353, 361, 363–364, 389, 395, 398, 406, 422 (с суфием Мазкуром, которого я считаю халладжийцем), 440–450 (со сторонниками ханбалита-антисалимита Ибн Абд ас-Самада, среди которых были халладжийцы), 482, 535 (*футувва*), 575 годах.

Хулуль – термин, осуждённый как христианский и шиитско-крайний (*'awâsim*, 4, 316); мутазилитами, умеренными шиитами; каррамитами, аш'аритами, *салимийя* (Саррадж), ханбалитами (начиная с Аджурри, ум. 360/970). – Музайин отрицал *'айн аль-джам'*. Ср. Саррадж, *luma'*, 372, 431).

[1] Своеобразный путь, которым Халладж пришёл к этому различению, параллельно христианам, отличен от пути шиитов-крайних (*Umm al-Kitâb*, 472): для них *лахут* – божественное знание (и Иса: Хасиби, *dîw*. 34 a), а *насут* – творческое могущество (*кудрат аль-иджад* = *Син*: у Хасиби, *dîw*. 22 b; и нусайр. рук. 5188) и нусайр. рук. Таймур, с. 53; ср. Малати; и *Ikhwân al-Safâ*, 3, 97. У Халладжа этот термин – изначальный (*dîw*. 178; Сул. 191; ср. Шибли, у Аттара, *tadhk.*, 2, 175), Ибн Араби это отметил (*fut.* 4, 367; ср. Шуштари). Ср. Ибн аль-Фарид, *tâ'iya*, ст. 452; Джа'фар ибн Мансур аль-Яман, *kashf*, 81. – Для Ибн аль-Валида *насут* есть *нафс аль-джисм Баба*, тогда как *лахут* – его *хайкаль*. – Для Ибн Араби (*fusûs*, XV): *лахут* – это *Рух*, *насут* – его *махалл*, у «белой жемчужины» её *насут* – раковина (*nafh*, I, 406).

[2] Фарра, 68, 104, 127, 170.

[3] Балгити, *sharh al-ibtihâj*, 2, 213.

[4] *Nishwâr*, 174.

[5] Ибн аль-Асир, 8, 158.

[6] Ибн Синан (Мискавейх, 322), Ибн аль-Асир 8, 230; Тавуси, *tarâ'if*, 103. Барбахари, руководивший ханбалитами с 279/892 по 329/940, был антисалимитом (вопрос о Престоле); вместе с Абу-ль-Анбасом.

Именно Ибн Ата, передатчик преданий, признанный ханбалитами, решил в конце шавваля прибегнуть к этому способу ханбалитского бунта-шествия, чтобы попытаться спасти своего друга; вероятно, при соучастии камергера Насра, самого ханбалита. Очень скоро бунт перерос в мятеж, обрушившийся на старого историка Табари, который нападал на ханбалитов в 293 году («*макам махмуд*») и с которым заместитель везиря просил их встретиться для примирения (зу-ль-ка'да 309)[1]; они отказались; великий передатчик преданий Ибн Аби Давуд донёс на Табари Насру за три ереси, и, несмотря на помощь регулярной полиции, посланной заместителем везиря с префектом Назуком, Табари оставался в осаде в своём доме (Рахбат Я'куб, у Кантарат Барадан) до своей смерти и тайного погребения (26 шавваля 310/16.2.923: то есть год)[2].

С 19 по 23 зу-ль-ка'да 309 года Хамид и префект полиции Багдада опасались, что бунт освободит Халладжа силой.

Но бунт лишился своего вождя-халладжийца, Ибн Аты, который, вызванный Хамидом свидетелем на процесс Халладжа, осмелился выкрикнуть своё презрение в лицо самому везирю, рискуя жизнью, утверждая правоверие «формулы веры» Халладжа.

н. Допрос Ибн Аты; его протест и его смерть

Ибн Ата[3], среди мистических вождей *ахль аль-хадис*, был, по-видимому, единственным, кто открыто защищал Халладжа. Это он нашёл способ проникнуть к нему, когда тот был в одиночном заключении, быть может, чтобы убедить его спасти свою жизнь[4]. Это ему Ибн Хафиф отнёс последнее послание Халладжа. Когда везирь захотел проверить, сколько наставников суфизма придерживается халладжийского учения, нашёлся лишь один (как некогда Нури на так называемом процессе Гулама Халиля), кто осмелился заявить о себе, рискуя жизнью; и это был Ибн Ата.

Об этом этапе процесса у нас есть центральный текст, который Хатиб опубликовал по весьма любопытному *иснаду*. Он получил его от *хафиза* и *мухаддиса* Мухаммада ибн Абу-ль-Хасана Сахили (ум. 441), одного из главных своих учителей *хадиса*, который нашёл его в *tabaqât al-sûfiya* Ахмада ибн Мухаммада ибн Закарии Насави (ум. 396); тот взял его из *ta'rîkh* Сулами (= наш № 11); Сулами получил его от проповедника (*ва'из*) Ибрахима ибн Мухаммада, то есть Насрабази (ум. 369), а через него – от Абу-ль-Касима Джа'фара ибн Ахмада Рази (ум. 378), который, вероятно при посредстве Хусайна ибн Ахмада Рази[5], получил его от автора: Абу Бакра Ибн Мамшаза Динавари.

---

[1] Хамазани, рук. P. (ср. прим. 180).

[2] Якут, *ud.*, 6, 436.

[3] Сулами, *ta'rîkh*, № 11 (= Хатиб, 8); ср. Бакли, *mantiq*, 41 a.

[4] По рассказу Аттара (*tadhk.*, II, 141): «повинись, и будешь спасён». – «То, что ты мне предлагаешь, сделай-ка сам». Тогда Ибн Ата заплакал, говоря: «да буду я одно с Хусайном Мансуром».

[5] Ср. ниже.

«К нам (*'индана* – в *ханаку* моего отца[1], это был каррамитский *рибат*[2]) в Динавар приходил один человек[3] с футляром, с которым он не расставался ни днём, ни ночью. Футляр изъяли и нашли в нём письмо Халладжа, начинавшееся так: “От Милостивого, Милосердного – Такому-то, сыну Такого-то”. Письмо отправили в Багдад; в суде Халладж, которому его показали, ответил: “да, это мой почерк; да, это я его написал”. – “Так ты притязал на пророческую миссию, а теперь дошёл до притязания на божественное всемогущество?”[4] – “Нет, я не притязаю на божественное всемогущество (*рубубийя*); это то, что мы между собой называем *'айн аль-джам'*, «сущностным единением»[5], мистическим состоянием, в котором кто же пишет, как не Бог, раз я лишь рука, служащая Ему орудием”[6]. – “Есть ли другие, разделяющие твоё мнение?” – “Конечно: Ибн Ата, Абу Мухаммад Джурайри, Абу Бакр Шибли”». Джурайри и Шибли уклонятся, но не Ибн Ата. И действительно, Джурайри, вызванный, а затем допрошенный, ответил: «этот человек – неверный, его надо убить вместе со всеми, кто говорит так же»; Шибли, допрошенный, ответил: «если кто-то так говорит, ему надо это запретить»; а Ибн Ата, спрошенный о тезисе (*макаля*) Халладжа, принял его как свой: что стоило ему жизни.

Этот текст имеет центральное значение в том смысле, что связывает точное обвинение шиитских противников Халладжа, «*да'ва-р-рубубийя*» (притязание на божественное всемогущество), с признанным Халладжем притязанием на состояние «*'айн аль-джам'*» (сущностного единения с Богом). Этот термин, классический уже в *luma'* Сарраджа (ум. 377)[7], употреблённый ещё до 337 года Су'луки перед Насрабази[8], мог быть принят Халладжем[9], чтобы превзойти чередование *джам'* – *тафрика*, установленное Харразом. Но он, должно быть, не стал предметом формального осуждения со стороны суда, который вовсе не

[1] Упомянута у Аттара, *tadhk.*, II, 157. Сын известного аскета, умершего в 299 году, Абу Бакр принадлежит к роду Бану Мамшаз – Абу Исхак (ум. 383) и его сын Абу Бакр (ум. после 421), каррамитские учёные, игравшие политическую роль в Нишапуре (ср. *Essai*, 236) и преследовавшие аш'аритов.

[2] Вывод почти несомненный; ибо жители Динавара были тогда в *фикхе* суфьянитами (Мукаддаси), а мы знаем от каррамитского богослова Ибн аль-Хайсама, что его школа восходила к Суфьяну Саури (Ибн Аби-ль-Хадид, *sharh nahj*); Ибн аль-Хайсам – противник Халладжа, и уже эта заметка Ибн Мамшаза не высказывается в пользу Халладжа; тем больший интерес она представляет, будучи передана Абу-ль-Касимом Рази (учеником Ибн Аби Са'дана, суфия, врага Халладжа) халладжийцу Насрабази, тогда сторонникy несотворённого *Руха*.

[3] Почему Ибн Мамшаз не называет этого халладжийца, который, по-видимому, не был арестован? Среди суфиев – современников из Динавара (Абу Наср Саррадж в *luma'* называет нам нескольких) можно подумать либо об Абу-ль-Аббасе Ахмаде ибн Мухаммаде Динавари (ум. после 340, Самарканд, Кушайри, 35), либо об Абу-ль-Хасане Али ибн Сахле Динавари (ум. 330, Каир; Шайзала приводит из него столь халладжийские места), либо об Абу Бакре Мухаммаде ибн Али Динавари, которому Халладж будто бы передал *хадис аль-лукма*, полученный им от Шибли (С. Казаруни, *musalsalât*, 14 a), либо об Исе Кассаре, отце халладжийца Фариса Динавари. *Вали* Динавара был тогда эмир-хамданид Абу-ль-Хайджа (308, ум. 317), сменивший Тархана, сына Ибн Кундаджа (ум. 304).

[4] Слова, вложенные в уста кади (Абу Умара) по поводу Корана XV, 70, прочитанного Шибли перед виселицей Халладжа (ср. гл. VII).

[5] Похоже, что под названием *Ки. 'айн аль-джам'* Харави знал этот документ, колофон которого он приводит нам по-персидски так: «кто прибавляет веры к этим словам и вкушает их, на том от меня *Салам*» (*'аляйхи минни-с-салам*): эта формула, которая встречается у Ибн Саб'ина (ср. наш *Shushtarî* в *Mélanges William Marçais*, 1950, с. 251–276), классическая у исмаилитов. Цитата из Харави приводится в житии Абу Са'ида Харраза.

[6] Это слово обращено к Ибн Ате, посещающему его в тюрьме (здесь, выше).

[7] *Luma'*, 431.

[8] Кушайри, *risâla*.

[9] Сулами, *tafs.*; ср. Бакли, *Shath.*

стремился проникать в суфийскую терминологию. Допустим просто, что этот случай, отозвавшийся стычкой между везирем и Ибн Атой, роковой для последнего, побудил везиря ускорить постановку (подготовленную на досуге) заседания, на котором осудили Халладжа.

О явке Ибн Аты к везирю Хамиду[1] у нас есть пять рассказов, которые делятся на две семьи по роду казни, учинённой над Ибн Атой. В первой, представляющей хорасанское предание (Абу Амр ибн Хамдан Хири, Харави), ему вырывают зубы; в другой его бьют по голове его же сандалиями, пока он не умрёт (Ибн Шазан[2], Саррадж, Кушайри, Аттар). Первая более легендарна.

По Абу Амру Хири, везирь сказал Ибн Ате: «что говорит Халладж?» – [Ибн Ата ответил:] «Какое тебе до него дело? Позаботься лучше о том, что ты сам начал творить по части грабежей и убийств». И везирь приказал вырвать ему зубы, что и сделали, пока он кричал: «Да велит Бог отрубить тебе руки и ноги»; затем он умер 14 дней спустя. Впоследствии везирю (действительно) отрубили все четыре конечности (*sic*).

Харави[3], относящий это ко времени Кахира (*sic*), к 311 году, приводит такой диалог: везирь: «что ты скажешь о Халладже?» – «А ты, что ты делаешь с деньгами, которые набрал столько, что не знаешь, куда их девать? Верни людям их деньги». – «Ты мне бросаешь вызов? Пусть ему вырвут зубы один за другим и вобьют их ему в череп»; что и сделали, и последовала его смерть.

Абу Наср Саррадж[4] показывает Ибн Ату входящим к везирю, который грубо обрушивается на него; «говори потише», – отвечает Ибн Ата. Тогда везирь велит бить его по голове его же сандалиями, пока он не умрёт.

Это намёк на рассказ, опубликованный Сулами[5] со слов «Мухаммада ибн Абдаллаха Рази», то есть Ибн Шазана, ум. 376, он же Баджали; вот он:

«Во время процесса, на котором Хусайн ибн Мансур был приговорён к смерти, везирем был Хамид ибн Аббас, и он приказал ему изложить письменно своё исповедание веры (единобожное; *и'тикад* – *'акида*), что тот и сделал; затем везирь представил его багдадским законоведам, которые его осудили. Тогда пришли сказать везирю, что Абу-ль-Аббас Ибн Ата его одобряет; поэтому он приказал представить его ему; оно было ему представлено, и он объявил: “это доброе исповедание веры, я тоже его исповедую, а кто его не исповедует – лишь человек без веры”. Тогда везирь приказал вызвать его. Приведённый в суд и введённый, Ибн Ата прошёл и сел в первом ряду. Раздражённый этим, везирь предъявил ему его подписанное заявление: “это твой почерк?” – “да”. – “Так ты одобряешь это исповедание веры?” – “Какое тебе до него дело? Позаботься лучше о зле, которое ты начал творить, – конфискациях имущества, истязаниях и убийствах. Что тебе до слов этих почтенных людей?” – “По челюстям его!” – крикнул везирь, и его ударили по губам. “О Боже мой, – воскликнул тогда Ибн Ата, – если Ты предаёшь меня этим оскорблениям, то, чтобы наказать меня за то, что я вошёл к

[1] Смешанному с Ибн Исой (Бакли, *mantiq* 3, 6 – 4, 5).

[2] Уважаемый *мухаддис*, читавший Бухари Хатибу; учитель Абу Бакра Байхаки; он умер в Багдаде в зу-ль-ка'да 376 года (Сибт Ибн аль-Джаузи, рук. P. 5866, 113 b; Сам'ани, 182 b) 93 лет, ибо присутствовал на похоронах Абу Усмана Хири в 298 году (*hilya*, X; 2, 44). Сын его сестры, Абу Бишр Мухаммад ибн Ахмад Халлави, ум. в Мекке в 386 (Сулами, *tab.* III, № 61).

[3] У Джами, 158.

[4] *Luma'* 211 = Кушайри, 164, и фрагм. Arberry.

[5] *Ta'rîkh*, № 12.

такому человеку”. – “Его башмаки, стража!” – и стражник сорвал с него башмаки; “а теперь – по голове его!” – крикнул везирь; и его не переставали бить по голове его башмаками, пока у него не хлынула кровь из ноздрей. “В тюрьму”, – добавил везирь. Но ему возразили: “О везирь, это вызовет бунт в (суннитском) народе”. И его отвели домой, где Ибн Ата произнёс такое проклятие: “о Боже мой, предай Хамида худшей смерти, вели отрубить ему руки и ноги”. Ибн Ата умер семь дней спустя. Что до Хамида, он умер самой ужасной и самой жестокой смертью, после того как ему отрубили руки и ноги и сожгли его дом. И говорили: “это проклятие Ибн Аты его настигло”».

Этот рассказ, который в первой своей части уточняет рассказ Абу Амра, сохраняет проклятие и его мнимое исполнение. Тогда как в действительности, как отметил Амедроз, Хамид умер не от такого рода казни (род его смерти был, впрочем, довольно жалким)[1]. Любопытнее всего то, что именно Халладжу, другу Ибн Аты, Хамид учинил эту дополнительную казнь отсечения конечностей; быть может, задумав её вследствие этого проклятия, если оно подлинно. Разве что это проклятие было скопировано с проклятия Ибн Шаннабуза против везиря Ибн Муклы[2], которое действительно исполнилось в 323–326 годах.

Аттар[3], который, как и Саррадж, смешивает ИбнИсу с Хамидом, показывает, как везирь презрительно допрашивает Ибн Ату, а тот отвечает ему резко. «Разуйте его, – кричит разгневанный везирь, – и бейте по голове, пока он не умрёт»; а Ибн Ата восклицал: «О Боже мой, вели отрубить ему руки и ноги». К чему Аттар добавляет любопытное толкование этого проклятия. Когда верующий (как Ибн Ата) способен добиться, чтобы его молитва была услышана во благо (*салах*), дозволено ли ему просить в молитве чего-то иного, кроме блага (для другого)? Да, в случае Хамида, раз он притеснял мусульман? Или же Ибн Ата действовал в этом просто по *фирасе* (прозрению), и Бог возвещал его голосом судьбу Хамида? Быть может, Ибн Ата в действительности выражал так для Хамида пожелание вечного блаженства, предсказывая ему, что он умрёт мученической смертью, лишившись всего здесь, внизу; и это было бы прекрасно, заключает он.

Поскольку смерть Ибн Аты датируется зу-ль-ка'дой[4], за несколько дней до смерти Халладжа, его явка к везирю, естественно, позднее не только его посещения Халладжа в тюрьме, но и визита к нему Ибн Хафифа.

---

[1] Смещённый в 88 лет, он подвергся давлению везиря Ибн аль-Фурата, добивавшегося, чтобы тот вернул награбленное; сперва через Абу Сахля Наубахти (который его щадил), затем через Мухаммада ибн Али Базавфари (брата шиита Хусайна, упомянутого у Наджаши, 49), в Васите. Хамиду пришла злосчастная мысль вернуться в Багдад и укрыться у камергера Насра. Он боялся, что его выдадут Мухассину, сыну везиря, которого он пытал в 306 году. Так и случилось; Мухассин, воспользовавшись влиянием евнуха Муфлиха (как Хамид воспользовался им против Халладжа), добился выдачи Хамида, вымогал у него все его сокровища, избивал его; «напившись, он заставлял его надевать обезьянью шкуру с хвостом, и стражники заставляли его плясать и давали ему пощёчины, пока Мухассин пил. И Хамид подвергся другим постыдным, бесчеловечным поступкам, каких не потерпел бы ни один религиозный или просто разумный человек». Отправленному затем под конвоем, ему дали в дороге отравленное яйцо; он умер 17 рамадана 311 года; жители Васита похоронили его и молились на его могиле несколько дней подряд (Сули, у Ариба, 112–113; Саби, 302). Минарет Васита, который он построил в 304 году, рухнул в 497-м (*muntazam*, 9, 137).

[2] *Fihrist*, 31; Якут, *ud.*, 6, 300; только одну руку.

[3] *Tadhk.*, 2, 74.

[4] По ханбалитскому *мукри'* Ибн аль-Мунади (Хатиб, 6, 30), автору *Akhbâr al-Khadir* и *Malâhin* (Суюти, *bughya*, 2, 25, 84).

V. РАЗВЯЗКА И ОБВИНИТЕЛЬНЫЙ ПРИГОВОР

a. Последняя неделя и политическая обстановка: главнокомандующий Му'нис за Ибн Аби-с-Саджа против Насра

Эта последняя неделя зу-ль-ка'ды 309 года (март 922), через восемь лет после великолепных обещаний первого везирата Ибн Исы, того умиротворяющего начала, когда Халладж был пощажён благодаря его стремлению к терпимости, – за восемь лет до разграбления Мекки карматами и разграбления Казны преторианцами в Багдаде, куда стекаются беженцы в трауре, – отмечает критическую точку на кривой жизни мусульманской Общины.

Равновесие Империи было подорвано технической и макиавеллиевской политикой везиря Ибн аль-Фурата, государственного мужа большого масштаба, которого его происхождение и принадлежность к крайней шиитской секте освобождали от всякой нравственной щепетильности по отношению к суннитскому государству, которое ему было поручено поддерживать. Финансовая политика кредита и ажиотажа, основанная на отступных банкам, на «закручивании гаек» в налогообложении, на тайном складировании пшеницы и драгоценных металлов (золотых рудников нубийского Вади-ль-Аллаки, серебряных – Исфахана и афганского Панджшира), кончилась тем, что государство обескровили ради «чёрной шайки» чиновников-шиитов, прибиравших к рукам крупные поместья. Административная политика централизации, эксплуатирующая провинции ради столицы, дипломатическая политика приостановки священной войны, религиозная политика «приглушения» хаджа (по подсознательной шиитской реакции) и подавления народных проповедников, сплошь суннитов (ханбалитов).

С 301 года Ибн Иса, напротив, возобновил харисийскую политику исламо-христианской партии *кунна'ийя* (везирей Бану Махлад и Бану Вахб): верной поддержки династии, умеренного налогообложения, бережного отношения к феллаху и ремесленнику и их подъёма. Административная децентрализация, щадящая Хорасан (Саманидов) и Фарс (Саффаридов), чтобы использовать их против аграрной дейлемитской опасности, щадящая даже бедуинов-карматов, чтобы заделать на западе брешь, грозившую от нарождающегося Фатимидского государства. Религиозная политика укрепления границ, соприкасающихся с неверными, выделения 85 000 динаров в месяц Хиджазу для паломников хаджа, педагогического возвращения к каноническим наукам (тогда как Ибн аль-Фурат благоприятствовал эллинистическим наукам, математике и логике).

С 306 года, поставленный вторым при везире-сунните Хамиде, Ибн Иса видел, как его политику подтачивают спекулянты и биржевые игроки-шииты, которыми окружил себя Хамид. Социальный кризис назревал, одна из *одинес*, эсхатологических «родовых мук», по всей мусульманской империи, которой грозило потерять Египет вслед за Магрибом (независимая *хутба* в Кордове) и быть загнанной в тупик молодым антихалифатом Фатимидов.

Государь и Двор, растрачивая династические сокровища, теряли всякую веру в исламское призвание потомков Аббаса и склонялись к присяге тому XII Имаму шиитов-консерваторов, Имаму «скрытому», а в действительности исчезнувшему, право представлять

которого оспаривали друг у друга двое прожжённых полицейских, «как собаки грызутся из-за падали»[1].

Монотеистический ислам, изменяя *шахаде*, скатывался к поклонению трём идолам, чей культ «вопиет к небу об отмщении»: распространение противоестественных нравов, лишающих людей способности любить друг друга в Боге; кровавая рабовладельческая война, предназначенная добывать подневольных работников; утаивание заработной платы ремесленников и крестьян, ведущее к накоплению хлеба и золота. Современный поэт Кисрави прекрасно это разглядел (ниже).

Двадцать лет некий аскет, назвавший себя в хадже, на Арафате, «*шахид ани ли-т-таухид*», «свидетелем *Таухида* в это мгновение», высшее для общины, «двух голубок, которые жаждут остаток года» (= 2 *рак'ата*), и говоривший также, что они не могут удовлетворить божественную справедливость, «пока их предварительное омовение не будет совершено в крови», – тщетно проповедовал, что Бога надо любить прежде всего, что священная война Закона против идолов должна быть направлена против собственной совести, заставляя нас оставить все наши богатства, и кончиться тем, что отнимет жизнь у него самого, у Халладжа. Он не добился большого успеха в обращении сердец, но он был один на 70 000, говорил он сам (*Riw*. № 27), в день: думая о дне Арафата, когда в среднем ежегодно[2] бывало 70 000 паломников (в *хадж сарура*), представлявших столько же семейств, то есть 350 000 душ. Поскольку мусульманская Империя за 3 века достигла тогда 50 миллионов, а средняя продолжительность жизни составляла 30 лет; то есть около 175 миллионов мусульманских душ (живых и умерших, представленных по доверенности), за которых в течение этих трёх веков молились около 300 000 паломников, единственный ежегодный заступник которых (*аль-Гаус*), охранитель, всё же 309 раз достиг 4 миллионов 900 000 душ, приближая их к Богу (то есть 5/175 всего ислама были достигнуты *шафа'ой* этих 309 заступников, заместивших Авраама, чтобы сделать действительным жертвоприношение Авраама, восстановленное и перенесённое в Мекку; первого из них, Хиляля, раба Мугиры, указал Пророк ещё до Увайса Карани).

И всё же он вскоре должен был умереть. Целая музыкальная гармония знамений, отмеченных его предназначенностью служить жертвой ненависти, должна была проясниться, с напоминанием их архетипических примет, во взрыве его последней цели. *Лан юджирани мин Аллахи ахад* (= «никто не защитит меня от Бога»; Коран LXXII, 22).

Исламская Община Багдада, та народная масса великой столицы, которой он проповедовал, в последний раз всколыхнулась в любви к нему, она молилась на улицах «против тех, кто желал ему зла», и её отважный глашатай, Ибн Ата, дал везирю себя убить, укоряя его. Но из глубины пиетизма её передатчиков преданий-буквалистов и прежде всего её *курра'*, «Чтецов Корана», поднимался глухой вопль мщения из ожесточённых сердец: подхватывая против него клич «вне Закона», брошенный его бывшими учителями-суфиями, изменившими своему обету бедности (как Амр Макки и Рувайм), которых его вдохновенная пылкость оскорбила в их священнической монополии на священный Текст. Что до избранных законоведов и богословов, смерть Ибн Сурайджа (единственного противника) спустила их с цепи против его утверждения превосходства Любви над законническими рассуждениями. Оставалось исполнительной власти, уже весьма шаткой, дать везирю Хамиду убедить себя в

[1] Туси, *ghayba*, 255–256.

[2] Исходя из 12 514 паломников (из них 1552 женщины: ср. *isâba*) первого поколения: здесь надо добавить 10 % женщин.

неминуемой угрозе революции, которой подвергалось государство, если Халладж останется в живых.

Отдал ли халиф Муктадир, питавший к Хамиду смешанные чувства – восхищение его циничной грубостью, презрение к его административной неспособности, – ему его жертву небрежным движением руки в день Навруза 309 года, в великолепном убранстве сада ар-Райян; где везирь принимал его среди цветочных клумб, под войлочными завесами из Хорасана и Магриба, истратив 150 000 динаров[1]? Да, если Навруз (= Новый год) в этом сообщении означает *Навруз ас-Султан* (= астрономическое весеннее равноденствие, приходившееся тогда на пятницу 15 марта 922 = 13 зу-ль-ка'да 309 = 1 *Хамаль*: нусайритский календарь[2], восходящий к этой эпохе, празднует Навруз 17 *азара* = 17 марта, двумя днями позже); но есть также[3] *Навруз аль-Маджус*, особый у маздеистов, сдвинутый на 4 *нисана* = 4 апреля = 1 *фарвардина* по календарю Йездигерда; позднее сдвинутый на 17 *нисана* = 15 апреля; и, наконец, *Навруз ад-Дахакин*, начало финансового года, который таблица Хамзы Исфахани[4] помещает в 309 году на пятницу 20 *нисана* = 20 апреля 922, день более вероятный для цветочного убранства (= 19 зу-ль-хиджжа)[5].

Во всяком случае, именно около 15 марта Муктадир, должно быть, разрешил везирю устроить вместе с кади сценарий заседания, на котором осудят Халладжа, пренебрегая возражениями Ибн Бухлуля, что заняло 5 дней, предшествовавших этому заседанию, которое пришлось на четверг 19 зу-ль-ка'да (= 21 марта).

Каждый четверг Муктадир с 306 года навещал около полудня (*изаса'а*; это был женский банный день) старого везиря своего детства, содержавшегося во Дворце у *кахраманы* Зайдан, единственной ответственной за Сокровищницу драгоценностей. Несмотря на все его измены, халиф сохранял привязанность избалованного ребёнка к этому хитрому старику, к этому Ибн аль-Фурату; некий договор связывал его с налоговой магией Ибн аль-Фурата, единственного везиря, у которого золото текло ручьём для его удовольствий, без счёта. Поэтому он и спас его в 299 и 304 годах, держа под стражей совсем рядом с собой, чтобы с ним советоваться. Чем Ибн аль-Фурат пользовался, чтобы плести интригу своего третьего везирата, которую готовил его оставленный на свободе сын Мухассин, пользуясь влиянием кади Ибн Сайяра Джи'аби[6] на Царицу-мать, Шальмагани, своего друга, – на везиря Хамида, и Муфлиха – на Гарем. В четверги 14 и 21 марта (12 и 19 зу-ль-ка'да) Муктадир не мог умолчать перед Ибн аль-Фуратом о том, что Халладжа осудят; и Ибн аль-Фурат не мог не убеждать его освободиться от опеки своего врага Насра, единственного покровителя Халладжа, поразив Насра и в его союзнике Ахи Су'луке, освободив Ибн Аби-с-Саджа; Наср потеряет на этом Ибн Абд ас-Самада[7], а Ибн аль-Хаввари, другой враг Ибн аль-Фурата, – своего зятя Нирамани, ибо оба перейдут на службу к Ибн Аби-с-Саджу.

---

[1] Хамазани, рук. P. 1469, 17 a–18 a; ср. рук. P. 1570, 35 a.

[2] Табарани, *a'yâd*, 142, 153 b, 175 b.

[3] Ибн аль-Хафид, 201.

[4] Хамза Исфахани, I, 159.

[5] *Nishwâr*, 8, 62; Саби.

[6] Туси, *ghayba*, 251, стр. 1.

[7] Зять Такина (297/909), *вали* Египта; он подавлял там мистиков (Абу-ль-Хасан Динавари, Бунан, Рузбари и *murshid al-zuwwâr*, рук. Каир 5129, л. 205; Сахави, *tuhfa*, 375). Он был смещён в 309/922 году.

Помиловать Ибн Аби-с-Саджа и возвысить его в Рее означало закрепить разделение Империи надвое, как при Рашиде (ср. Феодосия), и для войска, и для финансов: Восток и Запад. Уже в 301 году Муктадир отвёл Запад своему сыну Ради, при котором состоял Му'нис, а Восток – Али[1]; при котором, вместо того чтобы приставить к нему в качестве военачальника эмира Рея (Васифа Буктамири, затем Ахи Су'лука), Наср был лишь неофициальным советником, оказывая своему другу Му'нису, главнокомандующему, услугу – держать на Востоке незанятым пост, соответствующий его собственному. Ибн аль-Фурат, который видел насквозь растущее военное честолюбие Му'ниса[2], который хотел спасти первенство гражданской власти над преторианской (Му'нис сломит его на нём самом в 312 году, на сто двадцать пять лет[3]), предвидел, что Ибн Аби-с-Садж захочет быть на Востоке равным, соперником Му'ниса и что он сможет изнурять одного другим; и действительно, едва вернувшись к везирату, Ибн аль-Фурат сделал Ибн Аби-с-Саджа равным Насру, а в 314 году везирь Хасиби сделал его равным Му'нису; Восток против Запада; когда Ибн Аби-с-Садж был убит в 315 году, уже в 316-м Му'нису был выставлен новый соперник в лице племянника Царицы-матери, Харуна ибн Гариба, воспитателя принца Аббаса, снабжённого секретарём большого масштаба (будущим везирем Ибн Ширзадом), генерального инспектора войска, назначенного командовать всем Востоком в 316, затем в 320–21 годах.

Лишь Ибн аль-Фурат был в силах так освободить государя от опеки Му'ниса, воспользовавшись против Му'ниса его неосторожным предложением помиловать Ибн Аби-с-Саджа, чтобы назначить его в Рей. Эта мысль пришла Му'нису, потому что ему нужен был заместитель в восточном войске, и против Ахи Су'лука, саманидского *вали* Рея, который, застигнутый врасплох дейлемитским нападением Лайли, князя Ишкавара[4], на время сдал ему Нишапур (зу-ль-хиджжа 308 – раби' I 309) и Рей, к великому ужасу всего Багдада. Поскольку Ахи Су'лук был другом Насра (дружба, возникшая, когда Наср был у него в плену), Му'нис возлагал на Насра личную ответственность за эту тяжкую военную и политическую неудачу, которая только что показала, с какой стороны, предвиденной Му'тадидом, придёт через двадцать пять лет гибель вселенского халифата и вековой плен династии. Конечно, Саманиды быстро разбили и убили Лайли (раби' I 309), но Ибн Аби-с-Садж держал там, как он писал, «фронт более важный, чем византийский, против плотины, укреплённой сильнее плотины Гога и Магога, прорыв которой будет опаснее восстания карматов» (куда его послали на гибель в 314–15 годах)[5]. Му'нис предложил Ибн Аби-с-Саджа лишь потому, что не мог предложить одного из своих питомцев Бану Хамдан (Хусайн, его любимец, слишком буйный, умерший в 306 году, намечался на этот пост, против Му'ниса, Ибн аль-Фуратом, а второй, Абу-ль-Хайджа, который на 3 дня в 317 году получит восточное войско, удовольствовался в 309 году Динаваром и Мекканской дорогой); с другой стороны, Му'нис хранил к Ибн Аби-с-Саджу ту же благодарность, что Наср к Ахи Су'луку, – благодарность пленника, с которым хорошо обращались и которого с почётом отпустили (в 305 году; Му'нис, в свою очередь, взял Ибн

[1] Наср мог бы добиться замены Харуном его брата Али (умершего), прежде чем для Востока предпочли другого брата, Аббаса.

[2] С тех пор как он добился назначения *вали* Египта сына одного своего друга, Хиляля ибн Бадра, шурина Ибн Аби-с-Саджа и, следовательно, родственника Девдада, начальника его, Му'ниса, стражи. Заместитель Му'ниса имел секретарём одного из Наубахти, а значит, шиита – противника Халладжа.

[3] Мискавейх, 118.

[4] Бакахи.

[5] *Nishwâr*, 156.

Аби-с-Саджа в плен в мухарраме 307 года, привёз его пленником в Багдад и горел нетерпением вернуть ему свободу и почёт).

Му'нис тотчас смог убедиться в совершённой ошибке; Муктадир хотя и назначил его *надимом* (= императорским сотрапезником), но не Эмиром эмиров.

В дипломатическом отношении это назначение Ибн Аби-с-Саджа в Рей, официальное с мухаррама 310 года, означало разрыв с Саманидами, окончательно отрезало династию от помощи Хорасана, её исконной родины; лишь Саманиды могли бы довести до конца задачу, превосходившую силы Ибн Аби-с-Саджа, – не допустить апокалиптического прорыва плотины «Гога и Магога», которую после 315 года проломили дейлемиты (*да'и* Хасан, Асфар, Макан, Мардавидж), отрезав Багдад от страны, бравшей на себя почин великих паломничеств в Мекку, наборов добровольцев на священную войну на всех рубежах Империи, и промышленных, художественных и культурных успехов. Саманиды немедленно ответили на жест Му'ниса, добившегося помилования вместе с Ибн Аби-с-Саджем трёх эмиров-Саффаридов (из династии, вытесненной Саманидами в 287 году), чтобы прикрыть наступление Ибн Аби-с-Саджа справа, в Сиджистане; уже в 310 году они заменили своего *вали* Сиджистана, Симджура, примкнувшим к ним эмиром-Саффаридом.

Это означало также отрезать халладжийцев от единственной страны, где их пропаганда действительно имела успех и где правящая верхушка их поддерживала, в особенности саманидский везирь Бал'ами и муфтий Нишапура, Сакафи.

Наконец, в центре Империи, при Дворе, осуждение Халладжа, ослабляя камергера Насра, верный меч династии, вдвойне задевало Царицу-мать; отныне Му'нис будет всё больше ей не доверять и разграбит военную казну, которую она собрала; а Муктадир, которого Халладж

<<JOIN>> увещевал[1] владеть собой с «неусыпной осторожностью» (*шадид аль-хазар*) как «посредника» (*сабаб*, *васита*) божественных повелений, перестанет соблюдать политику защиты Святых Мест, которую Ибн Иса выстроил благодаря ей[2], будет советоваться с Ибн Исой лишь тогда, когда уже слишком поздно, вновь подпадёт под влияние третьего имамитского *вакиля* Ибн Рауха Наубахти, который после 3 лет пережил затмение с 308 по 313 год благодаря доказательствам его коварных финансовых махинаций, представленным Муктадиру. Он вернёт ему свободу после 8 лет тюрьмы, в 317 году, в убеждении, что его собственное трёхдневное низложение в том году было за это наказанием. Его последний везирь, который его погубит, будет шиитом, одним из Ибн аль-Фуратов[3]; и он опомнится лишь

[1] *Recueil*, 61.

[2] Му'нис навязывает Царице-матери одного из Наубахти (Али ибн Аббаса) с 317/929 по 318/930 год: для «ликвидации» её имений.

[3] Юсуф Ибн Аби-с-Садж (род. 250, ум. 315). Его отец, *афшин* (князь Усрушаны) Абу-с-Садж Девдад, пришедший в Самарру с тюркскими войсками, преемник *афшина* Хайдара (ум. 220) и его сына Хасана (зятя Ашинаса в 224 году), умиротворяет Багдад в 251 году, управляет Мекканской дорогой, умирает в 266-м. Его старший брат Мухаммад ибн Девдад, *афшин*, создаёт себе княжество в Армении и Азербайджане (столица – Марага), 276, ум. 288 (против Ибн Кундаджа, который создаёт себе княжество в Курдистане (Динавар)). Юсуф отстраняет своего племянника Девдада и царствует в Мараге (288–307; кади при нём – шафиит Утба, бывший суфий, 297–307). Он отказывается платить дань Багдаду в 295–97 и 303–307 годах (разбивает наместников Насра в 303 году; Ахи Су'лук бежит в Багдад; Юсуф, взяв и отпустив Му'ниса, сам взят Му'нисом в 307 году); в тюрьме в Багдаде (307 – зу-ль-ка'да 309); *вали* Джибаля, с главным городом Реем, с мухаррама 310, ум. 315; отправленный на карматский фронт в 314 году, слывёт примкнувшим к карматам; захвачен, а затем убит ими.

идя на смерть, после трогательной мысли о матери, верхом, с Кораном в руке, в позе Усмана, с покорным фатализмом.

б. Выбор вменяемого положения: «письмо к Шакиру» о «разрушении Храма» и положение о заместительном обетном хадже (по *Ихлас*)

От перипетии к перипетии процесс приближался к развязке; изъятие мистических писаний с неблагозвучным и преувеличенным словарём, писем, распространявших учение о преображающем единении, ханбалитский пиетистский бунт вкупе с протестом Ибн Аты, заявленным в суде ценой его жизни, – внешняя дейлемитская опасность и усиление налогового гнёта, губившее политику Насра и Ибн Исы, – всё это делало неотложным найти решающее случайное обстоятельство, позволяющее осудить Халладжа.

Оно пришло из партии «благочестивых», *сулаха*, то есть умеренных суфиев. Поняв, что халиф поручил дело везирю Хамиду, чтобы покончить с ним, *сулаха* (действовать, должно быть, пришлось их главе, Джурайри[1]) выдали суду, представили Письмо, которое Халладж написал Шакиру ибн Ахмаду: призывая его «разрушить Ка'бу (своего тела), чтобы воздвигнуть её вновь согласно Мудрости; дабы она действительно участвовала в *саджда* и *рак'а* истинных поклоняющихся (Коран III, 43, как Мария в *кунуте* Ангелов)»[2]. Затем – другое Письмо, к одному из его учеников: «если хочешь совершить хадж, отведи чистую комнату в своём доме, стань у её двери, как при *вукуфе* у двери Ка'бы, и войди в одеянии *мухрима*; выйди из неё, пойди в другое место своего дома, помолись там двумя *рак'атами*, и будет так, словно ты помолился у *Макама* (Ибрахима); пробеги от этого места до двери комнаты, в которую ты входил, и будет так, словно ты пробежал между Сафой и Марвой».

Таков рассказ Ибн Дихьи. На деле между представлением двух Писем, должно быть, прошло некоторое время. Первое увещевало Шакира умереть отлучённым, то есть осуществить *хадис* Сураки[3] о прощальном паломничестве Пророка, «ввести *'умру* в хадж», покинуть Ка'бу, чтобы принести себя на Арафате вместе с жертвенными животными (закалаемыми в Мине), совершить обряд *та'рифа* вне Святых Мест (*хилль*), мучеником.

Друг Ибн аль-Фурата, враг Ибн Исы и Насра, Юсуф Ибн Аби-с-Садж, по-видимому, был связан с Шибли (тюрком, как и он).

[1] С помощью каррамитов (случай в Динаваре; Али ибн Иса был враждебен каррамитам: *lisân*); сын Сабихи был против Абу Якуба ибн Мумшаза; каррамиты были против *'айн аль-джам'* (рассказ, переданный Насрабази).

[2] Символика Ка'бы, рассматриваемой как живое лицо, была классической у исмаилитов (*буют натикат*, у *Ikhwân al-Safâ*, 4, 191; ср. Джа'фар); суфии её подхватят (Али Вафа, у Ша'рани, *lawâqih*, 2, 28, 31). Но здесь Халладж мыслит её как неминуемое апокалиптическое осуществление; в согласии с Ибн Маджей (*sahîh*, 2, 221), предсказывающим, что на Суде Ка'ба, как живое лицо, перенесётся в Иерусалим, Халладж – в своей *Ривает*.

Ибо если верно, что все наши совести – «одна Дева», *сара'ируна бикран...* (*luma'*, 31; Кушайри, 53).

Ка'ба символизирует эту *Батуль*, эту Деву (Асия, Марьям, Фатима). Которая есть та Мечеть аль-Акса конца времён, к которой дикое желание унесло Пророка в экстазе в ночь *Ми'раджа*, прежде чем он смирился с тем, чтобы восстановить в Мекке образное жертвоприношение, которое иудеям пришлось прервать там, в Иерусалиме. А Акса была тогда посвящена Введению во храм Богородицы, и ислам сохранил за ней это назначение, ибо она есть *Михраб Закарийя* (ср. наше исследование о вакфе Абу Мадьяна у ворот Аксы, в *Rev. Ét. Isl.*, 1951, с. 82–87). Марьям в исламе – Дева Трансцендентности, посвящённая *фиат* (*кун*) (ср. *Oriens*, 1953, с. 16). И всякий раз, когда Коран упоминает *кун*, речь идёт об Иисусе, сыне Марьям, и о Воскресении. Халладж, следовательно, призывает Шакира «воскреснуть», дав себя убить.

[3] Ибн Маджа, 2, 229.

Эллиптический слог этого символического текста делал его малопригодным для обвинения. И тогда нашли второе Письмо.

Мы сравним ниже 4 сохранившиеся редакции этого второго письма (Ибн Дихья, выше; Занджи; Ибн Айяш; Ибн Синан); все они ограничиваются разрешением переноса вне Мекки обрядов *'умры* и ни словом не обмолвливаются о переносе обрядов хаджа (сперва *вакфы*, на Арафате; затем *нахра*, в Мине). Дело в том, что фактически ислам с самого начала практиковал из благочестия *та'риф* вне Хиджаза, в единении с паломниками, которые представляли отсутствующих на месте, на Арафате (9 зу-ль-хиджжа): принося повсюду в жертву барана 10 зу-ль-хиджжа (одновременно с литургическим закланием в Мине). И чтобы узаконить перенос (уже так практикуемый) *та'рифа* в *хилль*, Халладжу достаточно было перенести его пролог, то есть обряды *'умры* (в *хурм*).

Тогда как *яум ан-нахр* всегда отмечали повсюду (это Великий Праздник, *'Ид аль-Курбан*), *яум 'Арафат* (его канун, когда молитва обретает коллективное прощение, не дожидаясь Праздника), обряд чисто духовный, отмечался вне Арафата посредством *та'рифа* в строгом смысле лишь в некоторых областях и в некоторые эпохи (басрийская школа, против мединской; в Ширазе в IX веке[1], в XIX веке в Хорасане и в Джебель Алам (Марокко)). И всё же Хасан Басри, Джабир, Анас ибн Малик, Муслим и Ибн Аби-д-Дунья ставят день Арафата выше Великого Праздника (против Ибн Ханбаля, Абу Давуда, Насаи; Умар колеблется); его первенство над Пятницей оспаривал Малик[2].

Именно Аббасид, *вали* Басры Абдаллах ибн Аббас (бывший *амир аль-хадж* в Мекке в 35 и 36 годах), учредил в Басре уже в 37–40 годах (когда сирийские мятежники занимали Хиджаз) *та'риф*: то есть совершение после *'аср*а, в мечети, *вакфы* на Арафате: в духовном единении с паломниками, совершающими её там 9 зу-ль-хиджжа. *Та'риф* был принят басрийской школой: Амр ибн Хурайс (ум. 85), Хасан Басри, Бакр Музани, Сабит Бунани и Яхья ибн Ма'ин; терпим Ибн Ханбалем. Осуждён мединской школой: Нафи' (*мавля* Умара), Ибрахим Наха'и, Хакам, Хаммад и Малик; вслед за ним маликизм называет его «*бид'а мункара*» (Туртуши), но Ибн аль-Хаджж называет его *мустахабб*. Ханафиты в большинстве (Кадихан) отвергают его как «бесполезное новшество», не доставляющее никакой благодати (Мулла Мискин допускает его, если обрить голову, чтобы отличаться от настоящего паломника). Шафииты, ханбалиты (Кудама благосклонен), захириты, более сдержанные, во всяком случае признают (против Малика), что *та'риф* можно совершать вне Арафата (на Абу Кубайсе или у Ка'бы).

Другой Аббасид[3], халиф Му'тасим (ум. 228), находясь в Самарре, когда там размещали его тюркских наёмников (эмир: Абу Джа'фар Ашинас, ум. 231, руководивший хаджем в 226 году; *катиб*: Сулайман ибн Вахб, 226), построил им в Карх Фирузе (221) квадратную Ка'бу, окружённую двором для *тавафа*, и другие места, подражавшие Мине и Арафату; чтобы эти тюрки-*шиблийя*, ревностные неофиты, могли совершать хадж, не оставляя службы (Царица-мать Шуджа', их родственница, совершила хадж в 236 году).

Другой Аббасид, халиф Му'тадид, велел привезти в Багдад обломок Чёрного Камня, который был вделан в одни из ворот Дворца и находился там ещё в 533 году. В Каире его финансовый *вали* Мадара'и около 300 года велел построить павильон в форме Ка'бы, чтобы

[1] Мукаддаси.

[2] Ибн Раджаб, *latâ'if*.

[3] Мукаддаси, 123; 191.

праздновать там 15 ша'бана[1]. Халладж, быть может, знал о переносе хаджа в Самарру от своего друга Шибли, из тюркского племени Ашинаса; и он должен был знать, что великий кади-ханафит того времени, Ибн Аби Ду'ад (218–33, 240), канонически утвердил устройство, возведённое Му'тасимом. Именно ханафиты наиболее определённо разрешают тот род косвенного *та'рифа*, каким является «паломничество по доверенности»[2].

Эти разнообразные переносы литургической действенности хаджа за пределы его материального места свидетельствуют о давности символизации его обрядов и даже символизации мистической; коснуться Чёрного Камня – значит принести клятву прямо Богу, ибо он есть Его Десница здесь, внизу (*ямин*; Раби'а даже назвала его Его «идолом», *санам*; который карматы хотели уничтожить[3] как «магнит сердец»). Обет целомудрия *мухрима* есть, быть может, источник обета целомудрия суфия в уединении, а *фута*, принятая Халладжем во время его третьего хаджа, – это *фута мухрима*.

Хадж есть прежде всего *та'риф*, ибо это изгнание (*гурба*) за пределы *хурма*; особенно для женщин, для которых он есть их *джихад*[4].

Хасан Басри будто бы уже обобщил *та'риф* до того, что учил[5]: «лучше чтить свою мать, чем отправиться в хадж» (уточнено Абу Хазимом Мадани); Бишр Хафи велит раздать в милостыню капитал, скопленный для хаджа[6]; Зу-н-Нун Мисри утверждает, что именно отказ от своего хаджа одного-единственного дамаскинца, оставшегося помогать голодающим, снискал у Бога общее прощение паломников в день Арафата в тот год (черта типично толстовская). Наконец, Ибн Ата, толкуя[7] глоссу Джа'фара на Коран III, 101, замечает: «Тому, кто лишил себя всего ради Бога, вот открывается перед ним широко путь хаджа, ибо в этом основа (*кивам*) призвания, зовущего (всякого мусульманина) к хаджу».

Халладж привнёс в это медленное усилие внутренней одухотворённости обряда его догматическую формулировку и раскрыл всё его богословское значение в двух поразительных текстах:

(Сулами, № 17, о Коране III, 96): «Бог установил два рода религиозных обязанностей (*таклиф*): касающиеся вещей посредствующих (*васа'ит* = обряды) и касающиеся реальностей (*хака'ик*). Обязанности по отношению к реальностям предполагают познания, которые исходят от Бога и возвращаются к Нему. Тогда как обязанности по отношению к посредствующим вещам предполагают познания, которые, исходя от предметов, стоящих ниже Него, позволяют соединиться с Ним, лишь превзойдя и уничтожив их. А к обязанностям по отношению к “посредствующим вещам” надо отнести возведение заповедной ограды и Ка'бы, как сказано: “первая заповедная ограда, которая была установлена для людей, – та, что в Бакке (= Мекке), ограда благословенная” (Коран III, 96). Пока ты остаёшься привязан к этой ограде, ты остаёшься отделён от Бога. Но когда ты действительно от неё оторвёшься, тогда ты достигнешь Того, кто её воздвиг и установил; тогда, размышляя о храме (разрушенном) в

[1] Макризи, 2, 453. В ночь Арафата мекканский источник Бир Замзам приходит «навестить» свою «сестру», источник Силоам в Иерусалиме.

[2] Али Кари, рук. Каир, 8, 130.

[3] Ибн аль-Карих, 199.

[4] Государыни Зубайда, Шуджа', Урджуван, Хаджар.

[5] Килани, *ghunya*, 2, 87, 71.

[6] *Essai*, 2-е изд., с. 62.

[7] Бакли, 2, 57 (о «*Таххир байти*»).

самом себе, ты обретёшь реальное присутствие его Основателя». Это начало *искат аль-васа'ит* (Бакли, *tafs.* № 24, о Коране XLVIII, 10), по поводу клятвы верности Богу через «посредство» Пророка: «упразднение посредников».

(Калабази, *ta'arruf*, № 60): «Абу Абдаллах Мухаммад Ибн Са'дан сказал мне: я слышал, как один из великих наставников (= Абу-ль-Мугис = Халладж) сказал мне: “однажды я сидел у заповедной ограды, когда услышал жалобу, поднимавшуюся из храма: О стена, отступи с пути этих возлюбленных. Тот, кто посещает тебя в тебе самой, совершает *таваф* лишь вокруг тебя, тогда как тот, кто посещает Меня во Мне Самом, совершает *таваф* во Мне”» (рук. Лондон 888, л. 324 b – 325 a): терцет, записанный Музаффаром Гуламом Джамилем: шейх Хусайн ибн Мансур Халладж, да помилует его Бог, прочёл мне вот что:

«О ты, что коришь меня за любовь к Нему, как ты меня изводишь,
если б ты видел, Кого я разумею, ты бы меня больше не корил.
Люди идут в паломничество, а я иду в паломничество (духовное) к моему Хозяину;
они приносят в жертву животных, а я приношу своё сердце и свою кровь.
Есть такие, что обходят Храм без своего тела,
ибо в Боге они совершают обход, и Он освободил их от Харама».

Вне суфийской среды современники поняли, что положение Халладжа о заместительном обетном хадже было применением общего начала, касающегося четырёх других обязательных предписаний: поста, молитвы, десятины, поклонения. Один историк-немусульманин, в котором мы видим Ибн Синана, переписанный Абу Юсуфом Казвини, Ибн аль-Джаузи и Кутуби (который вставил этот текст в рассказ об осуждении, взятый Хатибом у Занджи, на место и вместо положения, приводимого Занджи; сочтя этот текст более компрометирующим; он даже слишком компрометирующий, чтобы быть подлинным, и если его принял сабий, как Ибн Синан, то из-за общеизвестной ненависти сабиев к суфиям) (ср. Ибн Вахшийя, рук. P. 2803, л. 21 a – 24 a):

«В сочинениях Халладжа, изъятых везирем Хамидом ибн Аббасом, читалось: “Человек, который постился три дня, днём и ночью (ср. Коран V, 89: по чтению Ибн Мас'уда, которому следует Абу Ханифа: *мутатаби'ат*), полностью, и на 4-й день разговляется листьями цикория, будет избавлен от поста в Рамадан. – Если он помолится одну-единственную ночь молитвой в 2 *рак'ата*, длящейся от сумерек до зари, он освобождается впредь от законной молитвы. – Если он раздаст в один день в милостыню всё своё имущество, бывшее у него в этот день, он избавлен от десятины. Если он построит ограду, будет поститься, а затем обойдёт её совсем нагим (*'урьянан*) несколько раз, он избавлен от хаджа. – Если он пойдёт к Кубур аш-Шухада, к курайшитским кладбищам, и пробудет там десять дней, молясь, призывая Бога, разговляясь лишь небольшим количеством ячменного хлеба и крупной соли, он освобождается от всякого акта поклонения (*'ибада – шахада*) на всю оставшуюся жизнь”. И вот перед законоведами и кади, созванными к Хамиду, его спросили: “знаешь ли ты эту книгу?” – “Да, это Книга Преданий (*К. ас-Сунан*) Хасана Басри”. – “Не берёшь ли ты, – продолжал Хамид, – эту книгу руководством своего культа?” – “Да, именно эта книга устрояет мой культ Богу”. – “Эта книга, – воскликнул кади Абу Умар, – разрушение канонов ислама”, и продолжал свою речь, пока не сказал ему: “о ты, чью кровь можно пролить без греха”. Затем он подписал формулу “его кровь может быть пролита”; и законоведы подписали вслед за ним, дозволяя пролить его кровь».

Этот тенденциозный текст подкрепляется современными ему шиитскими нападками на *халладжийя*:

– (Ибн Бабавайх, ум. 381, *i'tiqâdât*): «...их культовая практика упраздняет законную молитву и прочие обязательные предписания».

– (Муфид, ум. 413, *sharh 'aqâ'id* Ибн Бабавайха, у Хуи, *sh. manhaj*, VI, 178): «...они исповедуют *ибаху* (= отмену обязательных предписаний)».

Видно, сколь тенденциозно шиитское предание изложило халладжийскую теорию «упразднения посредствующих обрядов».

в. Второе заключение двух кади

Кади Абу Умар, по-видимому, зрело взвесил перед своей совестью выбор мотива – положения о заместительном обетном хадже, – который следовало присоединить (*та'лик*) к приговору, который везирь хотел получить от законоведов. Тогда как в 288–296 годах Халладж, уже представавший перед ним, Абу Умаром, обвиняемым, преследовался как народный проповедник, *касс*, за нарушение указа Му'тадида (284), причём темы этого странствующего проповедника, говорившего о восторгах радости и боли, в которые повергала его божественная любовь, не могли дать материала для точного обвинения: столкнулись две *фетвы* – захирита Ибн Давуда, объявлявшая, что *сунна* Пророка осуждает такого рода поведение, и шафиита Ибн Сурайджа, отказывавшая законоведам во всякой компетенции испытывать сердца и судить о мистике. Это и помешало возобновить процесс в 301 году.

В 309 году Халладж был уже не простым проповедником на перекрёстках и не сельским чудотворцем. Беглец или узник на протяжении тринадцати лет, лишённый возможности говорить публично, он писал; это был невидимый, но почитаемый учитель, чьи доктринальные трактаты, распространяемые уполномоченными и восторженными глашатаями, звучали с авторитетом, тревожным для учёных Закона и для государства. Нужно было доказать, что он осмеливался изменять законные обряды, – право, которое, по шиитам, принадлежит лишь Махди и которое, по самому Халладжу, будет осуществлено лишь Иисусом при его возвращении. О хадже, в частности, один шиитский *хадис* гласил: «нет (истинного) хаджа до пришествия Махди и возвращения Иисуса» (Джа'фар, по Малати, перс. рук., л. 379). Это изменение имело тревожный эсхатологический смысл, возвещало апокалиптическую катастрофу, над которой трудились карматы (ср. 317 год; и «удар кинжала» по Чёрному Камню в 413 году). Оно доставляло желанный для везиря мотив.

Вооружившись этим текстом, Хамид «запросил *фетву* (*истафта*), говорит Ибн Айяш, у двух кади, исполнявших тогда должность в Багдаде, Абу Джа'фара Ахмада ибн Исхака Бухлуля Танухи Анбари и Абу Умара Мухаммада ибн Юсуфа (Хаммади Азди Басри). *Фетва* Абу Умара была: “это положение – дьявольский мятеж (*зандака*), который непременно влечёт смертную казнь, ибо *зиндика* не надлежит призывать к раскаянию” (решение Малика и Саури). *Фетва* Абу Джа'фара была: “Нет обязанности предать его смерти, пока он не признал (*икрар*), что верит в это положение; ибо известно, что передатчики преданий сообщают о фактах нечестия, вовсе не веря в них. Итак, если он заявит, что это мнение, которое он передал, но лично отвергает, никакого обвинения против него не остаётся; если же, напротив, он заявит, что верит в него, его следует призвать к раскаянию в этом пункте; если он повинуется, никакого обвинения против него не остаётся; но если он откажется, лишь тогда появляется обязанность предать его смерти” (ханафитское решение). Решили согласно *фетве* Абу Умара

и согласно тому, что было распространено и разглашено о нём, что обнаружилось из его ереси и нечестия, из его способов обманывать людей и портить их религиозные обычаи».

Фетва Абу Умара, по логике и его системы, и его политической карьеры, была заранее приемлема для везиря. *Фетва* Ибн Бухлуля была прекрасным напоминанием о честности его толка, официального в государстве; напоминанием платоническим; ибо, что бы ни говорили Хамазани и Ибн аль-Варди, Халладж был не из тех, кто ухватится за возможность отречения, чтобы спастись; Ибн Акиль сделает это в 465 году, но речь там не шла о свидетельстве всей его жизни; и это дань уважения, которую кади отдал характеру Халладжа, – то, что он заполучил его лишь западнёй опровержения *in extremis*.

г. Заседание, вынесшее приговор

«Когда перо держит неправедный судья, Мансур
(= Халладж) должен умереть на виселице.
Когда власть переходит в безумные руки,
приходится “убивать пророков” (Коран V, 70)».
(Руми, Маснави, кн. 2, 23, стихи 13–14).

Вот три главных независимых отчёта о нём.

1° Рассказ помощника секретаря везиря, Занджи, переданный его сыном Исма'илом Ибн Занджи (сокращённая версия, для внешнего пользования)[1].

«Каждый день к Хамиду приносили несколько тетрадей, изъятых у учеников Халладжа, их клали перед ним, он передавал их моему отцу, чтобы тот ему их прочёл. И он всегда так поступал. И вот в один из этих дней мой отец прочёл ему, в присутствии кади Абу Умара и Абу-ль-Хусайна Ибн аль-Ушнани, одно из писаний Халладжа, где сообщалось (*хукия*), что “когда человек хочет совершить законное паломничество и не имеет к тому возможности, он должен отвести в своём жилище комнату (вар.: квадратное строение), которой не коснётся никакая нечистота, куда никто не войдёт, где никто не сможет пройти; затем, во время паломничества, он должен обходить её кругом, как делают у *Байт аль-Харам*; (добавл.: 7 раз); сделав это, он должен совершить обряды (*манасик*), как в Мекке. Затем он соберёт 30 сирот, приготовит им самое лучшее угощение, какое возможно, пригласит их в это место, предложит им это угощение, прислуживая им сам; когда они поедят и вымоют руки, он оденет каждого из них в рубашку и вручит ему 7 драхм (или 3: я уже не помню); и всё это, будучи исполнено, заменит ему хадж”.

Когда мой отец прочёл это место, кади Абу Умар обернулся к Халладжу: “откуда ты это взял?” – “Из *Китаб аль-ихлас* Хасана Басри”. – “Ты солгал, о ты, чью кровь можно пролить без греха (*я халляль ад-дам*); ибо мы слушали *К. аль-ихлас* Хасана Басри в Мекке, и в нём нет ни слова из того, что ты передал”[2].

Едва Абу Умар произнёс “ты солгал, о ты, чью кровь можно пролить без греха”, Хамид сказал ему: “напиши это” (вар.: своей рукой, подпиши это); а Абу Умар тем временем старался договорить свою фразу Халладжу. Но Хамид снова стал требовать от него записать сказанное; а кади отнекивался, занятый своим; дошло до того, что Хамид протянул Абу Умару стоявшую перед ним чернильницу, подал ему лист бумаги, тот вернул его. Но Хамид стал так властно

[1] Хатиб, 8, 138, стр. 11 и сл.

[2] [См. таблицу XI, гробницу Хасана Басри.]

торопить его писать, что тот не смог ему противиться; и он подписал “дозволено пролить его кровь”, и присутствующие члены суда подписали вслед за ним.

Поняв тогда, что произошло, Халладж воскликнул: “моя спина запретна (для ваших плетей), моя кровь неприкосновенна (*харам*); вам не дозволено прибегать к толкованию, делающему дозволенным её пролитие; моя вера – ислам, моё правило жизни – Предание (*Сунна*), основанное на признанном превосходстве Абу Бакра, Умара, Усмана, Али, Тальхи, Зубайра, Са'да, Са'ида, Абд ар-Рахмана Ибн Ауфа и Абу Убайды Ибн аль-Джарраха. Есть мои книги, суннитские, которые находятся у книготорговцев. Бог, Бог будет поручителем за мою кровь”. И он не переставал повторять эту фразу (добавл.: толковать которую предоставили ему), тогда как продолжали собирать подписи, завершая тем самым формальности, необходимые, чтобы закрыть заседание».

2° Рассказ кади Абу-ль-Хасана Ибн Айяша со слов его дяди по отцу Абу Мухаммада (породнившегося с кади Абу Умаром) со слов Ибн аль-Азрака, со слов одного из присутствовавших (= этого дяди), заседавшего рядом с Хамидом ибн Аббасом[1].

«Принесли (изъятые) тетради, где Халладж сообщал (*ахдаса*): “когда человек хочет совершить законное паломничество, он может заменить его, решив взять комнату своего жилища, чтобы устроить в ней *михраб* (таким-то образом), очиститься, облечься в *ихрам*, сказать то-то, сделать то-то, помолиться такой-то молитвой, прочитать такой-то стих, обойти её кругом (так-то), произнести *тасбих* (так-то) и совершить некоторые (благочестивые) дела”, которые он перечислил, говоря, что он автор этих предписаний; словом, когда всё это будет исполнено, этот человек освобождается (от законной обязанности) паломничества к *Байт аль-Харам*.

Это положение хорошо известно у *халладжийя*; один из них, слывущий наставником, признал это передо мной, заметив, однако, что Халладж передал его как предание, восходящее к *Ахль аль-Байт*, да будут над ними божественные молитвы; и добавив: у нас неверно, будто это заменяет хадж: это замещает его для того, кому не дают отправиться в путь бедность, запрет или болезнь»; это значило признаться мне в сути, оспаривая лишь форму. Абу-ль-Хасан (Ибн аль-Азрак) сказал мне ещё: когда Халладжа спросили об этом (на заседании, вынесшем приговор?), поскольку он считал, что это положение не подвергает его никакому наказанию, он взял за него ответственность (через *икрар*) и заявил: «это предание, которое я передал таким, каким получил (через *сама'*)» (здесь Ибн аль-Азрак помещает *истифта* двух кади, Абу Умара и Ибн Бухлуля).

3° Рассказ, изданный Ибн Дихьей (богословский источник)[2].

Везирь получил (от *сулаха*) это (второе) Письмо (о замене хаджа) и передал его кади Абу Умару (Хаммади), маликиту. Прочитав его, кади нашёл его ошибочным, но Халладж защищал его перед ним; и кади сказал ему: «я вижу, ты на нём настаиваешь?» – «да, это то, что я написал, то, что я знаю». Когда Халладж взял на себя за него ответственность перед ним (через *икрар*) и привёл *иснад*[3], восходящий через «такого-то» (Абд аль-Вахида ибн Зайда? Джа'фара Садыка?) к Хасану Басри, кади воскликнул: «ты солгал, о враг Божий, о *кафир*, о *фаджир*, о ты, чью кровь можно пролить без греха», – я не говорю так с мусульманином. Тогда

[1] *Nishwâr*, 82.

[2] *Nibrâs*, 102.

[3] Я думаю, что это *иснад* самого *хадиса* об *Ихласе*: приведённый здесь, с. [...].

везирь принял к сведению это суждение кади и представил дело Халладжа законоведам, которые дозволили предать его смерти.

Сравнение трёх рассказов показывает:

1. *Преднамеренность.* – Занджи изображает нам кади «механически» подчинившимся везирю на заседании; тогда как Ибн Синан и Ибн Дихья согласно утверждают, что спорное положение рассматривалось в два приёма, а в промежутке было отдано на экспертизу; и, следовательно, что Абу Умар разыграл на заседании комедию, заранее задумав дать себя принудить. Этот пробел внушает недоверие к рассказу Занджи, чей простодушный тон с величайшей естественностью затушёвывает *икрар* обвиняемого (ср. Ибн Айяш и Ибн Дихья).

2. *Революционное значение этого ответа о хадже.* – Халладж, утверждая свою приверженность вменяемому положению, настаивает, что получил его через *иснад* от Хасана Басри. Халладж сформировался в Басре, где влияние *рибата* Аббадана уже столетие объединяло учеников Хасана Басри; незачем предполагать, что он почерпнул это положение (*ихлас аль-хадж*) в своей родной харисийской среде Бейзы потому, что Хасан Басри жил там (между 55 и 50 гг. х.) вместе с *вали* Раби' ибн Зиядом Хариси, завоевателем Сиджистана, у которого был *катибом*[1]. В Басре предания Хасана Басри хранились, с одной стороны, у богословов-*бакрийя*, с другой – у мистиков, учеников Абд аль-Вахида ибн Зайда. У нас есть ряд признаков родства халладжийского благочестия с этой последней группой (*хасби*; *тахаллук*; *Е.*, 2-е изд., 214) и с *Риваят* (*марасиль*), которые он передавал от имени Хасана Басри: в качестве *хадис кудси*, изречения, сообщаемого непосредственно Богом (через *ильхам*, вдохновение; помимо Пророка или Ангела) сердцу мистика. Среди них есть как раз одно – *хадис аль-ихлас*[2], определяющий это кораническое слово (с. CXII) как тайну сердец, предопределённых к совершенному культу, который состоит в том, чтобы «приближаться к Богу сверхдолжными делами (*хадис ат-такарруб би-н-навафиль*)», посредством очистительного метода обрядовой практики; где уже не сама материя обряда (*фард*), а дух, в котором его совершают (*сунна*), делает подлинно причастным к мусульманской Общине и роднит верующих с пророками. Так понятый *ихлас* связан с практикой сорокадневных уединений и постов (*хадис аль-арба'инийят*; ср. *Taw.* 3, 1)[3] и с единением с Богом, осуществляемым *абдалями* (*I'tidâl*, 2, 187; Халладж, у Сулами, 4: «*иза тахалласа...*»). Абд аль-Вахид ибн Зайд был *сиддики*, видел Абу Бакра первым на этом пути. А Мухасиби, его ученик через Мудара[4], сделал *ихлас* самим началом духовной преемственности истинной *Сунны*.

Нет, стало быть, сомнений, что Халладж с полным основанием связывал «замену хаджа» с духом Хасана Басри, который совершал *та'риф* в Басре в день Арафата. Но нам ещё не удалось отыскать имеющийся в виду текст в его юридическом изложении; Ибн Аби-д-Дунья (ум. 281), Абу Бакр Варрак из Тирмиза (ум. 294) написали *К. аль-ихлас* прежде, чем Халладж написал свою *К. ас-сидк ва-ль-ихлас* (ср. также сочинение Ибн аль-Джаузи).

[1] Баладури.

[2] Кушайри, 113; Казаруни, *musalsalât*, 9 a–b; Калабази, *ta'arruf*, 59. Это *cupp*, вверенный пророком Хузайфе ибн аль-Яману, от которого его получил Хасан Басри. *Иснад* продолжается так: Абд аль-Вахид ибн Зайд, Ахмад ибн Ата (Абу Умар Худжайми Басри), Ахмад ибн Гассан Худжайми (Тамими Басри), Абу Мухаммад ибн Закария Гуллаби Басри, ум. 285 (друг Ибн Аби-д-Дуньи, учитель Ибн аль-А'раби, ум. 341); Халладж, должно быть, получил его от Гуллаби (не путать с кади Басры Ахвасом Гуллаби (ум. 303), как это делает *lisân*, 5, 168).

[3] Абу Са'ид Мудар Кари (принят Калабази, *ikhbâr*, 155 b).

[4] Рук. Р. *af.*, с. 115 (*ta'rîkh Balkh*), 155 b.

Содержали ли они его? Один андалусский маликит, Муфаррадж (ум. 380), собрал в шести толстых томах *фетвы* Хасана Басри[1]; следовало бы искать в этом направлении.

Абу Умар, по Занджи, будто бы отрицал, что этот текст есть в *К. аль-ихлас* Хасана Басри. Но по рассказу (Ибн Синана), которому отдали предпочтение Ибн аль-Джаузи и Кутуби, маликитский кади, напротив, будто бы объявил, что *Сунан* (вообще) Хасана Басри «разрушают Законы ислама», и осудил этот текст как принадлежащий Хасану Басри. Маликитская школа Медины была, конечно, весьма враждебна Хасану; но хаммадиту из Басры, как кади Абу Умар, приходилось «считаться» с влиянием сочинений Хасана Басри в его родном городе. Он, несомненно, предпочитал пользоваться очищенными изданиями Хасана, где этого текста не было бы: таково «сопоставление Малика и Хасана», составленное его двоюродным братом и заседателем на процессе, Ибрахимом ибн Хаммадом[2].

3. *Тяжесть этого новшества*. – Заслуживало ли это положение о хадже смертной казни? Махди Нараки Кашани (ум. 1209/1794), имамит, замечает в своих *mushkilât* (с. 309), что «узаконить совершение хаджа у себя дома или в пустыне, как это передают о Хусайне ибн Мансуре, есть *бид'а*, изменяющая сущность обряда». Как если бы сущность обряда была прежде всего его местом, затем предписанными жестами и, наконец, чистым намерением, *ихласом*. Таков и есть порядок, обычно принимаемый буквализмом законоведов. Один обособленный ибадит

<<JOIN>> отстаивал первенство предписанных жестов (*farq*, 86) перед их местом, как и Халладж. Известно, что в хронологическом порядке обряды хаджа включают сперва чистое намерение, затем по меньшей мере 8 вещественных действий, совершаемых в двух местах, в мекканском Хараме (*'умра*) и на Арафате (хадж в строгом смысле): *ихрам*, *вукуф*, *таваф*, которые суть *фард* (нарушитель становится *кафиром*), и пять *ваджиб* (нарушитель становится *фасиком*), и 15 других, которые суть *сунна*. К этим действиям ради Бога (*манасик*) добавляются милостыни бедным (*масакин*), искупающие нарушения (охота на животных, бритьё головы)[3].

Халладжийское положение консервативно в отношении обрядовых действий (тогда как один современный мутазилит, Абу Хашим, предлагал, не подвергшись преследованию, исключить *вукуф* и *таваф* из *фард*, а *са'й* – из *ваджиб*), оно даже включает, утраивая её, искупительную милостыню бедным. Но оно имеет революционное духовное значение, превращая каноническую обязанность, установленную на один-единственный раз в жизни (*сарура*), если есть возможность, в обет ежегодного посещения Бога, предписанные вещественные рамки которого улетучиваются в отвлечённое созерцание (Ибрахим ибн Адхам уже называл[4] хаджем *муракабу*); необъятное плечом к плечу *вакфы* паломников становится одиноким восхождением души, *Ми'раджем*, покидающим Ка'бу ради Аксы, а Аксу – ради *Дураха* (*Байт аль-Ма'мур*, 4-е небо) и Престола[5]. Конечно, ударение, которое Пророк сделал на *вакфе* на Арафате[6], в *хилле*, вне мекканского Харама, во время своего прощального

[1] Ибн Хазм, *ihkâm*, 4, 97.

[2] Ибн Фархун, 85.

[3] Ибн Хазм, *marâtib al-ijmâ'*, 41–49; Ибн Рушд.

[4] Таухиди, *Subh*, 4, 6.

[5] Бакли, I, 105, 106.

[6] Хиляль... выше Увайса (Тирмизи, *nawâdir*). Известно, что глашатай (*мубаллиг*) Пророка при его проповеди на Арафате, Раби'а ибн Умайя ибн Халаф Джумахи, будто бы ушёл умирать в Византию вероотступником.

паломничества, на «нисхождении прощения», предшествующем жертвоприношению (вещественному, закланию жертвенных животных в Мине), отвечающем жертве сердца (свободной *ду'а*) и прекращающем *тальбию* (которая есть существенный знак *мухрима*), – достаточно направляло благочестие к посвятительному восхождению избранности; Хасан Басри ставил день Арафата выше *яум ан-нахр*, выше Пятницы; это день «*шахид ат-таухид*», «свидетеля-охранителя (*бадаль*), желанного Пророку для исповедания божественного единства», когда Бог радуется со Своими ангелами святым душам (*абдаль*), ради любви к которым Он дарует ежегодное полное отпущение всем, присутствующим и отсутствующим (чьи имена тогда выкликаются Ему). Для Халладжа *та'риф* есть именно это, сгущение в 9 зу-ль-хиджжа всего хиджазского ритуала: в духовной жертве, превосходящей вещественное жертвоприношение барана, которое благочестие простого народа перенесло повсюду (в единении с паломниками в Мине) на следующий день, день *'Ид аль-Курбан*[1].

Но тогда как этот вещественный перенос 10 зу-ль-хиджжа никогда не подвергался нападкам, Абу Умар вменяет в вину духовный перенос, придуманный Халладжем для 9-го, завершающий включение *'умры* в хадж. Он усматривает в нём эсхатологический знак, прекращение законных жертвоприношений, которое шииты приберегали для своего Махди, предвосхищение *Хадж Акбар*, который, по Халладжу (*Riw.* 23), должен установить Иисус[2].

Он констатирует, что шиитские мятежники, карматы, стараются уничтожить паломничество в Мекку; на 22 года (317–339) они прервут его, похитив Чёрный Камень, *истилям* которого – обряд *ваджиб* по маликизму (и ханафизму). Он считает, что «духовное разрушение Ка'бы», рекомендуемое Халладжем в письме к Шакиру, уподобляет его кармату, подлежащему истреблению во имя *маслаха мурсала*, «общего блага».

д. *Хатт аль-махдар*

Хатт аль-махдар, текст обвинительного приговора, подписанного кади и свидетелями, был, по образцу приговора от 7 раби' II 323 года (против Ибн Шаннабуза; Якут, *udabâ*, VI, 302–303), следующим:

«*нусхат аль-махдар аль-ма'муль 'аля (аль-Халладж) би-хатт (Ибн Занджи): ... фа Амир аль-му'минин атала-ллаху бака'аху фи са'ат мин дамихи... ва залика фи яум (аль-хамис бакийин мин зи-ль-ка'да сана 309); фи маджлис аль-вазир (Аби Мухаммад Хамид ибн аль-Аббас) адама-ллаху тауфикаху ва хасбия-ллаху вахдаху. – хатт (Аби Умар); шахида би-ма фи хазихи-р-рук'а ва катаба (Ибн аль-Ушнани) би-ядихи ва закара-т-та'рих. – шахида би-залика (Ибн Мукрам) ва катаба би-ядихи. – шахида* (здесь имена прочих *шухуд*)».

«Список с подлинного акта, составленного против (Халладжа), рукой (Ибн Занджи, протоколиста): ... и Повелитель правоверных, да продлит Бог его жизнь, волен предать его смерти... и это в четверг 19 зу-ль-ка'да 309 года; в заседании везиря (Абу Мухаммада Хамида ибн Аббаса), да продлит Бог его благоденствие. Довольно мне одного Бога». – Здесь подпись (кади Абу Умара); засвидетельствование содержания этого документа, написанное рукой (кади Ибн аль-Ушнани) и датированное. Собственноручное засвидетельствование этого (главой *шухуд* Ибн Мукрамом). Засвидетельствование (здесь имена прочих свидетелей).

[1] Ибн Раджаб, *latâ'if*.

[2] Малати, 378.

Андалусское маликитское судопроизводство следующего века (Кордова, 464 и 465 годы: против *зиндика*)[3] даёт два варианта заключительной формулы «*фа Амир аль-му'минин... фи са'ат мин дамихи*»: «*нара, ва-ллаху аль-мувафик ли-с-саваб, аннаху мульхид кафир ваджаба катлуху била и'зар* – мы полагаем, и Бог укажет справедливое решение, что это еретик и неверный, который заслуживает казни без призыва к раскаянию».

е. Смысл двух последних слов Халладжа на процессе

От халладжийского источника до нас не дошло ни подтверждения, ни отклика этих двух протестов; что указывало бы на отсутствие среди *шухуд*, созванных на это «подстроенное» заседание, какого бы то ни было защитника. Поскольку нет никаких оснований подозревать здесь рассказ Занджи, следует, не стремясь к натяжкам, сопоставить их с его устной и письменной проповедью.

а) «моя вера – ислам...». Что сводится к следующему: «я не принадлежу, как говорили (и писали в 301 году), к тем мятежникам против Закона, шиитам-крайним (*синийя*, исмаилитам и карматам), которые отвергают *Сунну* и не признают иных правдивых *Сахаба*, кроме Пяти (Салмана, Микдада, Абу Зарра, Ибн Маз'уна и Аммара); которые хотят разрушить Ка'бу и заменить хадж посещением Имама. Нет, я попросту суннит и *сиддики*: сторонник превосходства Абу Бакра, впереди и даже особо (*Taw.* I, 4) от IX остальных».

Этот протест обоснован; что бы ни говорили шиитские ересиографы, *халладжийя* – чистые сунниты, от ахвазских (Мансур, ум. 326; Абу Бакр Хашими) до везиря Ибн аль-Муслимы;

б) «моя кровь неприкосновенна... Бог отвечает за мою кровь (*Аллах фи дами*)». Эта последняя формула употребительна (ср. Хакани, у Саби, 281; Ибн Ширзад, у *faraj*, ?, 149, 168): это крик невинности перед угрозой законной смерти: обращение к Богу, который не допустит, чтобы мусульманина зарезали его братья. Здесь же формула была тотчас понята самими присутствующими (ещё до иронического замечания сабия Ибн Синана) как дерзкая *мубахала*, проклятие, вызывающее везиря на ордалию, на суд Божий. Такое проклятие допустимо лишь между частными лицами; его нельзя употреблять против Имама (ср. отказ Шальмагани в 322 году). Самый древний рассказ об осуждении («Матбак»? известный Ибн Айяшу и рук. P. 1570, 35 b; переписанный Ибн Аби Тахиром, по Ибн аль-Кариху; опубликованный также в *fihr.*, с. 191, стр. 28–29) передаёт это так: «*ана убахилукум*» (3-я порода, а не 8-я, ср. Коран 3, 54) – «я ставлю свою жизнь против вашей, чтобы явился праведный Суд Божий», говорит Халладж[2]; на что Хамид отвечает: «вот твоя вина и доказана» (= «ты считаешь себя “вдохновенным” и вправе оспаривать Закон, ты больше не мусульманин»). И даже, если сблизить эту *мубахалу* со словом Халладжа, сочтённым богохульным: «*'аля дин ас-салиб якуну мауты*» – «я умру

[3] Абу-ль-Асбаг Ибн Сахль, *ahkâm kubrâ*, рук. Рабат, D 464, 248 b: против *зиндика* Абу-ль-Хайра, осуждённого великим кади Мунзиром ибн Са'идом Баллути (339, ум. 355, захирит), кади Исхаком ибн Ибрахимом и *сахиб ас-саля* Ахмадом ибн Мутаррифом; – и против толедского *шахида* (и *музакки*) Абдаллаха ибн Ахмада ибн Хатима Азди, осуждённого кади Кордовы Абу Бакром ибн Ахмадом Ибн Мансуром и Абд ар-Рахманом ибн Саваром Му'тамидом (там же, 246 b). Ср. Milliot, *Rec. jurispr. chérif.*, 2, 274; и Lévi-Provençal (должен опубликовать процесс Ибн Заккура, по Ибн Фархуну, *tabsira*).

[2] Не перенесли ли эту просьбу об ордалии с процесса 322/934 года на процесс 309/922 года? Халладжийская легенда сохранила память о *мубахале* Халладжа; в его *munâzarat al-hâwûn*: когда он вызывает улемов сесть рядом с ним посреди костра, в огромном котле (*хавун*, *синдан*) с кипящей водой (*Qissa*, рук. H. Бейхум, 5 a; рук. Джумайли, с. 10; рук. P. 1618, 196 b; Хафаджи); ср. св. Франциска Ассизского в Дамиетте перед Маликом Камилем (и Фахр Фариси?).

привязанным (сердцем и телом) к кресту», ответ везиря означает: ты притязаешь возобновить *мубахалу* христиан Неджрана по отношению к Пророку и к Закону? Что могло побудить Хамида сделать во время казни заявление (сохранённое Тузари), отводящее действие этого проклятия на 84 *шухуд*.

«*Аллах фи дами*», «Бог в моей крови» (= Он за неё ответчик), – это «материнская капля» народной легенды о *тазкии* Халладжа, о вещественном оправдании его невиновности его кровью, которая во время отсечения конечностей пишет на земле «Аллах» 84 раза, против 84 *шухуд* его приговора. Легенда *хулули* (как и легенда о действии его пепла на разлив Тигра); Чистое Имя действительно было «в его крови»[1], раз эта кровь написала его на земле (Ибн Араби, Ибн Алван). Эта халладжийская вера расцвела независимо от рассказа Занджи, неизвестного у суфиев, через коллективное размышление о мученичестве; и её совпадение с этим рассказом тем более знаменательно.

Можно возразить, что это совпадение имеет силу лишь в отношении *Akhbâr* Шакира и их учения о Халладже, умершем отлучённым ради мусульманской Общины, которой он вскричал (*Akhb.* № 50): «*Абаха лакум дами*» – «Бог сделал мою кровь для вас дозволенной; так заколите же меня (как жертву)». И что этот крик, который удостоверяется письмом к Шакиру и равнозначен «*дами халяль*» («моя кровь дозволена»), противоречит, по крайней мере по форме, слову, произнесённому перед судом, «*дами харам*» («моя кровь неприкосновенна»). Не есть ли это слово своего рода отречение от его учения о жертвенном закланию, когда приговор даёт ему провидеть казнь? Как Жанна д'Арк на кладбище Сент-Уэн.

Здесь действительно есть внезапный ужас перед явившейся действительностью, сострадание к своему телу, к крови этого сердца[2], в котором, как он настаивает, обитает Бог; Халладж ещё не постиг, не принял весь ужас столь желанной жертвы; у него больше нет сил благодарить тех, кто, желая его убить, совершают его приношение (его «верных», *сикати*, из *Akhb.* № 1; его *ма'джурун*, вознаграждённых, из *Akhb.* № 7). Он ещё верит, что божественное присутствие, которое он ощущает в себе, защитит его тело, он больше не даёт Закону позволения (ср. слово Сухраварди) казнить его. Это также напоминание о приостанавливающей *фетве* Ибн Сурайджа.

Это было в четверг 19 зу-ль-ка'да. Четыре дня спустя, молясь в свою последнюю ночь, после того как он усомнился (*макр*; Коран III, 54–57) в мучительной реальности своей неминуемой казни, Халладж вполне поймёт символику своего «письма к Шакиру»; «Храм» (его тела) действительно будет разрушен; «Бог, поручитель за его кровь», – да, Он будет его поручителем, поручителем его бессмертной жизни, ибо кровь (во всём семитском предании) есть дух: который нельзя убить; который Бог сохранит, чистым незапятнанным свидетельством, среди духов мучеников; в залог славного воскресения храма (*хайкаль – ка'ба*) его тела. Он утверждает свою веру в победу своего дела, раз он соглашается быть

[1] Он пишет на своём лбу отрубленной и окровавленной культёй: «я Жених божественного Присутствия, *ана 'арус аль-Хадра*» (рук. P. 1618, 197 a; это мусульманский обычай раскрашивать лицо тунисской невесты, *Rev. Ét. isl.*, 1931, 315). Бистами говорил: «святые Божии – Его Невесты, сокрытые в Нём под покровом Его (ревнивой) радости, никто не может их видеть, кроме их *махрамов*; для прочих они – за прорезями в своих покрывалах» (Кушайри, 139; Сахладжи, 133 a). Ср. халладжийское изречение о «двух *рак'атах*» (здесь, гл. VII).

[2] Легенда подхватила эту тему в *Qissa* (рук. P. 1618, 194 b; рук. Каир Тал'ат 4528, 22 a): Джунайд, говоря при Халладже о желании Бога и о долге хранить это желание в тайне в своём сердце, приоткрыл тогда *дальк* (лоскутный плащ Халладжа); и вот кровь брызнула из его сердца на его *дальк*, и он плакал так, что его слёзы текли, смешанные с кровью. И Джунайд объяснил: «его слёзы потекли – это от желания Бога, – его кровь брызнула – это от страха быть разлучённым с Ним».

действительно закланным и сожжённым, как фимиам хвалы, *янджудж*, для Него, на следующий день.

ж. Отсроченное утверждение

Когда заседание закрылось, «Хамид передал протокол моему отцу, говорит Ибн Занджи; он поручил ему: отправить Муктадиру отчёт о заседании, изложив, что произошло, приложить к этому пакету *фетвы*, прося его разрешить казнь; затем написать другое письмо, камергеру Насру, прося его доставить первое Муктадиру и передать императорский ответ, который на него последует. Мой отец написал оба письма, вложил *фетвы* в пакет, предназначенный Муктадиру: но прошло два дня, а ответа он не получил».

Что же случилось? Наср письмо передал; но «он, добавляет Ибн Айяш, напугал Сайиду, Царицу-мать Муктадира, последствиями казни Халладжа. “Я убеждён, что казнь этого святого человека (*шейх салих*) падёт на твоего сына (= Муктадира)”. Она хотела помешать Муктадиру приказать казнить его (Прим.: через своего *катиба* Ибн аль-Хасиба, 307–14, друга Насра; или через Ибн аль-Хаввари); но он не уступил и отдал Хамиду приказ приступить к казни. В тот же день его охватила лихорадка, Наср и Сайида удвоили свои настояния перед ним. Он отменил приказ и отправил к Хамиду гонца (Прим.: своего обычного посланца, Насима Шараби, главу виночерпиев): предупредить его, чтобы тот отменил казнь. И дело тянулось несколько дней (Прим.: три дня); затем болезнь, на мгновение напугавшая Муктадира, его оставила».

Вернёмся к рассказу Ибн Занджи: «такая задержка тревожила Хамида; сожаление, что написал это письмо, опасение, что его перехватили и он уже не сможет привести в исполнение приговор, который заставил вынести. И на третий день он продиктовал моему отцу второе письмо, адресованное Муктадиру, которое воспроизводило выражения первого и добавляло: “то, что произошло в суде, было оглашено (Прим.: *танфир*?) и разглашено. Раз за этим не последует казнь Халладжа, все восстанут за него; нет и двух человек противного мнения”; он снова просил в нём разрешить казнь; он велел вручить это послание Муфлиху (= Абу Салиху Муфлиху Асваду, главе чёрных евнухов) с поручением доставить его, получить ответ и принести ему».

Яснее кади Ибн Айяш: «(Хамид объявил): о повелитель правоверных, если его не предать смерти, он изменит канонический Закон, и все из-за него отступятся от веры: что погубит государство; позволь мне казнить его, и если для тебя последует какое-нибудь неприятное следствие, вели предать смерти меня».

Наконец, Ибн Синан (по Абу Юсуфу Казвини, у Сибта Ибн аль-Джаузи, *mir'ât*, лондонская рук., Or. 4619, 73 b – 74 a): «так как ответ медлил, Хамид испугался, что Муктадир передумает из-за своих приближённых и из-за жизни отречения, аскезы, умерщвления плоти и благочестия, которую Халладж вёл в тюрьме. Поэтому он написал ему: “*фукаха* заключили *фетвой*, что его следует казнить. Разглашены и обнародованы его ересь, его нечестие, его колдовство, его притязания на божественное могущество. Если Повелитель правоверных не велит исполнить то, что постановили *фукаха*, найдутся люди, которые восстанут и осмелеют против Бога и Его пророков”. И Хамид старался провести свою точку зрения, боясь, как бы дело не обернулось против него».

Муктадир ознакомился с письмом своего везиря на заре воскресенья 22 зу-ль-ка'да, во время большого пира, который он устроил (в этот день, уточнённый историком Хамазани) в честь Му'ниса и Насра: Му'ниса Кушури и Насра Кушури, двух братьев по оружию, самых

надёжных опор Престола, ныне соперников. По обычаю глав государств, он разыгрывал комедию примирения, все издержки которой нёс его камергер Наср, побеждённый его главнокомандующим Му'нисом по всей линии. Муктадир объявил там официально о помиловании Ибн Аби-с-Саджа (и трёх Саффаридов), испрошенном Му'нисом, о предстоящем назначении его командующим восточным фронтом, на войну против Ахи Су'лука, друга Насра, чью голову он пошлёт (А. С. был разбит и убит 8 зу-ль-хиджжа 311 года) Муктадиру через Муфлиха, «чтобы не огорчать Насра» (*sic*), у которого Ибн Аби-с-Садж отнимал двух сотрудников, Мухаммада ибн Абд ас-Самада (который уступит префектуру полиции Багдада Назуку, доверенному человеку Му'ниса) и Нирамани, которого его тесть Ибн аль-Хаввари отпускал в Рей финансовым *вали*. После чего, уходя с пира со своими обычными сотрапезниками (*нудама*), Бану-ль-Мунаджжим, Бану Хамдун, поэтом Аллафом и др., Муктадир письменно согласился на просьбу Хамида; перед Насром, уже уязвлённым возвышением Ибн Аби-с-Саджа, слабый государь охотно отдавал везирю голову Халладжа, друга Насра.

Так 22 зу-ль-ка'да, к концу утра, *тауки'* (запечатанный приказ о казни с печатью Муктадира, вернувшегося в Гарем), а значит, зарегистрированный в ведомстве Печати (которым руководил Хара'ити), дошёл до Хамида через Муфлиха (и рукой его секретаря-христианина, евнуха Бишра ибн Абдаллаха Ибн Бишра).

Приказ гласил: «поскольку кади заключили *фетвой*, что его следует казнить, и объявили дозволенным пролить его кровь, тебе надлежит вызвать Мухаммада Ибн Абд ас-Самада, префекта полиции (который собирался подать в отставку): чтобы приказать ему принять Халладжа и подвергнуть его бичеванию в тысячу ударов, хотя бы он от этого умер (500 ударов были «*дарбат аль-маут*»); а если он от этого не умрёт – отрубить ему голову». «Хамид весьма обрадовался этому ответу, и тревога, смущавшая его, его оставила», – пишет Занджи.

Этот текст *тауки'*, составленный, вероятно, секретарём халифского совета Абу Бакром Ибн Савабой (сторонником шиитов), представляется здесь неполным; параллельный андалусский *тауки'* 464/1071 года (ср. Абу-ль-Асбаг Ибн Сахль, *ahkâm kubrâ*, рук. Рабат D 464, л. 248 b) добавляет к указанию рода казни:

«Издано Государем, в его негодующей ревности (*гадба*) о служении Богу, Его Книге и Его Посланнику: в наказание всякому, кто исповедовал бы те же мнения и был бы уличён в тех же деяниях, что доказаны против Такого-то, да проклянёт его Бог».

Сразу же после подписания *тауки'*, говорит нам Ибн Сахль, дворцовая стража (Прим.: *Харас*, под командой Са'да Нуби, по имени которого названы Баб ан-Нуби) трубила *Танфир*, как при объявлении священной войны. И толпа, настороже, бурно выражала свою радость и верноподданность. Подстрекаемая в этом везирем, который велел отнести копию *тауки'* в (три) соборные мечети (Прим.: Джами' аль-Каср: Мухаммад ибн Исхак ибн Абд аль-Малик; – Джами' Мадинат аль-Мансур: Абдаллах ибн Мухаммад Ибн Бурйа; – Джами' Аскар аль-Махди: Ахмад Зайнаби): стараниями *мухтасиба* (Ибрахима ибн Батхи); прочитав его перед тем служащим везирата. В мечетях текст переписывали от кружка к кружку до вечера, среди возгласов, восхвалявших Повелителя правоверных за действующее в нём покровительство Бога и за его ревность в повиновении Богу.

В случае Халладжа такого рода обрядовое изъявление, если оно и было, не могло быть очень непосредственным, ибо везирь боялся насильственного выступления ханбалитских бунтовщиков, исподтишка подстрекаемых Насром, как в 308 году.

«Хамид, говорит Ибн Занджи, велел тогда позвать Мухаммада ибн Абд ас-Самада и сам прочёл ему приказ халифа, повелевая ему таким образом принять Халладжа; но тот отказался, опасаясь, сказал он, что его (= толпа? Наср?) вырвут у него из рук. Тогда Хамид предупредил его, что пришлёт ему Халладжа под охраной своих личных стражников (под командой Девдада, племянника Ибн Аби-с-Саджа) до префектуры полиции Западного берега (у Баб Хорасан: куда префект перебрался после мятежа зу-ль-ка'ды 308 года); и условился, что осуждённого приведут на следующий вечер (= 23-го), после часа *'иша* (= первых звёзд), в кольце стражников Хамида, окружённого другими служителями, державшими под уздцы мулов с вьючными сёдлами и бежавшими рядом с ними на манер конюхов, так чтобы, посадив осуждённого на одного из этих мулов, можно было провезти его сквозь толпу. Он велел ему “подвергнуть его бичеванию в тысячу ударов; если он умрёт, вели отрубить ему голову и сохрани её, а труп его вели сжечь; если нет, прекрати бичевание (на 1000-м ударе), вели отрубить ему руку, затем ногу, затем другую руку, затем другую ногу; а когда туловище сожгут, выставь его голову на мосту”[1]». Затем он добавляет: «И даже если он тебе скажет: я пущу для тебя течь Евфрат из золота и серебра, не слушай его, не отвечай ему, не прерывай его казни».

Отягчали ли указания везиря обычную казнь, предусмотренную халифом (обезглавливание после бичевания)? По Ибн Дихье, халифский *тауки'*, который он датирует 23-м числом, был длиннее, чем передаёт Ибн Занджи: «если дело (Халладжа) действительно таково, как о нём говорят Мухаммад ибн Юсуф (= Абу Умар) и другие законоведы, и если ты считаешь, что против него установлено явное доказательство, ступай к Мухаммаду ибн Абд ас-Самаду, ведающему Безопасностью (*ма'уна*; не *шурта*; *sic*), *мавля* Повелителя правоверных: пусть он подвергнет его бичеванию в 1000 ударов, отрубит ему руки и ноги накрест, отсечёт ему голову, сожжёт труп и развеет его пепел над водой Тигра».

Это отягчение, по-видимому, исходит не от везиря (разве что его советник-шиит Шальмагани побудил его просить об этом халифа как о посмертной мере предосторожности против колдуна, способного к превращениям). Во всяком случае, оно закрепляет за казнью Халладжа характер проклятия во имя Корана. Отсечение конечностей (с выставлением напоказ, которое Занджи и Ибн Дихья опускают, а суфийские источники утверждают) есть кораническая казнь колдунов (Коран XX, 74; V, 33; XXVI, 49), которых фараон хочет проклясть за то, что они послушали Моисея. Сожжение с «развеянием пепла[2] в пучине» есть дословно уничтожение дьявольского идола, золотого тельца израильтян, восставших против Моисея (Коран XX, 97). Халладжа уподобляют золотому тельцу, потому что он притязал быть Богом и потому что он заставлял поклоняться идолу своего тела, которое должно быть полностью уничтожено (лишь Бог может карать огнём; Абу Бакр сожалел, что велел сжечь мужеложца, и нет уверенности, что Али сжёг живьём *зутт*-саба'итов). Любопытно, что в 125 году омейядский халиф Валид II велел сжечь и развеять тело Алида Зайда на Кунасе в Куфе во исполнение Корана XX, 97; и что шиитский мятежник Басасири в 450/1058 году, чтобы казнить везиря-халладжийца Ибн аль-Муслиму, надел ему на голову пару бычьих рогов, как Золотому тельцу или Рыжей Корове (Коран II, 68–71), по Му'аййаду Ширази: *бакара*, испр. на

[1] В действительности это было у Мутрафа (Мас'уди, *tanbîh*).

[2] «*Тунаффисуху*» (*Akhb.*, 1957, № 17).

саур, у Хамазани. Чтобы покрыть голову Халладжа, должно быть, просто приготовили обычную тиару приговорённых к смерти, нечто вроде «санбенито» с позорной надписью. Тот *курмус*, тот *кулах*, высокий остроконечный колпак, который Бакли видел во сне на голове Халладжа, пришедшего поблагодарить его за толкование *Тавасин*[1].

Вопреки указаниям везиря, место (и способ) выставления останков осуждённого изменили. Постоянным обычаем было выставлять их посреди наплавного моста, между двумя префектурами полиции; так было с карматом Ибн Аби-ль-Фаварисом в 287/899 году[2], так с евнухом Васифом в 289/901, так с дейлемитом Лайли в 309-м, с префектом Назуком в 317/929 году[3]. Пришлось в последний момент нарушить обычай из-за сожжения: предпочли бросить пепел в Тигр с высоты минарета, а не с середины моста. Что до головы и четырёх конечностей, мы увидим, что источники не вполне согласны относительно места, где их выставили.

[1] *Taw.*, с. 108, прим.

[2] Ибн аль-Му'тазз, *касыда* к Му'тадиду, ст. 413–415; Мас'уди, *murûj*, 8, 204; *lisân*, I, 373.

[3] Мискавейх.

ГЛАВА VII

МУЧЕНИЧЕСТВО

I. ПЕРИПЕТИИ КАЗНИ

a. Критика источников: Занджи и халладжийский «*Quelle*»

В тесной толпе присутствующих, сдерживаемой усиленной охраной порядка, которая не облегчала наблюдения, у Халладжа были не одни ликующие враги; были и любопытные, и сочувствующие, и сторонники, настолько фанатичные, что ожидали какого-нибудь чуда избавления, которое ободрило бы их на свержение ненавистного правительства; были даже друзья, которых тошнотворная резня позорной казни не заставила бы разлюбить его.

Что же осталось нам от всех этих свидетелей?

Почти ничего от официальных протоколов: ни счёта издержек на сожжение[1], ни отчёта о казни, который халифская канцелярия направила дипломатическим путём Саманидскому двору (и другим аккредитованным мусульманским государствам)[2], ни подробного нотариального протокола казни, который глава *шухуд* кади, Ибн Мукрам, должен был составить *de visu*, прежде чем подшить его к делам, *васа'ик*, хранителем которых он был.

Сожжение упоминается лишь в рассказе, «приписываемом Шибли», опубликованном Ибн Бакуйе (*bidâya*). На дипломатическое письмо Саманидскому двору имеется лишь намёк в аналогичном письме о казни шиита-крайнего Шальмагани в 322/934 году, которое Якут смог списать в архивах Мерва; оно должно было «окрасить» Халладжа шиитским *хулулем*. Из нотариального протокола некоторые подробности перешли в поздний маликитский источник, Ибн Дихью; они послужат нам, в квадратных скобках, для исправления рассказа Занджи.

Рассказ Занджи, помощника протоколиста на процессе, писца при везире Хамиде, намеренно молчит об официальных документах; он хочет быть лишь рассказом любопытного свидетеля, чья враждебность замаскирована. Как он есть, это наш основной документ для воссоздания сцены. Его внешнее происхождение, составление менее чем через два года после события, передача, удостоверенная *иснадом* (Танухи – для Хатиба), или современной копией (для Джахшияри и Сабита Ибн Синана), надёжны. Его объективная точность значительна, за исключением трёх ошибок по невнимательности[3] и по меньшей мере четырёх намеренных пробелов[4]. Его смысловая ценность – это ценность рассказа «для светских людей», частных

---

[1] Здесь, с. 618.

[2] Документ в цветистом слоге, составленный Ибн Савабой.

[3] Три ошибки по невнимательности: место казни не уточнено; мотив, по которому Халладжа привели «инкогнито» (открытый Ибн Дихьей); число ударов плетью было не 1000, а 600 (Ибн Дихья; Ибн Бакуйе сокращает до 500).

[4] Четыре намеренных пробела: голову отправили в Хорасан не после «двух дней выставления на мосту» (Занджи), а после целого года хранения во Дворце (Ибн аль-Джаузи, под этим годом); и выставление происходило «на стене Новой тюрьмы» (Кутуби), называемой «аль-Мутраф», на Западном берегу (Мас'уди, *tanbîh*, изд. де Гуе, 387; ср. мою *Mission en Mésopotamie*, ?, с. 111); – «вместе с руками и ногами»; – имя, умалчиваемое Занджи, ученика, который «утверждал, что казнён был двойник Халладжа», и вызвал в Хорасане (в Таликане, уточняет Исфараини) бунт, должно быть Шакир (которого Занджи упоминает в другом месте); – Халладж, по-видимому, был казнён не один, а с товарищем (ср. его позорный столб 301/913 года с Карнаба'и), Хайкалем (Хашими?), по Харави. – Помимо Занджи, позднейшие полуофициальные источники, кроме Ибн Дихьи, добавили лишь незначительные крохи (Ибн Фархун, Кутуби, Ватват) или сомнительные (Абу-ль-Ала Васити Хаззаз, у Хатиба). Один

записок, отбрасывающих технические термины – как инкриминированных мистических текстов, так и канонической процедуры, соблюдённой на процессе, и несомненно упомянутых на табличке, прикреплённой рядом с головой, выставленной после обезглавливания. Его субъективная искренность посредственна; едва ли лучше, чем у Сули; Занджи не оскорбляет Халладжа, как Сули; но не делает ни малейшего умственного усилия, чтобы объяснить нам необычное, почти магнетическое влияние, примеры которого он, впрочем, приводит.

От любопытных, более или менее сочувствующих, у нас остался рассказ отстранённого, почти небрежного тона – рассказ Каннада. Опубликованный поздно[1], он передан надёжно. Краткий, без вещественных подробностей[2], он слегка освещает психологию двух верующих мусульман, оставшихся, несмотря ни на что, расположенными к осуждённому. Этот рассказ мог быть составлен менее чем через десять лет после события. Технических терминов нет.

От сторонников, разумеется разочарованных, прямых рассказов нет; но суфийская, как и светская, среда сохранила нам несколько размышлений в форме «снов», где эти сторонники, ссылаясь на некоторые поступки осуждённого перед казнью, заключали, что он стал предметом чуда избавления, изъявшего его из страдания посредством подмены и сохранившего его для «возвращения» перед Судом. Эти рассказы родились немедленно, ибо Занджи на них намекает. Их внешнее происхождение неравноценно, а их объективная точность сильно «окрашена» фидеистическим согласованием, сводящим случай Халладжа к кораническому «распятию» Иисуса, или скорее его двойника, человека, животного или демона. Их субъективная искренность, следовательно, подчинена смысловой ценности коранического толкования, принятого свидетелем.

От друзей Халладжа, современников и позднейших, суфийская литература сохранила нам весьма многочисленные размышления, которые, сквозь множество вещественных противоречий, высказанных, как мы увидим, почти сразу же (что показывает, что в день казни друзей угрозами или страхом, должно быть, надолго держали в отдалении), – свидетельствуют о неоспоримой субъективной искренности. Кристаллизованной вокруг того или иного отдельного жеста, того или иного краткого изречения, которые они будто бы заметили: чтобы размышлять о них; и даже «осуществлять» их: *ex imo corde*; в «жертвенной литургии» *novissima verba*.

Можно было бы соблазниться принять их как есть, такими, какими доставляет их нам атомистический метод *Хадиса*, с серьёзными, порознь удостоверенными *иснадами*; чтобы ненавязчиво заполнить рамку и оживить силуэт казнимого, очерченный рассказом помощника протоколиста Занджи.

Но в IV веке хиджры атомистический метод *Хадиса* (которому следуют Саррадж, Сулами, Ибн Бакуйе, наши первые суфийские источники) – лишь пережиток, искусственная инсценировка, маскирующая намеренные и часто полемические реконструкции, призванные удостоверить нам посредством *тахриджа* (публикации под новым *иснадом*) ту или иную отдельную подробность, извлечённую из связного рассказа (более раннего историка), остаток которого, оспариваемый, обходится молчанием; так же, как и имя историка.

маликитский источник отмечает, что после отсечения конечностей «тело сбросили сверху вниз, когда оно ещё шевелилось, и сожгли» (Ибн Фархун, *t. m.* 242).

[1] Силафи, через Ибрахима ибн Са'ида Хаббаля, у Кинани, рук. P. 3346 (отмечено М. Джавадом).

[2] Кроме места казни: Хадрат Аббасийя (дворец?).

Так нам удалось установить первенство по меньшей мере одного связного рассказа, вышедшего из салимийской среды, где друзья Халладжа первыми утверждали, что Халладж «осуществил» (своей смертью) идеал суфизма: это рассказ Раззаза, опубликованный Абу Бакром Ибн Шазаном Баджали (ум. 376/986) в его *ta'rîkh* (воспроизведённый Сулами в его *ta'rîkh* и в его *тафсире*); он, должно быть, был опубликован в Нишапуре около 340/951 года[1], едва тридцать лет спустя после события. Он краток, он даёт три изречения (и четверостишие) Халладжа, выражающие с каким-то весьма скупым драматическим движением почти экстатический порыв, одушевлявший его при выходе из тюрьмы на эшафот. Из стыдливости рассказ останавливается перед бичеванием, словно оставляя открытым всякое предположение о том, кого Бог позволил казнить. *Иснад*, намеренно эллиптический, восходит к кругу друзей-ханбалитов (Анмати). Быть может, есть некоторая предвзятость (не задеть непосвящённых) в этом сосредоточении уже знаменитых изречений на мгновениях, предшествовавших бичеванию; но халладжийская подлинность терминов, содержащихся в этих изречениях, придаёт им мощную смысловую ценность, а искренность передатчиков рассказа имеет привкус соучастия (*тараххум*).

В 426/1040 году, более чем через сто лет после события, Ибн Бакуйе опубликовал в своей *bidâya*, ссылаясь на авторитет Хамда (младшего сына Халладжа)[2], связный рассказ о казни, которому суждено было стать классическим: от последней ночи в тюрьме до сожжения, давая после выхода из тюрьмы «завет» и четверостишие *Надими*, бичевание и отсечение конечностей, пять изречений (из них два коранических стиха), сказанных Халладжем или Халладжу на кресте (3-е и 4-е – с Шибли в качестве собеседника). Видимая связность этого рассказа зависит от единственного *иснада* Хамда, который подозрителен; Хамд будто бы сказал Ибн Бакуйе (если Ибн Бакуйе не выдумал эту прямую передачу, которую хронологическое правдоподобие относит более чем на шестьдесят лет назад, к его юности), что передаёт ему воспоминания, общие у него с Ибн Фатиком, когда они вместе были в тюрьме; тогда как Дайлами тридцатью годами раньше не знает Хамда в рассказе о посещении тюрьмы Ибн Хафифом (куда Ибн Бакуйе его вставляет в версии, которую в свою очередь приводит). Составной по происхождению, рассказ Ибн Бакуйе неоднороден по объективной точности (довольно слаб там, где зависит от Хамда): он вносит аш'аритские догматические поправки в «молитву последней ночи», где его рассказ имеет искажённую смысловую ценность. Субъективная искренность рассказа Ибн Бакуйе посредственна; это трудолюбивый передатчик преданий, страстный собиратель документов, которые он не подверг критической обработке.

В 465/1071 году великий ханбалит Ибн Акиль[3] должен был публично отречься от своего собрания рассказов о Халладже, которое проповеднику из Шемахи Ибн аль-Кассасу (ум. около 510/1116) удалось опубликовать, облёкши его в легендарные рассказы, под заглавием *Akhbâr al-Hallâj*, которое мы оставили за ядром, за собранием Ибн Акиля, который заимствовал, чтобы опровергнуть их, подправив (быть может, справедливо), некоторые места *bidâya* Ибн Бакуйе. Документ *Akhb.*, № 17 странным образом даёт как рассказ, сделанный Шибли (в прямой речи), конец «рассказа Хамда» по Ибн Бакуйе, начиная с 4-го изречения: дословная копия; весьма неловкая, ибо она опускает 3-е изречение (Коран XV, 70: сказанное Шибли и известное уже в 355/965 году). Что до документа *Akhb.*, № 2 («последняя ночь»), он вносит

[1] О Баджали – здесь, с. 632–633.

[2] Об *иснаде* Хамда – здесь [гл. X, п. II-а 4].

[3] О сочинении Ибн Акиля – здесь [гл. IX, I-0].

серьёзные смягчения в аш'аритские поправки, принятые Ибн Бакуйе и обнаруженные сравнением с древнейшим состоянием текста, которое даёт Сулами[1].

Но здесь мы внезапно оказываемся перед нежданным фрагментом первоначального источника. В самом деле, тогда как для конца «рассказа Хамда» Ибн Бакуйе сводит воедино шесть изречений (с «заветом»), которым Сулами дал шесть независимых *иснадов*, для начала этого же рассказа, молитвы «последней ночи», Сулами восходит не к Ибн Фатику, простому устному *рави*, как для «рассказа Раззаза», а через уважаемого автора, шафиитского законоведа-сурайджита Абу Бакра Каффаля Шаши (ум. 366), к другому автору, также сурайджиту, Ибн аль-Хаддаду, некоторое время великому кади Каира (ум. 344/955; которого он обозначает прикровенно так: «Абу-ль-Хадид, я'ни аль-Мисри»; но лондонская рукопись 888 называет его полностью).

И нам надо подняться ещё выше 340/951 года; ибо если Ибн аль-Хаддад осмелился взять на себя ответственность передать этот документ о «последней ночи» отлучённого, он, несомненно, получил его уже записанным в благосклонной к Халладжу среде учеников Ибн Сурайджа (ум. 306/918) в Багдаде, в Дар Да'ладж; а он пробыл там лишь с шавваля 310/923 по раби' II 311/924 года.

Но этот документ, важнейший (*Akhb.*, № 2) по своему содержанию, весьма обработан по форме. Содержание – смелые технические термины (сходные с терминами Фариса, умершего в 340/951 году, но ещё более архаичные), литературная форма – «*chantefable*» (где «пылающая» молитва, *мунаджат*, в рифмованной прозе, регулярно комментируется коротким стихотворным отрывком, *ши'р*). Содержание и форма, которые обнаруживаются в тождественном виде в некоторых номерах *Akhbâr al-Hallâj*; где сквозь искажённые *иснады* и смягчённые термины мы прозреваем первоначальный «источник», халладжийский «евангельский *Quelle*», ещё более первоначальный, чем предполагаемый *Quelle* синоптиков для Блаженств или Страстей.

Как восстановить этот связный письменный «источник», в чём

<<JOIN>> он состоял, что он сообщал о мученичестве, помимо *Akhb.*, № 2? Его однородная форма, его связное догматическое содержание указывают на «апологию», предназначенную доказать, что смерть Халладжа осуществила идеал его проповеди: содержавшую сперва небольшое сжатое собрание пророческих предвосхищений и подкрепляющих их чудес на евангельский лад (Муфид это заметил[2]), а затем предварявшую его (чему Ибн Бакуйе подражает в своей *bidâya*) двумя или тремя отрывками, описывающими казнь, где Халладж говорит, как осуществилось таким образом его давнее желание умереть отлучённым[3]: *Akhb.*, № 2, помещённый почти в начале, выражает одинокое приношение его жизни «в его последнюю ночь». А в самом начале (не осмеливаясь, как и Раззаз, описывать казнь) автор апологии[4] поместил отрывок, ещё более поразительный, чем *Akhb.*, № 2, – *Akhb.*,

[1] *Ta'rîkh = Kh.* 8, 129–130.

[2] Муфид, у Хуи, 6, 178.

[3] Мы знаем, что библиотека Сулами, которую он завещал Ибн Бакуйе, содержала редчайший экземпляр халладжийских *ash'âr wa munâjâyât* (= 1-е издание *Akhbâr* Шакиром, по нашему мнению: Кушайри, 3, 181); – если Ибн Бакуйе начинает свою халладжийскую биографию, озаглавленную *bidâya wa nihâya*, с «конца» (*нихая*), то не для того ли, чтобы подражать *Akhbâr* (и смягчить их)?

[4] Ядро *Akhbâr* содержит 13 номеров (5, 10, 36, 38, 39, 40, 42, 45, 46, 50, 52, 53, 66) с предвосхищениями и чудесами и 8 номеров о «началах» (67, 60, 59; 21, 19, 18 a, 69, 18 b), из которых 4 подхвачены Дайлами за 30 лет до того, как Ибн Бакуйе подхватит, с *махриджем*, все 8 (9 *bis*, 10, 11, 12, 14, 15, 18 a и b).

№ 1, где Халладж, прибыв на площадь, публично говорит о своей радости умереть за Бога и о своём прощении палачам.

Литературная проблема первоначального сопряжения *Akhb.*, № 2 с *Akhb.*, № 1 непроста; *Akhb.*, № 1 осуществляет предвосхищения *Akhb.*, № 48, как *Akhb.*, № 2 осуществляет предвосхищения *Akhb.*, №№ 50–52: эти два отрывка входят в одно стилистическое целое; но выводить из датированной объективной подлинности *Akhb.*, № 2 подлинность *Akhb.*, № 1 мешают возражения, которые надо перечислить во всей их силе, даже если отождествление автора «апологии» с учеником исключительного психологического склада (например, Шакиром) лично нас побуждает их преодолеть.

Краткий стихотворный комментарий *Akhb.*, № 1, *Уктулуни*, отсутствует во всех наших рукописях, весьма смягчённых, не будем этого забывать; но независимое совпадение Са'да Фаргани и Шамса Киши вынуждает нас восстановить его в тексте (на что П. Краус не осмелился).

1° Эти два автора – лишь XIII века, но Абу Талиб Макки (ум. 360/990) в своём *Qût* приводит сходное стихотворение[1] и двустишие; такое, как *Уктулуни*, «Убейте меня», должно было принадлежать к тем местам *Akhbâr*, которые пропускали при диктовке, передавая их лишь устно;

2° Поскольку чувства, приписываемые Халладжу в *Akhb.*, № 1, – ликующее приятие приготовлений к казни, желание действительно претерпеть её до конца – чужды исламу (где из стыдливости распятие Христа считают зрительной «иллюзией», при которой Бог будто бы подставил двойника), как могли их сразу же так отчётливо описать; тогда как лишь через три века мусульманское общественное мнение, с Ибн аль-Кассасом, Шихабом Туси и Наджмом Дайей, осознало реальность мучительной казни Халладжа как исключительную благодать, которой этот мученик добивался? На это можно ответить, что это убеждение распространилось благодаря подспудному действию этой тайно распространённой «апологии», а не благодаря бледному списку с какого-нибудь христианского проповедника (столь мало волнующего на арабском языке сирийского писца). Догматическая твёрдость халладжийского выражения в *Akhb.*, № 1, столь оригинальное и глубокое употребление пары *лахут – насут* стали невозможны после 360/970 года, даты посмертного отлучения Фариса, которому уже пришлось смягчить это учение[2], и подтверждают прочие признаки архаичности;

3° Правдоподобно ли, чтобы осуждённому дали эту передышку, чтобы помолиться и говорить к народу? Обычная на Востоке процедура вполне это допускает; несколько лет назад, после езидского восстания, иракская полиция готовила в Мосуле публичное повешение одного соучастника, адвоката-христианина; тому, уже с верёвкой на шее, вполне позволили произнести публичную речь; пока удар ноги не опрокинул табурет, на котором он стоял, чтобы он задохнулся;

4° Роль, которую *Akhb.*, № 1 отводит «Васити» и особенно Шибли, показывает обоих более мужественными, чем в упомянутом рассказе Каннада (который и есть Васити); но этот рассказ – для внешнего пользования;

5° Требует ли «созерцательная» отстранённость перспективы, «которая создаёт дистанцию» между *Akhb.*, № 1 и событием, которое он письменно оценивает, срока созревания, как для 4-го Евангелия, гл. 14–17, раскрытие которых в размышлении допускают

[1] *Qût*, 2, 76–77.

[2] Осуждения *'айн аль-джам'*, *каул би-ш-шахид*, *лахут – насут* (Ибн Хафиф, ум. 371/982).

для ответственного свидетеля через полвека? Нельзя ли просто допустить отдаление не во времени, а в пространстве: если предполагаемый автор «апологии» составил её в Хорасане (где находился Шакир), чтобы поддержать проповедь *Рад'а* (возвращения, подобного возвращению Христа между распятием и вознесением) Халладжа, которая действительно имела место в Таликане: прежде чем подумать о возвращении в Багдад, чтобы расспросить свидетелей казни; весьма примечательно, что скудные тексты *Akhbâr*, касающиеся самой казни, являются, как уже заметил П. Краус, поздними вставками.

Я думаю, следовательно, что основной костяк *Akhb.*, № 1 относится к 310/923 году, как и *Akhb.*, № 2; и что первоначальная «апология» Шакира (то, что я называю 1-м изданием *Akhbâr*) содержала едва ли не только эти два номера, не выходя за пределы приготовлений к казни.

Единственный «первоначальный источник» дружественного происхождения о халладжийских Страстях, *Quelle* (*Akhb.*, №№ 1–2), при всей его неполноте, был бы датирован началом 310/923 года: точно так же, как рассказ Занджи. И наше критическое восстановление халладжийского мученичества, чтобы опереться на эти два свидетельства, должно решить последний вопрос: о главном намерении, о стремлении к истине, которое одушевляет то и другое.

Занджи ровным тоном рассказывает свои непосредственные впечатления от казни, как рассказал бы впечатления от осуждения, не предупреждая нас о том, что умалчивает: это анекдотический отчёт о распаде физического тела и, вслед за ним, о смеси ошибочных психологических ценностей и бесплодных религиозных гипотез, которые на мгновение окружили его извне, как нимб призрака.

Quelle заставляет Халладжа говорить, она извлекает из его фраз «наводящие намёки», которые заставят задуматься его читателей; быть может, выравнивая созвучия. Рассказ вполне историчен лишь тогда, когда он «развязывает», объясняя их, характерные узлы кривой жизни, которую он прослеживает и «оживляет»: как знамения, в которых совпадают прошлое и будущее, как «приглашения к участию», обращённые к друзьям, которые захотят оставить всё, чтобы их понять: дабы возвысить общее дело, которое им тем самым завещано; проекция надежды в мир иной, где Халладж соединился с Вечным Свидетелем. Халладж как раз приглашал своего ученика Шакира, в «письме», изъятие которого произвело сенсацию на процессе, предать разрушению Ка'бу своего тела, чтобы погибнуть закланным, как жертвы мекканского хаджа. Вот почему мы приписываем *Quelle* Шакиру, вот почему она для нас – его «ответ» на «письмо» его друга. Ибо мы положительно знаем от Сулами, что Шакир стал ответственным издателем «речей Халладжа», прежде чем вернуться в Багдад, чтобы дать себя убить. Ибо он считает, что халладжийское учение имеет бессмертную ценность и сущностную истину: что истинное мученичество – это свидетельствовать, что Истина есть, утверждать Бога, когда Бог исчезает, когда исчезает Его помощь, сквозь последние муки агонии. Намерение *Quelle* обладает прозрачностью, совершенной «заместительностью»; тогда как намерение Занджи – нерешительно и смутно.

Поскольку истина есть не только одностороннее утверждение постоянной субъективной искренности, можно отметить сквозь эти два рассказа о кровавом событии различие в преломлении личности героя в сознании этих двух свидетелей: один физически близок – писец-скептик, Занджи; другой «духовно» соприкасается с ним, несмотря на расстояние, – страстный мистик, Шакир. «Высокое напряжение» слога этих двух отрывков

надо приписать «катализу» сильной духовной личности Халладжа над автором *Akhb.*, №№ 1–2, отпечатку, обусловленному приобретённой соприродностью учителю, которого он «заместил» самоотдачей; а не коренной оригинальности ученика. – Если тот же катализ действует и на противника, как Занджи, отпечаток Халладжа преломляется в его рассказе иначе. Без его ведома. Вторжение сверхъестественного через своего рода внешнее «околдование» окрашивает его рассказ тревожными фольклорными оттенками, уже заметными в «сверхъестественных фактах», приводимых на полях процесса, и гораздо более подчёркнутыми в связи с казнью, чей «пейзаж», оживлённый непосредственным повторением народных архетипических тем, вибрирует со странной, апокалиптической музыкальностью. Без ведома Занджи некоторые мелкие подробности, которые он отмечает с пренебрежением и которые Мискавейх, переписывая его, «пропустит» как «глупости» (*джахалат*), будут веками отзываться в народном воображении ислама, в конце концов даже «обретут там плоть», материализуются в исторические «события»: крик «Бог будет поручителем за мою кровь», возвещение взятия Константинополя[1], пепел, «брошенный ветрам и течениям», чтобы ветер его развеял[2]; вплоть до «публичного траура» великого камергера Насра, отмеченного Занджи как признак слабоумия, который предвещает будущую «канонизацию» *футуввой*, «рыцарством изгоев», отлучённого героя, проклятого из-за любви.

б. Полуофициальное свидетельство протоколиста Занджи: его пробелы

«На следующий вечер, когда настала ночь, Мухаммад ибн Абд ас-Самад явился по вызову Хамида с пешими полицейскими и мулами под вьючными сёдлами. Тогда везирь приказал своей страже сопровождать префекта верхом, пока он благополучно не прибудет в префектуру (Западный берег); и велел передать приставленному стеречь Халладжа приказ вывести его из темницы и выдать конвою Мухаммада ибн Абд ас-Самада. И этот человек рассказывал, что, когда он открыл ему дверь, приказывая выйти, в такой час, когда обычно дверь не открывал, Халладж спросил его: “кто же у везиря?” – “Мухаммад ибн Абд ас-Самад”. – “Кончено с нами, о Боже”. Выведенного из тюрьмы, посаженного на одного из вьючных мулов, Халладжа повлекли, смешав с конюхами, бежавшими рядом с мулами (Ибн Дихья, 104: “По дороге собралась толпа; префект, боясь быть убитым (или: что убьют Халладжа), сказал: «это не он, не Халладж; Халладж ещё в Дар аль-Вазир»”); а люди из (конной) стражи Хамида сопровождали его верхом, доведя его до моста [ср. таблицу XII]; затем они удалились. А Мухаммад ибн Абд ас-Самад провёл там ночь со своими людьми, сосредоточенными вокруг префектуры».

«А когда настало утро, – это был вторник 24 зу-ль-ка'да (309/922), – префект велел вывести Халладжа на самую площадь префектуры (Западный берег) и приказал палачу его бичевать. И собралась толпа, сборище огромное, бесчисленное. (Ибн Дихья, 104: “на 400-м ударе плети Халладж воскликнул: «теперь Константинополь взят»[3], но его не слушали; на 600-м ударе он намекнул: «вот два человека султанской службы с 200 000 динаров», но на это не обратили внимания; однако испугались, как бы он не умер, не претерпев всей предписанной казни; и префект приказал палачам прекратить бичевание, и они отменили остаток тысячи

[1] Здесь, с. 617; ср. наш *Mirage byzantin dans le miroir bagdadien d'il y a mille ans* (*Mél. H. Grégoire*, 2, 444).

[2] Совпадение с *Akhb.* 2 и 17: единственное у Занджи с суфийскими источниками (Дулунджави – первый суфий, читавший Занджи).

[3] Настоящий клич *джихада*.

ударов”[1]). – Прим.: вероятная версия: 500 ударов = *дарб аль-маут*; и это число у Ибн Бакуйе. – Но Занджи говорит: Его бичевали до полной тысячи ударов, сполна отсчитанных, и он не крикнул ни “довольно”, ни “ах”. Он лишь сказал после 600-го удара Мухаммаду ибн Абд ас-Самаду: “позволь мне подойти и дать тебе совет, который стоил бы взятия Константинополя”. Но Мухаммад ответил ему: “меня уже предупредили, что ты скажешь это и ещё гораздо больше, но приостановить удары, которые тебе осталось получить, нет возможности”».

«Когда тысяча ударов была нанесена, ему отрубили руку, затем ногу; затем другую руку, затем другую ногу (Прим.: его тогда, должно быть, прислонили, на виду у всех, к столбу). Ему отрубили голову. (Ибн Фархун, 242: затем его тело, в котором ещё оставалось немного жизни, сбросили с помоста для бичевания). А туловище сожгли (Ватват, *ghurar*, 129: завернув в его плащ. – Прим.: или в циновку, по обычаю и по Шибли. – “В нефти” (там же). – Стоимость такого сожжения: 9 дирхемов в 333 году, по Мискавейху, 2, 80)».

«Я был там в тот самый момент, неподвижно сидя на своём муле; и туловище корчилось на углях, и пламя полыхало (ср. Аттар, *mantiq*, ст. 4233 и сл.: “Пришёл тогда безумец-влюблённый с палкой в руке; присев у этой горсти углей, он стал говорить им, хорошенько их помешивая, жгучие слова: скажи же Истину...”). Когда остался один пепел, его бросили в Тигр (Прим.: откуда?). Голова оставалась выставленной два дня в Багдаде, на мосту (Прим.: на виселице посередине между сдвоенными мостами); затем (*sic*: в действительности – через год в дворцовом Музее Голов) её увезли в Хорасан, где её возили из округа в округ».

Этот подробный отчёт очевидца, непосредственно причастного к событиям, содержит более или менее невольные пробелы и даже намеренные умолчания. Почему Занджи утверждает, что 1000 ударов плетью действительно были нанесены, тогда как два других независимых источника это опровергают? Почему он ничего не говорит о промежутке времени – быть может, в два часа, быть может, в двенадцать, – протекшем между отсечением конечностей и обезглавливанием, когда казнимого должны были поднять, на виду у всех, согласно кораническому предписанию, на виселицу, более или менее крестообразную? Почему он не говорит, раз признаёт, что присутствовал при сожжении до конца в качестве секретаря везиря, что был там рядом с везирем Хамидом: пришедшим лично удостовериться в казни осуждённого, заставляя «добросовестных свидетелей», рассеянных в толпе, свидетельствовать о законности этой казни? Это уточняет не только суфийский источник Тузари, но и богословский источник Ибн Дихьи, 104: «ему отрубили руки, ноги, голову; сожгли его труп, развеяли его над водой (реки); затем подняли его голову (на острие копья, прежде чем повесить её на столб), и мусульмане закричали “*Аллаху акбар*” (“Бог велик”) и вспомнили предостережение Пророка Господня

<<JOIN>> миров против антихристов и обманщиков; они признали его истинным, согласно его слову: “Бог покажет, что это слово истинно”». Занджи не уточняет ни места, откуда бросили пепел, ни, что особенно важно, где была выставлена голова. Между тем место, где бросили пепел, было ещё местом паломничества во времена Ма'арри, в 399/1008 году: «его ученики всё ещё ждали там, на берегу Тигра, что он выйдет оттуда», *ghufrân*; один из них видел его там (Бакли), а позднее – по легенде шейхов Бата'иха (Рифа'и), святого Ахмада Кабира, упомянутого монгольским везирем Рашид ад-Дином[2], и его сестры, которая забеременела там,

[1] 500 ударов считались «смертельными» (*дарбат аль-маут*, Табари, 4, 1724; однако мелькитский патриарх Лазарь в Каире в 755/1354 году не умер от 1000 ударов бычьей жилой: Canard, *Ann. IEO*, Алжир, 1937, с. 32). Палачи сменяли друг друга.

[2] *Jâmi'*, л. 94.

выпив его пепла (езиды). Что до места выставления головы, то на виселице у моста она, должно быть, пробыла очень недолго, ибо Кутуби, дополненный Мас'уди[1], утверждает: «его голову (и руки) подняли на стену новой тюрьмы (Западный берег), называемой Мутраф». Поскольку эта новая тюрьма стояла на месте дворца Карар, она, несомненно, соответствует той Хадрат (вар.: Джазират) Аббасийя, где, по словам Каннада, он видел выставленного Халладжа.

По обычаю, рядом с выставленной головой должна была быть табличка, удостоверявшая её личность, привешенная к её уху и гласившая: «эта голова – голова нечестивого многобожника и соблазнителя Такого-то, сына Такого-то, одного из тех, кого Бог убил руками Имама Такого-то (= Халифа), после того как было представлено доказательство, что он притязал на верховную власть божественного права; хвала Богу, который поспешил пролить его кровь и проклясть его»[2].

Вернёмся к рассказу Занджи: «его ученики стали готовиться к его возвращению через сорок дней (Прим.: намёк на *та'бин* Насра?). Поскольку случилось, что в тот год разлив Тигра (измеряемый у *Микьяса*, построенного в 293 году по образцу ниломера Рауды) был обильным (*фадль*: по Хамазани, он достиг 18 локтей) в конце зу-ль-хиджжи (конец апреля), его ученики утверждали, что это из-за него, потому что его пепел смешался с водой.

И один из учеников Халладжа утверждал, что казнён был враг Халладжа, превращённый в его подобие (Ибн Синан: как это произошло с Иисусом, сыном Марии). Некоторые из них утверждали, что видели его на следующий же день после того дня (Ибн Синан: в тот самый день), когда они видели его конец и казнь, верхом на осле, на дороге в Нахраван; и когда они радостно его приветствовали, он сказал им: “Неужели вы как те люди, которые воображают, будто это меня бичевали и предали смерти?” А один из них утверждал, что в его образ был превращён мул.

После казни камергер Наср публично надел траур (*та'бин*), заявляя, что этого человека обидели (*мазлум*), что он был истинным рабом Божьим.

И (Ибн Синан: Хамид) вызвал книготорговцев (*варракин*) всех вместе; и они поклялись не продавать и не покупать ни одной из книг Халладжа».

Эти три последних абзаца рассказа Занджи, которые Мискавейх опускает как «глупости» (*джахалат*; ср. *K. al-'Uyûn*: *хурафат*), заслуживают методического рассмотрения, которое будет дано ниже.

Можно ли составить представление о толпе присутствовавших при казни? Толпа «бесчисленная» (Занджи). «Это был день великий (*яуман 'азиман*; ср. Коран LXXXIII, 5), говорит Мас'уди (*l. c.*), из-за положений о религии, *дийана*, которые ему приписывали». «Рассказывали, что всякий, кто присутствовал при этом событии, был поражён бедствием, *мусиба*», – говорит Ибн Фадлаллах (за ним Сари; Абдаллах Челеби, Наджм Дайа утверждал противоположное: «благословение для его друзей, как и для врагов»). «Не было тогда в Багдаде никого, кто не присутствовал бы при его казни» (*манâqib*, приводимые Абу Юсуфом Казвини, у Сибта Ибн аль-Джаузи, *mir'ât*, лондонская рук., 75 a).

[1] *Tanbîh*, 387.

[2] Ср. Табари, 3, 1347 об Ахмаде ибн Насре, казнённом в 231 году: ср. Кушайри, 163.

в. Свидетельство Ибн аль-Хаддада, *ваджх аш-шухуд* Каира, о последней ночи и «духовном завещании» Халладжа

Иснад Абу Бакра Ибн аль-Хаддада; Ибрахим Ибн Фатик, по Шакиру: «Когда настала ночь, после которой на заре его должны были вывести из кельи, Халладж встал на молитву и совершил её в два *рак'ата*. Затем, окончив эту молитву, он не переставал повторять: “обман, обман”, пока не прошла большая часть ночи. Тогда он долго молчал; затем воскликнул: “истина, истина”. И снова встал, повязал головное покрывало и закутался в плащ, простёр руки, обратившись к *кибле* (= направлению на Мекку), и вошёл в экстатическую молитву (*мунаджа*):

“вот мы, мы – Твои свидетели (*шавахид*[1]). Мы пришли искать прибежища в (предвечном) блеске Твоей славы, лишь бы Ты явил (наконец) то, что Ты пожелал совершить и исполнить, о Ты, Кто на небе – Бог и на земле – Бог.

Это Ты приходишь сиять, когда хочешь; совершенно так же, как Ты явил сиянием (на предвечном небе, перед Ангелами и Сатаной) Своё веление в «прекраснейшем облике»[2] (= человеческом, в Адаме): облике, в котором[3] пребывает тогда Дух изрекающий[4], присутствующий в нём[5] знанием и речью, свободным могуществом и очевидностью,

затем Ты даровал этому нынешнему свидетелю (= мне самому, Халладжу) Своего «Я» Свою сущностную самость,

как же так выходит, что Ты..., Ты, Кто запечатлел Себя в моём «я»[6] по совлечении моих покровов[7], Кто воспользовался мною самим, чтобы «провозгласить Меня Самого», явив реальность моих знаний и моих чудес, восходя в Моих восхождениях к Престолам Моих предвечностей, чтобы изречь там то самое Слово, которое творит меня[8],

(Ты хочешь теперь, чтобы) меня схватили, заточили, судили, казнили, вздёрнули на виселицу[9], отдали пеплом песчаным ветрам[10], которые его развеют, волнам, которые будут им играть[11],

---

[1] *Шахид*, мн. ч. *шавахид* (или *шухуд*), означает: 1° канонического удостоверяющего свидетеля, «достоверного»; 2° авторитетный грамматический пример (стихотворный); 3° весьма чистое живое существо (обычно человека), которое доказывает Бога слогом своей речи или; 4° красотой своего лица (что становится подозрительным, Байкара). Здесь имеется в виду 3-й смысл; Нури, Халладж, Ибн Ата, Фарис, Абу Хульман употребляли его; Али Вафа ещё употребляет: по Ибн Раджабу, Мухаммад в день Арафата есть *шахид ат-маухид* (*latâ'if*, ...).

[2] Коран XCV, 4, ср. Евр. 1, 6.

[3] *Фиха*: Ибн Бакуйе пишет «*хийа*»; догматическая поправка (так же *qût*, I, 168: *сура*).

[4] *Рух натика*; довольно редкое слово (философы предпочитают *нафс натика*, «душа изрекающая», «Духу...»), употребляемое исмаилитами (*Umm al-kitâb*, 441, 445: белый цвет; Абу Хатим Рази, *a'lâm*, 200). Этот Дух вечен (*кадима*) по некоторым ханбалитам (Тарки), Нури, Халладжу.

[5] *Хуви – хувийя*, «оность», слово типично халладжийское (ср. *аннийя*).

[6] *Мусилта*: ср. Бакли.

[7] *Каррат*; в других местах это означает «циклы перерождений» (исмаилиты).

[8] Сияние (*таджалли*: салимийское слово), или «раскрытие», приводит к *шатху*, то есть к смене говорящего субъекта: к теопатической речи.

[9] Этот смысл, вопреки Краусу, следует сохранить.

[10] Своего рода апокалиптический самум (Коран LI): по одному древнему толкованию, то, за что высекли Сабига ибн Исля Тамими при Умаре.

[11] Отсюда мысль о чуде разлива.

разве лишь потому, что малейшая их частица (моего пепла), фимиам алоэ[1] (так сожжённый Тебе во славу), даёт славному телу (букв. «храму») моих преображений[2] основание более величественное, чем у незыблемых гор[3]”.

Затем он прочёл[4]:

> *“Я оплакиваю[5] пред Тобой Души, чей свидетель (нынешний – я сам) уходит – по ту сторону «где», соединиться с самим Свидетелем Вечного[6]!*
> *Я оплакиваю пред Тобой Сердца, столь давно орошаемые (тщетно) – облаками откровения, где в океаны копятся Мудрости;*
> *Я оплакиваю пред Тобой Слово Божье, с тех пор как оно исчезает, – и память о нём в памяти уже не более чем ничто;*
> *Я оплакиваю пред Тобой (вдохновенную) Речь, пред которой отступает – всякое слово оратора, его красноречие и проницательность;*
> *Я оплакиваю пред Тобой Намёки, собранные разумами, – от них всех ничего не остаётся (в книгах), кроме обломков;*
> *Я оплакиваю пред Тобой, клянусь Твоей любовью, – Самообладание того отряда, чьим укрощённым верховым животным была дисциплина молчания; все прошли (через пустыню), не оставив ни колодца, ни вехи, – исчезли, как адиты, и как их оплакиваемый Ирам;*
> *и позади них брошенная толпа путается на их следах, – слепее скотов, слепее даже верблюдиц”».*

Этот текст в искусно ритмизованной прозе, сопряжённый с менее насыщенным стихотворным текстом, у которого с прозой лишь один общий элемент (термин «*шахид ани*», «нынешний свидетель»; несомненно важный); который служил Халладжу в другом случае (толкование Корана L, 37), который мог быть заимствован им у его учителя Нури и который Шакир мог использовать здесь ради симметрии, к которой стремились в собрании *Akhbâr*, где каждая молитва в прозе распускается коротким стихотворением, как в *chantefable*, – этот исполненный смысла текст есть ключевой текст для понимания всей халладжийской мысли. – Едва через год после казни Халладжа шафиит-сурайджит, кади Ибн аль-Хаддад, тогда глава *шухуд* Каира, записал его текст во время своего пребывания в Багдаде в 310/923 – 311/924 годах. Вернувшись в Каир в зу-ль-ка'де 311/924 года, он, по-видимому, больше не возвращался в Багдад до своей смерти (344/955); разве что по случаю возвращения карматами Чёрного Камня в 339/950 году. И весьма примечательно, что он осмелился под своей профессиональной ответственностью передать этот текст осуждённого тем, кому, как Абу Бакру Каффалю Шаши, передавал некоторые юридические положения, свойственные Ибн Сурайджу. Ибн Сурайдж защищал Халладжа до своей смерти; вакф Да'ладжа, основанный в Багдаде, чтобы увековечить там шафиитское учение Ибн Сурайджа, есть, следовательно, то

---

[1] *Янджудж*.

[2] Это слово *хайкаль* в значении храма – *hapax*. Следует подчеркнуть это решительное утверждение телесного воскресения.

[3] *Ра'сият*; чаще говорят: *равази*.

[4] Эти стихи, приписанные Каннадом Нури, следует вернуть Халладжу (ср. *dîw.*, с. 24–25) по Сулами и Харави. Стих 2 толкует Фахр Фариси (*nash.*, 68 а).

[5] *Ан'а*, буквально: возвещаю тебе смерть Такого-то.

[6] Это Святой Дух, который выражает Себя через цепь «нынешних» свидетелей, Он, Вечный Свидетель.

место, где этот текст был вручён Ибн аль-Хаддаду. И кем же, если не Шакиром? Вернувшимся в Багдад, чтобы дать себя убить, как его учитель: в 311/924 году. Похоже, следовательно, что Ибн аль-Хаддаду его вручил не Ибн Фатик, и если Ибн Бакуйе, чтобы «сделать *тахридж*», заставляет Ибн Фатика вручить его Хамду, то Сулами (переписывая, вероятно, Абу Бакра Баджали) указывает в качестве источника Абу Бакра Каффаля «Абу-ль-Хадида, то есть Мисри», что есть сдержанный, поистине «эллиптический» способ обозначить Ибн аль-Хаддада.

Хатиб, Бакли и Захаби признали его значение; а Пауль Краус терпеливо восстановил его смягчённую версию, которую даёт последнее «издание» *Akhbâr*, издание Ибн аль-Кассаса. Но ясно, что Шакир, их первый издатель, или лучше «редактор», несомненно, не ответствен за эти смягчения, которые, быть может, предшествуют переработке Ибн Акиля.

Как он есть, этот текст делает Халладжа решительным сторонником «монизма свидетельства», одним из *ка'илун би-ш-шахид* (тех, кто признаёт, что у Бога есть «свидетели», которых Он облекает правом говорить от Его имени, в первом лице); что предполагает тезис о несотворённом Духе (*Рух кадима*; *хулуль*); крайний ханбалитский тезис, оставленный *халладжийя* после Фариса[1]; известно, что богослов-аш'арит Абу Исхак Исфараини, не сумев заставить Насрабази отречься от Халладжа, вынудил его отказаться от тезиса о несотворённом Духе; Насрабази, быть может, ответствен за смягчения, которым подвергся наш текст.

г. Развращённость нравов времени по Кисрави

Невозможно не сблизить этот двойной *на'й* Халладжа, этот плач, где фразы, провозглашающие его мученичество за Истину, предшествуют стихам, в которых он оплакивает неминуемую погибель людей, города, – с двумя современными ему стихотворениями Йездигерда Кисрави[2], написанными, быть может, с мыслью об умирающем Халладже, ибо этот знатный человек сасанидского происхождения, несомненно, знал у своего друга везиря Хакани III (312/924) его сотрудника, *катиба*-халладжийца Мухаммада ибн Али Кунна'и, – и он один исследовал все извращения Багдада, готовя ту удивительную городскую монографию, *K. sifât Baghdâd*, которая до сих пор не найдена:

> *«Дети, рождённые знатными женщинами от евнухов, –*
> *вы лишь по имени свободные мужчины или женщины, –*
> *лишь девственницы на деле, украдкой обращённые в сводниц;*
> *вы – те гробы, украшенные снаружи, –*
> *что не содержат ничего, кроме смрадных нечистот*[3]*».*
> *«Я нашёл людей уже всех соблазнёнными писсуаром или ямой –*
> *распутников, созданных для прелюбодеяния, извращения и проституции –*
> *других – не перестающих быть трибадами, женщин, уединяющихся с женщинами –*
> *гибнут науки и учёные, лучший из которых изнемогает натощак –*
> *и потом приносится в жертву, презреннее пса, когда хитрец отправляется на охоту за газелью –*

[1] И уже подвергнутый нападкам Абу Амром Димашки.

[2] У Сафади, *wâfî*, рук. Зитуна 4851, s. v. Йездигерд (копия, которой я обязан М. Махджубу ибн Миладу).

[3] *Нуния* (размером *хафиф*): «*я бани-ль-мухсанати би-ль-хисйани*».

как отрицать, что после этого придёт потоп, и нас побьют камнями падающие звёзды?»[1]
«Когда гениальный ум нашёл мысль и не теряет своей доли красноречия и слова –
и хитрит с судьбой, чтобы её устранить, удачной уловкой, он полностью обманут –
закон судеб отказывается даровать ему иной удел, чем его предопределение в благах, природе и нраве –
потому не отдавай его во власть желаниям, которые уводят князя народа от свободы к рабству –
но будь (о душа) верна Истине, провозглашай её, терпи – со всем терпением того, кто даёт обвить себя саваном агонии ради правды (хакк) –
не тем терпением, что оплакивает утраченное, а тем терпением, что удостоверяет себя правдивым вместе с Истиной (Хакк)[2]*».*

д. Ответственные за кровь Халладжа и их поведение

Было в обычае, чтобы *шухуд*, представители мусульманской Общины, присутствовали при казни еретика, чтобы услышать и повторить классическую фразу кади: «его кровь на моей шее» (= я беру на себя ответственность за этот акт отсечения от общины). За сорок лет до того она отмечена в Багдаде (дело Гулама Халиля против Нури, в 262/875 году). Присутствие *шухуд* делало их солидарными с кади: как соподписантов приговора.

Один текст[3] отмечает, что в случае Халладжа везирь Хамид воспользовался принятым обычаем; и, велев префекту полиции прочитать приговор (скреплённый 84 *шухуд*), позаботился снять ответственность с исполнительной власти (и с себя самого), вставив перед ритуальной фразой «его кровь на наших шеях» обращение к *шухуд*, заставившее их ясно заявить, что ни халиф, ни префект полиции, ни он сам (везирь) не являются виновниками этого деяния.

Эта вставка вполне могла быть подлинной и послужить закреплению судебной практики относительно компетенции кади в делах мистики (компетенции, оспоренной в делах о мистической ереси *фетвой* о *таваккуф* шафиита Ибн Сурайджа, спасшей Халладжа в 301 году); и утверждению того расхожего мнения о ненависти законоведов к мистикам, и к Халладжу прежде всего.

Против этого текста можно возразить, что он единственный, поздний (Тузари, а значит, Ибн аль-Кассас) и драматизированный; что этот Ибн аль-Кассас, проповедник при дворе последнего мусульманского князя Ширвана (Феридуна ибн Фериборза, супруга христианки Тамары, дочери грузинского царя Давида II (483–519 гг. х.), вытесненного епископом Симоном Чкондидским), мог выдумать весь этот рассказ в своём 4-м издании *Akhbâr al-Hallâj*, чтобы отождествить Халладжа с Христом, приписав Хамиду этот жест в духе Понтия Пилата. Но на это ответят, что багдадские *шухуд* канонически были ответственны за кровь Халладжа ещё до жеста Хамида, гораздо больше, чем безымянные сторонники Вараввы, подстрекаемые саддукейским синедрионом перед Гаввафой. И что божественное проклятие на Израиле,

[1] *Алифийя*: «*ваджадту-н-наса фатину...*».

[2] *Кафийя* (размером *тавиль*): «*мата юдрику-т-тахрира...*».

[3] *Rec.*, с. 63–64.

согласно исламу, происходит (Коран IV, 155) не от крови Христа (который в действительности не был убит), а от хулы, произнесённой против Девы, Его матери, названной прелюбодейкой, матерью *мамзера* (незаконнорождённого обманщика). Ибн аль-Кассас не мог, следовательно, помышлять об этом доводе, чтобы его вставить.

Во всяком случае, чтобы судить об этом жесте везиря, следует установить, какие ответственности действительно были затронуты этой смертной казнью. В исламе подобный акт предполагает три отдельных ответственных лица:

а) Исполнительная власть (*султан*); то есть уполномоченный Халифа по безопасности государства, везирь: который решает, требует ли поддержание общественного порядка приведения в исполнение судебного обвинительного приговора; и заступает место Халифа, как Хамид прямо говорит Муктадиру[1]: везирь берёт на себя *даман ат-та'зир*; бывает, что в формуле отречения обвиняемый заявляет: «если я это нарушу, Повелитель правоверных, да продлит Бог его царствование, вправе и уполномочен (*фи хилль ва са'а*) (пролить) мою кровь»[2];

б) Законодательная власть (*када*): то есть уполномоченный Халифа в шариатском суде, кади: который, будучи запрошен везирем о *фетве*, обвиняющей подсудимого в посягательстве на «права Бога» (*хукук Аллах*), может произнести приговор «его кровь может быть пролита». Заметим, что кади Абу Умар одновременно автор *фетвы*, приговора и *музакки* скреплявших его *шухуд*.

Не могло быть, стало быть, и речи о том, чтобы он сложил (вместе с Хамидом) свою ответственность на одних *шухуд*; как тот кордовский кади, который, слишком поздно сообразив, что *шухуд* чрезмерно отягчили вину подсудимого, сказал им после смертного приговора: «*исму залика 'аля рикабикум*» (эта казнь – грех, который падёт на ваши шеи): осуществляя тем самым право *таджрих ва 'азль*, которое кади имеет над *шухуд*[3];

в) Суд народа, представленного корпорацией «добросовестных свидетелей» (*шухуд 'удуль*): глашатаев коллективной совести, свидетельствующих на следствии, в суде и при казни, сколь великий ущерб подсудимый нанёс *салах аль-муслимин*, «Общему благу мусульман»; которое будет ограждено лишь его смертью. – Именно они, в сущности, в конечном счёте определяют ответственность, согласно этой исламизации «цены пролитой крови», здесь – Законом. В 315/927 году тот же Халиф услышит от бунта багдадских верующих упрёк, что своим недостойным поведением делает тщетным каноническое благочестие Общины (что облегчит его низложение в 317/929 году). В 309/922 году именно побуждение Ибн Мукрама, главы и «*whip*» *шухуд*, назначенных кади Абу Умаром, подняло «добросовестных свидетелей» приветствовать казнь Халладжа.

Везирь считает, что мистический «махдизм» Халладжа ставит под угрозу сохранение династии и Закона; кади подписал, что своей «заместительной обетной заменой хаджа» (*та'риф*) Халладж исказил одно из Пяти Оснований; Чтецы Корана и законоведы считают, что его теории о единении с божественным *фиат* через «анагогическое» толкование законных предписаний посягают на трансцендентный характер Корана, а его желание упразднить паломничество, принеся себя в жертву, доводит их раздражение до предела; – все эти частные враждебности поднимаются, чтобы слиться с мощным желанием коллективной мести, которое восходит из глубин мусульманской Общины к устам её «добросовестных свидетелей», *шухуд*,

[1] Ср. Ибн Айяш, в *nishwâr*, I, 83.

[2] Якут, *ud.*, 6, 303; Ибн Шаннабуз.

[3] Хушани, 179; Brunschvig, *Tun. Hafs.*, 2, 135.

чтобы осудить как богохульство чрезмерную мораль и преувеличенный мессианизм мистика, называющего себя *шахид ани*, «нынешним свидетелем», Духа Святости, которого он именует «Вечным Свидетелем», а значит – несотворённым.

Из 84 соподписантов обвинительного *махдара* можно предположить, что это были прежде всего *курра'*, бывшие аскеты, школы Кисаи[1] и ученики Ибн Муджахида, как его *варрак* Тальха; *фукаха*, захириты и прежде всего маликиты, во главе со своим *ваджхом* Ибн Мукрамом, представители стран, подведомственных кади Абу Умару; и по меньшей мере один мутазилит, Абу-ль-Касим Балхи. Из сочувствующих – один из *курра'*, Атуфи, один мутазилит, Каннад, четыре суфия, ученики Шибли (Иса Кассар, Абу Бакр Касри, Бундар Ширази, Фатима), к которым, быть может, присоединился их учитель. Эти пришли не слушать того, кто объявляет себя ответственным за эту казнь; они чувствуют, что истинный ответственный – Владыка Закона, Бог; и что тому, кто, как Халладж, умер *гариба*, «в пути, на чужбине, чтобы вновь обрести Его» (Коран IV, 101), «тому Бог должен награду» и должен цену крови (*дийя*)[2]. Коран (XVII, 35) предусматривает *валий ад-дам*, правомочного требовать *дийю* за верующего, «убитого несправедливо», *мазлуман*: Наср, по-видимому, притязал на эту роль[3].

е. Завет

Завет (*васийя*): «Укроти свою душу (*нафс*); иначе она укротит тебя». (Ибрахим)[4] Ибн Фатик сказал:

«Я сказал Халладжу: Дай мне завет. – Твоя душа (*нафс*); если ты её не поработишь, она поработит тебя (= отвратит тебя от Бога)».

Этот текст, приведённый в *Akhb.*, № 65, есть текст Сулами (*'uyûb al-nafs*, 21; *tafsîr*, о Коране V, 101), Ибн Бакуйе (по Хамду), Газали (*ihyâ*, изд. 1312, 4, 54); Яфи'и (*mir'ât*) и С. М. Забиди (*ithâf*, 9, 33) толковали его.

В этой краткой форме это классическая тема, известная со времён Хасана Басри (этот дольний мир – твоё верховое животное; если ты на нём едешь, оно тебя понесёт, а если оно поедет на тебе, оно тебя убьёт; Ша'рани, *lawâq.*, 1, 19), Увайса («твоё сердце»: ср. Худжвири, *kashf*, 85), Бурджулани (по Абу Джа'фару Сарраджу, *masâri'*, 26: «береги свою душу (*нафс*) от своей души», завет целомудренного юноши своей искусительнице), Ибн Хидравайха (у Джами, 61: «убей свою душу, чтобы её оживить»). – Абд аль-Кадир Килани и Али Вафа подхватили халладжийское изречение.

В ту эпоху действительно было в обычае, чтобы *хадим* просил у своего шейха при расставании духовное завещание, высшее наставление, прощальное слово; вероятно, следовательно, что Халладж действительно дал этот ответ, и именно Ибрахиму Ибн Фатику.

У нас есть две другие, расширенные редакции этого завета.

---

[1] Хамза Исфахани.

[2] «*Ад-дийа 'аля-ль-Катиль*» (ср. Сади, Кунави, *arba'în*).

[3] Здесь, с. 678–680.

[4] *Akhbâr*, № 65. Ахмад (*sic*) = Хатиб, 131 (по Сулами, *ta'rîkh*). Изречение подхватили Абд аль-Кадир Килани (*fath rabbânî*, 186, 199) и Али Вафа (у Ша'рани, *lawâq.*, 2, 42).

Фарис ибн Иса Динавари сказал Ахмаду ибн Мухаммаду ибн Саламе Марвази[1]: «Один человек[2] сказал Хусайну ибн Мансуру: “Дай мне завет”. – “Берегись своей души: если ты не поработишь её Богу, она поработит тебя, исключив Бога”». Эта редакция примечательна в двух отношениях: во-первых, Фарис распространял её в то время, когда ссылаться на Ибрахима ибн Фатика, ставшего подозрительным (*махджур*, говорит Харави, переписанный Джами) как *рави*, было уже недозволено; он не осмеливается его назвать (*раджулан*); – во-вторых, её расширение исключает Фариса из списка возможных авторов *Akhbâr al-Hallâj*, которые дают краткую редакцию.

Фарис добавляет к этому тексту следующую фразу: «А другой сказал ему: “дай мне наставление (*'изни*)”. – “Будь с Богом по тому самому уставу, который Он тебе предписывает” (*кун ма'а-ллахи би-хукми ма ауджаба*)».

Изречение, ставшее *хадисом*: «Будь с Богом согласно Его способу бытия» (*хайсу кана*) (Сахави).

Другая расширенная редакция – это редакция Харави (*tadhk.*), воспроизведённая у Аттара (*tadhk.*, 2, 142; стр. 15):

«Я слышал, как Ахмад Чишти[3] сказал мне в Ходженте, что сын Хусайна ибн Мансура Халладжа сказал ему: “В (последнюю) ночь я сказал отцу: «Дай мне завет». – «Твою душу – поскорее поработи её, иначе она поработит тебя». – «Отец, скажи мне это кратко». – «Пока мир трудится над своим рабством, ты трудись над тем, малейший атом чего превосходит красотой и величием творение обоих миров (то есть джиннов и людей)». – «Что же это?» – «Мудрость»”».

Нафс здесь, разумеется, – плотская и себялюбивая душа, враг Мудрости, всецело духовной.

II. ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЕ СВОДНЫЕ РАССКАЗЫ И ОТДЕЛЬНЫЕ ЭПИЗОДЫ

a. Рассказ Каннада

Известно, что первенство устного свидетельства в исламе лежит в основе атомистического метода, который *Хадис* применяет к истории, давая каждое событие отдельно, под явным поручительством свидетеля или цепи свидетелей (*иснад*). Известно также, что обращение первых историков Халладжа (Сулами, Ибн Бакуйе) к этому методу маскирует то, что они по кусочкам использовали связные рассказы, излагавшие последовательность событий жизни, не дробя их на отдельные свидетельства. У нас остался по меньшей мере один документ о Халладже этого второго рода – текст «воспоминаний» Каннада, опубликованный самое большее через двадцать лет после события; и где его впечатления очевидца казни (на которые намекает *Akhb.*, № 1) введены по поводу смелого стиха, который Халладж прочёл ему задолго до того:

> *«...но у меня есть душа, и придётся ей либо погибнуть, либо возвыситься,*
> *да, Я свидетельствую тебе, увлекая меня к высочайшей участи».*

[1] У Хатиба, 114.

[2] *Раджулан*.

[3] Основатель афганского ордена *чиштийя*.

Много позже, когда Каннад спросил о Халладже, «мне ответили: Абу-ль-Хасан, этого человека как раз только что повесили на виселицу на площади Аббасийя». И он действительно был там (мёртвый), на виселице. И случилось так, что я встретился там в ту же минуту с Абу Бакром Шибли, которому рассказал о своей прежней встрече с Халладжем, прочитав ему его стихи. И Абу Бакр, поражённый (концом последнего стиха), воскликнул: «правда, вот он теперь вознесён к высочайшей участи». Тогда я спросил: «о Абу Бакр, что же ты о нём думаешь?» – «Он получил знание одного Имени из Имён Божьих, могущество которого действительно осуществил (чудесами); затем он положился на собственную личность; тогда Бог отнял у него власть над ним и погубил его». – «О Абу Бакр, запомнил ли ты что-нибудь от него (в этом смысле)?» – «Да», – сказал он мне и прочёл двустишие (*Талабту*...):

«Я искал места покоя (мустакарр) по всей земле, –
но нет мне больше на земле места покоя.
Я повиновался своим влечениям, и они обратили меня в рабство; –
ах, если бы я довольствовался своей долей, я был бы свободен».

Этот текст, где Каннад, сочувствующий литератор, не хочет брать на себя обязательств, превосходно показывает предел того, что можно было сказать, давая всё же понять, что этот осуждённый пытался «бежать» из мира «вверх». Крест в арабском снотолковании, вдохновлённом греком-язычником Артемидором Эфесским, и без всякой речи о христианском влиянии, толкуется так и в литературе. Такова знаменитая *касыда* Анбари на повешение Ибн Бакийи в 367 году[1]:

«Высоко вознесённый, в жизни, как и в смерти»[2].

И этот другой стих:

«Как влюблённый ('ашик), простёрши руки, лицом вперёд, –
в день прощания, чтобы проститься с уходящим (муртахиль)».

Крест бывает и предметом иронии; таково это обращение к Халладжу, извлечённое на свет Абу Юсуфом Казвини[3]:

Несколько (враждебных) суфиев крикнули ему, на кресте: «тому, кто дал развод мирской жизни, остаётся лишь взять (в жёны: *халилатуху*) жизнь иную; тому, кто оставил хадж[4], чтобы соединиться с Богом, остаётся лишь взять виселицу как каноническое верховое животное паломника (*рахилатуху*)».

И этот стих Ибн ар-Руми:

«Сколько людей ты оставил в низинах Сирии, – подвешенными достаточно высоко, чтобы видеть жителей Неджда;
они пришли сами, чтобы плясать дастбанд (где держатся за руки), – но что-то мешает им плясать»[5].

Двустишие (*Талабту*...), которым заканчивается рассказ Каннада, – любопытный пример работы мысли над мученичеством Халладжа. Каннад заставляет Шибли приводить его

[1] Аскари, II, 63; *majânî al-adab*, V, 237: «*'Улуввун фи-ль-хайати*...».

[2] Тафтазани (Амили, *kashkûl*, 189).

[3] У Сибта Ибн аль-Джаузи, *mir'ât*, л. 75 a.

[4] В рукописи «*Хакк*».

[5] *Dîwân*, рук. Каир, 69 a (ср. терцет Ибн Аби-ль-Юмна (Джазари, рук. P. 6739, 14 a)).

как стихи Халладжа по поводу казни. Между тем у нас есть два рассказа, очевидно переделанные из Каннада, которые утверждают, что Халладж прочёл его во время своей казни:

(кади Абу-ль-Ала Мухаммад ибн Али Васити (без *иснада*), у Хатиба):

«Когда его повели на казнь (его лицо побледнело, затем у него на губах выступила пена, с шёпотом, затем)[1] он прочёл: “Я искал места покоя...”».

(Абу Бакр (Мухаммад) ибн Ахмад ибн Али Ибн Саваба Касри (без *иснада*), у Ибн Халликана):

«Я слышал, как Хусайн ибн Мансур Халладж говорил на виселице: “Я искал места покоя...”».

Наконец, странно, что Каннад, литератор, принял как стихи Халладжа двустишие, заимствованное у Абу-ль-Атахии (поэта-суфия, умершего в предыдущем столетии), и явно в его стиле[2].

б. *Салимийя* и рассказ Раззаза

Богословская школа *салимийя* (где были законоведы разных толков, даже ханбалиты) первой стала защищать «святость» Халладжа, осуществлённую его мученичеством. Следует думать, что именно их глава, Ибн Салим (род. 267/880, ум. 397/967), под своим именем Абу-ль-Хусайн Басри является *рави Akhbâr*, № 3 (а не Ибн аль-Хаддад, неправомерно перенесённый из заголовка *Akhbâr*, № 2).

Они, должно быть, распространяли связный рассказ об этом мученичестве. Поскольку дошедшие до нас большие салимийские сочинения позднее 360/970 года (отлучение Фариса), ни *luma'* Сарраджа (где дважды встречается изречение «всё для экстатика...», по Исе Кассару), ни *qût* Абу Талиба Макки нам его не дают. Но *bahja* знаменитого салимита Ибн Джахдама (ум. 414/1023), использованная Ибн Хамисом Ка'би, воспроизводила рассказ Раззаза, который Сулами уже переиздал по *ta'rîkh* салимийского писателя Абу Бакра Ибн Шазана Баджали (ум. 376/986), вышедшему в Нишапуре около 340/951 года. Этот рассказ Раззаза, которому отдали предпочтение Сулами, караимская Гениза, Ша'рани и Али Кари, представляет память, которую *салимийя* хранили о мученичестве Халладжа тридцать лет спустя.

Рассказ Раззаза.

Абу-ль-Аббас Раззаз, по Сулами, сказал[3]:

Мой брат был *хадимом* Халладжа, и он сказал мне: «когда настала ночь, на заре которой назначено было его казнить, я сказал ему: “О господин мой, дай мне завет”. – “Берегись своей души: укроти её, иначе она укротит тебя”». – Он сказал: и когда настало утро и он встал, чтобы его повели на казнь, он сказал: «всё для экстатика – это уединение Единого в Себе». Затем его увели, и он выступал горделиво (*ятабахтару*)[4] в своих цепях и читал:

«Тот, кто зовёт меня, чтобы не показалось, будто Он меня обидел,

---

[1] Дополнено по Ибн Фадлаллаху, *masâlik*.

[2] *Dîwân*, изд. Бейрут, 1888, с. 95. – Каирская караимская Гениза приписывает его Халладжу с 3-м стихом: «Время делало мне подарки, и я делал ему; и то, что оно мне дало, было сладко и горько» (ср. рук. AS 1641). – О пене на губах напоминает одна персидская молитва, называющая Халладжа «пенящимся верблюдом» (= в гоне).

[3] Хатиб, 131.

[4] *Ятабахтару*: Ша'рани толкует (*yawâqît*, 251): *юраффилю*.

напоил меня из чаши, из которой пил Сам: как Хозяин, угощающий сотрапезника,
затем, когда чаша обошла круг, велел принести кожу (для казни) и меч.
Так бывает с тем, кто пьёт Вино с Драконом (зодиакальным) летом».

Затем он прочёл стих (Коран XLII, 17): «Те, кто не верует в Час, желают его ускорить; а те, кто верует, ожидают его с благоговейным страхом, ибо знают, что Он есть сама Истина».

«Затем он больше ничего не сказал, пока с ним не сделали того, что сделали, да помилует его Бог».

Сулами приводит этот рассказ Раззаза, который, должно быть, поразил его в юности, и в своём *тафсире* (что необычно), и в своём *ta'rîkh* (написанном до 371 года, когда умер Ибн Хафиф). Он даёт там второй рассказ Раззаза (о Халладже и Ибн Ате, *Kh.* 120); в обоих случаях он прямо ссылается на этого Раззаза, от которого его отделяло целое поколение: что доказывает заимствование из авторитетного исторического источника (для него – истории Баджали)[1].

Знал ли сам Баджали Раззаза лично? Если это брат *хадима* Халладжа, то это брат Ибрахима Ибн Фатика: Ахмад ибн Фатик, от имени которого Сулами как раз приводит «завет» (ср. здесь, с. 627) в своём *тафсире* (Коран V, 101). Тогда как в своём *ta'rîkh* он приводит «сон» через три дня после казни со слов Абу-ль-Фатика Багдади, *сахиба* Халладжа, даже без посредства Раззаза, и со слов Баджали, на сей раз названного по имени (см. об Абу-ль-Фатике Ибрахиме Ибн Фатике *Is.*, № 57).

В действительности Баджали был *рави* важного багдадского суфия, наследника Ибн Аты, Абу Амра Анмати (ср. *Is.*, № 44) по Кушайри, 57, 119 и Ибн аль-Джаузи, *talbîs*, 354): именно он, должно быть, и доставил ему рассказ Раззаза, когда Баджали приехал в Багдад, в ханбалитский квартал Харбийя (быть может, через Абу Бакра Мухаммада ибн ... Харби).

Видно, сколь сложна была передача, через тридцать лет после казни Халладжа, первого рассказа о смерти этого осуждённого. Не хотели ссылаться на Ибрахима Ибн Фатика (вероятно, потому, что он снабдил сведениями Шакира для *Akhbâr*, он был «опорочен», *махджур*)[2].

Этот архаичный рассказ, который из стыдливости останавливается перед бичеванием, уже наводит на мысль о более ранних свидетельствах («ночь, на заре которой» есть в *Akhb.*, № 2; «всё для экстатика...» стоит на том же месте, что и у Исы Кассара; «затем он больше ничего не сказал...» отказывается допустить, что Халладж говорил на кресте). – Это уже размышление, родившееся в полусуфийской среде, ещё проникнутой эстетическими отзвуками школы Абу Хамзы (и Зу-н-Нуна), Юсуфа ибн Хусайна Рази и Нури, учивших, что следует «сублимировать» мрачное услаждение взгляда, обращённого к мужской красоте (послушников), «уранийским синейсактизмом», проникая сквозь эту искушающую сотворённую красоту к таинственному Лику Божественного Судии Суда, «*гулам амрад катат*» апокалиптического *хадиса* На'има ибн Хаммада (принятого ханбалитами)[3]. Поэтому в этой казни, где Каннад, литератор, увидел лишь бегство, бегство вверх, Раззаз делает ударение

[1] По Харави (переписанному Джами).

[2] Его *иснад* – у Кушайри, 150.

[3] Ханбализм Ибн Аты уже салимийский (толкование суры XII). И высмеян Джаза'ири (*zahr*).

на четверостишии *Надими*, уранийско-синейсактического вдохновения, и на экстатическом[1] и «ликующем» поведении осуждённого: который «выступал горделиво», намечая танцевальный шаг, вызывающий, воинственный.

Эта «пляска смерти» принадлежит архаичному исламу: Пророк советовал её тому, кто уходит на *джихад*[2], Ибн Хузайма (ум. 311/923) видел во сне, как её плясал Ибн Ханбаль[3], а в первоначальной шиитской *футувве* «рыцарь смерти» выступал горделиво, отправляясь на смерть за Законную власть, «приподнимая полу своего одеяния». Это вполне в воинственном и дерзком характере Халладжа. Иное дело – уранийская символика четверостишия *Надими*.... Ни один древний суфий, и Халладж меньше кого бы то ни было, не отважился бы обратиться к Господу с признанием в «мужской» любви вроде тех, которыми изобилует позднейший суфизм, естественно принявший Халладжа из этого четверостишия как предтечу; иногда с благой целью, «по-платоновски», как Шуштари[4].

Отметим, что присутствие этого четверостишия в этом рассказе ставит центральную проблему халладжийской психологии. Халладжийское понимание искупительного жертвоприношения жизни, «разрушения авраамова храма своего тела», тесно связано с тем таинственным выставлением «мужской наготы» Адама, предложенной как «идея» и для поклонения Ангелам до начала мира (Коран II, 32) и оскорблённой тогда скептическим презрением Демонов: «в прекраснейшем облике» (слово Халладжа, *Akhb.*, № 2); – выставлением, обнажающим тайну бесконечного смирения и славы Божественной Истины; что есть «жертва» невещественная, бескровная, которой божественная природа «облекает» человеческую природу; жертва более совершенная, чем жертва Авраама (а значит, и чем хадж), поскольку это жертва типической красоты Человека, того божественного райского образа, который ещё не был ранен сотворением Женщины, орудия его высшего заклания. Ту первоначальную сверхполовую Природу, которую после сотворения Евы уранийская любовь притязает вернуть себе и бесплодно поклоняется ей вне Бога и вне нашей матери; что есть нелепость и преступление, кровосмешение Иблиса, «проклятого из-за любви».

Что Халладж уже дал угадать это понимание жертвы, вечного «Свидетельства» (отражённого в нынешнем), когда в Багдаде его проповедь Сущностного Желания вызвала против него ненависть столь «утончённого» урания, как Ибн Давуд, – это могли бы подтвердить два отношения. Прежде всего – отношение проповедников-эстетов, кающихся ураниев, как Абу Бакр Ибн Шазан Баджали. Этот историк суфизма подвергся критике за «попустительский платонизм», восхищавшийся в Халладже (как, впрочем, и Шибли) сублимацией уранийского экстаза: той, что Боттичелли найдёт в Кватроченто в Савонароле. Он приводит *Надими*, но ничего не даёт от Шибли (даже Коран XV, 70). Вместе с Мансуром Харави, который-то как раз приведёт Коран XV, 70, Абу Бакр Ибн Шазан Баджали даёт нам, благодаря рассказу Раззаза, первый портрет умирающего Халладжа в представлении *салимийя*. Сосредоточенный на «предвечной» сублимации мужской дружбы.

От этого первого отношения зависит второе – преданность Законному Главе Человеческого рода, основанная также на жертве; и проповедуемая тайным обществом карматов-исмаилитов; среди них Халладж, должно быть, встретил не одних противников;

[1] Ср. экстатический танец, тоже танец смерти, святой Кристины Дивной. И пляски смерти.

[2] Сиддик Хан, *jihâd*, 98.

[3] Ибн аль-Джаузи, *manâqib Ibn Hanbal*, 438.

[4] Ср. в *Mélanges W. Marçais*, 1950, 251–252.

были шииты, которым Халладж дал понять, что *футувва* – не только «благородная добродетель» слуг, но и Главы, которому порой приходится страдать и даже дать себя убить за своих; и что нет иной «узаконивающей» родословной, кроме мученичества, подлинного разрушения храма.

Абу-ль-Хасан Хульвани сказал[1] (*Akhbâr*, № 16):

«Я был там в день казни Халладжа: его вывели из тюрьмы, связанного и в цепях, но он улыбался, и я сказал ему: “О учитель, откуда у тебя это состояние (*халь*)?” – “От кокетства Её красоты, так влечёт Она избранных к Единению (*висаль*)”».

И он прочёл:

> *«Тот, кто зовёт меня, чтобы не показалось, будто Он меня обидел,*
> *напоил меня из чаши, из которой пил Сам; как хозяин угощает сотрапезника.*
> *Затем, когда чаша обошла круг, велел принести кожу (для казни) и меч.*
> *Так бывает с тем, кто пьёт Вино, когда в знак Льва вступает Лето».*

Рави неизвестен, но слово *далаль*, кокетство, столь дерзкое, типично халладжийское (ср. *Akhb.*, № 38).

в. Заметка о четверостишии «*Надими...*»

Это знаменитое четверостишие (*dîw.*, с. 72–74) наводит на следующие замечания:

а) *Происхождение.* – Приписывание его Халладжу, распространённое *салимийя*, впервые оспорил кади-мутазилит Абу Юсуф Казвини[2], умерший в 488/1095 году; будто бы его сочинил Абу Нувас в ночь оргии, чтобы умилостивить халифа Амина, который грозил ему смертью, потому что Абу Нувас ответил ему по поводу его красоты, которой тот хвалился: «кто может тебя видеть и не желать тебя?» Это импровизированное четверостишие будто бы обезоружило халифа.

Абу Юсуф Казвини прав, видя в нём заимствование суфизма из светской уранийской поэзии, но ошибается, называя Абу Нуваса, тогда как речь идёт о Хали' (Хусайне ибн Даххаке); и Амина, тогда как речь идёт об Ибрахиме Ибн аль-Махди; ибо анекдот и четверостишие определённо возвращают им два первостепенных литературных критика, правда, два шиита – противника Халладжа: Сули[3] и его ученик Хамза Исфахани[4]; последний, впрочем, знал, что прекрасные стихи Хали' приписывались Абу Нувасу[5]. Этого мнения держится Рагиб Исфахани[6]. И его подтверждает внутренняя критика четверостишия: *Тиннин* было прозвищем Ибрахима Ибн аль-Махди[7].

---

[1] Дополнено по Мунави, *kawâkib durriya*.

[2] С этим мутазилитом ещё до 465 года советовался по поводу его познаний в схоластической философии противник, халладжиец, ханбалит Ибн Акиль, когда писал свои *Akhbâr al-Hallâj*, чтобы опровергнуть его, под тем же заглавием (извлеч. у Сибта Ибн аль-Джаузи, *mir'ât*, лондонская рук., л. 74 b).

[3] Сули, *Akhbâr Ibrâhîm Ibn al-Mahdî*, неизданная рук. из собрания Крачковского; ср. *Agh.*, 6, 173–174; и Barbier de Meynard, *Ibr.*, с. 80.

[4] Изд. *dîwân* Абу Нуваса, переизд. Набхани, 1323, с. 6–7.

[5] *Agh.*, 6, 165. Однако Ибн Мухальхиль его не приводит, пишет мне М. Асин Паласиос, в своих *sariqât Abî Nuwâs*, рук. Эскориал 772, л. 87–103.

[6] *Muhâdarât*, 226.

[7] Журнал *'Irfân*, Сайда, 1931, 429.

То, что этот вопрос не ставился до Казвини, указывает, что содержание *Akhbâr al-Hallâj* не выходило за пределы узкого круга нескольких суфийских сред и *салимийя*, пока их переиздание Ибн Акилем не возмутило багдадскую литературную элиту;

б) *Значение.* – Чтобы выразить совершенную любовную покорность божественной воле, Кушайри приводит два последних стиха, толкуя Моисея у Неопалимой Купины (Коран XXVIII, 30)[1]. Что не помешало светскому поэту, как Ибн Сана аль-Мульк, вернуть им их первоначальный смысл, сделав с них список[2].

Аттар сумел откликнуться на всю конечную двусмысленность четверостишия *Надими*, подражая ему в *mantiq al-tayr*[3]:

> *«Тот, кто спит и ест с Семиглавым Драконом в месяц Таммуз, – тот умирает на виселице»,*

откуда Э. Х. Уинфилд[4] хотел вывести посредством фольклорного анализа три отдельных архетипических положения: созвездие Дракона (зловещее в пехлеви), – талмудический период трёх первых недель Таммуза (когда демон Стрела убивает всякого, кто его увидит), – обрядовую «ночёвку» и раздел жертвенного мяса (тёмный культовый пережиток); – не подумав подняться к анекдоту о Хали', чтобы понять 4-й стих.

Символику следует искать не до Хали', а в мысли Халладжа и *салимийя*, которые его распространили... это богохульство. Один шейх-шазилит толковал этот 4-й стих[5]

<<JOIN>> совершенно так же, как Рейске, который переводит[6]: «*Ea patitur qui vinum bibit cum dracone in aestate*», то есть: «*Ita mecum agit deus, ut draco, cui flagrans sol venenum acuit et turgere facit.*» *Blasphemum est.* Рейске критиковал тем самым д'Эрбело[7], который, подражая Андреасу Мюллеру[8], перевёл лишь стихи 1–2 (единственные, приведённые Эрпениусом в его издании «Эльмацина») и решил, что усмотрел в них выражение пламенного христианства со стороны Халладжа. Нет: но это богохульство из-за любви. Технически Халладж называет *Тиннином* тот *Якин*, ту «бессмертную божественную искру», что тлеет в глубине человеческого сердца[9]; а «ядовитый Дракон» для него также (это доказывает его вариант *натрайни*)[10] – наше зодиакальное созвездие Льва, в которое солнце вступает как раз в июле

---

[1] *Latâ'if al-tafsîr*, s. v.

[2] У Шихаба, *safîna*, 412.

[3] Изд. Garcin de Tassy, 1, 2252, 2271.

[4] *The Seven-headed Dragon*, *JRAS*, 1908, 552; 1910, 484–486. – Можно было бы с тем же успехом найти здесь митраистское посвящение, где 4-я степень называется «Лев» и где посвятительная трапеза совершается с богом «Солнцем».

[5] Шейх Махмуд Абу-ль-Шамат, Дамаск, март 1919 года.

[6] Reiske, *Abulfedae Annales muslemici*, изд. 1790, 2, 746–747. – Покок тоже называет «*blasphema*» халладжийское «*Ego sum veritas*» (= *Ана-ль-Хакк*) (в «*Philosophus autodidactus*»). Толук осторожнее (*Blüthensammlung*, 323, прим. 1). Э. Г. Браун даёт два довольно расходящихся стихотворных толкования (*Lit. hist. of Persia*, I, 363, 435).

[7] *Bibliothèque orientale*, ст. «*Hallage*».

[8] *Excerpta... a... Nesephaeo... tataro...*, Бранденбург, 1665, прим. 15, с. D; повторено Розенцвейгом, *Hafis*, 2, 206–207.

[9] У Аттара, 2, 140, стр. 7 (*аждарха*); *Тиннин* – это также Восходящий Узел (затмения).

[10] Ср. наши *Quatre Textes*, III, с. 35 и прим. 1, в сравнении с Dozy, *Calendrier de Cordoue* (17 января) 961, с. 21: «*ибтида нау' ан-Натратайн, саб'а лияль, ва юкалю аннаха анф аль-Асад, ва нау'уха махмуд, ва ютала'у би-сукутиха са'д*». Две «*натра*» – это гамма и дельта Рака. Восьмая из *Анва'*, или лунных стоянок, древнего южноаравийского календаря Плеяд.

(*Таммуз*). Наконец, независимо от него великий христианский мистик Рёйсбрук нашёл ту же метафору:

«Наступает для души мгновение, когда Христос, как солнце, вступает в знак Льва, и жар Его лучей заставляет кипеть и гореть кровь сердца»[1].

Подобно тому как Рёйсбрук находит в зодиакальном Драконе Медного Змея (= Христа), – так *салимийя*-халладжийцы находили в нём кораническое *Нар мукада* (= Огонь экстаза)[2], Любовь, что сжигает скупость.

В письме к шейху Абд аль-Латифу ибн Ахмаду ибн Мухаммаду ибн Хибатуллаху Багдади, озаглавленном *risâlat al-Intisâr*, великий мистик Ибн Араби рассматривает, почему шейх Мухаммад ибн Абдаллах Шариф Сайкал Фаси не смог ответить на два вопроса, которые задал ему Абд аль-Латиф (оба касались Халладжа, 1-й – *Taw*. 4, ?, 2-й – 2-го стиха четверостишия *Надими*), – Ибн Араби определяет божественное гостеприимство, каким наслаждается Халладж (которого он расспросил во сне): Халладж думал, что испил от первоначального Знания Бога, а Бог после Чаши видения дал ему вкусить меча уничтожения. После этого объяснения, согласного с аш'аритским богословием, Ибн Араби замечает, что четверостишие Халладжа выражает «сущностную достоверность» (*'айн аль-якин*), высшую, чем «достоверное знание» богословов, которым он задаёт двадцать вопросов: кто Виночерпий, что в Чаше, кто тот «Он Сам», что из неё пил, является ли исключительным отношение равенства, установленное между двумя «гостями»; «беседует ли Халладж со своим собственным раздвоенным существованием или с Тем, кто даёт ему существование...?» (в *rasâ'il*, изд. Хайдарабад, 1367, т. II, 2-я *risâla*).

III. ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНЫЕ ЭПИЗОДЫ И ОТДЕЛЬНЫЕ ИЗРЕЧЕНИЯ, ПОРОДИВШИЕ ЛЕГЕНДУ

Отдельные изречения, к рассмотрению которых мы теперь приступаем, отмечают не только этапы казни, кратко изложенной в двух архаичных рассказах Каннада и Раззаза, – они закрепляют точки, *puncta*, навязанные устным преданием религиозному размышлению учеников и друзей Халладжа об обстоятельствах его смерти.

Поражённый, как он некогда желал, мечом кораического Закона, не делала ли его жертвенная смерть, уподоблявшая его умилостивительным жертвам, закалаемым в Мекке, мучеником, павшим на священной войне: одним из тех, «которые не мертвы, а живы у своего Господа, который их живит (Коран II, 149; III, 163)»: одним из тех избранных существ, которые в ожидании Воскресения (преображающего их останки) соединены, в силу своей *шахады*, своего свидетельства, за которое они умерли, с Вечным Свидетелем, с Духом Жизни?

Умерший мусульманином-суннитом за мусульманскую общину, которую он вызвал против себя на духовный *джихад*, где он хотел быть не смертью и осуждением своих противников, а выкупом их прощения, – не было ли в Коране традиционных образов, которым его можно уподобить, начиная с Иисуса, сына Марии? Свидетеля, тоже, Слова (*калима*) и Духа (*рух*) Божьего, соединённого с тем творческим *фиат*, *кун*, с которым Халладж хотел соединить свою *басмалу*?

[1] *Noces*, 2, 24 (пер. Hello, с. 13).

[2] Хусайн Майбузи, *tafsîr* (ср. А. А. Хекмат).

Сохранённые изречения, по-видимому, были удержаны ради их значения для коранического толкования и для довольно разнообразных истолкований, которые оно предлагает для богословской проблемы смерти исповедников веры, как Семь Спящих и Хадир (Илия), мучеников, как Иисус: состояние, весьма трудное для определения метафизиками и весьма обманчивое для друзей; святой, который при жизни ставил перед ними проблему пребывания божественного присутствия, предлагает им, умирая, загадку прорыва в исчезновении Бога, отделяющего душу[1] от тела.

а. Прибытие на площадь

1° Изображение двойника и его заклинание: «Злые силы...»

Занджи отмечает: «и один из учеников Халладжа утверждал, что казнён был враг Халладжа, превращённый в его двойника, “*улкия 'аляйхи шибхуху*” (как это произошло с Иисусом, сыном Марии, добавляет историк Ибн Синан, ум. 366)».

Абу Юсуф Казвини, *Akhbâr al-H.* (?): (извлеч. из *manâqib* (*sic*), у Сибта Ибн аль-Джаузи, *mir'ât*, лондонская рук., 75 а):

Передают (о Халладже на кресте): он обратил лицо к толпе и сказал: «у того, кто зримо здесь, исповедание веры (мусульманское) отвергнуто; у того, кто незримо здесь, исповедание веры принято». – Прим.: в газалиевском *sirr al-'âlamayn* это изречение, вложенное в уста Ибн Сурайджа, имеет в виду состояние экстаза в противоположность обычному состоянию.

Отсюда два ересиографических текста:

(Абд аль-Кахир Багдади, *farq*, 249, стр. 3): «и один из называвших себя халладжийцами утверждал, что Халладж (остался) жив, не убит, и что казнён был другой человек, превращённый в его двойника (*улкия 'аляйхи шибхуху*)»;

(Тахир Исфараини, переизд. *farq* = *tabsîr*, изд. А'рами, 121 = изд. Каусари, 78): «и его приверженцы из жителей Таликана (Хорасан) говорили, что он (остался) жив и что казнён был другой человек, превращённый в его двойника (*улкия 'аляйхи шибхуху*)».

Ни один из двух текстов не называет этого ученика, которого Тахир Исфараини, быть может ошибочно, отождествляет с одним из таликанских бунтовщиков[2].

Мухаммад ибн Али Сахили из Тира (382–441: *Is.* 327), учитель Хатиба, называет свидетеля, который будто бы слышал, как этот двойник Халладжа обратился к Богу с таким заклинанием: «*Йа Му'ин ад-дана*» («О Злая сила, сохрани меня»)[3]: Абу Мухаммад Якути сказал Ибрахиму ибн Джа'фару ибн Аби-ль-Кираму Баззазу:

«Я видел Халладжа на мосту: его подняли на корову, лицом к хвосту, и я слышал, как он говорил: “это не я, не Халладж, он превратил меня в своего двойника и исчез (*алка 'аляййа шибхаху*[4] *ва габа*)”. Затем, когда его подвели к виселице, чтобы распять, я слышал, как он говорил: “О Злая сила, сохрани меня от беды (*а'инни 'аля-д-дана*)”».

---

[1] По первым *мутакаллимам* (до Газали, конец XI века), душа есть акциденция тела, которая умирает и воскресает вместе с ним. *Хашвийя* верили, что она продолжает существовать как акциденция трупа в могиле, под мучительным давлением. Среди мутазилитов Наззам и Ибн ар-Раванди (душа = атом в сердце), среди первых аш'аритов Ибн Фурак (ср. *Rec.*, 132) одни прозревали субстанциальное бессмертие отделённой души.

[2] Здесь, с. 688–689.

[3] *Kh.* [...].

[4] *Алка* (в действительном залоге); или *улкия*?

Ещё до 487 года благосклонный к Халладжу историк Хамазани привёл в своей *takmila* это «заклинание» в форме двустишия, с толкованием в виде изречения «вот я теперь в обители моих желаний»[1]; что доказывает, что он заимствовал его из *Хикаи* (рук. Лондон 888, л. 330 и сл.), то есть из 4-го издания *Akhbâr al-Hallâj*, составленного Ибн аль-Кассасом.

Хикая упоминает это заклинание даже дважды:

1° (лондонская рук. 888, л. 327 и сл.): после омовения кровью: перед определением *Гариба*[2] и двумя вопросами к некоему безымянному (*раджулан* = Шибли): «*ма-т-тасаввуф?*»; и Коран XV, 70;

2° (там же, л. 330 и сл.) в начале: при выходе из тюрьмы; перед омовением кровью и изречением «вот я теперь...»; второй член которого, «О Боже мой, я вижу Тебя...», переставлен и поставлен в начало, отделённый от второго вставкой стиха Корана XLII, 17 и покаянного возгласа, *Субханака*.

Ясно, что суфийская *Хикая*, присваивая заклинание «*Йа Му'ин*», вкладывает его в уста самого Халладжа, а не двойника. Тогда как текст Якути заставляет произносить его двойника, и не к Богу, а к могущественному магу, Халладжу, который его «околдовал»[3]: чтобы он страдал вместо него: заколдованный[4]. Внешний магический перенос, который есть противоположность мистической подмены. Согласно крайнему шиитскому богословию, эта магия околдования дозволена, ибо она есть знак превосходства божественной природы (*лахут* = духовной природы Ангелов) над человеческой природой (*насут* = вещественной природы Живых Тел): в человеке нет тесного единения души и тела: божество в нём сокрывается (*ихтиджаб*) согласно пяти родственным отношениям и излучается из него[5] согласно пяти мучительным обнажениям (смирение, бедность, болезнь, сон, смерть): которые освобождают божественную частицу от её временной вещественной маски, заключая в неё душу грешника или животного, дабы она страдала вместо неё: чтобы справедливость была удовлетворена до Суда.

По этому крайнему шиизму (*хаттабийя*, с манихейскими наклонностями, оставшемуся «физическим» у нусайритов, одухотворённому у исмаилитов), – живое тело есть «чёрное тело», нечистое, одушевлённое 4 магическими гуморами[6]: кровь отождествляется с халифом Умаром, жёлтая желчь – с проклятой Аишей, которая представляет «рыжую корову», которую должен был заклать Моисей (Числ. 19, 1–11 = Коран II, 63–68): эти два проклятых в действительности – демоны, которые терпят своё наказание через метемсоматоз в циклах

[1] Здесь, с. 658–659.

[2] *Гариб*: «изгнанник»: в смысле замещённого гостя?

[3] Об околдовании в исламе (нусайриты: в *RMM*).

[4] Ср. также *Akhbâr...*, рук. T, с. 9–10: «И среди самого удивительного, что о нём рассказывали, – (Халладж) был распят 70 раз; и всякий раз на виселице видели вместо него другого, оказывавшегося одним из палачей; – так что его сестра сказала ему: “предайся, оставь этот приём (подмены), будущая жизнь будет тебе лучше”, он предался, и его распяли». (Прим.: упоминание его сестры выдаёт фрагмент езидской посвятительной легенды, *'адавийя*).

[5] Хасиби (нусайритский автор, ум. 357: у *hidâya*, 5 b).

[6] Нусайр. рук. LY., 81 a–b.

перевоплощений[1], где их закалывают как законные жертвы, прежде чем они отвердеют в металлы в огне ада[2].

Видно, как халладжийское учение о желании умереть закланным мечом Закона, подобно законным жертвам, «искажалось» для его слушателей – крайних шиитов. Вот три текста.

Кади Ибн Айяш (у Танухи, *nishwâr*, 54 b – 55 b): «И когда его казнили, его ученики сказали: убит не он, а мул (*бирзаун*), принадлежавший такому-то (= Мадара'и), государственному писцу. И действительно оказалось, что тот в этот день погиб; а он сам, говорили они, вернётся к нам через некоторое время; и эта глупость стала мнением одной секты среди них».

Ибн Айяш был заместителем судьи на процессе 309/922 года; его свидетельство подтверждает здесь Занджи, который пишет: «и один из них утверждал, что мулица была превращена в его двойника». «Мулица» заменяет «мула» в тексте великого поэта Ма'арри, писавшего после 399/1008 года (даты его пребывания в Багдаде), в его *risâlat al-ghufrân* (с. 150):

«“Думаете ли вы, – говорил Халладж своим палачам, – что убиваете меня? Ну что ж, вы убиваете мулицу (*багла*), принадлежащую Мадара'и”. – И действительно, мулицу нашли убитой в её конюшне. – С тех пор как его распяли, эти сектанты держатся на берегах Тигра, ожидая, что он вновь явится».

Заметим, что эти два текста смешивают животное-двойника и телесное *Рад'а* Халладжа: и «сцепляют» их.

Отметим также, что эта мулица была животным необычным, которое финансовый *вали* Каира Абу Зунбур Мадара'и прислал халифу в 306/918 году вместе с её детёнышем, «родившимся покрытым коранических надписями»[3].

Шиитская теория действительно хотела, чтобы эта мулица была маской проклятого (или демона)[4]. Кутуби, позднейший историк-суннит, противник Халладжа, так толкует место Занджи о двойнике: «И один из улемов того времени сказал: “если истинно это мнение (= враг-двойник), то, быть может, это демон из демонов показался в этом заимствованном облике, чтобы ввести людей в заблуждение относительно Халладжа, как часть христиан была введена в заблуждение относительно распятого”»[5].

---

[1] Общее число душ (избранных и проклятых) в этом «круговороте» остаётся постоянным: по друзам, как и по нусайритам (132 000 избранных). Что не исключает возможности двух взаимодополняющих движений, восходящего и нисходящего, при каждом спаренном перевоплощении.

[2] Металлы, рук. P.

[3] Ср. Ибн Асакир и Якут (у Gottschalk, *Die Madarâ'ijjûn*, 1939, 41–43). По Хамазани (рук. P. 1469, 22 a), эта мулица, умершая лишь в 310 году (отметим этот сдвиг на год между 309/922 и 310/923; тому есть и другие примеры), будто бы была заменена. О жеребёнке ср. рук. P. 6678, ... a.

[4] Когда Фатимиды, хозяева Багдада, казнили везиря-халладжийца Ибн аль-Муслиму, они облекли его в свежесодранную коровью шкуру и надели ему на голову её рога (*muntazam*, 8, 197) (*cayp*); Му'аййад Ширази, *sîra*, л. 267 (исправлено: *бакара*); Сибт Ибн аль-Джаузи, рук. P. 1506, 60 b – 61 a (после смерти).

[5] Кутуби.

«Околдованный враг» под маской «животного-двойника» страдал во время казни, но от неё не умирал; это было временное раздвоение, мгновенно мучительное, из которого он выходил с ломотой[6].

Чему учит нусайритское богословие того времени по поводу ежегодного праздника 15 ша'бана, когда двух верблюдов, символизировавших двух первых халифов – противников Алидов, обрядово закалывали, как при хадже[2]. В применение мысли, что жертвоприношения животных вершат правосудие над мусульманами-грешниками, символизируемыми верблюдицами, баранами и коровами, как Коран изображает дурных иудеев и дурных христиан превращёнными в обезьян и свиней (Коран V, 65)[3].

Некоторые сунниты, подхватив эту мысль, по-видимому, думали – из-за барана Исаака, допущенного (по неслыханной божественной милости, за то, что он отдал своё тело мученику, страдая вместо него) к входу в Рай (вместе с Удодом Соломона, мулицей Пророка Дульдуль)[4], – о своего рода постепенном преображении и апофеозе животного и даже растительного мира поскольку он «заместительно» причастен к мекканскому жертвоприношению. Для некоторых халладжийцев «мулица Мадара'и» должна была быть своего рода Дульдуль (а для Якути даже «корова»).

Если Халладж сознательно заместил животную жертву хаджа, претерпев видимое проклятие греха, он становился тем *забх 'азим* (Коран XXXVII, 107: «великой Жертвой»), лишь прообразом которой был, по шиитам, баран Исаака, тогда как любимый внук Пророка, Хусайн, был, по их мнению, её осуществлением в Кербеле (не сознавая того)[6]. Если он был с виду наказан за то, что «открыл тайну хаджа» своей жертвой, то эта жертва, служившая *салаху*, благу общины, требовала в качестве заместителя не неразумное животное, а доброго мусульманина из числа своих. Нусайриты, которые думали, что в мученичестве Хусайна в Кербеле страдала пролитая кровь, вещество по сути нечистое, материализация демона (Умара), – дошли до мысли о присутствии души-двойника, Ханзалы ибн Са'ида Шибами Хамдани, преданного сподвижника Хусайна, избранного Богом страдать вместо него[7].

Точно так же гностики-докеты подставляли вместо Иисуса при распятии одного из Его учеников: Петра, Фому, Симона Киринеянина (по Василиду) или Иосифа Аримафейского; чтобы противостоять тем, кто, как Мани, подставлял вместо Него лишь Проклятого (Сатану или Иуду).

Исмаилиты же, твёрдо держась начала, что Святой Дух не может претерпеть смерть в вдохновенном Пророке (а формально отделяется от него), учили, что Исаак был принесён (изображением) вместо любимого сына, Исмаила (Святого)[8], и что в христианском цикле Пророк (= *Мим*), Иисус, был распят вместо Святого (= *Сина*), Петра (или Лазаря); друзы,

---

[6] Табарани, *majm.*, нусайр. рук., 138 b; – Джахиз, *hayawân* (ослов секут). – Верблюд Аскар, на котором ехала Аиша при Хурайбе, был метемсоматозом Ханаана, проклятого сына Ноя.

[2] Ср. друзский катехизис.

[3] Ср. песнь христианских бедуинов Сальта в Великую Субботу.

[4] Ср. *tawaddud*.

[5] Ибн Юнуш (*farq*).

[6] Хусайн = Махди (*Musl. Review*, Лакхнау, июль 1930, с. 9–19).

[7] О Ханзале – Табарани, *l. c.*, 86 a. – *Taw.* [...] наводит на мысль о замещении Халладжем Пророка (= *Мима*: для *икмаля*).

[8] Джа'фар ибн Мансур аль-Яман.

заостряя черту, учат, что распятие Иисуса, действительное, было наказанием, ибо, проповедуя тайны Духа, этот *Мим* присвоил миссию *Сина* (Лазаря) (друзский катехизис, вопр. 25, 86–91)[1].

Один глубокий мистик-суннит, Харави, впрочем, написал[2], что (жертвенная) казнь Халладжа имела характер уголовной санкции; «несовершенства и наказания»; но также, что, «распятый, он имел Мир, Жизнь в Боге, тогда как Закон из ревности предавал смерти его тело». Харави, истинный халладжиец, понял слово *Akhb.*, № 2, о последней искре пепла Халладжа (сожжение – адская казнь, принадлежащая одному Богу): «залог будущего преображения» его сожжённого тела. Для него речь уже не идёт о двойнике.

Но многочисленные сходства коранического Иисуса с Халладжем оставляли вопрос открытым. И Газали напомнил в этой связи поразительное явление, которое будто бы было одному противнику у виселицы Халладжа:

(*Qissa* = *Rec.* 62; дополнено по Закарии Казвини, рук. P. 2236, 72 a): «Халладж сделал 19 шагов на своих культях до виселицы, где его распяли»: там мутазилит Абу-ль-Хасан Балхи пришёл оскорбить его: «Хвала Богу, который выставил тебя здесь в пример людям и ангелам, в предостережение зрителям». – Но вот он почувствовал позади себя самого Хусайна, чья рука легла ему на лопатку и который читал ему стих (Коран IV, 156): «Нет, они (иудеи: здесь – мусульмане) не убили Его (Христа: здесь – Халладжа) и не распяли Его; но им это показалось (*шуббиха лахум*: через двойника?)[3]».

Именно об этом тексте думает Газали (*mustazhirî*, с. 30), когда пишет по поводу учения о *хулуле* (вливании бессмертного Духа, говорящего в святых), которого держались *халладжийя-фарисийя* в Хорасане[4]: «Халладж, когда его распяли, прочёл стих (Коран IV, 156): “нет, они не убили Его (Христа) и не распяли Его; но им это показалось”».

То есть: говорит с Балхи уже не человеческая личность Халладжа, умершая на кресте (душа и тело разделены), а его Образ жертвенного Свидетельства (*сура*: у *Akhb.*, № 2), бессмертный Дух, Вечный Свидетель; его *якин*, его сущностная Правдивость (ср. Коран IV, 156 об Иисусе: чего они не убили – *якинан*)[5]. Ещё до своей смерти, неизменным обетом *мусаббиля*[6], соединявшим его с творческим *фиат* (*кун*), Халладж стал Божественным Духом: как Иисус[7]. Речь идёт не о перевоплощении Христа в Халладже, а об освящающем уподоблении Духу, от которого родился Христос. Али Харири сохранил нам текст «древних» халладжийцев (= *салаф*), излагающий, как Божество (*лахут*: исполняя молитву *Akhb.*, № 50) заменило своей собственной этовостью (*аннийя*) этовость умирающего Халладжа: (*Rec.* [66])

---

[1] *Кумсан аль-масухийя* карает *ифша'* (рук. P. 6182, 33 b; Баланси, 29).

[2] [...].

[3] О кораническом «*шуббиха лахум*» ср. *REI*, 1932, с. 532; и *Acta Apostol.*

[4] Не без сочувствия (ср. критику исмаилита Ибн аль-Валида, *REI*, ...).

[5] О значении слова *якин* ср. здесь, *passim*. Это философская проблема общения свойств (в единении двух природ) через динамическое отношение между *Калима* и *Рух*, двумя терминами, которые Коран сводит в Иисусе как тождественные. Отсюда некоторое признание действительного распятия Христа (*джасад 'унсури*) у мистиков-суннитов – «философов», как Газали и его брат Ахмад, Айн аль-Кудат Хамазани, Сухраварди Халаби, Фахр Рази (*tafsîr*, рук. P. 613, 559 a), Ибн Саб'ин (теория *Ихата*), Ибн Симавна, Рагиб-паша (*Rec.*, 193), Мехмед Нур (1297: *Melâmiler*, 255). В той мере, в какой они допускают телесное воскресение. Параллельные исмаилитские тексты, которые я приводил (*REI*, 1932, 534: *Ikhwân al-safâ*, 4, 115; Абу Хатим Рази; Му'аййад Ширази), подразумевают, что распятие было наказанием за разглашение тайн.

[6] О психологии и формальном предмете обета *мусаббилин* ср. *Rev. Afr.*, 1874.

[7] Ср. Джунайд: Али Вафа (у Ша'рани, *lawâq*, 239): как животворящий Дух Христос не может умереть.

«Халладж был уже лишь наполовину человеком; смерть отняла у него этовость не в действительности (она была уже истреблена), а по видимости (*суратан*: в архаичном смысле)».

Точно так же Мустауфи в *T. guzîda* вкладывает это слово в уста сестры Халладжа, которая приходит босая, с открытым лицом, к казнимому, чтобы упрекнуть его в том, что он не сумел «хранить тайну Царя». Лами'и в своих *munsha'ât* (л. 117 b) приводит тот же анекдот: его сестра пришла к Халладжу на виселице, закрывая лицо наполовину рукой, посмотрела на него – зачем смотреть половиной лица? – потому что и он лишь половина (человека). Лами'и, отказавшись принять столь нелепую историю как исходящую от сестры Халладжа, замечает, что если допустить её саму по себе, это было бы применением поговорки «верующий – зеркало верующего», и сестра могла считать его своей собственной половиной.

Тексты *Akhb.*, № 12 указывают, что в Халладже, обрекающем себя умереть отлучённым, существует такая свидетельская связь (*nexus*) между божеством и человечеством, что его разрушенное, сожжённое тело останется соединённым с Духом Жизни и Воскресения, который и есть его истинный заместитель (ср. «*venio iterum crucifigi*»). Двойник Халладжа – это сам Друг (ср. Джунайд).

Кто был на кресте Халладжа? Кто был на кресте Иисуса? – вопрошают, по сути одинаково, Руми и Джами. Думая об одном Боге, в этом знаке трансцендентности.

Знаменательно, что в основе всего этого размышления лежит текст *Akhbâr al-Hallâj* (*Akhb.*, № 52), как заметил Мурси (*Akhb.*, № 52) (= *Diwân*, с. 91–92):

«...я слышал, как Хусайн говорил на одном из рынков Багдада:

> *Да, ступай предупредить моих друзей, – что я в открытом море, и что моя ладья разбилась (инкасара-с-сафина).*
> *В исповедании Распятого я умру, – мне больше нет дела идти в Батху (= Мекку) или в Медину...»*

«*'аля дини-с-салиб* (= *Маслуб*)» – вызывающее слово к *джихаду*, сказанное, чтобы дать себя убить ревностным мусульманам; как багдадские бунтовщики-исмаилиты воздвигают кресты в 421/1030 и 482/1089 годах, чтобы бросить вызов полиции: мы хотим умереть проклятыми, отлучёнными вами![1]

Нельзя не отметить образ «моя ладья разбилась»; это намёк на первое смущение, которое Хадир вызвал у Моисея, в Коране [сура XVIII, ст. 59–82]; и известно, что в мусульманском снотолковании «ладья» означает «распятие»[2].

2° Обещание возвращения (*Рад'а*).

Занджи отмечает: «его ученики стали готовиться к его возвращению через сорок дней».

Абу Умар Мухаммад ибн Аббас Ибн Хаййавайх (Хаззаз) сказал (*Kh.* 8, 131): «Когда Халладжа вывели из тюрьмы на казнь, я пробился вперёд со всей толпой, не переставая толкаться, чтобы его увидеть». А он говорил своим ученикам: «не смущайтесь же этим: через тридцать дней я вернусь к вам».

---

[1] Хабиб Зайят, *al-salîb fî'l-Islâm*, 1935, с. 49.

[2] Динавари, *qâdirî*, рук. P. 2745, 204 b (заимствовано у Артемидора); известна нусайритская поговорка: *ускун ас-сафина ва-трук аль-мадина* (рук. 1934, л. 37 a). *Сафина – салиб*: есть любопытная симметрия живописной позы между Иисусом, выходящим, наклонившись, из ладьи святого Юлиана (по Бронзино), – и обнажённым Иисусом, оседающим на приготовленный крест (по Рибере).

Ибн Хаййавайх, известный автор (295/907 – 382/992; ср. *Is.* 242), ученик Сули (ср. *Kh.* 3, 427) и Ибн Марзубана (Мухаммада ибн Халафа ибн Имрана, ум. 309), не называет враждебного свидетеля, чьё высказывание он передаёт (быть может, Сули).

Оно исходит из шиитской среды, несомненно карматской; в 289/901 году на багдадском мосту распяли, согласно пророчеству его противника-шиита Исхака Ахмара (ум. 286)[1], самого почитаемого вождя куфийских *мухаммадийя* (карматов), Ибн Аби-ль-Кауса, на которого донёс Ибн аль-Му'тазз[2]; и он предсказал присутствующим, что вернётся «через сорок дней»; и они к этому приготовились[3].

Можно думать, что двадцать лет спустя Занджи слышал, как обещание и срок (40, а не 30 – вероятная обмолвка Хаззаза) переносили с этого кармата на Халладжа в шиитской среде его покровителя Ибн аль-Фурата.

Все шииты, в самом деле, верят в *Рад'а*: в Возвращение перед всеобщим Судом неотмщённых мертвецов, гонимых праведников; в своего рода предварённое воскресение, когда им будет дано публичное удовлетворение (перед их палачами, воскресшими тоже, для примерного наказания). Этому учению они научаются из суры XVIII о Возвращении Семи Спящих Эфесских: прообразе, для них, *Рад'а* их гонимых Имамов и их матери, Фатимы, первой гонимой (выкинувшей Мухассина), которая восторжествует в тот день.

Халладж, говорит нам Ибн Дихья, слыл возвестившим «возвращение Семи Спящих» как апокалиптический знак своей миссии; и это был роковой год, 309-й, предсказанный в Коране в стихе XVIII, 26[4], читаемом каждую пятницу, а значит и в предыдущую пятницу, во всех соборных мечетях.

Число «40» имеет в исламе ярко выраженное символическое значение: 40 дней траура (*та'бин*); 40 дней уединения (*халва*; *чилле*) у суфиев (чтобы обрести под духовным руководством за 40 дней ту Мудрость, которую Семь Спящих обрели лишь за 309 лет экстатического сна). Здесь есть также воспоминание о Моисее; затем об Илии; наконец, об Иисусе, чьё торжественное Вознесение, через 40 дней после Пасхи, венчает ряд частных явлений, признававшихся тогда исмаилитами (*Ikhwân*, IV).

Рад'а в духовном смысле признаётся мистиками-суннитами для Хадира (= Илии; ср. Ев. об Иоанне Крестителе) в форме постоянного духовного служения (*хадирийя*)[5], прибегающего к *'ильм ладунни*[6]; Халладж намекал на это[7]; но «преображение» его тела, которое он прозревал сквозь своё сожжение (*Akhb.*, № 2), по-видимому, имеет в виду Последний Суд.

3° *Вакфа* приношения и прощения («Убейте меня...»).

Мысль о простой казни в изображении, совместимой с подменой двойником, по-видимому, не была принята ни одним из истинных друзей Халладжа (ср. Наср, Шибли); и его «молитва последней ночи» выражает уверенность в будущем преображении его воскресшего

[1] *Lisân*, I, 373.

[2] Стих 413 его *касыды* о Му'тадиде.

[3] *Murûj*.

[4] *Mél. Peeters*, 1950, 2, 250; *Eranos*, 1947, 301.

[5] *Mél. Peeters*, ?, 249, прим. 1.

[6] Там же, ?, 247.

[7] Сулами.

тела, основанную именно на полном «жертвенном совершении» его жертвы (слово «*хайкаль*» = Ка'ба).

Мы знаем, что некоторые присутствовавшие думали о хадже перед его виселицей: (Сибт Ибн аль-Джаузи, *mir'ât*, л. 75 а; быть может, по Абу Юсуфу Казвини): «несколько (враждебных) суфиев крикнули ему, распятому: “тому, кто дал развод этому дольнему миру, остаётся лишь взять (в жёны) жизнь иную. – Тому, кто отрёкся от хаджа (вещественного, местного, в Мекке)[1], чтобы соединиться с Богом (и с Его литургическим прощением), остаётся лишь взять виселицу как верховое животное (каноническое – *рахила*)”».

И мы думаем, что Халладж сам, прибыв на площадь казни, выразил намерение (*нийя*), «посвящая» Богу собственное умерщвление, как паломник «посвящает» животное, предназначенное для заклания на следующий день, во время двух *рак'атов вакфы* (стояния), у Джабаль ар-Рахма = на Арафате; ибо мы считаем подлинными в *Akhb.*, № 1 текст двух *рак'атов*, *ду'а* и заключительного двустишия.

Мы даже полагаем, что он соединил тогда своё намерение с намерением Пророка во время его Прощального Паломничества (когда тот совершил *тавакkуль*, отменил кровную месть)[2], завершил *'умру* в хадже при той *вакфе*, когда род сынов Исмаила, исключённый из обетования о Мессии, намерен вырвать у Бога всеобщее прощение уже в миг «посвящения», – а не, как род сынов Исаака, в миг заклания. Это *икмаль*, или полнота ислама, предполагающая приношение заложника Слова Пророка[3] в обмен на полученное всеобщее прощение. Приношение «чистой души», *нафс закийя*, заместителя Пророка (*бадаль*, мн. ч. *абдаль*), взятого либо из его плотского потомства (как Хусайн), либо из его неарабской клиентелы (*мавля*-хадирита[4], как

<<JOIN>> Салман: Гость-Чужеземец). Что до некоторых мистиков-суннитов, они думают, что этим заместителем ради всеобщего прощения, добровольно принесённым в жертву по просьбе Пророка (который просил прощения лишь «для великих грешников ислама»), был Халладж; видимое искупление его критики ограниченного заступничества[5].

Ибрахим ибн Фатик сказал:

«Когда Халладжа привели, чтобы распять, и он увидел виселицу и гвозди (*масамир*), он так смеялся, что у него слёзы текли из глаз. Затем он обернулся к толпе и узнал в ней Шибли: “Абу Бакр, есть ли при тебе твой молитвенный коврик?” – “да”. – “О шейх, расстели его мне”.

---

[1] В тексте: *аль-хакк* (испр.: *аль-хадж*).

[2] *Илля би-хаккихи*.

[3] Заложник, внушающий Богу «отеческое сострадание». Лишь тот, кто отказывается от человеческого отцовства, как Авраам (а не Сарра), может приобщиться к тайне божественного Сыновства, отвергнутой как раз по поводу прообразовательного Жертвоприношения исключительным трансцендентализмом Сатаны при Суде над Ангелами. И отвергнутой при *Мубахале*, по крайней мере на время, жёстким теоцентризмом Пророка, который заставил «капитулировать» христиан Неджрана. Тщетно исмаилитский богослов Джа'фар ибн Мансур аль-Яман (*kashf*) сделает Исаака заместителем-двойником Исмаила (любимого сына); после смерти Зайда и смерти Ибрахима, сына Коптянки, Мухаммад был «предупреждён», и шииты думают, что он «предчувствовал» драму Кербелы, где его «усыновление» Хусайна как заложника своего слова при *Мубахале* (с его матерью, отцом и братом) обрекало того стать «великой жертвой» Корана.

[4] Оба апокалиптических предания, христианское и мусульманское, гласят, что Хадир (= Илия) должен принять мученичество перед Судом, лично или через уполномоченного.

[5] Кашани; Шиврадjпури (*Rec.*, 168).

Шибли расстелил свой молитвенный коврик[1]: тогда Халладж помолился двумя *рак'атами*: а я был рядом с ним. В первом *рак'ате*[2] он прочёл *Фатиху* и стихи (Коран II, 150–152): “Мы непременно испытаем вас кое-чем из страха и голода, потерей имущества, жизней и плодов. Обрадуй терпеливых, которые, когда их постигает беда, говорят: мы принадлежим Богу и к Нему вернёмся. На них нисходят благословения и милосердие их Господа, они – идущие прямым путём”.

Во втором *рак'ате* он прочёл *Фатиху* и стих (Коран III, 182): “Всякая душа вкусит смерть, и вы получите свои награды в день Воскресения; кто будет отведён от огня и введён в Рай, тот будет блажен: ибо что такое здешняя жизнь, как не обманчивое наслаждение суетным?” – И, окончив этот *рак'ат*, свой заключительный *салам* и свою *рухсу*, он произнёс молитву (*ду'а*): я помню не все его слова, а лишь некоторые, среди них такие: “Боже наш: это Ты сияешь со всех сторон, не находясь ни в какой стороне: правом Твоего свидетельства (*би-хакки кийамика*), которое утверждает меня; правом моего свидетельства, которое утверждает Тебя (а моё свидетельство, утверждающее Тебя[3], подчинено Твоему свидетельству, утверждающему меня, ибо моё – от *насута* (человеческой природы), а Твоё – от *лахута* (божественной природы); однако вот что у меня есть от *насута*, теряющееся в Твоей доле *лахута*, не смешиваясь с ней, и Твой *лахут* овладел моим *насутом*, не коснувшись его); – правом Твоей Вечности, господствующей над моей временностью, правом моей временности, облачённой в покров Твоей Вечности: молю Тебя, о Господин мой, даруй мне благодать благодарить Тебя (*ан туразикани шукран*)[4] за это блаженство, которое Ты мне даровал, так что скрыл от взоров всех прочих то, что Ты открыл мне из пламени Твоего лика (у которого нет образа), – и запретил всякому другому тот взгляд, который Ты позволил мне бросить на сокровенное Твоей тайны (личной). – Взгляни на этих людей, Твоих поклонников: они собрались, чтобы убить меня, из ревности о Тебе, чтобы приблизиться к Тебе... прости им (*ирхамхум*)[5]. – Если бы Ты открыл им то, что открыл мне, они не делали бы того, что делают, а если бы Ты скрыл от меня то, что скрыл от них, я не мог бы претерпеть испытание, которое терплю. Тебе хвала в том, что Ты делаешь, Тебе хвала в том, чего Ты хочешь”. – И он прочёл:

> *“Убейте меня, о мои верные (Уктулуни, йа сикати), ибо убить меня – значит дать мне жизнь,*
> *и жизнь моя – в моей смерти, а смерть моя – в моей жизни”*[6].

---

[1] Соглашаясь тем самым участвовать в его заступническом приношении.

[2] Порядок *рак'атов* переставлен в лондонской рук. 888, берлинской 3492 и *Hall al-rumûz*.

[3] Дерзкая просительная формула (*ас'алука би-хакки...*), зачаток «*дийа 'аля-ль-катиль*» (здесь, с. 54, прим. 3), полагающая, что Божество обязано по строгой справедливости (*ex condigno*) перед человечеством; богословски она приемлема, лишь если Божество восприняло наше человечество либо «*ab aeterno*» (монизм существования), либо *sublimiori modo redempta* (монизм свидетельства, мистическое единение через *фиат* Марии, *кун*). Осторожные богословские (антимутазилитские) поправки (часть которых взята здесь в квадратные скобки) относятся, самое позднее, ко 2-му изданию *Akhbâr*, изданию Насрабази. – Ср. *Akhb.*, №№ 15, 25–27, 29–32; Кушайри, 4, 208; Ибн Сурайдж (Субки).

[4] Восхитительное толкование Наджма Дайи Рази (*mirsâd al-'ibâd*): ср. Коран XXXVI, 25–26.

[5] Зачаток теории заступничества.

[6] Камиль Акдик по просьбе Бурхана Топрака сделал прекраснейшую каллиграфию этого двустишия (хранится в Фындыклы). – Помещённое гораздо позднее в начало алхимической *касыды* (*dîw.*, с. 31–35), что ослабляет его силу, это двустишие есть вершина халладжийской жертвы по Сухраварди Халаби (у *lughat-i mûrân*, *alwâh 'imâdiya*, берл. рук., 153 a), Руми, Наджму Дайе, Киши, Сам'ани, Ибн Араби, Ишкавари.

Затем он умолк и беседовал с Господом в молчании. Тогда палач, Абу-ль-Харис, подошёл и ударил его так сильно, что у него рассёкся нос и кровь потекла на его одежды (вар.: на его седые волосы)[1].

И Шибли вскрикнул, разодрал свою одежду, лишился чувств, как и Абу-ль-Хусайн Васити (= Каннад) и бывшие там известные (*мазкурин*) *фукара*. Едва не вспыхнул бунт, ибо несколько его учеников подожгли дома, пока совершалась его казнь».

Этот знаменитый текст, намеренно помещённый в начало собрания *Akhbâr al-Hallâj*, под № 1, перед № 2, «духовным завещанием», записанным кади Ибн аль-Хаддадом, ставит перед критикой несколько проблем. Того же слога, что и в № 2, его «призывания», предварённые той же оговоркой (я помню не все...), с вставкой, тоже, аш'аритских догматических ограничений (ср. ограничения Ибн Бакуйе для № 2), обладают таким звучанием халладжийской подлинности, что их обрамление (трудно поддающееся «расчистке») неправдоподобиями относительно поведения Шибли, Каннада и палачей весьма неудобно устранять. – Странно, что все наши рукописи из осторожности пропускают знаменитое двустишие *Уктулуни*, тогда как его присутствие засвидетельствовано начиная с XIII века Са'дом Фаргани, Иззом Макдиси, Шамсом Киши (посвятившим ему монографию со всей этой молитвой), Никпаем и Семнани (в *iqbâliya*). – Это двустишие завершает самое пламенное из известных нам изложений монизма свидетельства через единение «двух природ», божественной и человеческой[2], – а также заступничества Халладжа *in extremis* за своих палачей[3], которое уже в XIII веке толкуется (как хорошо известное) кубравитом Наджмом Дайей и в *Qissa 'адавийя*. – Этот № 1 *Akhbâr* не мог быть вставлен Ибн аль-Кассасом (до 500 года), когда он включил его в свою *Hikâyat al-Hallâj*; и трудно представить себе, чтобы его придумал Ибн Акиль. Можно ли, с другой стороны, предположить, что это был Шакир, в тот же год, что последовал за казнью, по преувеличенным рассказам, которые ему принесли в Хорасан, прежде чем он вернулся в Багдад, чтобы дать себя убить? За неимением лучшего я это и предполагаю.

б. Бичевание и отсечение конечностей

Контраст отчётлив между нашим главным светским источником (Занджи), который насчитывает 1000 ударов плетью (500 было официальным числом для *дарбат аль-маут* – «бичевания до смерти»), и суфийскими источниками, которые насчитывают лишь 500. С другой стороны, Занджи (и Ибн Дихья) вставляет на 400-м (или 600-м) ударе восклицание Халладжа о «взятии Константинополя»: народная эсхатологическая тема *джихада*, её упоминание Халладжем способствовало тому, чтобы сделать его «мучеником Священной войны», и многие завоеватели Византии в 1453 году будут тогда соединены с ним намерением. Тем не менее суфийские источники не знают этого восклицания и упоминают лишь мгновенное похищение сына императора Рума, перенесённого в Багдад силой молитвы Халладжа.

---

[1] Ср. также рук. Pertsch 14/20 и Хусайн Майбузи.

[2] *Akhb.*, №№ 44, 50.

[3] Где Халладж изображён на престоле на Страшном Суде прощающим своих палачей «по *футувве*» (рук. Уси, *wâhid*, 87 b – 88 a; Ша'рани, Набхани; Амин Умари). Фахр Фариси (*jamha*, 48 b) говорит: и следовало бы остановить пролитие крови? – Нет, вот истинное великодушие: да будет моя кровь им дозволена, пока в моих жилах будет кровь: ср. *Rec.*

Зато суфийские источники рассматривают бичевание как свидетельство стойкости и сосредоточенности осуждённого. Бакли приписывает Ибн Хафифу сводный рассказ, где после ликующего чтения четверостишия *Надими* он вставляет обращение «неужели вы убьёте человека за то, что он говорит: “Бог – мой Господь”»[1] и добавляет: «когда ему отрубали руки и ноги, он всякий раз улыбался: затем он собрал отрубленные культи и пошёл на своих отсечённых ногах, чтобы обсушить их в пыли, что доказывает его точность в соблюдении (*таяммума*). И мне говорили, что он получил 13 000 ударов плетью и что после каждого десятка рука у каждого палача отсыхала; но они не заботились о божественном могуществе. Ибн Фатик сказал, что при каждом ударе он говорил: “О Единый, Единый”. Они били его так, что на его теле не осталось ни кожицы, ни кожи и он показался мне освежёванным заживо (да истребит их всех Бог, их сердца и глаза были ослеплены, ни один не выказал ни жалости, ни милосердия, потому Бог наказал их в этом мире и в ином)»[2].

Ещё до этого сводного рассказа Хусайн ибн Ахмад ибн Джа'фар Рази, хорасанский суфийский автор (*Is.*, № 226), занимавшийся одновременно процессом и казнью Халладжа и мистиком-«*хулули*» Абу Хульманом (*Is.*, № 26), записал два свидетельства о бичевании, которые Сулами внёс в свои записи:

Абу Бакр (Али) Атуфи сказал (известный *кари*: *Is.*, № 80):

«Я был в толпе совсем рядом с Халладжем. Его бичевали так-то и так-то плетью. Затем ему отрубили руки и ноги. А он не сказал ни слова».

Абу-ль-Аббас Ибн Абд аль-Азиз сказал (неизвестный свидетель):

«Я был в толпе совсем рядом с ним, когда его бичевали. Он говорил при каждом ударе плети: “*Ахад, Ахад*” (о Единый, Единый)».

Сулами получил от Сайяри, известного мистического автора, умершего в 370/985 году, следующее свидетельство Фариса (Динавари) (*Is.*, №№ [19 и] 213):

«Ему отрубили (четыре) конечности в день его казни: одну за другой; и лицо его не побледнело [таблица XIII]». Этот текст страстного халладжийца (быть может, не очевидца), по-видимому, хочет опровергнуть легенду (заранее?), где Халладж мажет лицо кровью, чтобы скрыть свою бледность.

Аттар упоминает легенду о небесном голосе, который ободрял Халладжа во время бичевания («Не бойся, Ибн Мансур»): легенду, высмеянную Абд аль-Джалилем Саффаром (Бухари?), который заявлял, что восхищается больше, чем верой казнимого, верой палача, раз тот, несмотря на этот голос, продолжал своё дело.

«Двух поклонов довольно для Молитвы желания».

Аттар – единственный, кто вкладывает это изречение в уста Халладжа во время его казни; но это единственное, которое приводится в его рассказе по-арабски, а не в персидском переводе: оно, следовательно, архаично. Арабский текст (ср. каллиграфию, подписанную турецким мастером Камилем Акдиком)[3] таков: *рак'атани фи-ль-'ишк, ля ясихху вуду'ухума илля би-д-дам*, «двух поклонов довольно для Молитвы желания; но омовение, которое делает их действительными, должно быть совершено кровью».

---

[1] (Харис).

[2] *Mantiq*.

[3] Таблица в Massignon, *Situation de l'Islam* [1939, табл. IX].

Аттар представляет эту фразу Халладжа как объяснение его жеста (порицаемого фарсским преданием), когда он культёй своей правой руки (которую только что отрубили) окропил себе лицо кровью. Известно, что давалось и другое объяснение; которому Аттар отдаёт предпочтение в своих поэмах; он окровавливает своё побледневшее лицо, чтобы его не обвинили в том, что он испугался (ср. Бабек), и говорит: «кровь – это пот храбрецов» (*Waslat-nâma*, ст. 168); объяснение, совмещённое с первым в *Waslat-nâma* и в *Ilâhî-nâma*; во второй поэме Аттар дерзко изображает Халладжа бросающим вызов Закону, который объявляет недействительным омовение, совершённое нечистой жидкостью (как кровь); здесь есть, стало быть, как бы зачаток турецкой темы божественной тайны, открываемой красной Розой, «у которой руки все перепачканы кровью, как у влюблённого» (= Мансура; ср. оду Лами'и; и бухарскую *Qissa-i Mansûr Sheykh*).

Изречение *рак'атани...* известно в двух независимых турецких переводах (сделанных с *тазкире* Аттара) (рук. P. *af. t.* 87, л. 513 a, *af. t.* 86, 282 b). Третий турецкий перевод даётся в кастамонийской *Hikâye-i Hüseyn-i Mansûr*, которая, по-видимому, не зависит от Аттара.

Это столь характерное изречение могло быть произнесено Халладжем и по другому случаю. На что могло бы указать изучение слова *рак'атани*. Известно, что каноническая молитва насчитывает лишь два *рак'ата* (ряд из пятнадцати жестов) в особых обстоятельствах: в утренней молитве, при отправлении в *сафар* (сражение или путешествие), при посвящении жертвы хаджа (*вакфа* на Арафате)[1]. Суфии предписывают послушнику «два *рак'ата* после *вуду'*» при вступлении в *рибат* (Ибн аль-Хаджж, *madkhal*, 2, 338). Этим жестом он вступает в новую жизнь. Из этих различных значений[2] изречение Халладжа заставляет думать прежде всего о двух последних. Обмыватель мёртвых не смывает кровь с одежд воина, убитого на священной войне. Мученичество превосходит Закон, вырывает у Бога милосердие до законного омовения. Что как раз и происходит при *вакфе* на Арафате; Халладж, быть может, считает, что кровь жертв, закланных на следующий день, *a posteriori* делает действительными два *рак'ата вакфы* (известно, что на следующий день оставляют свои сандалии, смоченные в крови жертвы, как символ исполнения молитвы; задним числом, ибо *нузуль ар-рахма* происходит накануне, у Джабаль ар-Рахма, сразу после двух *рак'атов вакфы*).

Мы вновь встретим парадокс очищения мученика пролитием крови (*дам масфух*, канонически нечистой) в связи с оправданием Халладжа «свидетельством крови», – когда ему был нанесён «удар милосердия». – Напомним здесь лишь: что Аттар утверждал также в своих поэтических сочинениях действительность этого омовения Халладжа «его чистой кровью», в *Ilâhî-nâma*, *Waslat-nâma* (где он добавляет: «пот храбрецов – это кровь»), *Ushtur-nâma* III (где эта кровь кричит «*Ана-ль-Хакк*»; и где один *салик* бросает ему алую розу). Что Бакли в противовес заменяет здесь омовение кровью *таяммумом* Халладжа в пыли; хотя в своих снах, о которых он рассказывает в своём *kashf al-asrâr*, Бакли видит, как Бог «исчерчивает зарю Вечности румянами крови *абдалей*», и его собственной, – видит, как Ангелы омывают лица в залитом солнцем море этой крови (л. 18 a, л. 4 a)[3]. – Одно *ялима* Халладжа гласит:

> *«Не нападай на Нас, ибо вот Наш палец, – который Мы нарумянили кровью Наших влюблённых»*.

---

[1] Giacobetti, *Rec. d'énigmes arabes populaires*, Алжир, 1916, № 608.

[2] Есть ещё 2 *рак'ата* ночного *витра* (*тахаджжуд*).

[3] Омовение кровью (Апок. 6, 14; лондонская рук., 323, 327, 330); Рузбихан Бакли в своей автобиографии (*kashf*: ср. *Mélanges Pedersen*, Копенгаген, 1953, с. 238); и *Qissa*.

Qissat al-Hallâj сообщает (№ 36):

«Когда ему отрубили (сперва) левую руку, кровь написала на земле “Аллах, Аллах” в 80 местах, – и он взял крови и стал выводить буквы на своём лбу, говоря: “*Ана 'арус аль-Хадра*”, “вот я Невеста Присутствия (Божественного)”».

(Прим.: при свадьбе *харкуса* (убиральщица) румянит лоб невесты алым)[1].

По-турецки халладжийские стихотворения сравнивают окровавленного Халладжа с распустившейся красной Розой (бухарская *Qissa*; Лами'и), ибо «кровь – цвета красной розы».

Ибн ар-Руми, светский поэт, сказал за несколько лет до того о мученике, убитом на *джихаде* (каирская рук., 232 а):

«касатху-ль-кана хулляган мин дамин
фа-адхат лада-ллахи мин урджувани
тахаззалху му'аныкату-д-дари'ина
му'аныката-ль-касирати-ль-хисани
Облечённый копьями в почётное одеяние из своей крови,
одеяние, что заставляет сиять пред Богом его багрянец,
обмерший в объятиях кольчуг воинов,
ставших для него объятиями самих гурий с потуплёнными очами».

Халладж тоже умер на *джихаде*. Насрабази уже заметил это по поводу *Akhb.*, № 50 (*яккин ад-дима*): «если есть любовь, которая запрещает проливать кровь (других), то есть Любовь, которая требует её пролить (нашу), мечами Возлюбленного (*Хибб*), и это благороднейшая (*аджалль*) из любовей».

в. Распятие, последние слова и удар милосердия

1° Две классификации *novissima verba*.

А) Ибн Бакуйе.

Официальные источники (Занджи, Ибн Дихья) молчат о промежутке казни между отсечением конечностей и обезглавливанием, когда, согласно кораническому закону, осуждённый, лишённый четырёх конечностей, но ещё живой, должен был быть поднят, по ясному предписанию Корана (Коран XXVI, 49: подтверждая Коран V, 33), на своего рода виселицу, не обязательно высокий столб (*сари*), а на позорный столб (*никник*)[2], возвышающийся над площадью, укреплённый на основании (*мастаба*) со ступенями, чтобы толпа и удостоверяющие свидетели видели, что правосудие совершилось. Перед ударом милосердия.

Древние суфийские источники единодушно утверждают это «распятие», когда осуждённого оставляли в состоянии произносить *ultima verba*; трудно, впрочем, различить среди дошедших до нас, какие подлинны. Многие – плод размышления *post eventum*: неоспоримой «литургической» ценности для того, кто над ними задумывается.

[1] Ср. ниже.

[2] Относительно распятия Халладжа нет никаких указаний, позволяющих решить, как он был выставлен на своей виселице: подвешен, прибит гвоздями или привязан за культи рук (и ног?); или подвешен на мясницкий крюк, вонзённый в туловище (как сделают с везирем Ибн аль-Муслимой); или опирался (или сидел) на кол или деревянный упор, скреплявший крест (ср. крест из Косфельда в Вестфалии).

Сводный рассказ Ибн Бакуйе приписывает Халладжу на кресте две коранические цитаты, один «ответ» и два экстатических изречения и сводит под единым *иснадом* (*иснадом* Хамда) эти пять слов, которые Сулами уже записал с независимыми *иснадами*: «Боже мой, вот я теперь в обители моих желаний...»; Коран XV, 70: «разве мы не запретили тебе принимать кого бы то ни было из людей» – упрёк Шибли Халладжу, который молчит; ибо этот стих – «его»; «что такое суфизм (спрашивает Шибли)?» – «Его низшую ступень ты видишь теперь; ... а увидишь завтра...»; «всё для экстатика – это уединение его Единого в Себе»; Коран XLII, 18: «Те, кто не верует в последний Час, желают его ускорить; а те, кто верует, ожидают его...».

Б) Рассказ, «приписываемый Шибли».

Упоминание Шибли в рассказе Каннада ставит проблему подлинности рассказов, приписываемых Шибли, о смерти его друга. Он умер в 334/945 году и всю жизнь, несомненно, запрещал ученикам открыто приписывать ему какой бы то ни было из них. Чем объяснялось бы то, что его имя умалчивают Иса Кассар[1] и, быть может, также Бундар[2], Абу Бакр Касри и Фатима. Первый халладжийский *хадис*, публично приписанный Шибли в Багдаде, был бы *хадисом* Мансура Харави[3]: в 355/965 году.

С другой стороны, мы знаем, что Шибли дал свою *иджазу* Хусри (с тем же наказом сдержанности, *тавакку*ф, относительно Халладжа). Не Хусри ли (умершему в 371/981 году) мы обязаны «рассказом, приписываемым Шибли», который Ибн Бакуйе опубликовал в 426/1034 году в своей *bidâya* (удостоверенным подозрительным *иснадом* Хамда ибн Хусайна Халладжа, а значит, самое позднее 370/980 года)? 3-е издание *Akhbâr al-Hallâj* заимствует его у него (№ 17)[4] под *иснадом* Шибли, что досадно: ибо он представляется нам переделкой, сборкой древних отдельных свидетельств, расположенных в намеренном, искажённом порядке: это не был бы первоначальный связный рассказ. Вот он (он начинается *ex abrupto*):

«Я подошёл к Халладжу, когда ему отрубили руки и ноги и распяли на столбе (из пальмы: *джиз'*); и сказал ему: “Что такое суфизм?” (ср. продолжение здесь, с. 659).

Когда настал вечер, пришли[5] от халифа дать разрешение отрубить ему голову. Но начальник *Хараса*[6] сказал: “уже поздно; отложим до завтра”.

Когда настало утро, его сняли с виселицы и вывели вперёд, чтобы отсечь ему голову. Тогда он сказал очень громким голосом: “всё для экстатика...” (ср. продолжение здесь, с. 663)

затем он прочёл стих: “те, кто не верует в Час...” (Коран XLII, 17) (ср. здесь, с. 665)

и говорят, что это было последнее слово, которое от него услышали. Затем его подвели к виселице[7], обезглавили; затем его тело закатали в циновку из тростниковых стеблей, облили её нефтью и сожгли[8]. Затем его пепел отнесли на Ра'с аль-Манара, чтобы ветер его развеял».

---

[1] *Is.*, № 69, с. ?

[2] Бундар, ум. 353/964, учитель Абу Зайда Табари и Ибн Фурака, тогда совсем юного.

[3] *Is.*, № 236.

[4] Как и Ибн Джахдам (цит. у Ка'би).

[5] «Пришли» – это, несомненно, евнух Муфлих, по имени которого названа Салихийя в Дамаске.

[6] Этот начальник *Хараса* должен соответствовать Ибн Дирхаму, *сахиб аль-ма'уна* (Ариб, 85). Эта отсрочка исторически не невозможна.

[7] Вниз головой (Ибн Фархун).

[8] По обычаю (Мискавейх, 2, 80): стоимость: 9 дирхемов 24 года спустя.

Этот текст, приписанный Шибли, опускает не только «Боже мой, вот я в обители моих желаний», но и обращение (Коран XV, 70) самого Шибли, и Ибн Бакуйе вынужден поставить их в начало «рассказа, приписываемого Шибли», когда включает его в свою *bidâya*. Кроме вопроса «что такое суфизм» (рассматриваемого здесь ниже), этот «рассказ» не предлагает ничего нового, кроме задержки казни на одну ночь и подробностей о сожжении: двух пунктов, быть может, точных, но показательных для работы размышления над более ранними текстами («говорят» – Раззаз? – «развеял» – Ибн аль-Хаддад?): что и заставило Худжвири и Сухраварди Халаби предпочесть его рассказу Раззаза.

Тем не менее перенос сюда, на крест, слова «всё для экстатика...» (помещённого Исой Кассаром и Раззазом при выходе из тюрьмы) кажется намеренным (как и перенос стиха XLII, 18: перед казнью у Раззаза). Суфийская среда посвящает Шибли свои размышления о мученике; впрочем, более глубокие и более чистые, чем рассказ Раззаза.

2° Пять последних слов.

А) «Вот я теперь в обители моих желаний».

(Сулами, *ta'rîkh*, у Хатиба, VII, 131): «Абу Исхак Ибрахим ибн Мухаммад Каланиси Рази сказал Мухаммаду ибн Хусайну Варраку: “когда аль-Хусайна ибн Мансура распяли, я стоял перед столбом, и он воскликнул: «о Боже мой, вот я теперь в обители моих желаний (*Рага'иб*), и мой взор изумлён пред Твоими чудесами. Боже мой, я вижу, как Ты являешь Свою любовь[1] как раз тем, кто причиняет Тебе зло (*ю'зика*); – как же выходит, что Ты не являешь Своей любви тому(= мне самому), кому причиняют зло в Тебе (*ю'за фика*)?»”».

Этот Рази – малоизвестный *рави* (*Is.* 63); Варрак же был багдадским *хафизом*, долго жившим в Хорасане и Азербайджане (*Kh.* 2, 290)[2].

Ибн Бакуйе сводит в этот текст большой рассказ о казни, который, по его словам, он получил от Хамда и Ахмада Ибн Фатика. *Akhbâr* приводят его тоже со слов Ахмада Ибн Фатика, но помещают его перед распятием: «когда Халладжу отсекли руки и ноги, он сказал...» (№ 20). Именно к его отсечению конечностей, как мы увидим, и относится это слово. *Ю'зи* (от *аза*, хула) – это «дурно думать о Боге»: Коран XXXIII, 58; Ка'б Ашраф «*ю'зи Аллах*» (*shifâ*, 2, 213); ср. «*ю'зини ибн Адам*» и *tactus dolore cordis intrinsecus* (Быт. 6, 6); ср. Блуа: «Вы молитесь за тех, кто Вас распинает, и распинаете тех, кто Вас любит».

Это пронзительное слово, где *Рага'иб*, быть может, намекает на Праздник этого имени (Зачатие Пророка), может быть подлинным. Во всяком случае, оно происходит из размышления современника (и свидетеля), принадлежавшего к умеренной ханбалитской благочестивой среде: ибо ханбалит М. Манбиджи (в *tasliyat ahl al-masâ'ib*, Каир, 1929, 112), писавший в 777 г. х., воспроизвёл его со слов знаменитого Ибн Аби-д-Дуньи (ум. 281) как исходящее от столетнего Мухаммада ибн Масламы Касими, который слышал его от одного аскета, замученного по приказу тирана: когда его после отсечения конечностей несли обратно в его келью, он говорил братьям, которые его жалели: «не жалейте меня, поздравьте меня с тем, что Бог мне доставил. О Боже мой, вот я...» Далее следует текст, тождественный, с той лишь разницей, что «являешь Свою любовь» поясняется так: *би-ни'матика*, «Твоей милостью». Обстоятельство отсечения конечностей объяснило бы, почему это слово было приписано Халладжу. Но самое странное то, что это слово встречается в изысканном «Письме к другу» сирийского мистического автора Ахмада ибн Асима Антаки (ум. 220; современника

[1] [...] лондонская рук., л. 331 а, исправляет: *матахаббабу* [примечание без отсылки].

[2] Ср. Шайзала, *lawâmi'*, 154; и *hilya*, X, 177 [примечание без отсылки].

упомянутого Касими): «Бог возвышает униженных, и это по мере не их смирения, а Его щедрости и благости... Так, раз Милостивый и Милосердный являет уже Свою любовь тому, кто причиняет Ему зло, кто мог бы предвидеть, что Он сделает для того, кому причинили зло в Нём?» (*Essai*, 2-е изд., с. 226), в форме вопросительного предположения, имеющего значение предсказания.

Отсечение конечностей есть благодать избранничества, которою отмечена «*Рафикат 'Иса*», «Райская Невеста Иисуса» (*Eranos*, 1947, 308)[1]: оно вводит в Мир Господень.

Б) «Что такое суфизм? – Его низшую ступень ты видишь теперь...», по Харгуши.

«Халладжа на кресте спросили: “что такое суфизм?” – “Его низшую ступень ты видишь теперь”».

Это независимое свидетельство великого благотворителя, человека широкой культуры, показывает, что через семьдесят лет после события его описывали таким, как в этом ответе. Обращённом к Шибли, согласно сводному рассказу, рассмотренному выше и использованному Ибн Бакуйе. – Мы видели, что он там несколько более развёрнут и добавляет следующее: «(Шибли продолжает): а его высшая ступень? – Тебе к ней (ещё) нет доступа; и всё же ты увидишь завтра (что произойдёт). Ибо в божественной тайне (*Гайб*), где она существует, я свидетельствую о ней; и она остаётся от тебя сокрытой».

Мы имеем здесь дело с «ответом», который, вероятно, не был произнесён, но который выражает то, что должен был чувствовать Шибли, если правда, что он оставался «до вечера» перед виселицей своего друга, и что он тихо сообщил своим самым дорогим ученикам как посвящение: цель мистики – дать себя обезглавить и сжечь «завтра» Закону из любви к Богу.

Это и будет повторять Абд аль-Малик Искаф в Балхе и турецкая кастамонийская *Хикая*.

Позднейшее суфийское предание, но уже известное историку Хамазани (ум. [513/1119]), воспроизведённое Бакли и Джильдаки, даёт на вопрос «что такое суфизм?» иной ответ, предварённый, что любопытно, стихами Хали' (автора четверостишия *Надими*, также вложенного в уста Халладжа):

Затем пришёл Шибли среди группы людей: ему накинули на шею его шарф и тащили к Хусайну ибн Мансуру Халладжу, чтобы он тоже его проклял[2]. Он говорил им: «оставьте меня». – «Мы не отпустим тебя, пока ты его не проклянёшь (на кресте) или не велишь проклясть через посланца». Он посмотрел направо и налево и увидел Фатиму Найсабурийю[3]: «подойди ко мне». Она подошла, он сказал ей: «Ступай к Хусайну ибн Мансуру: скажи ему: Бог дал тебе доступ к одной из Своих тайн, но так как ты её разгласил, Он дал тебе вкусить меча». Запомни, что он тебе ответит, затем спроси его, что такое суфизм. Он сказал, и она пошла к нему и сказала: «Я посланница Абу Бакра Шибли». – «Передай мне его послание». – «Он говорит тебе: Бог дал тебе доступ к одной из Своих тайн, но так как ты её разгласил, Он дал тебе вкусить меча». Но он прочёл (*Таджасарту...*)[4]:

---

[1] Аттар скажет: «крест Халладжа – это *Ми'радж* суфизма»; а Руми заметит, что крест был *Бураком* для жертв Фараона. Виселица Мансура окружена божественным венцом света (Муриди) [примечание без отсылки].

[2] *Rec.*, с. 62: лондонская рук., л. 324 a, стр. 20, мосульская рук., № 22, Казань, с. 88, Бакли, *sh.*, л. 125; Джильдаки.

[3] По Хамазани, Бакли, Джильдаки, Тузари, казанской рук., мосульской рук., рук. Таймура; лондонская рук. говорит «Унавийя» (л. 324 a) и «Джарийя» (л. 332 b).

[4] Эти стихи принадлежат Хали' (ср. де Гуе, у Ариба, 100, прим. 1; *Aghânî*, 2-е изд., 6, 187): светской любви (ср. Рузбари об Ибн Давуде и Шибли об Абу Нувасе).

«Я был дерзок, я открыл Твоё Имя, да, когда моё терпение было побеждено;
что прекраснее по отношению к подобным Тебе, чем снять с них покровы?
если меня осудят, в Твоём лике – моё оправдание,
ибо полная луна бедна в сравнении с Твоим ликом, о полная Луна».

Затем он сказал: «ступай назад к Шибли и скажи ему: клянусь Богом, я не разгласил Его тайны[1]; а если бы было так, как он говорит, то лучше было бы сказать о испытаниях (*михан*) пророков, что они были предназначены их наказать». Затем она сказала: «О учитель, что такое суфизм?» – «То, в чём я пребываю (*ма ана фихи*); клянусь Богом, я никогда не умел разделить ни на мгновение Его благодеяние и Его испытание (*ма фаракту байна ни'матихи ва бала'ихи са'атан катту*)».

Другое суфийское предание вкладывает вопрос «Что такое суфизм?» в уста другого посланца Шибли, его ученика Бундара ибн Хусайна Ширази, что странно, ибо Бундар, один из первых аш'аритских богословов, должен был

<<JOIN>> позднее настойчиво побуждать Ибн Хафифа, тоже ставшего аш'аритом, отречься от Халладжа. Вот текст (лондонская рук., 323 b), в изложении:

«Ибн Хафиф (*sic*) через пятнадцать дней невозмутимо присутствует при отсечении конечностей Халладжа; затем, на виселице, на вопрос Бундара, которому Халладж, сурово на него взглянув, отвечает: “начало (*ибтида'уху*) (суфизма) ты видишь здесь; его конец ты увидишь завтра”. На что Шибли замечает: “Хусайн ибн Мансур прав: суфизм – это жертва духа; иначе не занимайся «глупостями» мистиков”»[2].

Другой суфийский рассказ (лондонская рук., 330 b – 332 b = рук. T, 14–15), после заявлений Халладжа халифу Муктадиру[3], осуждения законоведами, бичевания (колючим *сидром*), заклинания «*Йа Му'ин*», показывает Шибли, посылающего женщину (*Джарийя*: не названную)[4] задать вопрос «что такое суфизм?» и спросить также Халладжа, почему он открыл тайну; после долгого диалога Шибли сам приходит повторить вопрос: Халладж отвечает: «его внешнее (*захируху*) – это то, что ты видишь; его внутреннее остаётся сокрытым от людей; его начало – сегодня (*аввалуху*), его конец будет завтра». Далее следует довольно путаный спор[5].

Текст, которому отдаёт предпочтение Исма'ил Хакки (в своём *тафсире* «*Rûh al-bayân*», I, 138–139 = лондонская рук., 327 a–b = рук. K 89 = мосульская рук. 23), начинается с заклинания «*Йа Му'ин*», затем изречения об изгнаннике (*гариб*); затем следует вопрос «что такое реальность суфизма?» (Исм. Хакки говорит: «желания»); на что Халладж отвечает: «его внешнее (*захируху*) – это то, что ты видишь; его внутреннее остаётся сокрытым от людей»; далее – Коран XV, 70[6].

[1] После «Его тайны...» у Тузари просто: «и если меня в этом заподозрили, то несправедливо».

[2] *Recueil*, 61.

[3] Лондонская рук. 888, 323 b.

[4] Смешение со святой женщиной, умершей веком раньше (*Jâmi'*, ...).

[5] *Aghânî*.

[6] Рук. Mus. 1934, л. 29 a.

Абу Бакр (Мухаммад ибн Мухаммад) Ибн Саваба сказал: «я видел, как мой брат Зайд аль-Касри[1] записывал стихи, произнесённые Хусайном ибн Мансуром Халладжем на виселице:

«Святостью священной той Любви, которую век не мог бы возжелать, чтобы её растлить,
я не почувствовал, когда страдание пришло на меня, никакого зла, и оно не причинило мне никакого ущерба;
ни одна конечность, ни один сустав не были у меня отсечены,
которые не послужили бы для вас памятью (о Боге)»».

Наконец, крайняя шиитская секта нусайритов располагает вопросами Шибли к распятому Халладжу (Иса Имран, толкование *бустана* шейха-нусайрита Али ан-На'има, рук. LM, л. 39 а: это пословицы, толкуемые посвятительно).

Пословица: «И прокляни Халладжа, и сожги хлопок». – Толкование: Халладж – это суфий, который из гордыни расчесал неимоверное количество хлопка и заслужил распятие... его современник, суфий Абу Бакр Дуляф ибн Джа'фар Шибли, спросил его, когда он был на виселице: «что такое приступ к суфизму (*кадам ат-тасаввуф*... испр.: *кидам ат-тасаввуф* = вечный суфизм?) и что такое разодрать рубище (*тахрик аль-хирка*)?» Но эту историю долго излагать».

B) «Разве мы не запретили тебе принимать какого бы то ни было Гостя...?»

(Харави, у Джами, *nafahât*; и Ма'сум Али, *tarâ'iq*, 2, 203.):

(Абу-ль-Хасан Али ибн Ибрахим Басри Хусри)[2] сказал: «Шибли пришёл и стал перед виселицей, на которой был Хусайн ибн Мансур (посмотрел на него) и крикнул ему: “Разве мы не запретили тебе принимать какого бы то ни было Гостя, человека или ангела?” (Коран XV, 70). На что кади (= Абу Умар), который велел совершить это распятие, заявил (перед Шибли, которого велел к себе привести): “Тот притязал быть пророком, а теперь этот притязает быть Богом?” Шибли возразил: “я сказал то же, что и он, но моё безумие было засвидетельствовано, а его здравый рассудок его погубил”».

(Сулами, *ta'rîkh*, у Хатиба, VIII, 121):

Мансур ибн Абдаллах (Садуси Харави)[3] сказал: я слышал, как один из наших друзей[4] говорил: «Шибли пришёл и стал перед распятым Хусайном, посмотрел на него и сказал: “Разве мы не запретили тебе принимать какого бы то ни было Гостя, человека или ангела?”»[5].

Это знаменитый стих, где содомляне обвиняют Лота в измене Совершенному Граду, где человеческая природа довольствуется сама собой в расовой тайне своей изначальной

[1] В биографии Насруллаха ибн Исхака Ба'лабакки (№ 100 т. V *Takmilat al-ikmâl* Ибн аль-Фувати, Лахор, 1929) (сообщ. М. Джавадом).

[2] Уполномоченный *рави* Шибли – Хусри (ум. 371), основатель первой суфийской обители внутри Круглого Города, *рибата* Заузани; он перешёл в ханбализм, ибо лишь этот толк осмеливался защищать суннитские обители (Якут, *ud.*) от буидских майордомов.

[3] Мансур Харави (ум. 402), спорный суфийский писатель (Малини называет его салимийским лжецом, благосклонным к Халладжу; его биография – в гл. VIII).

[4] «Один из наших друзей» – вежливый оборот, сходный с «*раджулан*», обозначение опороченного *рави*, имеет в виду Ибн Фатика, через Абу Амра Анмати (ср. Кушайри, 20, 22). И действительно, Ибн Бакуйе приводит тот же текст со слов Ибн Фатика в своём рассказе Хамда.

[5] Ср. *Akhb.*, № 96.

целостности: как ты посмел нарушить дисциплину тайны, оказав, ты, наш гость, гостеприимство Ангелам, посланцам грозного Чужеземца?

Приложение его Шибли к Халладжу двусмысленно: действительно ли тот предал своих братьев-суфиев, предавшись публичному апостольству мистики, вопреки правилу, известному исламу, не метать бисера перед свиньями? Одна вещь из *дивана* Халладжа, поистине язвительной иронии по отношению к суфийской дисциплине тайны, доказывает, что он следовал в этом совету Хасана Басри, предсказывавшего тем, кто не хочет родить то доброе, что зачал, что у них лопнет чрево. Шибли, глубоко живший Кораном, произносит этот стих как вызов. Неужели настало время разглашения тайны, чтобы ты осмелился нарушить Закон, дабы он тебя казнил, за то, что ты признался, что принял как своего Гостя Самого Бога? Думаешь ли ты так спасти Содом, а с ним все эти человеческие общества, которые хотят надругаться над Ангелами Божьими, твоими гостями?

Заметим, что Халладж молчит: ибо «на восходе солнца их застиг Вопль Справедливости (*ас-Сайха*)», его вопль[1], испущенный Ангелами, опрокинул, говорит Коран (XV, 73), проклятый Град[2].

В глубине души Шибли хорошо знает, что Коран XV, 73 отвечает на Коран XV, 70. Но пока Час не настал, он одобряет то, что Закон запрещает (*юмна'*, говорит он на процессе, – здесь *нанхака*) всякое преждевременное апокалиптическое разглашение.

Наше толкование подтверждается легендарным жестом Шибли, бросающего распятому Халладжу, которого толпа побивала камнями, Розу; бросить Розу – это жест вызова (ср. Desmaisons, *Dic. pers.*, s. v. *gül-zeden*).

Г) «Всё для экстатика – это уединение его Единого в Себе».

Иса Кассар Динавари сказал (Саррадж, *luma'*, 303; ср. Сулами, *ta'rîkh*, у Хатиба, VIII, 132):

«Я присутствовал, когда Хусайна ибн Мансура вывели из тюрьмы, чтобы убить; его последним словом было: “Всё для экстатика – это уединение его Единого в Себе”[3]. Он добавлял: не было тогда среди шейхов Багдада ни одного, кто не восхищался бы этим словом, исходящим от него».

Саррадж, *luma'*, 348 (определение *тафрида* как *ифрада*):

«Хусайн ибн Мансур, да помилует его Бог, сказал, среди прочих слов, во время своей казни: “Всё для экстатика...”».

Сулами, *tafsîr*, о XLII, 17 = Сул. 148 (воспроизв. Ибн Хамисом, *manâqib*, и Ша'рани, *lawâqih*): то же изречение, сказанное, по Абу-ль-Аббасу Раззазу, брату *хадима* Халладжа, а значит, Ибн Фатика, «когда он встал, чтобы его повели на казнь» (Сулами его пропускает в своей копии в *ta'rîkh* = Хатиб, 8, 131).

---

[1] *Ана-ль-Хакк* = кораническое *сайха би-ль-хакк*.

[2] Град Отказа в Гостеприимстве; отождествлённый после Содома с Антиохией (Коран XV, 76; XXXVI, 13, 29) и Назаретом. – И действительно, *мутаваккиль*, говорит Халладж, – это тот, кто отказывается принять милостыню в том самом городе, где он имел бы на неё наибольшее право (Кушайри).

[3] Прежние переводы: Толук (кроме 68): «*Die Zahlen des Einen sind die Glieder des Einen*» (*sic*). – Николсон: «*It is enough for the lover that he should make the One single*» (пер. *Kashf*, 311). – П. Краус: «Ce qui compte, pour l'extatique, c'est que l'Unique le réduise à l'unité» («Важно для экстатика то, чтобы Единый свёл его к единству») (2-е изд. *Akhbâr*, с. 17). – Я сперва перевёл: «Le but de l'extatique, c'est l'Unique seul avec Lui-même» («Цель экстатика – Единый наедине с Самим Собой») (*Passion*, 1-е изд., 324).

Ибн Бакуйе (в рассказе Хамда) делает его своим предпоследним словом на кресте, которое он прокричал громким голосом. (*Akhbâr* (в рассказе Шибли, № 17) – так же[1]).

Это последнее слово, передаваемое с наибольшей древностью и наиболее надёжное, сохранилось по двум разным преданиям, помещающим его либо при выходе из тюрьмы, либо в конце казни (Кассар – Раззаз, первоначальные: против Хамда – Шибли, согласователей). Любопытно, что это различие с обеих сторон восходит к Ибн Фатику, как и к Шибли (учителю Кассара): что выдаёт смешение *иснадов* – либо согласование, либо маскировку, либо описку.

Оно обладает мощной сжатостью, с тремя парами противопоставлений: *хасб* (полный итог) – *Вахид* (Один); *ваджид* (экстатик) – *Вахид* (Один: пишется как *ваджид*, без точки под *Джимом*: отсюда ошибочное предание: «*вахид* – *Вахид*»); и *ифрад* (от ФРД, обособление, уединение, единичность нечётного) – *Вахид* (от ВХД, положительное и действительное, онтологическое единство, начало плодотворного единения): *хасбу-ль-ваджиди*, *ифраду-ль-Вахиди лаху*; то есть: «всё (*хасб*: ср. *зикр* «*Аллаху хасби*», практиковавшийся в Аббадане, Ибн аль-Джаузи, *humaqâ*, 106; Коран IX, 129; 39, 38; Шазили)[2] для экстатика (буквально: «желающего») – это Уединение (*ифрад*: 4-я порода: ср. Кушайри, 281, Калабази, № 51; Айн аль-Кудат Хамазани, *tamhîdât*, приводит из Халладжа «*ифраду-ль-а'дади фи-ль-вахдати Вахидун*» – «то, что обособляет числа вне их совокупного единства, – это Единый»[3]) его Единого в Себе». Уединение Бога, лишающего Себя всякого величия, становящегося лишь бедным и нагим Желанием.

Килани толковал его в притче об ослеплённом Соколе. И Ибн Ата'аллах, шазилит, в конце *Mawâ'iz* (рук. P. 1299, 35 a): «уединённое всемогущество Бога принимает лишь самое уединённое из служений: отсюда слово Пророка: “Бог прост и любит простоту”, то есть “Уединённый, Бог любит лишь уединённого, – Единый, Он любит лишь того, кто свидетельствует о Нём как о Едином”; отсюда этот намёк Халладжа: “всё для экстатика – это уединение его Единого в Себе”». – Это изречение есть, в сущности, завершение первого члена исламской *шахады*, *тахлиля*.

Д) Коран XLII, 18. «Те, кто не верует в Час, желают его ускорить; а те, кто верует, ожидают его с благоговейным страхом, ибо знают, что Он есть сама Истина».

Знаменательным отступлением, и, полагаю, у него единственным (оно встречается и в *тафсире* Исма'ила Хакки), «толкование Корана» Сулами, дойдя до этого стиха, толкует его посредством сводного рассказа о казни Халладжа, принадлежащего Раззазу, который кончается так: «затем он больше ничего не сказал».

Рассказ Раззаза, как мы видели, пропускает три из пяти изречений, которые мы рассматриваем как пущенные в обращение уже в ту эпоху: чтобы завершиться на этом кораническом стихе, в высшей степени предназначенном Халладжу, как скажет одна турецкая глосса (на Яфи'и, *nashr*[4]): «Хвала Богу за этот святой стих, который кажется заранее ниспосланным нарочно для смерти Мансура (= Халладжа): так он ясен».

Не только потому, что последний Час обозначается *маслубом*, Иисусом (Коран XLIII, 61); потому, что сура XLII возвещает, согласно знаменитому *хадису* Артата об отдельных

[1] Ша'рани передаёт менее точно (за ним Али Кари), *Law.*, I, 107.

[2] *Зикр*, высмеянный Наззамом: принятый ханбалитами Суса (ср. *'uqalâ' al-maj.*: испр. *хубхийя* на «*хасбийя*»).

[3] Сравнить также 2-ю породу (*тафрид*) и 7-ю (*инфирад*) (Худжвири, 281).

[4] Рук. Каир, 2, 141, л. 10 a.

буквах ХМ СК её 1-го стиха, год разрушения Багдада, предвестием которого с 309/922 года был разлив Тигра (возмущённого смертью невинного); но потому, что последний Час есть единственное «совершенное мгновение», когда «нынешний свидетель» (*шахид ани*) «возвещающего мгновения» соединяется в «возвещённом мгновении, мгновении воздаяния» с Вечным Свидетелем (*шахид аль-кидам*): в том Последнем Суде, окончательном подведении итога всех ответственностей, принятых на себя людьми, в том «вопле справедливости» (*сайха би-ль-хакк*) божественного Судии.

Поскольку всё в *Хадисе*, увы, намеренно, что делает столь трудным поиск объективной истины в исламской истории, мы думаем, что историк Абу Бакр ибн Шазан Баджали, салимит, намеренно завершил вместе с Раззазом рассказ о казни Халладжа Кораном XLII, 18, исключив к тому же Коран XV, 70 (критику Шибли), чтобы выразить протест против «пораженческой» позиции Шибли перед героизмом его друга.

У нас есть, в самом деле, два текста, независимых от (уже приведённого) текста Каннада, где Шибли упрекает Халладжа в том, что тот «слишком поспешил», – подхватывая эту приспособленческую позицию:

(*Akhbâr al-Hallâj*, мосульская рук., № 67 *bis*):

«Шибли спрашивали, что думать о деле Халладжа. – Он почтительно склонил голову, затем сказал: “ты нескромен; этот человек явил то, что оставалось сокрытым от творений; и если бы он не поспешил, у него была бы счастливая жизнь”».

(Сулами, *ta'rîkh*, извлеч. у Ибн Асакира, *ta'rîkh Dimashq*, рук. P. 2137, 96 b):

«Абу Бакр Зубайр ибн Мухаммад ибн Абдаллах сказал: “я видел Пророка во сне и сказал ему: «о Пророк Божий, что ты скажешь о Джунайде?» – «это он привёл в порядок (мистическую) науку». – «А о Шибли?» – «Когда он не был в исступлении, он был полезен многим». – «А о Халладже?» – «Он слишком поспешил (*иста'джала*)»” (в биографии Шибли)».

Тогда как «*яста'джилюна*» Корана XLII, 18 и Корана XVI, 1 (ср. Иов 27, 8; Пс. 62, 18–19), напротив, напоминают признание Халладжа (*Akhb.*, № 22) в Нехаванде: «не то чтобы я поспешил (*ма'аджжальту*) к своей радости».

Жест, который легенда приписывает Шибли, когда он бросает распятому Халладжу розу, – жест вызова (ср. Desmaisons, *Dict. pers.*, s. v. *gül-zeden*); как, впрочем, и Коран XV, 70.

3° Заявление 84 *шухуд* перед ударом милосердия и «свидетельство крови».

Во время снятия с креста, занявшего некоторое время, тело ещё сотрясалось в судорогах; рассказ, «приписываемый Шибли», помещает в этот момент два последних слова, «очень громким голосом». Ибн Бакуйе, поместивший их раньше, согласен с концом рассказа:

«Затем его подвели к виселице, обезглавили; затем его тело закатали в циновку из тростниковых стеблей, облили её нефтью и сожгли[1]. Затем его тело отнесли на Ра'с аль-Манара[2], чтобы ветер развеял [его пепел]».

[1] Мискавейх: здесь, с. ...

[2] Вар.: *мизана*. Не идёт ли речь о мысе на берегу Тигра, носившем это имя; или о соседнем минарете: Джами' Баб ат-Так или Джами' Шагаб; или о Джами' аль-Каср.

Похоже, было в обычае[1], чтобы в момент удара милосердия совершалось публичное чтение приговора. Это в драматической форме представлено в *Hikâyat Ibn Khafîf*, легендарном тексте, который и в *иснаде* Ибн Разина (ум. 680/1281)[2], и в извлечении без *иснада* у историка Тузари несомненно восходит к 4-му изданию *Akhbâr* Ибн аль-Кассаса, в том виде, в каком его распространял великий *мухаддис* Абу Тахир Силафи (ум. 576/1180) (см. *Rec.* 63):

«Когда настало утро, везирь Хамид ибн Аббас прибыл со своей свитой верхом и с префектом полиции Мухаммадом ибн Абд ас-Самадом. Тогда Хамид подъехал к виселице, вынул из рукава свиток бумаги и вручил его Мухаммаду ибн Абд ас-Самаду; и тот развернул его. В нём было засвидетельствование, данное 84 нотаблями[3] из *фукаха* и *курра'*. (Его содержание было: Казни его: его смерть необходима для мира (*салах*)[4] ислама; да падёт его кровь на наши шеи (*дамуху фи рикабина*)[5]». – И везирь сказал: “мне нужны тому свидетели”. – И удостоверяющие свидетели (*шухуд*) предстали перед ним со всех сторон. Он сказал им: “вот ваше засвидетельствование; вот ваши подписи”. – “Да, – ответили они, – казни его; его казнь необходима для мира ислама (*фи катлихи салах аль-муслимин*); да падёт его кровь на наши шеи”. – Его сняли с виселицы, и палач подошёл, чтобы отсечь ему голову. Тогда везирь сказал свидетелям: “Повелитель правоверных неповинен в его крови?” – “Да”. – “И я неповинен в его крови?” – “Да”. – “И префект полиции неповинен в его крови?” – “Да”. Палач подошёл к Халладжу, который прочёл: “Тот, кто зовёт меня...”

Затем ему отсекли голову; его туловище оставалось там два часа дня; а его голова (выставленная) среди его отрубленных рук и ног говорила на языке, из которого поняли лишь конец: “*Ахад, Ахад*”: “о Единый, Единый”. – Затем я подошёл к нему поближе и увидел, что струившаяся кровь написала на земле “Аллах, Аллах” в 84 местах, по числу лжесвидетелей. Затем его сожгли в огне».

Этот текст, впечатляющий своими отзвуками для читателя-христианина, который, однако, не мог бы обличить здесь заимствование, превосходно иллюстрирует «созерцательный» процесс образования 4-го издания *Akhbâr*. У Ибн аль-Кассаса были в качестве «точек», подлинных *puncta* для размышления: слова Халладжа, предлагающего свою жизнь перед свидетелями в соборной мечети (*Akhb.*, № 50), добавляя: «нет для мусульман дела более неотложного, чем моя казнь...»; «будьте же *муджахидами*» (*Akhb.*, № 50); стих «*ма кудда ли 'удвун ва ля мафсилун / илля ва фихи лякум зикрун*» (*Dîw.*, с. 128; параллель к одной мысли Даккака, Кушайри): «не было отсечено у меня ни члена, ни сустава, / которые не стали

[1] Здесь, ниже.

[2] Восходящем через Фаради и Ахмада ибн Абд ар-Рахмана Кирмани (= Фариси? ум. 575) к «*ба'д аль-фукара*» (= Силафи?).

[3] 84 по *rihla* Тасафи и рук. NB *Qissa* (рук. Q: «80», и D – «85»; рук. Borg. – «35»; Тузари – «31»; Ибн ас-Саф – «4 или 5»; рук. AS 2144, 153 a – «100»; Макдиси, берл. рук. 3492, 41 b – «31»). – Вместо «Аллах» – «*Ана-ль-Хакк*» (рук. AS 2144; Аттар, у *REI*, 1946, 134), или «*Ана-ллаху Катилуху*» (Ахмад ибн Алван).

[4] *Салах*. Слово, употреблённое при Третейском суде Абу Мусой (*fakhrî*, 129). Ср. молитву Хадира и *абдалей*: «*аслих*».

[5] «*Дамуху фи рикабина*»; «*рикаб*» в значении шей встречается в Андалусии (Хушани, 179: «*исмуху фи рикабикум*»), но это полудиалектно и намечает «ориентацию происхождения» этого текста: в Багдаде я слышал «*'аля ракабати*»; ср. Beaussier, Bocthor, Spiro). Канонический термин – *'унук*, *а'нак*: в 130 г. х. (Табари, ?, 1986), в 262 (фрагм. *luma'* у Arberry), около 500 (*shifâ*, 2, 283), в 701 (в Каире: *durar*, I, 308). Ср. отповедь суфия Бунана тому (Рузбари), кто пришёл предложить ему кошель в 1000 динаров от *вали* Такина: «ты взял это из крови мусульман и хочешь положить мне это на шею (*'унуки*)? Пусть это сперва останется на твоей шее» (*murshid al-zuwwâr*, рук. Каир 5129, 209 b).

бы для вас памятованием (о Боге)». Он знал и обычай заявления, напоминающего о справедливом приговоре к казни. Он и воспроизвёл его, с некоторой инсценировкой, чтобы оно вызвало сверхъестественное явление невиновности и святости осуждённого: «свидетельство крови». Обычно пролитая кровь (*дам масфух*) нечиста[1], но воина, убитого на *джихаде*, хоронят, не омывая его запятнанных кровью одежд: ибо кровь мученика чиста, она – знак Святого Духа, она – омовение Чистой Любви, знак духовного божественного усыновления (*насаб рухани*). Здесь есть параллель с иоанновым размышлением об ударе копьём на Голгофе; душа ушла, но Дух свидетельствует, что его жертва принята: знаком Крови[2]. Которая здесь «выводит каллиграфически» Божественное Имя Аллах, 84 каплями, по числу лжесвидетелей, подписавших осуждение.

Отметим также совпадение размышления Ибн аль-Кассаса, который, несомненно, не читал Занджи, с криком (не без удивления отмеченным Занджи), который Халладж испустил при оглашении приговора: «*Дами харам... Аллах фи дами*» – «Моя кровь вам запретна (священна)... Бог за неё ответчик»: формула классическая, но обретающая здесь полноту смысла. Рассказ Ибн аль-Кассаса, принятый Силафи, вынудил мусульманскую Общину в VI веке хиджры обсуждать «канонизацию» Халладжа под видом этого «свидетельства крови».

Шихаб Туси, шафиитский проповедник, смелый обличитель неправд сильных мира сего, в Багдаде и в Каире, где он умер в 597/1200 году, вызвал в Багдаде бунт в 569/1173 году: когда, выведя из себя шиитов заявлением, что нет оснований отлучать Ибн Мулджама[3], он поверил «свидетельству крови» Халладжа в тонкой *фетве*, где, играя на «двух родословных» верующего, сказал: что кровь Хусайна, внука Пророка, стоившая поэтому в тысячу раз больше (человеческой родословной) крови Халладжа, не написала в Кербеле Божественного Имени на земле; тогда как Сам Бог велел написать его кровью Хусайна Халладжа в Багдаде: «потому что тот, кого ложно заподозрили (в его происхождении: у семитов обманщик и незаконнорождённый – одно и то же), требует оправдания (*тазкия*)».

«Исключительная красота» (*гайат аль-хусн*) этого ответа не обезоружила ненависти Ибн аль-Джаузи (ум. 597/1200) и некоторых ханбалитов (среди них, вероятно, Ибн Наджийи): Ибн аль-Джаузи написал сочинение в две тетради[4] против «свидетельства крови» Халладжа, объявляя, что нечистая кровь «не могла написать *альфаз аль-Джаляля* (= Чистое Имя = Аллах)». Но со времён Абу Шамы и Сибта Ибн аль-Джаузи до Захаби историки признавали силу фразы Шихаба Туси, лишь сдержанно добавляя (из уважения к Силафи), что сам факт не засвидетельствован (надёжным *иснадом*). Изз ибн Ганим Макдиси[5], Ахмад ибн Алван[6], Ибн ас-Са'и[7], автор рукописи *Borgianum* и Хафаджи приняли этот факт. Рукопись *Borgianum* добавляет, что это имя Аллах, написанное на земле его кровью, было предварено молитвой Халладжа, просившего умереть «мучеником» двух групп Пяти Начальных Букв, которые встречаются в Коране в начале сур XIX и XLII: а первая у друзов (которые нарочно пишут *сидк* через *Син*, а не через (алидский) *Сад* в начале) представляет «Буквы Правдивости», «*хуруф ас-*

[1] Коран VI, 146; Субки, 3, 24.

[2] Ср. здесь, с. 653–654 (*рак'атани*); и «крещение кровью» жертвенного агнца в Апокалипсисе Иоанна.

[3] Убийцы Али.

[4] Озаглавленное «*аль-Катиу'*» (ср. Ахмад ибн Халиль, *zubdat al-mustafâ*); и *talbîs*, 18.

[5] *Sharh hâl al-awliyâ*.

[6] *Futûh*, рук. Крачковского, 141 a–b.

[7] *Mukhtasar*.

сидк», Святое Имя; а вторая у нусайритов читается так: «триада *'Айн–Мим–Син* есть *Хакк*, Истина»: это Высочайшее Имя. Видно, это иной, арифмологический, способ размышления о «свидетельстве крови».

В эпоху самого Халладжа один апокалиптический текст из собрания *фитан* На'има ибн Хаммада (Суюти, *hâwî*, 2, 72) придавал формуле «да падёт его кровь на наши шеи» странную и таинственную двусмысленность, вкладывая в уста сторонников Махди (колеблющегося, позволить ли им провозгласить себя) проклятие: «да падёт наш грех на тебя, и наша кровь (если нас убьют) да падёт на твою шею» (если ты будешь упорствовать в отказе принять нашу присягу) (*исмуна 'аляйка ва дима'уна фи 'унукика*).

4° Посвятительная символика «Повешенного».

Прежде чем рассматривать расцвет суфийских размышлений об ударе милосердия (обезглавливании мечом, исторически засвидетельствованном во всех источниках, светских и суфийских), – отметим, что начиная с XII века нашей эры он исчезает во всех стихах и всей иконографии религиозной среды, благосклонной к Халладжу; Халладжа не снимают (ещё живого) с виселицы, он умирает на ней, через повешение; и, чтобы объяснить, как Халладж, хотя его душила верёвка, мог говорить с высоты виселицы, поэт Ахмад Ясави вынужден придумать «чудо верёвки», которая говорит Халладжу: «не задыхайся» (от меня).

Обряд посвящения, весьма архаичный, сохранившийся в турецко-албанском ордене бекташей[1], совершается в середине Обители, в круге, называемом *Дар-и Мансур* (Виселица Халладжа); принимаемый (*талиб*) входит «с непокрытой головой, босой, с верёвкой на шее, ползком, опустив голову» (как ягнёнок-самец, приносимый в жертву), просит о принятии; и именно там, принятый, он получает колпак (*таджж*) и пояс (*тигбенд*: который его восприемник завязывает тремя узлами); опоясаться им – «значит принять Виселицу Мансура», ибо лишь там «достигают Бога»[2].

Речь не идёт о позднем новшестве, и посвящение у «Виселицы Халладжа» увековечило, окаменив в этой обрядности, первоначальное поминовение смерти Халладжа.

Халладж хотел умереть законно закланным, как жертвы хаджа: а ягнят и верблюдов (*будн*: ср. Фарис), приносимых в Мине, ведут туда в состоянии *таклида*, с верёвкой на шее, к которой привешены обе сандалии (*халь' ан-на'лайн*) приносящего.

Может быть даже, что в своей частной мечети, где была и Ка'ба в миниатюре, Халладж 9–10 зу-ль-хиджжа надевал на шею обетную верёвочку (*таклид*), чтобы обозначить свой обет умереть законной жертвой. Чувствуется, что его первые ученики (Искаф), столь настаивающие на *истиктале*[3], учредили халладжийское содружество, *футувву*, где, по позднему бекташийскому объяснению (легенда о Му'мин-е Айяре: ошиитченная), пояс (*тигбенд*), надеваемый на чресла принимаемого, есть не что иное, как верёвочка, на которой он даёт обет быть повешенным (чтобы спасти жизнь Учителя), заместив Учителя. Жертвенный знак хаджа (*таклид*) становится так знаком *джихада* (и действительно, бекташи были наставниками османских янычар, а езиды-*'адавийя* – курдских мамлюков Бейбарса). И наоборот, по алтайскому обычаю побеждённый в знак покорности надевает себе на шею свой пояс в знак вассальной зависимости (Пеллио).

[1] [Ср. выше, с. 499.]

[2] Birge (у *REI*, 1947, с. 113, прим. 2).

[3] Искафи: ср. с. 678, прим. 5.

Весьма примечательно, что ношение верёвочки вместе с поясом сохранилось с XII века в двух благосклонных к Халладжу посвящениях, разошедшихся от общего турецко-курдского источника[1]: у бекташей (ныне склонных к шиизму) и у езидов (оставшихся неистовыми противниками шиитов)[2]. Колпак (*тадж*) нескольких братств также, быть может, происходит от казни Халладжа: ибо Бакли рассказывает нам о видении Халладжа, отождествляющем его с традиционной тиарой приговорённого к смерти.

Объявленные вне закона в Багдаде с 311 года, *халладжийя* оказались при шиитском правлении Буидов смешанными с другими бунтовщиками, организованными в суннитские *футуввы* (*набавийя*, 361; 363; 389; 422; 426), разделявшими с ними их «*сиддикийю*»[3] и ношение пояса. – С другой стороны, ремесленники по традиции носили посвятительный пояс, восходивший к Салману, Посвятителю, на которого притязала Семья Пророка (а значит, и шииты), которую он «опоясал» своим поясом обрезателя-цирюльника: своего рода «поясом для меча» (*тигбенд*). Можно догадываться, что пояс суннитской *футуввы* несколько от него отличался: это был военный пояс лучника, «*тир-бенд*», пояс для стрелы, знак корпорации «скороходов» (*шатир*; отсюда *шаттар*, индийский религиозный орден), восходивший к Амру ибн Умайе Дамри (ученику Салмана) и, как организованный Аббасидами, суннитский.

5° Тема меча.

Тема меча, совершающего мученичество, появляется уже у Насрабази: в его изречении, которое как бы толкует «*хакн ад-дима*», которым Халладж отказывался воспользоваться (*Akhb.*, № 50): «если есть любовь, которая запрещает проливать кровь, то есть и такая, что требует её пролить, мечами Возлюбленного, и это благороднейшая из любовей». В своём персидском переводе *sawânih al-'ushshâq* (своего учителя Ахмада Газали) Айн аль-Кудат Хамазани дважды вставляет (л. 68 b, 79 b) следующее:

«Хусайн ибн Мансур говорит, что в тот миг, когда Возлюбленный (*Ма'шук*) велит расстелить ковёр казни (*бисат-и сийасат*), чтобы убить Своего влюблённого, тот приходит в экстаз от Его красоты и говорит:

Он вот-вот убьёт меня, а я восхищаюсь Им –
в Его жесте, обнажающем Свой меч (тиг), какая красота –

и он читает (в ответ на кораническое осуждение): “*фа-кды ма анта кадин*”, “доверши свой приговор” (Коран XX, 72)».

Сухраварди Халаби подхватывает эту тему в своём *'aql-i surkh* (...):

«Мечом любви (тиг-и 'ишк) будь убит, чтобы обрести бессмертную жизнь,
ибо без удара твоего ятагана никто не может достичь цели воскресения».

А Аттар воспевает «тайну обезглавливания» Халладжа, которое освобождает его душу от тела, даёт ему в обмен на голову венец; или зажжённую свечу. Это – для него лично. Для мусульманской Общины обезглавливание доставляет голову, которая, по просьбе самого Пророка к Халладжу, «заткнёт» в Стене (Гога) брешь, которую пробила его пропаганда (Мунави; Кутб; Захаби; ср. Коран XVIII, 8).

---

[1] Быть может, во времена эмира Ибн Махлабана, друга Ибн аль-Муслимы.

[2] *Генбер-бест* (чресла) и красно-чёрный *мефтуль* (шея) у езидских *факиров* (Lescot, *Yézidis*, 1938, 93); «*генберийе*» и «*теслим-таш*» (поддерживающий на шее маленький неджефский кварц) у бекташей (Birge).

[3] Ср. нашу *Mubâhala*, 16; J. Deny, *Confér. Univ. Paris*, июль 1940, 75–94. *Сиддикийя* Фарса, корень *сухравардийя* и Юсуфа Хамазани (предка бекташей), халладжийцы с самого начала, называют в своём *иснаде* Салмана.

6° Тема пепла.

Закария Казвини, *'ajâ'ib*, 2, 112–113; ср. Хафаджи, *nasîm*; и *Qissa*, №№ 34, 43: «Когда Халладжа вывели из зала (*sic*) (после приговора), он велел позвать одного из *худжжаб* (Хафаджи пишет: свою сестру) и сказал ему: “Если меня сожгут, будет разлив Тигра, который будет грозить затопить Багдад. Когда вы увидите,

<<JOIN>> что она поднимается до зубцов Бурджа, возьмите немного моего пепла и бросьте его, чтобы вода успокоилась”.

Когда его распяли и сожгли, вода (Тигра) стала подниматься, так что Багдад едва не был затоплен. И халиф сказал: “Не слышали ли вы от Халладжа какого-нибудь слова об этом?” – *Хаджиб* (= Наср) сказал: “Да, повелитель правоверных: он велел сделать то-то и то-то”. – “Поспешите сделать, как он сказал”. – И они бросили его пепел (в Тигр), и он успокоился; а пепел плавал на поверхности, выписывая на воде *Аллах*; и вода утихла».

Тема разлива[1] классическая в турецкой поэзии: Ясави (в апокрифическом *хикеме*, ссылаясь на Несими) заставляет бросить пепел Зу-н-Нуна Мисри, нарочно пришедшего из Каира (бухарская *Qissa-i Mansûr-i Shaykh* даже рассказывает, что речь идёт о разливе Нила, в Каире). Аттар упоминает разлив лишь в своём *тазкире*; по нему, пепел написал на водах «*Аналь-Хакк*», но разлив был укрощён не бросанием пепла, а бросанием рубища Халладжа; то же у турка Ахмади.

По Аттару, за которым в этом следует Сари Челеби[2], не пепел, брошенный в реку, а тот, что поднялся к небу, когда останки Халладжа облили нефтью, произвёл наводнение света, охватившее пламенем творение, как на Синае, как в апофеозе Последнего Суда. В этом он сравним с «расчёсанной шерстью» апокалиптического стиха Корана (Коран LXX, 9; CIV, 4)[3].

Похоже, было прерывистое паломничество халладжийцев на берег Тигра, туда, где бросили его пепел; Ма'арри говорит об этом в 399 году. Рашид ад-Дин, знаменитый монгольский везирь, уточняет: «там, где шейх Ахмад Кабир совершал омовения, он выпил пепла Халладжа; и это сделало его святым» (*jâmi'*, 94 b)[4].

---

[1] Её можно изучать с теоретической (и синкретической) точки зрения по Frazer, *Golden Bough*, 3-е изд., 2, 70 (*Taboo*); и по Jung, *Libido* (фр. изд., 200: воскресение через материнскую воду). – Но весьма показательно, что в двух местах *Akhb.*, № 2 (*джариат*, *янджудж*) показывает тему подлинно намеченной за несколько часов до смерти. Ср. также «*сафият*», которое встречается в ст. 6 *марсии* на Ибн Бакийю. – Тема пепла развилась по контрасту с темой пролитой крови, составлявшей каноническую соблазнительность.

[2] Ср. Исма'ил Хакки (*rûh*, 6, 66): почему Бог допустил это сожжение (известно, что в память о Содоме казнь огнём принадлежит одному Богу: даже для мужеложцев: в исламском праве: Абу Бакр).

[3] Дени извлёк на свет одно турецкое стихотворение. Ср. *REI*, 1946, с. 73, прим. 2.

[4] Похоже, речь идёт об Ахмаде Чишти (ср. Низам аль-Аулия, *malfûzât = fawâ'id al-fu'âd* Амира Хасана Сиджзи, изд. Навал Кишор, Лакхнау, с. 254). Бакли, по-видимому, отодвинул этот анекдот в прошлое (*shathiyât*, с. 17): «один из шейхов сказал: после того как его казнили, я увидел, как он выходит из багдадской реки; я сказал ему: “Разве тебя не убили, не распяли и не сожгли?” – Нет, “они не убили его и не распяли, но им это показалось” (Коран IV, 157)». Развеяние пепла и отправка головы вдаль имели целью не допустить сооружения гробницы Халладжа в Багдаде. Та, что стоит там ныне (фото в нашей *Mission en Mésopotamie*, т. II, 1912, табл. XXVII), отмечена *in situ* (к востоку от гробницы Ма'руфа) уже в конце XIII века нашей эры (*fakhrî*). Она, по-видимому, отмечает голый холм, куда везирь Ибн аль-Муслима приходил простираться в 437/1045 году; её, должно быть, воздвигла его семья, почитая там *Маслиб*, позорные столбы, на которых агонизировал Халладж.

Ожидание на берегу реки, чтобы удостовериться в сверхъестественной силе его брошенного пепла, смешанного с разливом Тигра, над всем, что из него пьёт: над землями, в которых он заставляет всходить семена, над людьми, чьи сердца он освящает[5].

Странная легенда, которая пронесла имя Мансура Халладжа из турецко-курдской среды, где она, по-видимому, родилась, до Китайского Туркестана, Бенгалии и Явы, рассказывает, что его пепел был носителем *Рад'а*, Возвращения Халладжа к жизни до Суда[2]: посредством кровосмешения. Сестра Халладжа, лицо таинственное и святое, его «избранная сестра» (езидская идея), выпив воды Тигра после сожжения брата, забеременела[3]. Это чудо ужаснуло езидское предание, и вековой обрядовый запрет осуждает у езидов употребление кувшинов, «издающих бульканье», ибо этот шёпот указывает, что голос Халладжа ещё звучит в воде Тигра[4]. Но благодаря весьма любопытному расколу[5], отделившему в турецко-курдской халладжийской среде проусмановское предание езидов от просалмановского предания бекташей, последнее довольно скоро признало законность, даже при кровосмешении, необычного зачатия, оплодотворения дыханием святого, принесённым пеплом и водами. Бекташийская легенда утверждает, что халладжийский поэт Несими (ум. 822/1419), чья проповедь и казнь столь сходны с проповедью и казнью его учителя, родился от воды, выпитой дочерью алеппского царя, пропитанной пеплом Халладжа[6]. Это древняя языческая турецкая тема, *нефесоглу* (подкреплённая семитской верой в освящение слюной)[7], что доказывает уже в XIV веке (за сто лет до Несими) каракиргизская легенда, возводящая их сорок родов к сорока дочерям царя, зачавшим оттого, что выпили воды с пеплом Халладжа (символ обращения этих тюрок халладжийцами)[8]. Легенда о Сатья Пире в Восточной Бенгалии, о Сити Дженаре (= Ломак Абанг) из Гири (и о трёх других, из Демака, Паджанга и Матарама) на Яве используют ту же тему[9].

7° Участь головы.

Участь головы[10] Халладжа не менее достойна внимания. История показывает нам её сперва подвешенной на стене Новой тюрьмы, затем хранившейся в течение года в дворцовом

---

[5] *REI*, 1946, с. 67–115.

[2] Ср. легенду *рифа'ийя*.

[3] Турецкое стихотворение Паппы Иоанникия (напечатано греческими буквами, 1866, с. 52, собр. Дени): «*cihane dağları pamuk alane*».

[4] Отсюда карматская басня: в Тигре не квакают лягушки (*farq*, 298) (кваканье: *масбих*: *i'tidâl*, 3, 172). Шаммас Абдаллах Тури, *risâla fî'l-Yazîdiya*, рук. Азиз (ср. *RHR*, 1911, 206); Исмаил-бек Чол, *The Yazidis*, Бейрут, 89. – Лейтенант Лоэак (*Note*, с. 20) объясняет этот шёпот воды (сквозь суженное перегородчатое горлышко) как шёпот, который издала голова Халладжа, когда его враги, по езидскому преданию, бросили её в воды Тигра. – Мириам Арри рассказали в Мосуле, что запрет на кувшины имеет целью избавить езидских девушек от участи женщины, от которой происходят мандеи (сабии), Саломеи, которая забеременела от Иоанна Крестителя, чью голову бросили в реку (в *Les adorateurs de Satan*, Париж, 1937, 80–81). Быть может, легенда мандейского происхождения: ибо мандеи рассказывают, что Марьям, «напившись некой воды, зачала Иисуса» (которого они отвергают) (Siouffi, *Soubbas*, 137).

[5] Ср. здесь, с. 671.

[6] *REI*, 1946, с. 74–77.

[7] Ср. о Шуштари (в *Mél. W. Marçais*, 1950, 2, с. 251–276).

[8] *REI*, 1946, с. 77–78.

[9] Ср. Drewes, в *Djawa*, VII-2 (март 1927), с. 97–109.

[10] Брошенной в Тигр (езиды: Исм. Чол).

Музее Голов, затем отправленной в Хорасан, чтобы убедить там его сторонников в его казни, «возимой там из округа в округ», как это сделали пятнадцатью годами раньше с головой мятежного кармата Зикравайха, чтобы успокоить желавших идти в хадж паломников. Именно там, как писал три года спустя эмир Ибн Аби-с-Садж, Стена Гога и Магога, эта апокалиптическая охранительная стена, рисковала быть проломленной тучами языческих тюрко-монгольских лучников: тех самых, которые разрушат Багдад два с половиной века спустя[1]. Там же, в Таликане: где для отпора им ожидали прихода мифического Шу'айба ибн Салиха Тамими, будущего знаменосца Махди, предсказанного в *Malâhim*.

А суфийская легенда со своей стороны вкладывала в уста Джунайда слова к Халладжу: «ты пробил в исламе брешь[2], которую сможет заткнуть лишь твоя голова». Поместив туда тот «серебряный кирпич», который молитва святых-охранителей в каждом поколении приносит, чтобы чинить Стену Гога и Магога.

Предшествовало ли прибытие головы в Таликан отъезду Шакира в Багдад? Отправка означала (как и для головы Зикравайха): хадж продолжается.

8° Случай Хайкаля Хашими.

Был ли Халладж казнён один? Почти все наши источники дают это понять. Кроме Харави, хорошо осведомлённого автора, который пишет мимоходом:

«Вместе с ним был казнён его *шагирд* (= близкий ученик: ср. Карнаба'и, выставленный у позорного столба вместе с ним в 301/913 году; не описка ли это у Харави, перенос «301» на «309»?): по имени Хайкаль».

По любопытному совпадению та же проблема возникает и в отношении везиря-халладжийца Ибн аль-Муслимы. Был ли он казнён один, как дают понять все тексты? Нет: Ибн аль-Ма'мун, дипломат, был казнён вместе с ним.

Этот Хайкаль, должно быть, Хайкаль Хашими, *рави* Рувайма (*Kh.* 8, 430); а не Абу Абдаллах Хайкаль Кураши, известный суфийский автор.

Аттар, не знающий Хайкаля, показывает нам «таинственного ребёнка (*кудак*)», который появляется рядом с Халладжем, чтобы сгореть вместе с ним в пламени. Что напоминает Таинственного Младенца Рёйсбрука, высшего, чем «тайные друзья» Божьи (изд. Hello, 166–168; ср. *REI*, 1946, 138–139).

IV. НРАВСТВЕННЫЙ ОТЗВУК КАЗНИ В ДУШАХ

Целью врагов Халладжа было устранить неудобного «свидетеля»; «мёртвые не возвращаются». И после того как его останки сожгли (за исключением головы) и обрекли его память на забвение, запретив книготорговцам переписывать его сочинения, а изъятые подлинники, по всей вероятности, уничтожили (за исключением одного небольшого сочинения, хранившегося у Ибн Исы), цель казалась достигнутой.

Но в среде верующих, где верят, что мёртвые действительно отделены, в таинственных условиях, от живых до Воскресения, нельзя помешать тем, кто слышал провозглашение смертного приговора, предвосхищающего Последний Суд, вопрошать Бога (посредством *истихары*, направленного сна), действительно ли осуждённый умер «в свой час», «*би-аджалихи*», истратив всё своё личное пропитание (*ризк*), как те, кто умирает естественной

[1] *Котал*, «через который не пройти» (афганская пословица: цит. Ферхади).

[2] Повторное использование слова Хузайфы об убийстве Усмана (Ибн Са'д, ... 1–56).

смертью. Проблема насильственной смерти верующего от руки другого верующего была поставлена (*аджаль ва арзак*) уже во время первых распрей между мусульманами Хасаном Басри[1]: который не решался определить, был ли убитый «мучеником священной войны» или «проклятым вероотступником» (хуже язычника): ибо в обоих случаях убитый умер не «в свой час», была цена крови (*дийя*), кредитором которой он был, если мученик (над Богом: ср. Коран IV, 100: который должен ему блаженное видение, Коран II, 154; III, 163), или должником, если вероотступник (отданный ангельским мучителям, «мука могилы», в ожидании ада).

Суд отлучил Халладжа как вероотступника, но признанный *мухаддис* из ханбалитов, Ибн Ата, отвёл суд везиря как продажный. Тоже ханбалит, великий камергер объявил, что Халладж был осуждён несправедливо (*мазлуман*), и публично надел траур. За этим последовали меры снисхождения к *халладжийя*, тогда как множились сны об архетипической символике судьбы Халладжа, с целым беспорядком весьма значимых образов. Когда один свидетель, близкий наперсник Халладжа, Шакир, которому тот написал знаменитое «Письмо» об истинном жертвенном Паломничестве, вернулся в Багдад, чтобы разъяснить жертвенное учение своего учителя и дать себя убить по его примеру, уже в 311 году.

а. Запрет книготорговцам (*варракин*)

Варракин были издателями, буквально – руководителями мастерских переписки, прямо уполномоченными авторами распространять их сочинения, подлинник (*асль*) которых (основной текст, удостоверенный *иджазой* и *сама'*) они хранили[2]. В Багдаде они были сосредоточены в Каср Ваддах (Ибн ад-Дайа, *mukâfa'a*, 16)[3], затем у Баб ат-Так (Якут, *ud.* 6, 461). *Варраком* халифа был тогда Заквань (*Kh.* 8, 497: при Му'тадиде), затем маликит Мухаммад ибн Джахм Марвази ([Ибн] Фарх[ун], 243). У *курра'* (как Халаф и Ибн Шаннабуз) были братья Абу-ль-Аббас и Абу Исхак ибн Ибрахим (Ибн аль-Джазари, 1, 34). У грамматистов – Хайран (Якут, *ud.* 2, 145) и Исма'ил ибн Ахмад Заджжаджи (для Мубаррада, *fihr.* 60). Сочинения Джахиза издавал Абд аль-Ваххаб ибн Иса (Сам'ани). У захиритов был Хусайн Самарканди (ум. 282, *lis. mîz.* 2, 290). У Табари был Хусайн Ибн Хубайш, затем Абу Сахль Умар ибн Ахмад Динавари (Якут, *ud.*, 6, 450, 453)[4]; у историка Джахшияри – Абу-т-Тайиб (*fihr.* 165). Что до ханбалитских и мистических передатчиков преданий (как Ибн Аби-д-Дунья), у них был Ахмад ибн Мухаммад, учитель *накида* Ибн Хубайша (ум. 359: *Kh.* 4, 391); быть может, именно он издавал Халладжа и располагал списком его сочинений, который нам даёт *fihrist*.

Мы думаем, что запрет был объявлен не одному *варраку*, а генеральному агенту (*бундар*) по переписке и продаже всего *Хадиса*, ибо мы предполагаем, что таковой существовал тогда в Багдаде, как и в Нишапуре[5].

---

[1] Ср. *Essai*, 2-е изд., 174–197, и Муфид.

[2] Ср. Хабиб Зайят, в *Mashriq*.

[3] Этот квартал получил их имя (*руб' аль-варракин*); в нём были кади и рынок (Якут, *ud.*, I, 153).

[4] Сули, 216. Якут, *ud.*, 6, 450–453.

[5] В Нишапуре этот *бундар*, ученик Сулами, Абу Са'д Мухаммад ибн Али ибн Хабиб Хассаб Нишапури Саффар (род. 381/991, ум. 456/1063: *Lis. mîz.*, 5, 307), был великим распространителем благосклонных к Халладжу сочинений своего учителя. – В Багдаде этот *бундар*, обосновавшийся сперва в Дар аз-За'фаран (Карх), затем у Баб аль-Маратиб (ступени Дворца), Али ибн Ахмад Бусри (род. 380/990, ум. 471/1078: *Kh.* 8, 333), начал с посмертной *иджазы* ханбалита Ибн Батты (ум. 387).

Исполнение запрета, по всей вероятности, было поручено *шахиду*, который был одновременно *варраком*; а у Ибн Муджахида был тогда для его официального издания Османова Корана *варрак*, который стал знаменит как глава *шухуд* Багдада (примерно с 352/963 по 372/982), Тальха ибн Мухаммад ибн Джа'фар (ум. 376/986; род. 288/900); он был уже тогда его учеником, и именно он будет столь строго соблюдать запрет на переписку и продажу всякого текста, касающегося Халладжа. Потребовался приезд в Багдад хорасанских передатчиков преданий-*салимийя*, как Мансур Харави в 355/965 и Абу Бакр Баджали в 361/971 году, чтобы публично осмелились упомянуть его имя. В 367/977 году, когда *варрак*-халладжиец Насрабази умер в Мекке, ему поставили в вину, что он хранил «запрещённые тексты»[1]. С 414/1023 по 450/1058 год в Багдаде будет период послабления (Ушшари).

б. Публичный траур великого камергера Насра и его значение

Именно Занджи, из секретариата везиря, отмечает этот публичный траур (*азхара-т-тарасси*) по Халладжу, «казнённому несправедливо» (*мазлуман*). Он не добавляет *талафан*, неотмщённому[2]. Наср этим трауром, решённым по согласию с Царицей-матерью, по крайней мере для военного Дома[3] Насра, просто заявил о своём убеждении, что Халладж умер мусульманином, а не вероотступником.

Этот публичный траур предполагал несколько следствий:

– публичные чтения Корана[4] у Насра за упокой души Халладжа, известными *курра'* (как Абу Бакр Мухаммад ибн Джа'фар Адами, род. 250/864, ум. 348/959), с одобрения и в присутствии законоведов-ханбалитов (толка Насра), с визитами соболезнования в течение трёх первых дней, в первую пятницу (27 зу-ль-ка'да или, скорее, 5 зу-ль-хиджжа) и на 40-й день (= 3 мухаррама 310/923);

– раздачи милостыни в тюремном строении, которое Наср велел обустроить для Халладжа, в особенности узникам, кающимся разбойникам, *'айярин таввабин*, которых Наср тогда собрал под духовным руководством Халладжа;

– возвращение реликвий, за неимением частей тела, сожжённых (туловище и одежды?) или изъятых (голова, год в Музее Голов), – рук и ног (?); чтобы тайно похоронить их в месте, называемом «*маслиб аль-Халладж*», которое Двор открыл публике в 437/1045 году (возле вакфной гробницы Гариба, брата Царицы-матери; вакф, которым, я думаю, управлял *шахид* Да'ладж). И действительно, легенда говорит о плаще (*хирка*) Халладжа как «доверенном» Насром, чтобы заклясть разлив. А это подразумевает, что его уже почитают как мученика;

– освобождение из тюрьмы сына и дочери Халладжа, его *хадима* и большинства заключённых учеников (освобождение засвидетельствовано для Мухаммада ибн Али Кунна'и, Абу Бакра Хашими; для дочери, которая выйдет замуж за суннита, сына шейха Ибн Шалуйе (= Салиха?); для его вдовы и сестры, которые смогли надеть траур (сине-чёрное одеяние, босые ноги, говорит легенда). Наср, стало быть, добился, чтобы везирь изъял *халладжийя*[5] из статуса

[1] Что до *Тавасин*, тоже уцелели две редакции: одна – в Фарсе, в обители Бану Салих *сиддикийя* в Бейзе, затем в Ширазе (экземпляр Бакли), другая – в Ширванском *рибате* (экземпляр Ибн аль-Кассаса).

[2] Коран XVII, 33.

[3] Его главные офицеры: Фарис ибн Рундак (грек), Якут (грек), Юмн Хиляли, Сафи Насри; его *катиб* – Ахмад ибн Али ибн Абдаллах Искафи.

[4] Ибн Акиль.

[5] Ср. ханбалитов после *фетвы* об отлучении 323 года.

«вероотступников», который предполагал бы смертный приговор: статус, который будет провозглашён лишь около 361/971 года (Бакиллани; Абу Исхак Исфараини; прежде всего против Фариса и *хулулийя*)[1]. Похоже, везирь Хамид сделал Насру эту уступку из страха (ср. то, как он переложил свою ответственность на *шухуд*; отсюда задержка удара милосердия?) или из угрызений совести за то, что уступил своему советнику-шииту Шальмагани, который вскоре даст Мухассину его преследовать и убить.

Одновременное участие офицеров военного Дома Насра и кающихся разбойников Тюрьмы в этом траурном протесте против законной казни отлучённого ещё глубже вовлекло Насра в эту организацию тайного антишиитского сопротивления тюркских и курдских ревнителей, на которое халифы Кадир и особенно Каим обопрутся, чтобы сбросить политическую и финансовую опеку Буидов. В согласии с ханбалитами, бунты которых Наср с 308/921 года поощрял. Именно в доме Насра его сын Ахмад укроет и похоронит Барбахари, главу ханбалитов, изгнанного и объявленного вне закона, соберёт ханбалитских передатчиков преданий-*барбахарийя*, которые после благосклонного к Халладжу Мурта'иша будут управлять суфийскими обителями Шуниза (Якут, 5, 402), защищая их от шиитского султаната Буидов.

К траурному жесту Насра[2] восходило бы, ввиду его смелого облика вызывающей *футуввы*, почитание Халладжа *'айярин таввабин* (и ханбалитскими женщинами)[3], быть может, уже со времён Ибн Хамди (ум. 332).

в. Знамения, сны (через *истихару*) и явления

Халладж во время своих странствий глубоко проник, быть может, глубже, чем кто-либо из его предшественников, в жизнь мусульманской Общины. Если ислам уже интенсивно «перемешивается» этим динамичным, централизующим и объединяющим обрядом, каким является хадж, в Мекке, – Халладж, вечный паломник, был в неё тесно вплетён.

Участвуя в умственных исканиях избранных через технические термины, позволяющие сформулировать духовное правоверие, – он сохранял «*common touch*» с прохожим, *ибн ас-сабиль*, ремесленником и пограничным жителем, с человеком улицы и дороги, кочевником и солдатом, лавочником и крестьянином. Именно там, в диалектном фольклоре и народных напевах, сохранится память о нём; тогда как комментаторы классицизма и схоластики будут всё больше обходить его молчанием, как и подобает поступать с отлучённым.

Человека после его смерти вспоминают прежде всего по знамениям. То есть по необычным и неожиданным случаям его жизни, отпечаток которых мы находим в самих себе, через «соответствие». Эти «соответствия» – не рациональные нормализации, сводящие индивидуальные существования к случайным рядам сходных и безличных элементов: это причастные аномалии. И вместо того чтобы представлять индивидуальные жизни как бесконечность отрезков параллельных прямых, банальных вероятностей, исчисляемых статистикой, философия истории должна была бы искривлять их в кривые, отмечать узлы

[1] *Farq*, 222.

[2] Насра, быть может, считали «*валий ад-дам*» *мансур* (Коран XVII, 33); в частности, Ибн Иса, когда он сместил Ибн Мукрама, главу свидетелей обвинения.

[3] Которые не колебались передавать о нём рассказы, как Аджиба Бакадарийя (ум. 647/1249) и Зайнаб Камалийя (ум. 740/1339).

актуализации, «точки соприкосновения», через которые они «сообщаются»: где души «узнают» друг друга: вне пространства времени.

Поначалу психологический анализ нелегко устанавливает подлинность социального «сообщения» через знамение. Дорациональная музыкальность знамений начинается в жизни Халладжа с совпадений слов (Хусайн, Тур), не имеющих значения, пока подъём его духовной жизни, его «созвучие» с традиционными архетипическими темами ислама не вызвали инстинктивного сочувствия смиренных и «просвещённого» сарказма учёных. Со своей стороны, воображение «работает» по-своему, и возникают сны, подсказывающие целевое объяснение замеченных знамений (напр.: «чесальщик» – совестей; «Тур» – Синай). В исламе есть право на сон (ср. *истихара*); и снотолкование там практикуется знатоками (*му'аббирин*), то ханбалитами, то шиитами; чтобы взвешивать действительность «ответов», полученных в «направленных» снах: во время сна.

Ислам запрещает грезить наяву о Пророке; но иные обычные явления, отсутствующих или умерших, допускаются. И не исключено, что формы, на мгновение принимаемые этими явлениями, обозначают подлинные значения, касающиеся нас лично (и даже исключительно): идёт ли речь о воображаемых проекциях или о сверхъестественных «опализациях» окружающей среды.

Поток знамений, снов и явлений, отмеченных при смерти Халладжа, обозначает как бы остановку в работе коллективного воображения мусульман о нём; это закрепляет «мгновение-исток», *эпохэ*, позволяющее обобщающее воспоминание через самоуглубление; и рассмотрение взаимозависимости судеб других мусульман с его судьбой.

1° Знамения.

Подсознательное размышление присутствовавших при казни, то, что называют «легендой», сложилось тотчас же в зависимости от некоторых выдающихся черт созерцаемого зрелища.

Весьма примечательно, что враждебный рассказ такого очевидца, как Занджи, содержит фрагменты «публичной речи» Халладжа, которые будут подхвачены размышлением его учеников, чтобы вкусить их духовный смысл и даже осуществить их актуальность здесь, внизу:

«взятие Константинополя» связано с рассказом о сыне византийского Императора, похищенном, захваченном вплоть до Багдада молитвой Халладжа (рассказ, сам происходящий от исторического и современного факта содержания в Багдаде Константина Дуки, Императора на один день);

«Бог отвечает за мою кровь» стало темой многочисленных поэтических разработок: кровавые надписи на земле или на «свадебном» лбу осуждённого.

Что до «тайных речей» Халладжа, содержащихся в посвятительном предании *Akhbâr*, то отдельные места:

«чтобы изречь там то самое Слово, которое творит меня» вызвало распространение слова «*Ана-ль-Хакк*», «Я есмь Истина», от Аттара до *зикра* индийских *шаттарийя*, до Восточной Бенгалии (Шаресвара близ Фаридпура; и Маидж Бхандар близ Читтагонга)[1];

[1] Ещё и ныне, по словам шейха Мухьи ад-Дина из Даккского университета (Монреаль, 28 ноября 1952 года).

«пепел, отданный песчаным ветрам (*зарият*), которые его развеют, волнам, которые будут им играть»; это сбывшееся предвосхищение, связанное с последовавшим плодотворным разливом, расцвело в легендах.

Ещё более обобщённо, на протяжении веков, тема казни Халладжа будет «преследовать» воображение поэтов, предлагая эстетическому чувству бесценный идеал, недоступную вершину, предмет сентиментального восхищения скорее, чем героического подражания. Это хорошо выражено в персидских *газелях* делийского поэта Абд аль-Кадира Бедиля (ум. 1133/1720) (сообщ. Ибр. Халиль и Ферхади):

> *«В этой стране Пальм (Нахлистан), где чувство должно оценивать вещи (по их цене),*
> *воображение даёт черни лишь пустые и обманчивые плоды;*
> *собрать (сочные) миндалины Достоверности (Якин) нелегко:*
> *герб отметил этот сад – кровью: кровью Мансура».*

2° Пять снов.

Снотолкование играет важную роль в мусульманской религиозной жизни из-за канонического обряда *истихары* (вопрошания божественной воли через инкубацию о замышляемом деле); среди *му'аббирун* есть ханбалиты. В мусульманской мистике нормально, что ученик спрашивает своего учителя после его смерти о том, как Бог с ним поступил.

(Абу Бакр Мухаммад ибн Шазан Баджали, *ta'rîkh*, у Хатиба, 8, 132):

Абу-ль-Фатик ибн Фатик Багдади[1]:

«Я видел Господа Славы (*Рабб аль-'Изза*) во сне, будто я стою перед Ним: я говорил Ему: “Господи, что же сделал Хусайн ибн Мансур (чтобы заслужить такое бедствие)?” – “Я открыл ему смысл (*ма'на*) (Моих Имён); но он проповедовал от своего лица[2]: и Я подверг его (ему во благо?) тому обращению, которое ты видел”».

(Дайлами, *sîrat Ibn Khafîf*, рук. Кёпрюлю 1589 = Бакли, *mantiq*, л. 8 b; и Ибн Джунайд):

«Шейх (Ибн Хафиф) сказал:

“В разгар зимы я пошёл в Васит, где меня застигла сильная жара. С наступлением ночи я остановился у одного пекаря, где и заснул. На следующий день, окончив свою обрядовую молитву, свои обязанности и молитвы, я пошёл сесть на берегу Шатт (аль-Хайй)[3]. Там я увидел очень старого шейха: я приветствовал его, и он ответил на моё приветствие. Я попросил у него “два куска хлеба, два граната и две виноградные грозди”. – “Хорошо”. – “Я хотел бы съесть их сейчас”. – “Хорошо”. – “Я заплачу тебе за них?” – “Лишь если ты примешь их как милостыню, я тебе их принесу”. – “Хорошо”. Затем он ушёл и вернулся, положив передо мной хлеб и гранаты; я немного поел и немного оставил. Вымыв руки, я пошёл в мечеть; там я увидел группу людей, одетых в *мурака'а*, которые излагали вопрос и обсуждали его; я сел среди них и разъяснил им его. В этот момент шейх, у которого я просил поесть, вошёл в мечеть; все встали из почтения и уважения: я понял, что он глава этих суфиев. Когда он сел, я снова взял слово и закончил своё доказательство. Тогда он стал меня расспрашивать и сказал мне: “откуда ты?” – “из Шираза”. – “Под каким именем ты известен?” – “Ибн Хафиф”. Тогда он стал

[1] [*Is.*?], № 157.

[2] Критика *каул би-ш-шахид*: говорить от имени Бога в первом лице: говорить «Я», как Сатана.

[3] Древнее русло Тигра, ныне Гарраф; которого я не смог увидеть в 1908 году и увидел у плотины Рад'а (Мунтефик) вместе с г-ном Абд аль-Джаббаром аль-Фарисом, 27.3.1952.

расспрашивать меня о шейхах (Шираза), с тысячей любезностей. Я напомнил ему наш утренний разговор, и он улыбнулся; после чего мы стали разговаривать вдвоём и дошли до предмета Хусайна ибн Мансура. Он сказал мне: “Когда это бедствие случилось с Хусайном, я видел Творца во сне и сказал Ему: «Боже мой: Твой раб Хусайн отнял руку от всего мира, он держался лишь океана Твоего единства и Твоей святости. Зачем же Ты послал ему это бедствие?» – И Творец ответил мне: «Мы сказали ему одну тайну из Наших тайн, а он проповедовал её народу от своего лица; потому Мы и послали ему это бедствие»”.

Шейх (Ибн Хафиф) сказал: я спросил разных жителей Васита, под каким именем известен мой собеседник. “Абу-ль-Ямани Васити[1]; это наставник и образец жителей Васита”».

О Шибли передают три сна о казни Халладжа:

1° (Сухраварди Халаби, *sharh al-ta'arruf*, оксфордская рук., 39 b; Аттар, 2, 145, стр. 4–8): «Рассказывают, что Шибли (да помилует его Бог) сказал после казни Хусайна ибн Мансура (да помилует его Бог): “я взывал к Богу однажды ночью у изголовья его могилы[2], молясь до зари. И когда настала заря, я сказал: «Боже мой: он был Твоим рабом, верующим в Тебя, мудрым, исповедующим Твоё единство, одним из Твоих святых; что это за бедствие, обрушившееся на него?» – Тогда сон одолел меня (я увидел День воскресения и Бога, отдающего повеление)[3], и я услышал голос, взывающий: «Это один из Наших рабов. Мы дали ему увидеть одну из Наших тайн; но он разгласил её среди народа, и Мы обрушили на него то, что ты видишь»”;

2° (Сухраварди Халаби, *sharh al-ta'arruf*, оксфордская рук., 8 b; Аттар, 2, 145, стр. 12–18): «Рассказывают, что Шибли увидел Хусайна ибн Мансура во сне после его смерти и спросил его[4]: “Что Бог сделал с тобой?” – “Он унизил меня и Он возвысил меня”. – “В каком месте Он тебя унизил?” – “В обители Правды, у Всемогущего Владыки” (Коран LIV, 55). – “А что Бог сделал со всем этим народом (который смотрел, как ты умираешь)?” – “Он простил обе стороны, и ту, что выказывала жалость, и ту, что выказывала ненависть. Того, кто меня жалел: раз он меня понимал, он меня жалел. Того, кто меня ненавидел: раз он меня не понимал, он меня ненавидел: из ревности о Боге,

<<JOIN>> тоже. Итак, Он помиловал их, ибо у обоих было своё оправдание и они действовали по добродетели”»;

3° (Айн аль-Кудат Хамазани, *tamhîdât*, гл. IX; ср. Ма'сум Али, *tarâ'iq*, 2, 203. Последнее слово приписывается самому Айн аль-Кудату Хусайном Байкарой, л. 88 a):

«В тот день, когда этот князь Влюблённых, Хусайн Мансур, был распят, Шибли сказал (во сне) Богу: “зачем Ты предаёшь смерти Своих влюблённых?” – “Чтобы они получили с Меня цену крови”[5]. – “Господи, какова Твоя цена крови (*дийя*)?” – “Найти Меня и увидеть Мою красоту – вот цена крови Моих (убитых) влюблённых”».

Эти три сна Шибли «расположены ступенями», психологически не меньше, чем хронологически; они указывают на постепенное разглашение его учениками сокровенной его мысли о Халладже: от критики его персонализма (который первые аш'ариты будут сравнивать с персонализмом Сатаны) до провозглашения его возвышения как заступника за своих врагов

[1] Известная *нисба* (Кушайри, 190): Ибн Джунайд читает: Абу Ильхам.

[2] *Sic*; что относит нас ко времени после 450/1058 года.

[3] В квадратных скобках – добавление Аттара. Ср. М. аль-Бухари, *mahâsin al-Islâm*.

[4] Классический вопрос в снотолковании; рассказ в разбавленном виде у Амина Умари, *manhal al-safâ*.

[5] *Ад-дийа 'аля-ль-катиль*: начало, применённое к Богу в Коране (*N*, 108).

(выведенного впервые Наджмом Дайей из *Akhb.*, № 1) и до его прославления как князя влюблённых в Бога: в течение трёх веков.

Из сна, который Ибн Араби видел в Кордове около 609/1212 года, следует, что даже мусульманское снотолкование после многих направленных снов признавало себя бессильным угадать конечную участь Халладжа; что своего рода запрет, исходящий от самого Пророка, которого тот оскорбил, оставлял эту душу «в подвешенном состоянии».

Это выражает Аббаса Туси (ум. 549/1154), учитель Аттара (*tadhk.* 2, 145): «Завтра, в день Воскресения, при всеобщем предстоянии, Халладжа приведут закованным в цепи; иначе, если бы он предстал нагим (безволосым) и без уз (как прочие люди), все передрались бы между собой».

Значит ли это, что этот суфий уподобляет Халладжа проклятому из-за любви, как Сатана (который будет оправдан в конце Последнего Суда, по Аттару)? Знаменитый текст, вставленный в *Тасин аль-Азаль* Халладжа приверженцами халладжийской *футуввы* (до 500/1108 года)[1], заставляет Сатану, Фараона и Халладжа говорить, что они прокляли себя из желания и рыцарского великодушия (*футувва*).

Во всяком случае, Аббаса Туси слышал во сне обещание конечного прощения: «о человек желания, Любовь преображает всё, завершает женщину в мужчине, Еву в Адаме, Марию[2] в Иисусе, в Царстве».

Рассматривая вблизи эти древние сны (и даже сон сестры Халладжа в *Qissa*, № 44), обнаруживаешь у отчаявшихся и растерянных учеников несовершенную покорность достопоклоняемой божественной воле; которая отрекается и встаёт на дыбы перед физическим уничтожением, перед крушением надежды и тщетностью принятой жертвы.

Прагматическое и тактическое расположение, общее людям скудной веры; они отворачивают голову (и сердце) перед катастрофой, в которой святой умирает побеждённым. И часто от него отрекаются: так архиепископ Реньо Шартрский перед Жанной д'Арк, взятой в плен в Компьене; «не имея возможности, говорит Жак Кордье, ни критиковать божество, ни выдать Короля, он не имеет иного прибежища, как вменить самой жертве несчастье её судьбы»[3]. «Жанна... возгордилась» и «делала по своей воле». Точно так же Халладж: «Нашу тайну... он проповедовал народу от своего лица». Критика его персонализма, *каул би-ш-шахид*, которую Ибн Язданйар будет распространять с 315/927 года среди багдадских суфиев (против Шибли: затем Бушанджи; и Музайин, против *'айн аль-джам'*)[4]. И Халладжу будут приписывать надменное «Я» Сатаны.

Эти покорные и боязливые сны не причастны всему напряжению Желания умереть «отлучённым»; самое большее, они видят в нём робкое признание вины («кто преступает канонические санкции, должен понести наказание»), окрашенное философской улыбкой умирающего Сократа, по исмаилитам («кто презрел Закон, должен погибнуть от Закона»)[5]. Но этот «федоновский» тон, отмеченный Паулем Краусом в *Akhbâr*, мимолётен, тогда как там

[1] *Taw.*, VI, №№ 20 и 22, с. 170–173: принято Айн аль-Кудатом Хамазани.

[2] Её мужским именем будет «Фатир» (числовое значение 290 = Марьям), то же, что и у Фатимы.

[3] *Jeanne d'Arc*, Париж, 1948, 315.

[4] Arberry, фрагм. *luma'*.

[5] *Akhbâr*, № 50 (вар. берл. 3492 = изд. 1936, с. 77, стр. 2); *Ikhw.*, 4, 119 (ср. ... осуждённого по «*заур*» одиннадцати *'удуль*).

господствует «иоанново» подобие. Искаф сказал это Харави: Халладж пошёл на казнь не с «осведомлённой» улыбкой, а в пламени ликующей радости и в уверенности в преображении[1].

Кроме двух снов (Казаруни, Бакли), мы не ощущаем в этой халладжийской сновидческой документации актуализации, через полное соучастие, охранительной замены, при которой «нынешние свидетели» Бога сменяют друг друга. Даже в снах, где Халладж является воскресшим, на престоле, и прощающим своих врагов (*Hik.* Ибн Хафифа, Куси, Ша'рани, Амин Умари, Набхани).

Поскольку представление о божественной замене в разгар казни казалось ущемляющим божественную трансцендентность, случаев мистических заместителей в исламе немного (Сувайд Синджари, теряющий зрение за слепого; один святой при Фируз-шахе в Дели; стигматиков нет, кроме легендарного Халладжа *Qissa*, № 8)[2]. Тем не менее некоторое «сострадательное» философское размышление сближает таинственное изречение Платона о казнимом Праведнике (*dikaios*) со словом Искафа: «Мудрец – тот, кто умирает с отсечёнными конечностями, ослеплённый, распятый». Это приглашение к *фиат*, нагое сопоставление Справедливости со Славой Моисея с Илиёй (на Преображении, или в Коране, с. XVIII): Хадира, Пяти и Трёх при *Мубахале* в Медине: когда принятый удар предопределения есть источник самой девственной свободы. С «философской» цепью первых свидетелей Христа, как св. Иустин, Афинагор, можно сравнить прерывистую цепь первых свидетелей Страстей Халладжа: Шакир, Ибн Хафиф, Дайлами, Даккак, Ибн Акиль (ср. *иснад* Шуштари).

3° Явления.

Уже у Занджи мы видим, что сообщалось о явлениях Халладжа. Сперва в весьма примечательной форме раздвоения в пользу двойника, вещественно или духовно отличного от агонизирующего осуждённого. Что отсылает к кораническому Иисусу.

Затем в форме возвещения Возвращения (*Рад'а*), когда Бог восстановит справедливость в отношении несправедливо осуждённого невинного. Что есть тема Семи Спящих Эфесских и, значит, тоже отсылает к Корану. Халладж как раз возвестил «возвращение Семи Спящих» как апокалиптический знак своей миссии. И действительно, срок их Возвращения (309 лет) оказался божественным «шифром» года казни Халладжа, 309 г. х.

Срок в 40 дней, приводимый Занджи для Возвращения, прямо имеет в виду Христа и Его Вознесение (*Раф'*) или окончательное «преображение» (*таджалли*). Сам Халладж в своей молитве последней ночи предсказал своё Вновьявление в преображённом теле (*Akhb.*, № 2). Что действительно есть явление подлинное и окончательное.

Ученики ждали явлений и получали их на берегу Тигра. Где мученик, ещё не вполне преображённый, был бы уже «типизирован». Вот пример.

Явление закрытого покрывалом всадника с Копьём.

Ибн Мукаррам, знаменитый автор *lisân al-'Arab*, сохранил нам в своём *mukhtasar*[3] *Dhayl ta'rîkh Baghdâd* Абу Са'да Ибн ас-Сам'ани следующий рассказ, в биографии суфия Абу Абдаллаха Ас'ада ибн Ахмада ибн Абдаллаха ибн Хайяна Лура: «...он передал со своим *иснадом* следующий рассказ, восходящий к шафиитскому *имаму* Абу Али Захиру ибн Ахмаду Сарахси (род. 293/905, ум. 389/999):

[1] Там же, *Tawâsîn*, 1913, 208; Джами.

[2] *Études Carmélitaines*, 1950, с. 93.

[3] Рук. Тренч, Кембридж, с. 147 (сообщ. М. Джавадом).

“я был в Багдаде, когда распяли Хусайна ибн Мансура; и однажды, когда я проходил после его казни по одной из улиц, мне встретился конный всадник (*фарис*), закрывший лицо (*муталассим*) своим тюрбаном из небелёного шёлка и державший в руке копьё (*румх*). Когда я приблизился, он поднял покрывало, и я узнал Хусайна ибн Мансура, который сказал мне: «о Абу Али, если тебя спросят: видел ли ты Хусайна ибн Мансура (после его казни)? – отвечай: да»”».

Личность двух передатчиков-шафиитов, известность Захира Сарахси[1] в хорасанской шафиитской школе делают тем более значимым этот рассказ, который рисует, по меньшей мере перед суннитским народным воображением, конный силуэт Халладжа, продолжающего после своей смерти идти сражаться с копьём в руке на фронте священной войны; эпонима суннитского рыцарства, *футуввы*, как у мистика Хазладжи в Багдаде в 422/1031 году[2].

г. Дерзкое возвращение Шакира в Багдад: его «вопль справедливости» и его казнь

Всё только что рассмотренное остаётся в полутьме снов и тревожного подсознания предчувствий циклических перевоплощений, в наследственной массовой ментальности.

Бунт, вспыхнувший в Таликане (Хорасан), центре халладжийской пропаганды в Саманидском государстве, при известии о казни Халладжа, также имел парапсихический источник: это был протест экзальтированных людей, убеждённых, что Халладж, как Христос, был убит «лишь по видимости». Чему Аббасидское государство думало помочь, отправив в зуль-ка'де 310/923 года голову Халладжа, чтобы её возили по Хорасану как доказательство казни еретика, хотевшего разрушить Ка'бу. Как и в 293 году: хадж продолжается.

Есть все основания думать, что вождём этих бунтовщиков был Шакир ибн Ахмад[3], выдачи которого тщетно требовали у Саманидов во время процесса, не только как одного из двух вождей (вместе с Ибн Бишром) халладжийской пропаганды в Хорасане[4], но и как адресата «Письма к Шакиру», прочитанного в багдадском суде как главная улика обвинения против его учителя. Не приглашал ли там Халладж Шакира «*ан юхдима-ль-Ка'ба ва юбнияха би-ль-хикма, хатта тасджуда ма'а-с-саджидина, ва тарка'а ма'а-р-раки'ина*», то есть: «разрушить Ка'бу, затем отстроить её вновь согласно Мудрости, чтобы она пошла простереться среди Ангелов (намёк на Коран III, 43, где речь идёт о Марии) и приобщилась к их *рак'атам*». Эта символическая фраза была увещанием Шакиру прийти и соединиться с Халладжем, чтобы дать себя убить вместе с ним. В самом деле, мы видели выше халладжийское учение о необходимости «разрушить в нас мысленный образ Ка'бы, если мы хотим постичь Присутствие её Основателя, Бога»; и мы знаем, что речь здесь шла уже не о

---

[1] У Захира Сарахси была ученица, знаменитая женщина, Карима Марвазийя (ум. 463/1070), чья аскетическая жизнь и обет девства помещают передачу этого рассказа в монастырскую среду женской *футуввы* («избранных сестёр»): рядом с Хадиджей Шахджаханийей (ум. 460/1067), её землячкой, ученицей халладжийца Ибн Бакуйе, проповедовавшего в Багдаде.

[2] Тот же образ «с копьём» встречается у Верлена (*Sagesse*: «*bon chevalier masqué qui chevauche en silence*...»).

[3] Ср. *Is.*, № 99; Ибн Дихья, *nibrâs*, изд. Аззави, 103.

[4] Халладжийцы имели свой центр в Таликане; следовательно, под покровительством эмира Марруза, Хусайна ибн Али, заключённого в 306, ум. 316 (подозреваемого в соучастии с Фатимидами), сменённого его сыном (восставшим в 318), князя Ахмада ибн Мухаммада Баниндjури (279, ум. 310) из Балха и Давара, саманидского наместника в Балхе (Каратегина, князя Исфиджаба, до 315; его сына Мансура – до 350). Саманидский везирь, шафиит Бал'ами, отказал в выдаче Шакира в 309 году; а кади Нишапура (с 308 по 311), Абу Абдаллах Мухаммад ибн Али Хайят Марвази, шафиит и аскет (ср. Захаби, рук. P. 1581, 150 a), был благосклонен к суфиям.

вещественном Чёрном Камне, находящемся в мекканском Хараме, а о «храме человеческого тела» (*хайкаль*), преображение которого (в *Дурах* = Ка'бу 4-го неба) следует ускорить, предав его мученичеству. Это сравнение Ка'бы с живым лицом было обычным в народном благочестии, которое почитало её покровы (*астар*, за которые хватались кающиеся) и её ежегодно обновляемые парчовые попоны (*ихрам аль-Хаджж*) с почти идолопоклонством, выводившим из себя православных богословов не меньше, чем революционеров-карматов.

Теперь, когда отправка головы доказывала ему (в чём он сомневался), что его учитель завершил свою жертву; и теперь, когда временная амнистия освободила заключённых в Багдаде халладжийцев, Шакир, должно быть, чувствовал себя обязанным ответить на высший призыв этого «Письма»: свободно придя в Багдад. Чтобы свидетельствовать как «*валий ад-дам*» («мститель за кровь»), бросая вызов врагам своего учителя: если не для того, чтобы дать себя убить (*истиктал*: что останется, замечает Аттар, наказом для халладжийцев области Балха, от которой зависел Таликан), то по меньшей мере, чтобы дать багдадской публике экстатические речи, в которых Халладж излагал это вызывающее жертвенное учение (Арафат).

Всё это выводится, без всякого сомнения, из текста Сулами, от которого сохранились два изложения, вот они: весьма краткие, но решающие: (Сафади, *wâfî*, рук. P. 2065, 137 b: найдено П. Краусом): «(заметка о) Шакире, ученике Хусайна ибн Мансура Халладжа. Абу Абд ар-Рахман Сулами упомянул его (а значит, признал) в своём *ta'rîkh al-sûfiya*, говоря: он был багдадцем, бесстрашным (*шахиман*), как Халладж; это он издал его публичные речи (*ахраджа калямаху ли-н-нас*); он был обезглавлен у Баб ат-Так из-за своей привязанности к Халладжу»; (Ибн Тагрибирди, *nujûm*, 2, 218–219: посредственное изложение): «год 311/924: (когда) появился аскет Шакир, человек бесстрашный (*шахиман*: Юйнболл читает *муттахаман*, «заподозренный»), как Халладж. Затем стали ходить рассказы, которые он о нём делал (*sic*); и в конце концов его убили и обезглавили у Баб ат-Так».

Технический термин *тахридж* решающий: в *хадисе* это «издать под своей ответственностью», то есть с новым *иснадом*, рассказ. Здесь слово «издать» недостаточно сильно: Шакир был назначенным апостолом Халладжа для Хорасана: он имел, следовательно, право и обязанность изложить единообразным слогом, особой рифмованной прозой, его публичные речи; снабдив их кое-где краткими доктринальными пояснениями.

Арестованный в 298/910 году, освобождённый, вероятно, в 301/913-м, Шакир, обосновавшийся в Хорасане, не видел своего учителя одиннадцать лет. С отдалением разлуки Халладж стал для него легендарным существом, вестником апокалипсиса, не только «столетним обновителем» ислама (каким Газали будет мечтать стать к 500 г. х.), но героем *Malâhim*, «последних битв», чей облик жертвы, любовно принесённой той добровольной обнажённости Сущности, которая есть божественное Желание, – проецировался на фоне стихов Корана и *хадиса* Пророка. Каждую пятницу в мечети Шакир слышал, как напоминают суру XVIII, о Семи Спящих, с полным принятием соблазна предопределения, как его предложил Хадир-Илия устрашённому пророку Моисею; четыре обстоятельства напоминали там о Халладже: «309» лет должно было исполниться со времени хиджры – срок, назначенный Пробуждению VII Спящих, свидетелей Справедливости; «разбитая ладья», невинные утопленники, чтобы обмануть пирата (Коран XVIII, 18, 71), – Халладж её возвестил (*Akhb.*, № 52; и здесь, с. 646); «убитый ребёнок», чтобы вера родителей укрепилась (Коран XVIII, 73: ср. «*сайха би-ль-Хакк*» Шу'айба, *Нафс Закийя* и Халладжа); «проклятая стена, починенная», дающая найти сокровище в Граде Отказа в гостеприимстве (Гог и Магог, Содом,

<<JOIN>> Назарет, Антиохия; Коран XVIII, 7; ср. «недостающий кирпич», *лабина фидда*, который заткнёт принесённая в жертву голова Халладжа (*Eranos Jhb.*, XV, 307)).

Что до *хадисов*, Шакир в Хорасане находился в центре распространения апокалиптических сборников *Malâhim* и находил там мифический персонаж, сравнимый с Халладжем. В сборнике На'има ибн Хаммада Марвази (ум. 218/833), умершего в тюрьме в Самарре мученика несотворённого Корана, *рави хадиса* о Судии *амрад катат*, принятого ханбалитами, это был *мавля* бану Тамим, символически названный «Шу'айб ибн Салих», который должен был поднять чёрные знамёна восстания за Справедливость как начальник передового отряда Махди Хашими; затем победить Суфьяни (с зелёными знамёнами, с крестом) у Бейзы Истахрской, соединиться с Махди в Хиджазе и провозгласить его вместе со своими шестью *абдалями* (= Семь Спящих); после чего этот Шу'айб, поднимаясь к Дамаску, будет закланным (ср. *Нафс Закийя*, Хадир) «как ягнёнок» на поперечной скале, возле церкви внизу долины, откуда поднимаются на Турзиту «по аркадам» (*дурадж мукантара* = Гефсимания, по Артату, у Суюти, *hâwî*, 2, 70–75; ср. Meistermann, *Gethsémani*, 4–11), при неясных обстоятельствах; либо казнённым Махди как примкнувший к кальбитам (которые будут истреблены при *Ма'там* Ибрахима у Байкана), либо казнённым Суфьяни. Шакир мог найти в этом мифе о «Шу'айбе» общие черты с Халладжем; Халладж, родившийся в Бейзе, стремился туда попасть, когда его друг эмир Хусайн ибн Хамдан захватил её в 298/910 году; Халладж возмутил багдадцев, возвестив, что отречётся от Мекки ради «исповедания Креста» (*Akhb.*, № 52).

Прибыв в Багдад во время перемирия 310–311 гг. х. (= 923–924), Шакир, должно быть, связался с учениками, осведомлёнными о казни (как Ибрахим ибн Фатик). Но его апостольское облечение ставило его выше их; и то, что он намеревался «издать» из наследия своего учителя, – это были скорее «публичные речи» до 296/908 года, которыми он пользовался в Хорасане, чем обстоятельства казни 309/922 года.

Анонимное собрание *Akhbâr al-Hallâj* (наши два издания 1914 и 1936 годов) представляло бы, не без искажений и поправок, основной текст смелой халладжийской проповеди, предпринятой в Багдаде в 310/923 году Шакиром. Из 62 «первоначальных» документов собрания *Akhbâr* 14 (№№ 5, 10, 36, 38, 39, 40, 42, 45, 46, 50, 52, 53, 61?, 66) касаются проповеди до 296/908 года и 7 (№№ 1, 2, 16, 17, 20, 56, 65) – казни 309/922 года. Пробел в 14 лет соответствует отсутствию Шакира. С другой стороны, поскольку № 2 был записан (независимо?) в Багдаде между ша'баном 310/923 и раби' II 311/924 года кади Ибн аль-Хаддадом, его «нормализация» по отношению к *Akhb.*, № 1 (ср. *Akhb.*, №№ 3, 7, 44, 50, 52, 54) в русле жертвенного призвания Халладжа довольно хорошо отражала бы умонастроение Шакира.

Смелым распространением этих одушевлённых речитативов Шакир пробуждал через пятнадцать лет в памяти багдадцев пламенную проповедь учителя, казнённого несколько месяцев назад у них на глазах, умершего отлучённым Законом, как он и предсказывал. Это, должно быть, не понравилось везирю Хамиду, заставило его нарушить молчаливое перемирие, добытое Насром. Шакир, арестованный и судимый, был казнён в джумаде 311/924 года, в начале третьего везирата шиита-нусайрита Ибн аль-Фурата, который в свою очередь погибнет одиннадцать месяцев спустя.

Шакир был убит, но *Akhbâr al-Hallâj* уцелели: пламенное и насыщенное сочинение, с выверенными перикопами, не имеющее аналогов во всей мусульманской агиографической

литературе, – своего рода «Четвёртое халладжийское Евангелие», настолько более «внутреннее» и «сокровенное», чем «догматические трактаты» (продиктованные Абу Бакру Хашими, фрагменты в *Tawâsîn*), судя по трём параллельным местам (*Akhb.*, № 12 = *Taw.* VI, 10; – *Akhb.*, 62 = *Diw.* 68).

Эта «маленькая квадратная красная книжечка» лежит в основе посмертной жизни Халладжа сквозь века.

Её не было в списке халладжийских сочинений, с самого начала тайно внесённых в индекс; это сочинение жгучей мистики избежало огня благодаря преданности передатчиков, которые трижды его восстанавливали: сперва Насрабази (ум. 372/981), которому принадлежали бы поправки «*хулули*» мест, когда он стал аш'аритом (поправки, внесённые в *Akhb.*, № 2 между 344/955, *terminus ad quem* редакции Абу Бакра Каффаля, и 426/1034, редакцией Ибн Бакуйе); затем *Ибн Акиль* (род. 431/1039; писавший совсем юным, около 450/1058), которому принадлежали бы благосклонные к Халладжу переделки №№ 18–19, 21, 59 (61, 67; 71–72), отвечавшие на уничижительные извлечения из источников, данные Ибн Бакуйе, *bidâya*, №№ 13, 19, 11, 9 b, 3; – наконец *Ибн аль-Кассас* (около 490/1097), который собрал вокруг *Akhbâr* все *exuviae hallagianae*, какие смог найти, включая фрагменты *Тавасин* и легендарную *Хикаю*, приписываемую Ибн Хафифу.

Из издания Насрабази, озаглавленного «*ash'âr wa munâjâyât Husayn-b-Mansûr*», Сулами хранил в Нишапуре редчайший экземпляр (который отказался одолжить Кушайри), который он, должно быть, завещал Ибн Бакуйе вместе со своим вакфом (Сиккат ан-Нуна); быть может, тот самый, который Худжвири попросит показать ему в знаменитом *рибате* (Аби Хашима) в Рамле у Заки ибн аль-Ала.

Из издания Ибн Акиля, от которого тот должен был отречься в 465/1072 году, сохранился автограф в вакфе Укбари-Зумуррад, ибо архивариус Ибн аль-Джаузи незаконно его присвоил (*muntazam*, 8); Ибн аль-Газзаль (615/1218) переписал его (восстановив *иснады*), за что его порицали Наср Хусури и Ибн Раджаб (*Is.* 392).

Из издания Ибн аль-Кассаса, распространённого благодаря великому *мухаддису* Абу Тахиру Силафи (ум. [576]; вакф медресе Ибн Саллара в Александрии), происходят 7 известных мне рукописей (Казань, Таймур, Стамбул, Лондон (магрибская), Джаза'ирли, Берлин, Мосул). Именно оно вдохновляет «защитников Халладжа» в эпохи кризиса: Рузбихана Бакли (ум. 608/1209) в Ширазе, Фахра Фариси (ум. 622/1225) в Каире (*Akhb.*, №№ 1, 2, 9, 13, 16, 46, 50), – Хамид ад-Дина Нагаури (ум. 643/1246) в Дели, Изза ибн Ганима Макдиси (ум. 677/1278) в Иерусалиме и в Мекке, Мурси (ум. 686/1287) в Кусе, Шамса Киши (ум. 694/1294) в Багдаде, Никпая (730/1329), Убайда Закани (ум. 772/1371, № 15), Гамри Васити (ум. 844/1440) в Каире, Мунави (1031/1622).

Шакир, быть может, стоит также у истоков любопытной литургии «виселицы Халладжа» (*Дар-и Мансур*), упомянутой выше, которую бекташи будто бы заимствовали у халладжийцев Таликана и Балха.

д. Заметка о «мухаммадовом» призвании Халладжа и о кораническом хронограмме его смерти (в 309 г. х.)

Последнее слово, приписываемое умирающему Халладжу, – стих Корана (Коран XLII, 18), взятый из суры *Ха-мим*[1], а значит, мухаммадовой, знаменательный для его призвания заместителя Пророка как Махди, «Печати святости» и Знамения Часа.

В 309 г. х., во вторник 24 зу-ль-ка'да, Халладжа повели на смерть; этот 110 493-й день хиджры совпадал с 21 *исфандармаза* 290 года персидской эры Йездигерда и с 26 марта 922 года юлианского календаря. В этот день, нерабочий для аббасидских чиновников (Саби, 22; с 279 г. х.), – караван багдадского хаджа должен был стоять лагерем в Рабазе (или Фейде), 23-й из 31 стоянки на пути Багдад – Мекка. Это было за пятнадцать дней до Дня Арафата, и известие о казни, даже со спешным гонцом, не могло достичь Мекки раньше чем через десять дней. День Арафата: тот *Икмаль*, что был возвещён в *Хаджжат аль-Вада'*[2].

Этот 309 год был во многих отношениях для ислама роковым. Согласно самому Корану: сура «*Ахль аль-Кахф*», «Люди (замурованные) Пещеры», то есть «Семь Спящих Эфесских», единственная, которую более двенадцати веков читают каждую пятницу во всех мечетях ислама, делает «309 лет» (Коран XVIII, 24) апокалиптическим сроком таинственного сна Семи Спящих: сроком их предварённого Возвращения (*Рад'а*) к жизни; она делает их, этих исповедников христианской веры, празднуемых 27 июля в Риме, 4 августа и 22 октября в Византии, Свидетелями-предтечами (как Лазарь для Христа) конечного Воскресения; и Взятия на небо мусульманских Избранных[3]. Это Успение в 309 лет есть срок созревания (*имхаль*) для мусульманских душ, «замурованных» в самопредании Богу, который их «сублимирует» в Единстве (*тавакуль = таджаухур аль-ихлас*). Идёт ли речь, по шиитам-исмаилитам, о промедлении Пророка с просьбой к Богу о торжественном Выходе его потомков из тайной Пещеры Изгнания и об основании их Махди первой фатимидской столицы в Тунисе, в Махдии (309 г. х.)[4]. Или же речь идёт, по мистикам-суннитам, от Ибн Аты[5] до Нура Касирки[6], о том сроке в 309 лет, который необходим великодушным душам, предающимся «мерному покачиванию» (*таклиб*) воли их Единого, как в ладье (*сафина*) или в колыбели (*махд*), под охраной Цербера Семи Спящих, Хадира, чтобы завершить «Изгнание ислама», начатое Мухаммадом, *фи-ль-Гар* (*Гурба*), в Медине; вместо того чтобы спешить к Богу направленным «уединением» в Сорок Дней (как пророки); по этим мистикам, это «совершенное изгнание» ислама было вполне осуществлено Халладжем, «*аль-Гарибом*», убитым в 309 г. х.

Что до восточных христиан, то именно в 309 году эры Александра Зу-ль-Карнайна (строителя апокалиптической Стены Гога, которая рухнет при пришествии Махди, по Корану XVIII, 97–99) Мария родила Иисуса в Пещере[7]. А Виттек показал, что «372», христианское число сна Семи Спящих (448 – 372 = 76 г. нашей эры, во времена св. Иоанна), может быть сведено к «309», если записать его как «300 + (7 + 2)» = 309.

---

[1] Начальные буквы с. XLII: ХМ 'СК = МС + *хакк*; или = ХМ + *'ишк* (*гасак*).

[2] *Духуль аль-'умра фи-ль-хадж*: разрушение «Ка'бы» наших тел Праздником Жертвоприношений.

[3] Ср. *Mélanges P. Peeters*, 1950, 245–260; M. T. Damsté (об Ачехе) в *Bijdr. T. L. V. Ned. Ind.*, 1939, 407–486.

[4] Ибн аль-Валид, *dâmigh*; Закари прибавлял 10 (= 319: Ибн Асакир, 4, 122), а Шальмагани – 40 (смерть Али: Ибн аль-Асир, 8, 101–102).

[5] Бакли, *tafsîr*, I, 579.

[6] Касирки, *ta'wîlât najmiya*, *rûh*, 2, 470; Ма'сум Али-шах, *tarâ'iq*, 3, ...

[7] Бируни.

Точный текст Корана XVIII, 24 гласит: «...300 лет, и они прибавили (к ним) 9». Это различение может подчёркивать, что 309 новых лунных лет равны 300 солнечным годам. Халладжийцы отметили точно так же 9 лет тюрьмы (без 4 месяцев 21 дня) своего учителя как прибавляющиеся к 300 году хиджры[1].

С другой стороны, по постоянному обычаю семитов, а значит, и арабов, можно переходить от числового значения каждой из 28 букв их алфавита к их буквенному значению (фонетическому и смысловому)[2]. «309» пишется «ТА-СИН» (9 + 300). *Та* и *Син* запечатывают три суры (XXVI–XXVIII, ст. 1). Более того, анаграмма (903) числовых значений *Та* + *Син* составляет, при арифметическом сложении, итог XIV таинственных начальных букв Корана. Они, стало быть, составляют апокалиптический ключ Корана (который может читаться *'Иса* – 390 и *Кудра* – 309)[3]. – И действительно, Халладж, особо изучавший эти «светоносные» (*нуранийя*) буквы, озаглавил одно из своих сочинений «*Та-Син аль-Азаль ва-ль-ильтибас*», изучающее падение Сатаны; что и дало посмертному собранию его фрагментов, ускользнувших от светской власти, заглавие *ат-Тавасин* (мн. ч. от *Та-Син*).

Поскольку первоначальный текст Корана не имел диакритических точек, «*Та Син*» мог читаться также как «*Та Шин*», анаграмма которого «*Ши Тан*» может быть огласована как «*Шайтан*», что есть арабское имя Сатаны. Добавим, что по случайному, но наводящему на размышления совпадению именно в эту эпоху числовые значения *Сина* (переходящего от 300 к 60) и *Шина* (переходящего от 1000 к 300) поменялись местами, способствуя тому, чтобы наложить печать сатанинского проклятия на насильственную смерть Халладжа, казнённого в год «*Та Син*» (или *Та Шин*): 309 г. х.

Совпадение 309 г. х. с 290 годом пехлевийской эры в 922 юлианском году заставляет отметить столкновение двух толкований для 290 года хиджры, подобное столкновению, отмеченному для 309 года хиджры. Халладж увидел в 290 г. х. «зачатие *фиат* мистического призвания» (*Riw*. 25); тогда как шииты-исмаилиты осуществили в нём своё первое восстание за справедливость (*Сахиб аль-Халь*). Оба толкования основаны на одном и том же равенстве числовых значений: 290 = *Марьям* = *Фатир* = *Фатима*: *Фатир* – это Божественное Имя Совершенной Женщины: воплощённое в Асии, затем в Марьям, затем в Фатиме.

Это коллективное размышление о различных значениях хронограммы «*Та Син* = 309», довольно сходное с теми размышлениями, которые один современник, Ибн Кибрийа, собрал о различных годовых астрологических аспектах, не только прилагалось багдадцами к аббасидской истории. Они видели в нём не только предзнаменования для Святых Мест ислама (разрушение Ка'бы; перенесение в Иерусалим), но и для столицы той христианской Империи Рума (Византии), которая со времён суры 30 и *Мубахалы* связана с судьбой ислама.

Торжество ислама, прозреваемое Пророком у «*Михраба Закарийя* в Аксе (Иерусалим)» в ночь *Ми'раджа*, имеет в виду, по ту сторону Истинного Креста (уничтоженного, впрочем, вскоре после хиджры Ираклием), ту предвечную славу Иисуса через Его Мать, которую Византия воздвигла своими богородичными храмами, от Влахерн до Святой Софии: Деву Трансцендентности. Ислам рано стремился иметь Мечеть в Византии, и знаменательно, что именно в то время, когда Ка'бе предстояло быть разрушенной (317/928), в Багдаде (где упразднили греческую архиепископию) прошёл слух о разрушении Мечети в Византии

[1] *K. al-'uyûn*.

[2] Ср. «*Mémorial Avicenne*», IV, Каир, 1952.

[3] По словам г-на Амаду Хампате Ба, современного фульбского учёного, тиджанита.

(письмо патриарха Николая I, опровергающее это: у Migne, *PG*, CXI, 319). В то же время, после взятия Фессалоники (904: флотом, уже, несомненно, посвящённым VII Спящим) и пленения (позднее связанного с молитвой Халладжа) Константина Дуки, императора на один день[1], совершалось перенесение в Византию (Львом VI) тела Магдалины, Стражи в Эфесе Пещеры VII Спящих (состояние которой халифы Ма'мун и Васик, обеспокоенные, велели осмотреть). В Багдаде – крик бичуемого Халладжа, предсказывающий «взятие Константинополя»; во Влахернах – явление Покрова (*Hagia Skepè*) Девы, плачущей перед св. Андреем Юродивым (от которого есть апокалипсис)[2].

Параллельно этим внешним связям между религиозными событиями в Багдаде и в Византии следует отметить внутреннее влечение к халладжийской мистике, испытываемое в греческой группе христиан-ренегатов при Багдадском Дворе; вокруг Царицы-матери Шагаб и великого камергера Насра.

[1] Эта легенда о пленении «сына императора» сопряжена с легендой о матери Махди, дочери (византийского) императора и потомице святого Петра.

[2] Ср. *Les fouilles archéologiques d'Éphèse*, в *Mardis de Dar-El-Salam*, Каир, 1952 (т. II).