
П. В. Башарин

К проблеме оформления жития ал-Халладжа

Из колоссального числа харизматичных мусульманских мистиков своей оригинальностью резко выделяется ал-Халладж (244/858—309/922). Противоречивые оценки его личности привели к тому, что многие виднейшие мусульманские интеллектуалы любили его с такой же страстью, с какой его ненавидели многие *фақихи* и богословы. Ряд суфиев и философов все же симпатизировал ал-Халладжу, несмотря на резкую негативную реакцию большого числа авторитетов. Они опровергали его связи с *қарматами* и тем самым отрицали официальную традицию, заклеившую его как еретика¹.

Однако вместе с тем вставали новые трудности. Необходимо было доказать принадлежность ал-Халладжа к иной интеллектуальной традиции, дабы противопоставить официальной, сложившейся точке зрения альтернативный, полновесный проект и реабилитировать его в глазах ученой публики. И такой выход был найден — группой философов, знатоков греческой мудрости, было решено отнести идеи ал-Халладжа к античной традиции. Впервые об этом заговорили на западе мусульманского мира — в Андалусии. К греческой традиции ал-Халладжа причисляли Ибн Саб'йн (ум. 669/1270) и его ученик аш-Шуштарй (610/1212—668/1269). Была сформирована модель, согласно которой ал-Халладж, наряду с такими философами и суфиями, как Ибн Сйнā, Ибн Рушд, ал-Газālй, ас-Сухравардй, Ибн Масарра, аш-Шиблй и др., входил в один ряд с Гермесом, Со-

¹ Об оценках ал-Халладжа у различных авторов см.: L. Massignon, *La passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam execute à Bagdad le 26 Mars 922* (Paris, 1922), i, pp. 332—460; A. Schimmel, *Al-Halladsch, Martyrer der Gottesliebe* (Cologne, 1969), SS. 109—173; К. М. Аш-Шайбй, *Ал-Халладж мауду'ан ли ал-адаб ва ал-фунун ал-'арабиййа ва аш-шарқиййа қадиман ва ҳадйсан* (Бағдād, 1977).

кратом, Платоном, Аристотелем и др. Таким образом, его доктрина воплощения была признана разновидностью неоплатонических построений².

Данная парадигма, видимо, была сформирована раньше в рамках альмерийской традиции, представителем которой был Ибн Масарра.

Ас-Сухравардӣ (539/1145—632/1234) развил эту доктрину: он возвел свою философию к Гермесу, который дал начало двум ветвям. Восточную ветвь составляют легендарные первые цари Ирана (Пйшдәдиды) — Кайумарс, Фаридӯн, Кай-Хусрау и пророк Заратуштра. Их идеи восприняли суфии экстатического толка: ал-Бистәмӣ, ал-Халләдж, ал-Харақәнӣ. Западная ветвь включает греческих мудрецов и носителей античной мудрости в исламе: Асклепия, Эмпедокла, Пифагора, Платона, Зӯ ал-Нӯна ал-Мисрӣ, Сахла ат-Тустарӣ³.

Модификации этой историософской парадигмы встречаются в наследии его последователей — приверженцев доктрины мудрости озарения (*хикмат ал-ширәқ*)⁴.

Реабилитацию идей ал-Халләджа можно связать в первую очередь с Абӯ Хәмидом ал-Ғазālӣ (450/1058—505/111). Несмотря на критику ряда халләджийских установок, он философски обосновал позицию экстатического суфизма в лице ал-Халләджа и ал-Бистәмӣ⁵. Можно считать, что с этого времени фигура вчерашнего еретика заинтересовывает интеллектуальную публику.

В наибольшей степени внимание к идеям ал-Халләджа проявилось во время складывания доктрины *вахдат ал-вуджӯд*. Особенно самим Ибн ‘Арабӣ (560/1165—638/1240)⁶. халләджийский метод заинтересовал его применительно к обоснованию собственной доктрины.

² Massignon, *Opera minora*, textes recuelles classes avec bibl. par Y. Moubarac (Paris, 1969), ii, p. 419.

³ H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophique. II: Sokhrawardī et les Platoniciens de Perse* (Paris, 1971), pp. 35—37.

⁴ H. Ziai, “The illuminationist tradition”, *History of Islamic Philosophy* ed. by S. H. Nasr (Oxford, 2002), pp. 486—487.

⁵ См., например Massignon, *Opera minora*, pp. 370—372.

⁶ *Ibid.*, pp. 377—384.

Это привело к тому, что, начиная с Ибн Таймийи (661/1263—728/1338), многие критики ал-Халладжа считали его одним из основоположников учения о единстве бытия⁷.

Процесс постепенной легитимации фигуры ал-Халладжа привел к тому, что в VI/XIII в. оценка его фигуры резко меняется. Последователь Ибн Сйны Нафйр ад-Дйн ат-Тусй (597/1201—671/1273—74) объявил его святым⁸.

Этот факт обосновал симпатию к ал-Халладжу мыслителей т. н. «исфахънской школы» и примыкающей к ней традиции: Бахъ ад-Дйн ‘Амилй, Мйр Дамъд, Мухъсин Файз, Садр ад-Дйн аш-Ширъзй (Муллâ Садрâ) и др⁹.

⁷ Ибн Таймийа, *Кутуб ва расâ’ил ва фатâвй Ибн Таймийа фй ал-‘акйда*, ред. М. Қ. ‘Абд ар-Рахмън ан-Надждй ([Рийâд], [s. a.]), ii, с. 313, его влияние можно проследить, например, в ал-Қарй, *Ар-радд ‘алâ ал-қâ’илйн би-вахдат ал-вуджуд*, ред. ‘А. Р. б. ‘Абд Аллâх б. ‘Али Ридâ’ (Димашқ, 1995).

⁸ До этого ши’иты-имамиты, в лице своих самых крупных авторитетов относились к ал-Халладжу однозначно негативно (Ибн Бабуйа (ок. 311/923—381/1001), Абӯ Джа’фар Мухаммад б. ал-Хасан ат-Тусй (385/995—459 или 460/1066—67), ал-Муфйд (336/948—413/1032), Мухаммад Бâкир ал-Хунсарй (ум. ок. 1287/1870). См.: М. Мо’йни, «Халладж», *Дâйерат ол-ма’ареф-е таишайё* VI, ред. А. Садр, К. Фâни, Б. Хоррамшâхй, Х. Йусефй Эшкеварй (Техрân, 1376/1997), с. 483.

⁹ Massignon, *La passion*, i, p. 350. «Исфахънская школа» (термин введен А. Корбенем) — иранская школа философов в г. Исфахъне. Основана крупным ши’итским мыслителем Мйр Дамъдом (ум. 1041/1631—1042/1632), выходцем из Астрâбада, прозванным «третьим учителем» (после ал-Фарâбй). В Тусе, где он провел свое детство, его учителем был знаменитый *шайх* ‘Изз ад-Дйн Хусайн б. ‘Абд ас-Самад ал-‘Амилй (Бахъ ад-Дйн). После переноса столицы ‘Аббâсом I в Исфахън он переехал туда вместе с другими виднейшими мыслителями того времени. Благодаря этому город вскоре превратился в крупнейший научный центр Ирана. Среди учеников Мйр Дамъда наибольшую известность обрели: Муллâ Садрâ, Қутб ад-Дйн Ашкаварй, Муллâ Раджâб ‘Али Табрйзй, Муллâ Шамсâ Гиланй, Саййид Ахмад ‘Алавй, Қадй Са’йд Қуммй, Хусайн б. Хайдар Каракй, ‘Адил Мурâд Ардастанй, Муллâ Халил Қазвйнй, Саййид Ахмад б. Зайд ал-‘Абидйн ‘Алавй, поэт Мухаммад Хасан Зулâли. К традиции школы примыкали ученики Муллâ Садра: Муллâ Мухъсин Файз Кâшанй, ‘Абд ар-Раззâқ ал-Лâхиджй. К школе идейно примыкал современник Мйр Дамъда Мйр Абӯ ал-Қасим Финдирйскй — основатель индийской традиции ши’итской мысли на персидском и санскрите. Падение династии

Симпатии «исфахāнской школы» можно объяснить тем фактом, что ее представители, особенно Муллā Ҷадра, занимались проблемой возможности единения умопостигающего (души) и умопостигаемого (действенного разума) (*иттихād ал-мудрик ва ал-мудрак*), т. е. той же проблемой, что и ал-Халлāдж.

Нūr Аллāх Шūштарй (казнен в 1019/1610), будучи сам имāmитом, опроверг обвинения против суфия, считая ал-Халлāджа ши'йтом. Опираясь на имāmитских авторов, он полагал, что суфий был приближен к двенадцатому имāму в Тāлиқāне. Поэтому он был чудотворцем. Этим, по его мнению, и была вызвана ненависть в адрес ал-Халлāджа и обвинения в ереси со стороны 'Аббāsидов, а также мнение о нем как об имāmите-еретике¹⁰. Однако тот факт, что его осуждали сами же имāmиты, Нūr Аллāх Шūштарй замалчивал.

С того же времени в среде персидских суфиев начинается культ ал-Халлāджа. В суннитской среде термин Халлāджиййа к тому времени обозначал не реальное братство, которое давно сошло на нет и считалось радикальной сектой, но богословов,

Сафавидов при шāхе Султāн Хусайне после осады и сдачи Исфахāна афганцами в 1722 г. ознаменовало закат школы. В течение XVII в. школа была представлена Муллою Исма'йлом Хāджу'й, чьи труды были полностью утрачены, и Муллою 'Алй Нūrй с группой учеников. После воцарения династии Қаджāров и переноса столицы в Тегеран в конце XVIII в., последний получил предложение обосноваться там и открыть школу. Сам 'Алй Нūrй не смог поехать, но послал своего ученика Муллу 'Абд Аллāха Зунūзй, положившего начало существованию тегеранской школы. На протяжении своего существования исфахāнская школа занималась комментированием и составлением собственных трактатов в области ши'йтской экзегетики и теории имāmата, концепции божественного озарения (*ишрāқ*) ас-Сухравардй, перипатетической философии Ибн Сйны и Наѕйр ад-Дйна ат-Тўсй, а также астрономии, физики, математики, филологии. Придерживаясь доктрины *вахдат ал-вуджūd*, школа, вслед за Хайдаром Амулй, контактировала ее с доктриной святости имāма (*вилāйа*). Она наложила концепцию имāmата на философскую парадигму ас-Сухравардй, используя синтез терминологии учения ишрақиййи, ши'йтской экзегетики и ши'йтского *калāма*. Хотя отдельные ее представители придерживались суфийского метода, исфахāнская школа произвела ревизию понятия «мистическое познание» (*ирфāн*), отделив его от суфизма.

¹⁰ Massignon, *La passion*, pp. 350 351, Мо'йинй, *op. cit.*, с. 484.

мистиков и философов, по личным убеждениям веривших в святость ал-Халладжа¹¹.

Среди иранских мыслителей фигура ал-Халладжа снискала большую популярность, нежели в арабских странах. Персидские суфии относились к нему именно как к мистiku, пытающемуся приблизиться к Богу. Из них следует отметить Абӯ Са'ида ал-Майханӣ (357/967—440/1049), ал-Худжвӣрӣ (ум. между 465/1072 и 469/1077), Аҳмада ал-Ғазālӣ (ум. 520/1126), Рӯзбихāна Бақлӣ (522/1128—606/1209), 'Аттāра (513/119—627/1220), Джалāl ад-Дйна Рӯмӣ (604/1207—672/1273).

Поначалу ни о каком культе ал-Халладжа среди иранских мистиков не было и речи. Несмотря на симпатию к суфию, тот же ал-Худжвӣрӣ полагал, что считать его образцовым суфием нельзя, ибо ал-Халладж так до конца и не достиг Бога, т. е. остался на этапе становления, что доказывают его экстатические речения (*шағҳийāt*), а за образец можно брать лишь твердо установившуюся речь¹².

Даже Рӯзбихāн Бақлӣ, которому мы обязаны многими дошедшими до нас халладжийскими текстами, критиковал его доктрину оправдания Сатаны¹³.

Культ святости ал-Халладжа среди суфиев в большей степени связан с Фарӣд ад-Динoм 'Аттāром. Он считал великого суфия своим *шайхом*. Практически в каждом его сочинении упомянут ал-Халладж, вплоть до астрологической поэмы «Хайладж-нама», где под астрологическими терминами понимается святой (ал-Халладж), воспринимающий Божественное внушение, соединяясь с Творцом¹⁴. Центральное место в его «Газкират ал-аулийа'» («Поминание святых») занимает житие ал-Халладжа, детали из которого — странствия, чудеса, казнь¹⁵ — стали классическими и пользовались непрерываемым авторитетом в персидской, турецкой, синдхи, панджаби, урду, пушту литературах. Это

¹¹ Massignon, L. Gardet, "Al-Ḥallāj", *The Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM edition (Leiden, 1999), iii, p. 99b.

¹² В. А. Жуковский, *Раскрытие скрытого за завесой («Кяшф аль-Махджуб») Абу-ль-Хасана Али Ибн Осман ибн-аби Али аль-Джуляби аль-Худжвӣри аль-Газнави*, персидский текст, указатели и предисловие, посмертное издание [подготовлено А. А. Ромаскевичем] (Ленинград, 1926), сс. 189—193.

¹³ P. Awn, *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufism Psychology* (Leiden, 1983), pp. 124—129.

¹⁴ Massignon, *La passion*, pp. 436—439; idem, *Opera minora*, pp. 140—166.

¹⁵ См. ниже.

первое (сохранившееся) житие ал-Халладжа, носившее законченный характер (до этого были только легенды) и построенное по всем законам жанра. Центральной идеей жития является соположение явного и сокрытого в фигуре ал-Халладжа: с одной стороны, он произносит разъяснительные проповеди, с другой — облекает их в двусмысленную форму. Весьма показателен *дйвāн* ‘Аттāра, где ряд *газалей* посвящен ал-Халладжу¹⁶. Истинный образ мистика скрывается под маской пьяницы:

Наш старец опять снес пожитки к виноторговцу,
 Предал *хирку* огню и ухватился за *зуннār*¹⁷ ...
 В религии он обрел казнь, поставив на кон голову...
 Вино *харабāта*¹⁸ выпил он до дна, обрел вкус вина
 любви...
 Когда он вкусил вина познания в обители Величия,
 То заковал ноги естества в кандалы и потянул руки к
 тайнам,
 Он встал в ряды влюбленных и сделал их ремесло своим.
 И стал он таким мастером, что посрамил ‘Аттāра¹⁹.

Джалāl ад-Дйн Рӯмй перенес халладжийские идеи в Турцию. В его наследии содержится множество аллюзий на доктрину ал-Халладжа. Доктрину *анā ал-Хакк* он иллюстрировал на примере попугая (Творца), поедающего сахар (душу мистика):

Во что превращает сахар моя пьяная душа-попугай²⁰? ...
 Море сердца моего, волна которого перешла через девятое небо.
 Сад сердца моего, глас которого становится ничем в Его
 взоре.
 Я умолк, да стану я сладким сахаром...²¹

¹⁶ М. Л. Рейснер, Н. Ю. Чалисова, «“Я ем Истинный Бог”: образ старца Халладжа в лирике и житийной прозе Аттара», *Семантика образа в литературе Востока* (Москва, 1998), сс. 121—144.

¹⁷ *Зуннār* — пояс, который носили не-мусульмане. «Предал *хирку* огню и ухватился за *зуннār*» — отвернулся от веры и погряз в неверии.

¹⁸ *Харабāt* — кабак, питейным дом.

¹⁹ Фарйд ад-Дйн ‘Аттār, *Тазкират ал-аулийā*, ред. М. Эсте‘лāmй (Техрāн, 1379/2000), с. 258, цит. по: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, сс. 141—142.

²⁰ Имеется в виду, что душа подобна сахару, который грызет попугай, символизирующий Бога. Этот процесс иллюстрирует потерю мистиком своего тварного я.

Ал-Халладжем интересовался также сын Рӯмӣ, Султāн Валад (623/1226—712/1312). Именно среди тюркских мистиков фигура ал-Халладжа стяжала самую большую популярность. Из десятков авторов традиционно следует выделить Йесеви (ум. 562/1166), Йўнуса Эмре (ум. 721/1321), Аҳмади (ум. 815/1412), автора поэмы «Дастāн-и Мансўр», Муридӣ, автора «Мансўр-наме-йи Халладж», Несемӣ (казнен 820/1417), а также Лāми'и Челеби (ум. 958/1551), Нийāзи Мисрӣ (ум. 1088/1678) и др. Тюрки плохо разбирались в раннем суфизме. Потому им были неизвестны ни подлинная биография ал-Халладжа, ни его идеи. Например, согласно Йесеви, его учителем был не кто иной как Зӯ ал-Нўн. Ал-Халладж был интересен именно как святой, подобно десяткам арабских и персидских мистиков типа Зӯ ал-Нўна, ал-Бистāmӣ, Абӯ Са'ида ал-Майханӣ и др. Важнее реальных событий для них был поэтический символизм. Например, ал-Халладж ассоциируется у Йесеви с красной розой (*göl-i qızıl (qırmız)*), символом бескорыстной жертвы. Именно у тюрков получила популярность легенда о розе, брошенной в суфия аш-Шибли перед казнью (скорее всего, у них она и возникла)²².

«Виселицей Мансўра» (*dār-и Мансўр*) было названо центральное место инициации суфиев братства бектāшийя²³.

Культ ал-Халладжа привел к тому, что он стал покровителем армии Стамбула. Суфий стал одним из немногих святых нетюркского происхождения, кому выпала такая «честь». Причиной этого стало то, что он был первым знаменитым мусульманином, пришедшим в Туркестан²⁴.

²¹ Jalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnawī-yi ma'nawī*, ed. by R. A. Nicholson (London, 1925—1940), i—vi, repr. (Tehrān, [s. a.]), p. 445.

²² Massignon, *La passion*, pp. 439—441; idem, *Opera minora*, pp. 93—139, П. В. Башарин, «Проблемы идентификации тюркского влияния на житие ал-Халладжа: к вопросу о раннем восприятии фигуры суфия в тюркской среде», *Туран-Түркістан тарихи-мәдени сабақтастық мәселелері. Ежелгі дәуір және ортағасырлар. Түркістан археологиялық экспедициясының 10 жылдығына арналған халықаралық ғылыми конференция материалдары* (Туран-Туркестан: проблемы культурно-исторической преемственности. Древность и средневековье. Материалы международной научной конференции, посвященной 10-летию деятельности Туркестанской археологической экспедиции), под ред. Т. Рыскелдиева (Түркістан, 2007), сс. 90—98.

²³ Massignon, *Opera minora*, p. 137.

²⁴ *Ibid.*, p. 444.

Особенно выделился турецкий мистик из среды хуруфитов ‘Имād ад-Дйн Несемй. Он считал себя новым ал-Халладжем и ввел среди учеников практику халладжийского *зикра* — *анā ал-Хаққ*. Несемй был осужден, с него заживо содрали кожу²⁵.

Особое место в суфийских братствах заняла практика халладжийского *зикра*. Инициатором, скорее всего, был ученик ал-Халладжа — аш-Шибли²⁶. Наиболее известен *зикр* ас-Санусй (ум. 1276/1859)²⁷.

А. М. Шimmel усматривала влияние халладжийского *зикра* на радения, практикуемые орденом маулавийа, основанным Румй в Қонье ок. 637/1240 г²⁸.

В связи с этим стоит упомянуть об огромном влиянии ал-Халладжа на мистические братства: казārунийа, қāдирийа (проза ‘Абд ал-Қāдира ал-Джилāнй (470/1077—8—561/1166) — знаменитого ханбалитского проповедника, которому приписывают основание братства), рифā’ийа, кубравийа, маулавийа, шāзиллийа, сухравардийа, нақшбандийа, аҳмадийа, чиш-

²⁵ Massignon, *La passion*, pp. 340—342.

²⁶ *Ibid.*, p. 340.

²⁷ *Ibid.*, pp. 342—344.

²⁸ Исходят цвета от солнца,

Идут цвета к солнцу,

Умирают цвета в солнце.

А я не нуждаюсь ни в цветах,

Ни в отсутствии цветов.

Исходят солнца из места,

Идут солнца к месту,

Умирают солнца в месте.

А я не нуждаюсь ни в сиянии,

Ни в потемках.

Исходят образы (*ашкāl*) из места,

Идут образы к месту,

Исчезают образы и более не видишь ты [их].

(Ударяют в большой барабан и все звуки сливаются в один).

Мансӯр... Мансӯ-ӯ-ӯ-р.

Schimmel, *Al-Halladsch, Martyrer der Gottesliebe*, S. 30. Это стихотворение принадлежит Асафу Халету Челеби (ум. 1954), автору поэмы о «барабане Мансӯра», члену братства маулавийа, последнему, по мнению Шimmel, турецкому мистика, писавшему подобного рода поэзию, см.: А. Шimmel, *Мир исламского мистицизма*, пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт (Москва, 1999), с. 150.

тийя, ни‘маталлахийя, дасўқийя (бархўмийя), ҳалватийя, бекташийя, санўсийя²⁹.

Культ ал-Халладжа перекинулся на Индостан. Сам суфий во время второго странствия (905 г.) посетил его. Однако никаких следов его пребывания в Индии (в виде приверженцев или идей) тогда не осталось. Проникновение сведений о нем в Индию следует связать с массовым оттоком придворных поэтов в Индо-Пакистанский регион после прихода к власти в Иране династии Сафавидов (XVI в.), вследствие чего возник так называемый индийский стиль в поэзии³⁰. На новое место были привнесены и халладжийские мотивы. Так проникла в Индию философская доктрина *вахдат аш-шухūd* — традиция как постулирование многообразия форм, стала ведущей в том регионе.

Одним из первых следов появления халладжийской доктрины в Индостане следует считать деятельность уже упомянутого нами приверженца ал-Халладжа Нūr Аллах Шустарӣ, казненного в 1019/1610 г. в Лахоре и похороненного в Агре³¹.

Ал-Халладж стал одной из ключевых фигур индийского суфизма, воспетый многими поэтами. Например, Нāзӣрӣ пишет:

У того, чье сердце пило воду из источника Мансӯра,
Нищенская чаша отрешения от мирских соблазнов
должна быть
только из дерева виселицы³².

В результате как на персидском, так и на местных языках создавалась литература, легенды и гимны посвященные ал-Халладжу. Из всех легенд Л. Массиньон выделил *қисса-йи Мансӯр Шивраджпӯрӣ* (XVIII в.)³³

О святом ал-Халладже был создан цикл народных песен на синдхи³⁴. Халладжийские мотивы прослеживаются в творчестве крупнейшего индийского поэта XIX в. Мирзы Ғāлиба (1796—1869). Истинным суфизмом признается только экстатический.

²⁹ Massignon, *La passion*, pp. 408—429, Schimmel, “The martyr-mystik Hallaj in Sindhi folk-poetry”, *Numen* IX/3 (Leiden, 1962), pp. 171—173.

³⁰ Н. И. Пригарина, *Индийский стиль и его место в персидской литературе (вопросы поэтики)* (Москва, 1999).

³¹ Massignon, *Opera Minora*, p. 57.

³² Цит. по пер. в Пригарина, *op. cit.*, с. 278.

³³ Massignon, *Opera Minora*, pp. 441—442; Schimmel, *op. cit.*, pp. 165—166.

³⁴ Шиммель, *op. cit.*, с. 67, Schimmel, “The martyr-mystik Hallaj”.

Истинность доктрины суфия прямо пропорциональна его поступкам:

Тайна, сокрытая в груди, — не проповедь;
Ее оглашают не с кафедры, а с виселицы...³⁵

Принятием фигуры ал-Халладжа в Индостане следует считать факт синкретизации его образа с индийскими святыми. Показательна поэма бенгальца Шанкарашарьи, где местный святой Сатъя-пир представлен как воплощение (*аватара*) ал-Халладжа³⁶.

К сожалению, нам не известно, были ли поняты именно халладжийские идеи о воплощении как доктрина об *аватарах*. Можно предположить, что информация о его идеях дошла в Индию через третьи руки.

Фигура ал-Халладжа как святого и в качестве объекта для подражания была популярна и среди мистиков Малайзии: на Суматре Хамза Фансүрй (Пансүрй) (XVI в.) заимствовал халладжийскую формулу *анā ал-Хаққ*; на яванском была найдена поэма, названная «Бабад Тйербон». В образе святого мученика Сити Дйенара угадывается ал-Халладж. В уста святого вкладывается формула *анā ал-Хаққ*³⁷.

Могила ал-Халладжа по сей день является местом массового паломничества.

Уже после мученической смерти ал-Халладжа среди его последователей начали распространяться предания о нем, чудесах, совершенных им при жизни, о его мученическом конце, а также о чудесных явлениях после казни. Эти сведения редко заслуживали скупых упоминаний в компендиумах историков, ибо подчас не выдерживали никакой критики.

Источники, повествующие о чудесах ал-Халладжа, можно поделить на две категории.

К первой относятся сведения, изложенные его противниками. Среди самостоятельных сочинений следует выделить в первую очередь «Зикр мақтал ал-Халладж» Ибн Занджй (ум. 338/947), секретаря суда над ал-Халладжем³⁸. Его сочине-

³⁵ Шиммель, *op. cit.*, с. 67.

³⁶ Massignon, *Opera Minora*, p. 57.

³⁷ Idem, *La passion*, p. 442; idem, *Opera Minora*, p. 57.

³⁸ Опубликован Л. Массиньоном в: Massignon, *Quatre textes inedits relatifs a la biographie d'al-Hallaj* (Paris, 1914), pp. 3*—14*. Подробнее об авторе см. в *ibid.*, p. 5; idem *La passion*, p. 236.

ние охватывает жизнь суфия с периода его задержания в 922 г. вплоть до казни, т. е. два года. Помимо фактов биографии суфия, оно фиксирует ряд чудес, которые ему приписывались. Несмотря на то, что эти упоминания малочисленны и скупы, они представляют собой огромную ценность, т. к. «Зикр мақтал ал-Халладж» — первый официальный источник сведений о жизни суфия. Из этого сочинения непосредственно или опосредованно черпали информацию такие историки, как «Сийар а'лām ан-нубалā» аз-Захаби (673/5/1274—748/1348), «Тарих Багдād» ал-Хатйба ал-Багдādй (392/1002—463/1071), «Такмила та'рих ат-Табарй» Мухаммада б. 'Абд ал-Мāлика ал-Хамадāни (ум. 521/1127), «Китāб ал-кāмил» Ибн ал-Асйра (555/1160—632/1234), «Вафайāt ал-а'йāн» Ибн Халликāна (608/1211—682/1282), «ал-Бидāйя ва ал-нихāйя» Ибн Касйра (700/1300—774/1373), «Шазарāt аз-захаб» Ибн ал-'Имāда (1032/1623—1089/1623) и прочие. Следующим следует назвать пассаж, посвященный ал-Халладжу в «Китāб ал-аврāк» ас-Сўли (ум. 335/947)³⁹. К этой же группе следует отнести «Китāб ал-'уйўн» (ал-Қайравāни) (написано ок. 500/1105)⁴⁰, компилятивно приведено в «Таджāриб ал-умам» Ибн Мискавайха (320/932—421/1030). Одними из самых значимых для нашей темы в этой группе следует признать данные «Нишвār ал-мухāдара» ат-Танўхй, *қāдий* нескольких округов Вавилонии и надзирателя монетного двора в Багдāде, ярого противника последователей ал-Халладжа. Ценность этого сочинения в том, что автор опирается на собственные источники информации⁴¹. К этой группе примыкает ряд данных, восходящих частично

³⁹ Опубликован И. Ю. Крачковским в: И. Ю. Крачковский, «Рассказ современника об ал-Халладже», *Записки Восточного отделения (Имп.) Русского археологического общества XXI* (Санкт-Петербург, 1911—1912), сс. 0127—0141.

⁴⁰ Опубликован М. Й. де Гойе в 'Arīb b. Sa'id, *Tabari continuatus, quem edidit, indicibus et glossario instruxit M. J. de Goeje* (Ludgini—Batavorum, 1897), pp. 86—96.

⁴¹ Ат-Танўхй, *Китāб ал-джāми' ал-тавāрих би ал-Китāб Нишвār ал-мухāдара ва ахбār ал-музакара* (ал-Қāхира, 1921), i, сс. 80—86; русский перевод см.: Абу Али аль-Мухассин ат-Танухи, *Занимательные истории и примечательные события из рассказов современников*, пер. с араб., предисл. и примеч. И. М. Фильштинского (Москва, 1985), сс. 183—192.

к этим трактатам, из сочинений нейтрального характера типа *Risālat al-ṣufṛān* ал-Ма‘аррй (369/973—448/1057).

Вторая группа — описание чудес ал-Ḥаллādжа в сочинениях самих суфиев. Из этой группы в первую очередь следует выделить биографию, написанную сыном ал-Ḥаллādжа, Ḥамдом, дошедшую в «Бидāйат Ḥāl ал-Ḥаллādж ва нихāйату-ху» Ибн Бākūйи (ум. 442/1050)⁴². Вторым по важности является сочинение «Ахбār ал-Ḥаллādж», составленное вскоре после казни ал-Ḥаллādжа. Чудотворству суфия посвящены некоторые сохранившиеся пассажи из «Та‘рйх ас-ṣуфиййа» ‘Абд ар-Раḥмāна ас-Суламй (ум. 412/1021)⁴³. Перечень чудес содержится у ‘Абд Аллāха ал-Ансāрй (ум. 481/1089) в «Табақāt ас-ṣūфиййа». Наибольший интерес представляет житие ал-Ḥаллādжа в «Тазкират ал-аулийā» Фарйд ад-Дйна ‘Аттāра (513/119—627/1230)⁴⁴. Данная агиография наиболее полно отражает сложившийся к XIII в. корпус преданий о знаменитом суфии. «Китāб ал-асār ал-билād» Закарййи ал-Қазвинй (600/1203—682/1283)⁴⁵ представляется вторым по важности источником данной группы. Несмотря на то, что подробной агиографии он не приводит, в нем упомянута серия сюжетов, связанных с ал-Ḥаллādжем, более нигде не встречающихся.

Особо следует выделить два апокрифических источника, описывающих чудеса ал-Ḥаллādжа: «Ḥикāйат ба‘д ал-фукара’ ‘ан Ибн Ḥафйфу» («Повесть одного бедняка, согласно Ибн Ḥафйфу»), которая приписывается Ибн Ḥафйфу, одному из ближайших учеников суфия, навещавшего его в тюрьме, и «Ал-қаул ас-садйд фй тарджамат ал-‘ариф аш-шахйд» («Верное слово в истолковании познавшего мученика»), речи анонимного характера. Оба сочинения остаются неопубликованными⁴⁶.

⁴² Опубликовано Л. Массиньоном в Massignon, *Quatre textes*, pp. 29*—47*.

⁴³ Опубликовано Л. Массиньоном в *ibid.*, pp. 17*—25*.

⁴⁴ ‘Аттār, *op. cit.*, сс. 583—595, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, сс. 144—153.

⁴⁵ *Zakariya Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwini's Kosmographie. II: Kitāb athār al-bilād. Die Denkmäler der Länder*, hrsg. von F. Wüstenfeld (Göttingen, 1848), pp. 110—113, пер. см. в В. П. Демидчик, *Мир чудес в арабской литературе XIII—XIV вв.: Закарййа ал-Казвини и жанр мирабилйй* (Москва, 2004), сс. 62—65.

⁴⁶ Ссылки на них см. в Massignon, *La passion*, pp. 444—460.

Только в «Тазкират ал-аулийя» ‘Аттāра ал-Халладж назван святым (*валӣ*). Ключевой прерогативой святого была возможность творить чудеса (*карāmāt*). Их статус отличался от пророческих чудес (*му’джизāt*). Право святых на чудеса признавали каррāmиты, ал-Хакīm ат-Тирмизӣ, а вслед за ним суфии экстатического толка и братства. «Умеренные» относились к чудотворству настороженно. Это ловушка на пути к Богу, поскольку данная способность обретается на определенной стадии пути (*тарӣқа*) и позволяет демонстрировать степень своей святости толпе, вместо того чтобы продвигаться дальше. *Фақӣхи* отрицали возможность чудес у святых и считали это шарлатанством. Чудеса получили большую популярность среди простонародья. Особое значение предавалось ясновидению — умению читать в сердцах людей. С возникновением суфийских братств появились культ наиболее почитаемых святых и практика поклонения их могилам и гробницам (*зийāра*). Поклонение в день рождения святого обрело характер религиозного праздника. Просящий может стяжать благословение (*барака*), гарантирующее ему успех в задуманном деле⁴⁷. Важным этапом для формирования феномена суфийской святости и чудес как явления, осуждаемого официальным богословием, стало учение ал-Халладжа.

Сочинение «Ахбār ал-Халладж», составленное вскоре после казни ал-Халладжа, свидетельствует, что при жизни ему не приписывали тех бесчисленных чудес, о которых с разной оценкой упоминают более поздние авторы. В данном сочинении неоднократно упоминается благочестие ал-Халладжа: максимальные ограничения в еде и одежде⁴⁸, ношение черной одежды в праздник разговения *’id al-fitr* по окончании месяца рамадāн⁴⁹, год, проведенный в постоянной молитве и посте во время первого пребывания в Мекке⁵⁰ и т. д.

Однако уже там встречается несколько чудес: первое — знаменитое раскрытие коробочек с хлопком в лавке при при-

⁴⁷ B. Radtke, J. O’Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism* (London, 1996); Radtke, F. M. Denny, B. Aubin, J. O. Hunwick, N. McHugh, P. Lory, Th. Zarcone, D. DeWeese, M. Gaborieau, “Walf”, *The Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM edition (Leiden, 1999), xi, p. 109a.

⁴⁸ *Akhbar al-Hallaj, texte ancien relatif a la predication et au supplice du mystique musulman al-Hosayn b. Mansour al-Hallaj*, publiée, annotée et traduit par L. Massignon et P. Kraus (Paris, 1957), p. 45.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 46.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 43.

ближении ал-Халләджа⁵¹. Другое чудо относится к пребыванию в тюрьме. С цепью на шее, запертый в тесной камере, ал-Халләдж освобождается от цепей и отверзает дверь в стене, демонстрируя тем самым присутствующему при нем тюремщику свою духовную силу⁵². Это доказывает то, что они были приписаны ал-Халләджу уже после казни.

Из этого можно сделать вывод, что основная масса учеников не связывала с ал-Халләджем того количества чудес, которыми пестрят более поздние источники.

Первые свидетельства встречаются у Ибн Занджй. Он писал, что мистик заморочил головы придворным тем, что мог якобы оживлять мертвых, пользуясь услугами и помощью *джиннов*. Были свидетельства, что ал-Халләдж таким образом оживлял птиц⁵³. В «Китаб ал-‘уйүн» написано, что он оживил попугая *халйфа*⁵⁴.

То, что подобные фокусы имели место, свидетельствует памфлет «Махәрийк ал-Халләдж» («Фокусы ал-Халләджа»), в котором обвинил суфия в шарлатанстве служащий министерства финансов ‘Абд ал-‘Азйз ал-Авәриджй. Известно, что сам ал-Авәриджй получил суфийское посвящение и пытался завязать близкие отношения с тем, кого обвинил в шарлатанстве. Видимо, за этим поступком стояли личные отношения. За памфлетом ал-Авәриджй стояли доносы ад-Даббәса, с которым тот встречался в тюрьме во время его заключения⁵⁵.

Таким образом, на почве обвинений враждебные ал-Халләджу источники начинают приписывать ему разные чудеса, свойственные бродячим святошам и мошенникам. Например, извлечение из воздуха денег и еды. Так, Ибн ал-Асйр сообщает, что ал-Халләдж доставал зимние фрукты летом и летние зимой, брал из воздуха *дирхамы*, на каждом из которых был

⁵¹ *Ibid.*, pp. 89—90.

⁵² *Ibid.*, pp. 90—91.

⁵³ Massignon, *Quatre textes*, p. 3*.

⁵⁴ ‘Arīb b. Sa’id, *op. cit.*, p. 92. То же чудо упоминает ал-Ансәрй: ал-Ансәрй, *Табакәт ас-суфиййа*, ред. ‘Абд ал-Хайй Хәбийбй (Кәбул, 1341/1962), p. 321.

⁵⁵ Massignon, *Quatre textes*, pp. 3*—4*; ал-Хәтиб ал-Багдәдй, *Ta’rīх Багдәд* (Байрүт, [s. a.]), viii, сс. 133—134; Ибн Кәсйр, *Тафсйр* (Байрүт, 1401/1981), xi, с. 140; аз-Захабй, *Сийар ‘аләм ан-нубалә*, ред. Ш. ал-‘Арна’үт, М. Н. ал-‘Арақсүсй (Байрүт, 1413/1993), xiv, с. 337; Massignon, *La passion*, pp. 239—240.

отчеканен первый *айāt* 122-й сūры Корана: «Скажи: “Он — Бог — един”»). Ат-Танūхй пишет, что сам суфий называл их «дирхамми силы»⁵⁶. Он обладал даром предвидения: говорил о том, что люди едят и делают дома, сообщал им их собственные помыслы⁵⁷. Те же сведения приводит ат-Танūхй и ал-Қазвйнй⁵⁸. Исходя из разных источников можно судить, что чудеса, приписываемые ему, ал-Халладж начал совершать во время своих странствий, особенно после возвращения из второго странствия.

Враждебные ал-Халладжу источники типа ат-Танūхй и не пытаются классифицировать и описать чудеса. Для них это просто дешевые фокусы, которые не стоят внимания разумной аудитории. У ат-Танūхй демонстрируется даже становление ал-Халладжа как мошенника. Он приводит свидетельство, что вначале суфий, во время пребывания в Басре, негодовал (или ловко притворялся негодующим) по поводу славы чудотворца, которая уже в то время стала ходить о нем. Например, ему принесли денег для милостыни, но, поскольку вокруг никого не было, он их спрятал под циновкой, около колонны. На другое утро он пришел туда молиться и извлек деньги. Молва же разнесла, что он сотворил деньги из пыли⁵⁹.

Ас-Сўли и Абў Джа‘фар ат-Тўсий приводят разоблачение фокусов с монетами: ал-Халладж попадает впросак, когда его просят сотворить *дирхам*, на котором было бы написано его собственное имя (таких монет у того, конечно, не находится)⁶⁰.

К этому сюжету примыкает история, приведенная ат-Танūхй. Абў ‘Алй ал-Джуббā’й подговаривает жителей Ахвāза попросить у ал-Халладжа две бусины — черную и красную. Мошенник, естественно, не в силах их достать, и вынужден уехать из города⁶¹.

⁵⁶ Ат-Танūхй, *Kitāb al-djāmi*, с. 189.

⁵⁷ Ибн ал-Асйр, *Ta’rīḫ al-kāmil*, ред. Абў ал-Фидā’ ‘Абд Аллāх ал-Қādй (Байрūt, 1415/1996), с. 4, цитата в: Ибн Халликāн, *Вафайāt al-a’йān wa анбā’ аз-замāн*, ред. И. ‘Аббāс (Байрūt, 1968), ii, с. 141.

⁵⁸ Ат-Танухи, *Занимательные истории*, с. 187; *Zakariya Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwini's Kosmographie*, p. 110.

⁵⁹ Ат-Танухи, *Занимательные истории*, сс. 191—192.

⁶⁰ Муҳаммад Бāқир ал-Хўнсāрй, *Раудат ал-джаннāt* (1307/1890), i, с. 31, Крачковский, *op. cit.*, с. 0141, Massignon, *La passion*, pp. 156—157.

⁶¹ Ат-Танухи, *Занимательные истории*, с. 189.

Характерна и другая история: проходимец ал-Халладж, прослышав о влиянии ши'итского авторитета и ярого противника мистиков Ибн Наубахта и считая того полным глупцом, решает начать с ним переговоры, чтобы использовать его авторитет в своих целях. Он отправляет ему записку с пафосным содержанием: «Я заместитель сокрытого *имāма* (*вакīл ас-сāхīb аз-замāн*). Он повелел мне написать тебе и показать тебе знаменья, дабы убедить тебя. Он сжалился над твоей душой и желает посвятить тебя в свое дело». Ибн Наубахт, знакомый с крайними ши'итами и их фокусами сразу понимает, с кем имеет дело. Он притворно, и явно издеваясь, просит ал-Халладжа вернуть ему молодость (черноту волос и бороды), дабы он мог развлекаться со своими служанками. В этом случае он встретится с «наместником *имāма*» и будет делать для распространения его доктрины все, что в его силах. Такие требования для ал-Халладжа, естественно, не выполнимы⁶².

По-иному поступает Ибн Халликāн: пытаясь разобраться в действительной сути событий, он ссылается на некоторые мошенничества, приписываемые ал-Халладжу недоброжелателями. Особого внимания заслуживает следующее мошенничество, представляющее собой тончайше отрепетированный сценарий. Это обстоятельство не позволяет считать его чьей-либо выдумкой. Либо подобное действительно имело место, либо, что, на наш взгляд, более вероятно, его совершил какой-либо странствующий святой, а уже позже его приписали ал-Халладжу. Суть его в следующем: в одном из городов появляется подосланный ал-Халладжем человек. В течение длительного времени он изображает из себя ярого богомольца, а затем слепнет, и его неожиданно разбивает паралич, который тот тщательно симулирует. Однако его набожность доходит до такой степени, что он просит носить себя в мечеть. Так проходит год. Неожиданно он заявляет, что ему было видение, в котором Мухаммад поведал ему о том, что через данное место пройдет праведник, молитва которого находит ответ. Больной сможет исцелиться от его рук и молитвы. Тогда он просит приводить ему всех нищих и суфиев. Как бы невзначай людям подворачивается ал-Халладж. Его приводят к больному и тот исцеляется. «Спасенный», изображая душевный восторг, заявляет: «[Отныне] я предался служению

⁶² Ал-Хунсāрй, *op. cit.*; Massignon, *La passion*, pp.152—153; ср. ат-Танухи, *Занимательные истории*, с. 184.

Богу еще больше. Место мое на священной войне. У кого что есть — приносите». Так он собирает тысячи. Выхав из города, он нагоняет ал-Халладжа, и мошенники делят добро⁶³.

Одновременно с критикой и разоблачением ал-Халладжа как мошенника появляются и множатся описания чудес у его сторонников.

Самым важным свидетельством святости ал-Халладжа в суфийской среде должна была считаться сверхъестественная способность разрешать любые узлы: коробочки с хлопком (благодаря которому у 'Аттāра объясняется его прозвище), двери в зороастрийском храме, скидывание цепей и развержение стен в тюрьме.

Уже к XIII в. агиография суфия обрастает подробностями, характерными для многих святых Ирана, а позже Средней Азии и Анатолии: распахивание дверей зороастрийского храма и тушение в нем огней есть не что иное как мотив споров суфийских святых со святыми, представляющими местные религиозные культы (шаманизм — в Анатолии и Средней Азии, индуизм — в Индии). Особенно ярко подобные сюжеты представлены в Индии (в связи с Му'йн ад-Дйном Чиштй) и в Анатолии (в связи с Хаджжй Бектāшй). Сюда же относится сюжет, в рамках которого ал-Халладж ездил на льве и погонял его змеей вместо плети⁶⁴.

Чудеса, приписываемые ал-Халладжу, можно разбить на четыре блока⁶⁵:

1. Появление у ал-Халладжа способности чудотворства во время его второго странствия с учениками и дальнейшие чудеса вплоть до ареста. Видимо, первое чудо — открывающиеся при приближении суфия коробочки с хлопком — так у суфийских авторов объясняется его прозвище («Ахбār ал-Халладж», Ибн Бākуйа, ал-Ансарй, 'Аттār)⁶⁶. Сюда же относится разрешение любых уз, например, отворение дверей храма огнепоклонников

⁶³ Ибн Халликāн, *op. cit.*, сс. 142—143.

⁶⁴ *Zakariya Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwini's Kosmographie*, p. 110.

⁶⁵ Свою тематическую классификацию предложил Л. Массиньон в Massignon, *La passion*, pp. 447—456.

⁶⁶ *Akhbar al-Hallaj*, pp. 89—90, Massignon, *Quatre textes*, p. 36*; ал-Ансарй, *op. cit.*, с. 322; 'Аттār, *op. cit.*, сс. 586—587, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, сс. 146—147.

(ал-Қазвйнӣ)⁶⁷. Гашение и возжигание светильников во всех зороастрийских храмах (ал-Қазвйнӣ)⁶⁸. Ал-Ансәрий приводит схожее чудо с возжиганием светильников в Сирии⁶⁹. Извлечение разнообразной еды из воздуха в пустыне для своих учеников (ат-Танӯҳӣ, ‘Аттәр)⁷⁰. Извлечение фруктов и денег, дар providения (ас-Сулӣ, Ибн ал-Асӣр, ал-Қазвйнӣ)⁷¹. Выезд на льве (ал-Қазвйнӣ)⁷². Отсыхание руки у недруга (ал-Қазвйнӣ)⁷³.

Наконец дар пророчества — ал-Ҳалләдж предвидит свою казнь задолго до нее. О ранней популярности этой легенды свидетельствуют поздние вставки в его собственный трактат «Китāб ат-тāvāsйн» («И если бы я был убит или распят, или мои руки и ноги были бы отрублены, то и тогда бы я не оставил свое притязание») и в «Ахбәр ал-Ҳалләдж» («Воистину, меня схватят, осудят, приведут, распнут, убьют, сожгут, а прах развеют по ветру») ⁷⁴.

Начало этой традиции, должно быть, положили сведения допросов. Так, его ученик ас-Самаррӣ рассказал, как однажды ему захотелось отведать огурец, при том что для них был не сезон. Ал-Ҳалләдж, сотворив чудо, достал то, что он просил. Он также утверждал, что ал-Ҳалләдж передвигался по воздуху⁷⁵.

2. Чудеса, сотворенные в тюрьме (и во дворце халифа, куда он хаживал до суда, пользуясь покровительством своих сторонников при дворе). После того как ал-Ҳалләджа задерживают и связывают, его платок оказывается на другой стороне особняка, где его схватили. Для совершения омовения он вытягивает руку на такую длину, что достает платок (ал-Ансәрий)⁷⁶. Оживление

⁶⁷ Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwini's *Kosmographie*, p. 111.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Ал-Ансәрий, *op. cit.*, с. 322.

⁷⁰ Ат-Танухи, *Занимательные истории*, с. 187; ‘Аттәр, *op. cit.*, сс. 586—587, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, сс. 146—147.

⁷¹ Крачковский, *op. cit.*, с. 0140; Ибн ал-Асӣр, *op. cit.*, с. 4; Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwini's *Kosmographie*, p. 110.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Kitab al-tawasin, texte arabe d'al-Hallaj avec la version persane d'al-Baqli*, pub. par L. Massignon (Paris, 1913), pp. 51—51; *Akhbar al-Hallaj*, p. 12.

⁷⁵ Massignon, *Quatre textes*, pp. 7—8; idem, *La passion*, p. 263.

⁷⁶ Ал-Ансәрий, *op. cit.*, с. 322.

попугая («Китāб ал-‘уйўн», ал-Ансārī) (у Ибн Занджī — птиц)⁷⁷. Извлечение из воздуха яблока из райского сада для исцеления сына Насра ал-Кушūrī (ал-Хамādānī)⁷⁸. Сбрасывание цепей и разверзание стены темницы («Ахбār ал-Халладж», ал-Қазвīnī)⁷⁹. Когда слуга приносит пленнику еду, то обнаруживает, что тот заполнил собой всю темницу до потолка, чем напугал мальчика до смерти (Ибн Занджī, Ибн ‘Арабī, Ибн Халликān)⁸⁰. С помощью Божественного могущества (*қудра*) ученики беспрепятственно посещают ал-Халладжа, минуя стражу и двери (Ибн Занджī)⁸¹. Исчезновение на три ночи из темницы для свидания с Богом, чудесное освобождение узников из тюрьмы, где он сам пребывал (‘Атṭār)⁸². Саморасстилающийся молитвенный коврик у его ног, появляющийся ниоткуда (ал-Қазвīnī)⁸³. По мановению ока он переносит своего ученика Ибн Хāфйфа в Индию (по другой версии — в Нишāпūr) (Ибн Бākūйа, ас-Суламй, *Китāб ал-‘уйўн*, ал-Қазвīnī, Ибн ал-Джаузй)⁸⁴.

3. Чудеса во время казни и после нее (явление ему перед казнью дьявола, поющие отсеченные конечности и поющий

⁷⁷ ‘Arib b. Sa‘id, *op. cit.*, p. 92, ал-Ансārī, *op. cit.*, с. 321; Massignon, *Quatre textes*, p. 3*.

⁷⁸ Абӯ ал-Фадл Муҳаммад ал-Хамādānī, *Такмила Та’рīх ат-Ṭабарī*, ред. А. Й. Кана‘ан (Байрūt, 1958), с. 27.

⁷⁹ *Akhbar al-Hallaj*, pp. 90—91; *Zakariya Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwini's Kosmographie*, p. 112.

⁸⁰ Massignon, *Quatre textes*, p. 9*; Муҳий ад-Дйн Ибн ‘Арабī, *Китāб ал-футūхāt ал-макййа фй асрār ал-мāликиййа ва ал-мулкиййа* (ал-Қāхира, 1269/1853), iv, с. 84; Ибн Халликān, *op. cit.*, с. 142. Ибн ‘Арабī объясняет это чудо тем, что суфий, дойдя до определенной стоянки (*мақām*), заполнил все помещение своей самостью (*зāt*), возрастающей с помощью святости.

⁸¹ Massignon, *Quatre textes*, pp. 9*—10*.

⁸² ‘Атṭār, *op. cit.*, с. 590, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, сс. 149—150.

⁸³ *Zakariya Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwini's Kosmographie*, p. 112.

⁸⁴ Massignon, *Quatre textes*, pp. 18*, 42*43*; ‘Arib b. Sa‘id, *op. cit.*, p. 92; *Zakariya Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwini's Kosmographie*, p. 112.

прах (‘Аттār)⁸⁵; чудесное спасение Багдāда от затопления (Ибн Занджй, Ибн Халликāн, ал-Қазвйнй, ‘Аттār)⁸⁶.

4. Видения после казни (Ибн Бākуйа, *Ахбār ал-Халлāдж*, Ибн Занджй, ас-Суламй, ал-Қазвйнй, ‘Аттār)⁸⁷.

Интересно проследить бытование конкретных легенд в суфийской среде и их постепенную трансформацию. Например, знаменитое чудо с коробочками с хлопком подробнее всего рассмотрено в «Ахбār ал-Халлāдж». Это связано с тем, что там это чудо подробно описывает свидетель — Дамра б. Ханзала ас-Саммāk. Вдвоем с ал-Халлāджем они направляются в лавку торговца хлопком, чтобы поручить ему одно дело. Зайдя в помещение, заполненное хлопком, он обратился к торговцу: «Пойди, займись моим делом, а я помогу тебе в твоей работе». Когда торговец вернулся, то обнаружил, что все коробочки с хлопком раскрыты, а было там 24 тысячи *ратлей* хлопка. С этого момента суфия стали величать ал-Халлāдж. Описан только результат, который косвенно предполагает акт чуда. При этом цель чуда понятна слушателю: ал-Халлāдж помог торговцу чесать хлопок. Однако повествователь ничего не говорит об акте творения чуда. Хлопок могли начесать, например, последователи суфия, которых он моментально призвал.

Уже у Ибн Бākуйи сын самого ал-Халлāджа, Хамд, не называет имени ас-Саммākа, но ссылается на рассказ другого ученика суфия — Абӯ ‘Абд Аллāха б. ал-Бāзийāра, переданный через третье лицо. Тот не утверждает, что был свидетелем этой истории, а просто трактует прозвище суфия. История пересказывается, но при этом количество начесанного хлопка не упомянуто, что лишает рассказ пафоса необъяснимого события. Добавляется, что это случилось в Вāсите, где ал-Халлāдж провел юные годы. Поскольку рассказ Хамда лишен лишнего агиографиче-

⁸⁵ ‘Аттār, *op. cit.*, сс. 592—593, 595, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, сс. 152—153.

⁸⁶ Massignon, *Quatre textes*, pp. 14*, 35*—36*; Ибн Халликāн, *op. cit.*, ii, p. 145; *Zakariya Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwini's Kosmographie*, pp. 112—113; ‘Аттār, *op. cit.*, с. 594, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, с. 153. Ссылки на ад-Дайлами, Бақли и Ибн Джунайда см.: Massignon, *La passion*, pp. 318—320.

⁸⁷ Massignon, *Quatre textes*, p. 25*; *Akhbar al-Hallaj*, p. 87; *Zakariya Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwini's Kosmographie*, p. 113; ‘Аттār, *op. cit.*, с. 594, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, с. 153.

ского пафоса «Ахбār ал-Халладж», его версию следует признать самой первой.

У более поздних суфийских авторов чудо оформляется в легенду. У Ансārī ал-Халладж указывает перстом на коробочки с хлопком, в результате чего хлопок складывается в одну сторону, а семена — в другую. Точно таким же жестом он оживляет попугая и зажигает светильники. У ‘Аттāра суфий проходит мимо коробочек, делает знак, и они сами раскрываются. Таким образом, чудо становится элементом агиографического описания. Стоит отметить, что версия ‘Аттāра, нарочито составляющего житие своего духовного учителя, не так пафосна, как версия Ансārī, относящегося к ал-Халладжу нейтрально.

Еще один любопытный пример, позволяющий нам проследить трансформацию чуда, — мотив о даре ал-Халладжа исцелять больных. Исходным свидетельством служит сообщение, что он исцелил *халифа* ал-Муқтадира наложением рук, а позже — его мать, чем вызвал их расположение⁸⁸. У ат-Танūхī история переворачивается: Наср ал-Қушūrī предостерегает мать *халифа* относительно расправы над суфием: если он даст приказ казнить ал-Халладжа, то его может постигнуть месть. При этом в тот же день состояние ал-Муқтадира резко ухудшилось, он забеспокоился и отправил гонца с повелением повременить с казнью⁸⁹.

В суфийской среде сюжет с исцелением *халифа* также претерпевает трансформацию — ал-Халладж уже обладает не просто даром исцеления, а способностью воскрешать мертвых. Вместо исцеления *халифа* он воскрешает попугая его сына Абū ал-‘Аббаса⁹⁰. При этом, согласно *Китāб ал-‘уйūн*, он вначале мочится, затем призывает *джинна* — фактор, который должен продемонстрировать, что перед нами не святой, а кудесник и колдун⁹¹. Ибн Занджī, до которого дошла эта история, пишет о воскрешении «каких-то птиц»⁹².

⁸⁸ Massignon, *La passion*, p. 237.

⁸⁹ Ат-Танухи, *Занимательные истории*, сс. 186—187.

⁹⁰ ‘Arīb b. Sa‘id, *op. cit.*, p. 92; ал-Ансārī, *op. cit.*, p. 321.

⁹¹ ‘Arīb b. Sa‘id, *op. cit.* На допрос последователя ал-Халладжа, ас-Самаррī, был принесен кусок черствого хлеба и пузырек с эссенцией, напоминающей масло, изъятый якобы из дома ал-Халладжа (т. е. ‘Али ал-Қунна‘й). Ибн Занджī объявил, что предоставленные улики являются ни чем иным как экскрементами и мочой обвиняемого, которые использовались его последователями в качестве лекарства.

Критиками суфия разоблачается известное чудо с сотворением еды из воздуха. Еще Ибн Занджй пишет, что в ходе допросов его ученик ас-Самаррй рассказал, как по дороге в Истахр в Фарсе ему захотелось отведать огурец, при том, что для них был не сезон. Ал-Халладж, узнав о его желании, пошел к снежному горному склону, вытащил оттуда свежий огурец, который тот и съел. Суд заявил, что это уловка, огурец был принесен из дома покровителя ал-Халладжа Мухаммада б. ‘Али ал-Кунна’й⁹³.

Уже видоизмененная, история приводится ат-Танухй: некий астролог под предлогом поиска духовного наставника приходит к ал-Халладжу. Тот заявляет, что в доказательство своей силы мгновенно может достать все, чего бы тот не попросил. Астролог просит свежей рыбы в том месте, где рыбы не водится. Суфий уходит в дом и возвращается по колено в вязкой грязи, сжимая в руках большую трепещущую рыбу. Чудо ал-Халладж объясняет следующим образом: он помолился, и Бог перенес его к водоему, где он и поймал эту рыбку. Астролог просит пустить его одного в эту комнату для проверки. Там он обнаруживает потайной выход в сад с разнообразными плодовыми деревьями и кладовыми с припасами. Там же был огромный пруд с живой рыбой. Астролог ловит одну рыбу, мажет ноги в грязь и возвращается к ал-Халладжу. Увидев его, тот пускается в погоню. Дальше происходит драка, в ходе которой беглец оглушает суфия тяжелой рыбой. Ал-Халладж вслед угрожает, что убьет хитреца, если тот не будет держать язык за зубами⁹⁴.

Ас-Самаррй, естественно, это отрицал. Тогда Ибн Занджй предложил ему съесть хлеб, но тот отказался. Сам ал-Халладж заявил, что ничего не знает о практике подобного «лечения» (Massignon, *Quatre textes*, pp. 8*—9*; idem, *La passion*, pp. 264—265). Параллель должна была напрашиваться сама собой — известно, что Хамдан Кармат практиковал раздачу ученикам «райских яств», как он их называл (*ibid.*, p. 264), т. е. это был еще один косвенный повод обвинения суфия в принадлежности к карматам. Именно на это и намекает автор «Китаб ал-‘уйюн». С другой стороны, сторонник ал-Халладжа при дворе Хамд б. Мухаммад ал-Кунна’й пишет, что видел исцеление, которое было совершено с помощью его мочи. См. рассуждения Л. Массиньона по этому поводу (Massignon, *La passion*, p. 238).

⁹² Massignon, *Quatre textes*, p. 3*.

⁹³ *Ibid.*, pp. 7*—8*; idem, *La passion*, p. 263.

⁹⁴ Ат-Танухи, *Занимательные истории*, сс. 187—189.

В обеих историях фигурирует дом, где суфий прячет снедь, которую затем раздает. Вторая история полностью преобразуется у информанта ат-Танұхй, что выдает ее надуманность. Угрожающий расправой ал-Халладж — частый образ во враждебных ему источниках

Сюжет о добывании еды из воздуха полностью трансформируется у ‘Аттāра: «...Халладж с четырьмя сотнями суфиев направился в [аравийскую] пустыню. Прошло несколько дней, они не находили ничего [съестного] и потому обратились к Хусайну со словами: “Нам нужно жаркое из головы барашка”. Он сказал: “Садитесь”, — после чего стал доставать из-за плеча и протягивать каждому по жареной голове барашка и по две лепешки, пока не раздал четыреста жареных голов и восемьсот лепешек. После того они сказали: “Мы желаем сладких фиников”. Он поднялся и сказал: “Потрясите меня”. Они принялись трясти его, и из него сыпались спелые финики, пока они не насытились. И после того в течение всего пути стоило остановиться ему у куста терновника, как он приносил плоды фиников». Или: «Передают, что как-то в пустыне сказали ему: “Нам хочется инжира”. Он простер руку в воздух и поставил перед ними поднос со свежим инжиром. А однажды они пожелали халвы. Он поставил перед ними поднос халвы с горячим сахаром. Они сказали: “Такая халва бывает [только] в Багдаде [у ворот] Бāб ат-Тāk”. Он сказал: “Нам все равно — Багдад или пустыня”»⁹⁵.

Поскольку данные предания не фиксировались письменно, а приводятся в основном у противников ал-Халладжа, нам неизвестно даже приблизительное время появления агиографии. Впервые целостное житие ал-Халладжа появляется в «Тазкират ал-аулийā») Фарйд ад-Дйна ‘Аттāра. Данная агиография наиболее полно отражает сложившийся к XIII в. корпус преданий о знаменитом суфии. Другой не менее любопытной агиографией ал-Халладжа следует признать посвященный ему раздел «Китāб ал-асār ал-билād» Закарййи ал-Қазвйнй (600/1203—682/1283). Как ни странно, данная агиография никогда специально не привлекала внимание исследователей, в отличие от первой. Между тем, несмотря на меньший объем, данные ал-Қазвйнй имеют не менее высокую ценность, чем сведения ‘Аттāра. В «Китāб

⁹⁵ ‘Аттār, *op. cit.*, с. 587, цит. по пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, с. 147.

ал-ас̣ār ал-билād» упомянута целая серия сюжетов, связанных с ал-Ḥаллādжем, более нигде не встречающихся.

Если жанр ‘Атṭāра — это типичная суфийская агиография, предполагающая строго определенный сюжет, то географ ал-Қазвйнӣ, действуя в рамках принятой традиции, приводит нам скорее набор фактов. С другой стороны, его метод — метод именно географа, а не историка. Это важно в том плане, что на него не оказывает никакого воздействия уже давно сформировавшаяся к его времени традиция описания жизни ал-Ḥаллādжа. Несмотря на позитивное или резко отрицательное отношение к фигуре суфия, сведения мусульманских историков в подавляющем большинстве случаев настолько однотипны, что часто не имеют никаких расхождений, поскольку сводятся к цитатам более ранних историков (ал-Бākūйи, ал-Ḥаṭība ал-Бағдādӣ).

Поскольку исследователями ал-Қазвйнӣ давно приводились аргументы в пользу его близких связей с суфиями⁹⁶, сведения, которые он упоминает, бытовали среди мусульманских мистиков. Особенность данных ‘Атṭāра состоит в том, что тот никогда не приводил преданий, которые не восходят или не приписаны известным сподвижникам ал-Ḥаллādжа. Именно поэтому в «Тазкират ал-аулийā» отсутствуют легенды и предания, появившиеся в широких массах в виде местных легенд. С другой стороны, именно эти предания приводит ал-Қазвйнӣ.

Эта черта сказывается уже в начале биографии ал-Ḥаллādжа — истории об основании его родного города Байда, построенного *‘ифрītами* из белого камня для царя Соломона. Город богат многочисленным добром, хлебом, пресной водой, плодородной почвой, плодами невероятных размеров, в нем не водятся змеи, скорпионы и прочие «зловредные твари»⁹⁷.

Далее следует жизнеописание ал-Ḥаллādжа. При этом реальные факты жизни суфия приводятся в самом конце и занимают меньше десятой части текста. Весь остальной текст посвящен перечню чудес, сотворенных им. Особый интерес пред-

⁹⁶ Колоссальное влияние на ал-Қазвйнӣ известного суфия Ибн ‘Арабӣ предположил М. Штрек: М. Streck, “Al-Qazwīnī, Zakāriyā”, *Enzyklopaedie des Islām-2* (Leiden—Leipzig (1908), 1913—1934), SS. 900—904. Ср. противоположные аргументы в: Демидчик, *op. cit.*, с. 61.

⁹⁷ *Zakarīja Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwīnī's Kosmographie*, p. 110. Т. е. характеристика города чисто зороастрийская, особенно в связи с акцентированием отсутствия там зловредных тварей, т. н. *храфстра*.

ставляет образ ал-Халладжа верхом на льве, погоняющего его змеей вместо плети. Это, несомненно, мотив споров суфийских святых со святыми, представляющими местные религиозные культы⁹⁸.

Агиография ал-Халладжа у ‘Аттāра является центральной биографией сочинения «Тазкират ал-аулийā». Чудеса суфия в сочинении тематически разбиваются на три блока. Обретению святости, позволяющей творить чудеса, предшествует суровая аскетическая практика и упражнения. Дар чудотворца открывается сподвижникам в ходе странствий. Что характерно — чудеса не привязаны к определенному времени. Они начинают описываться наряду с его речениями, когда автор доходит до периода после странствий, которые он совершил, порвав с суфиями.

Первое чудо — раскрытие коробочек с хлопком, объясняющее его прозвище. Перед самыми удивительными чудесами описывается его рубище — обязательный атрибут святого в Хорāsāне. Его он не снимал двадцать лет, и когда его совлекли, то, по преданию, обнаружили под ним кишасших насекомых. Также сообщается, что некий человек хотел убить скорпиона, ползающего вокруг ал-Халладжа, на что тот воскликнул: «Не прикасайся к нему, ибо минуло уже двенадцать лет, как он стал нашим наперстником и состоит при нас»⁹⁹.

Вторая группа чудес относится к заточению в темнице, где он также демонстрировал крайнюю набожность. Как уже было

⁹⁸ *Ibid.* В житии известного турецкого суфия Хаджжй Бектāша мы встречаем точно такой же сюжет: местный анатолийский святой Караджа Ахмет решил проверить силу святости Хаджжй Бектāша. С этой целью он сел на льва и поехал на нем к суфию, используя змею вместо плети. Хаджжй Бектāш же оседлал камень и поехал на нем навстречу. Этим он доказал силу своей святости (*Menakib-i Hacı Bektaş-ı Veli “Vilayet-name”* (Istanbul, 1958), pp. 49—50). Тот же сюжет представлен в Индии в агиографии Му‘йн ад-Дйна Чиштй. Только на тигре выезжает местный брахман. Видимо, в Индию он был занесен странствующими *қаландарами*. Л. Массиньон отметил, что выезд на льве — типичный атрибут мессии (также выезжал на льве Шабатай Цви) (Massignon, *La passion*, p. 448). Этот мотив локализуется в большей степени в Анатолии, откуда можно проследить его корни. Подробнее см.: Башарин, *op. cit.*, сс. 95—96.

⁹⁹ ‘Аттāр, *op. cit.*, с. 587, цит. по пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, с. 147.

сказано, вокруг томящегося в заточении ал-Халладжа последующая традиция сложила массу преданий. Наиболее яркие приведены у ‘Аттāра: «Передают, что в первую ночь его заключения пришли [люди] и не увидели его в темнице. Обшарили всю темницу, но никого не обнаружили. На вторую ночь ни его не оказалось, ни самой темницы. Сколько не рыскали в поисках темницы, так ничего и не нашли. На третью ночь увидели его в темнице. Спрашивают: “В первую ночь где был ты сам, а во вторую ночь куда подевался ты и темница? Теперь вы оба опять появились, что же это происходит?” Он ответил: “В первую ночь я был у Всевышнего (*ḥaẓrat*), потому меня не было, во вторую ночь Всевышний пребывал здесь, оттого оба мы [с темницей] отсутствовали, а на третью ночь меня прислали обратно для охраны *шарй’ата*. Придите и сделайте свое дело!”»¹⁰⁰. Приведем, другой отрывок: «Передают, что в темнице было триста душ народу. Когда настала ночь, [ал-Халладж] сказал: “Эй, узники, я даю вам свободу!” Они спросили: “А почему себе не даешь?” Он ответил: “Мы привязаны к Господину и страшимся здравия (*salāmāt*). Если мы захотим, то стоит подать знак, и мы разомкнем оковы”. После того он шевельнул пальцем, и все оковы рухнули. Они спросили: “Как нам выйти отсюда, ведь двери на запоре?” Он подал знак, и [в стене] показались дыры. “Теперь бегите”, — приказал он. Люди спросили: “А ты не пойдешь?” Он ответил: “У нас с Ним есть тайна (*supp*), о которой можно сказать не иначе, как на месте казни”. На другой день спросили: “Куда подевались узники?” Он ответил: “Мы их освободили”. Спросили: “А почему ты сам не ушел?” Он ответил: “Воистину, мне есть в чем себя упрекнуть, я [и] не ушел”»¹⁰¹.

Третий блок чудес, наиболее многочисленный, относится к казни, в день 24 зу ал-қа’да (26 марта 922 г.) По ‘Аттāру, перед казнью ал-Халладжу нанесли 300 ударов палками. ‘Аттār передает легенду, что во время палочной экзекуции его подбадривал таинственный голос¹⁰².

¹⁰⁰ ‘Аттār, *op. cit.*, с. 590, цит. по пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, сс. 149—150.

¹⁰¹ ‘Аттār, *op. cit.*, цит. по пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, с. 150.

¹⁰² ‘Аттār, *op. cit.*, с. 591, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, с. 150. Все остальные истории пишут об ударах бичом. Согласно самому раннему источнику — словам сына ал-Халладжа Хамда — ударов было пятьсот (Massignon, *Quatre textes*, p. 35*). Уже у ал-Хāтиба ал-Бағдādī мы чита-

Широко известен его легендарный ответ некоему суфию на вопрос о смысле любви: «Ныне увидишь, завтра увидишь и в третий день увидишь». В тот день его казнили, на следующий день сожгли, а на третий день развеяли по ветру — именно такова любовь¹⁰³.

По преданию, на казнь ал-Халладж шел смеясь¹⁰⁴. Он при- танцовывал и декламировал четверостишие о мистической любви, несмотря на тяжелые цепи. Потом он попросил у аш-Шибли коврик и в последний раз сотворил молитву. В скованного суфия полетели камни, аш-Шибли в знак солидарности с толпой бросил розу¹⁰⁵, на что ал-Халладж горестно вздохнул. На вопрос, почему он не обращает внимания на камни и вздыхает из-за розы, суфий ответил: «Им простительно, ибо они не знают. Из-за него мне тяжело, ведь он знает, что бросать не должно»¹⁰⁶.

Ал-Халладжа четвертовали (отрубили руку, ногу, затем дру- гую руку и ногу), отрубили голову, тело сожгли, а прах развеяли над Тигром. В «Газкира» ‘Аттāра экзекуция обрастает дополни- тельными подробностями: суфию отрубили ступни и кисти рук, выкололи глаза, отрезали уши и нос¹⁰⁷. Упоминаются высказы- вания мученика, которые он якобы произносил во время экзеку-

ет о тысяче (ал-Хāтиб ал-Багдāдй, *op. cit.*, с. 140). В дальнейшем эта цифра сильно варьируется.

¹⁰³ ‘Аттār, *op. cit.*, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*

¹⁰⁴ *Akhbar al-Hallaj*, p. 123.

¹⁰⁵ А. Дж. Арберри перевел “clod” (см.: *Muslim Saints and Mystics; Episodes from the Tadhkirat al-Auliya* (“Memorial of the Saints”) by Farid al-Din Attar, transl. by A. J. Arberry (Chicago, 1966), p. 265) в пику сложившейся традиции — «ком» (*zul*), а не «роза» (*gul*). Поскольку оба слова имеют одинаковое написание (كَلْب) и отличаются лишь огласовкой, можно предположить, что в более ранней версии речь шла действительно о камне, а уже позже в суфийских обработках появилась роза. Отсюда берет начало турецкая поговорка — «Роза, брошенная другом, ранит сильнее, чем любой камень» (Шиммель, *op. cit.*, с. 61). В *Aḥbār al-Ḥallādj* говорится, что перед казнью он попросил у аш-Шибли коврик для молитвы и сотворил молитву, произнес два раза «ал-Фāтиху» (*Akhbar al-Hallaj*, p. 7).

¹⁰⁶ ‘Аттār, *op. cit.*, с. 592, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, с. 151.

¹⁰⁷ Отсечение конечностей считалось страшной карой, страшнее, чем простое повешение, ибо считалось, что душа связана с телом, и, следовательно, все телесные изъятия перейдут с человеком в вечную жизнь, см.: А. Мец, *Мусульманский Ренессанс*, пер. с нем., предисл., библиогр. и указатель Д. Е. Бертельса (Москва, 1996), с. 341.

ции. Например, после того как ему отрубили кисти рук, он совершил омовение своей кровью¹⁰⁸. По преданию, последними его словами были: «Цель влюбленного — уединение с [Ним] Одним»¹⁰⁹. Торопят его [последний час] те, кто в него не верит, а верующие в него боятся его, зная, что он истина (*анна-ха ал-Хаққ*)»¹¹⁰, по версии ‘Аттāра¹¹¹.

После этих слов ему отрезали язык. Настало время вечерней молитвы, когда его обезглавили. Но, по легенде, и после казни каждая часть его тела воскликала: «Анā ал-Хаққ!» И после, когда его предали огню, тот же возглас слышался из пламени. Пепел выбросили в реку, он поплыл по воде, а роковой возглас все звучал. Перед смертью ал-Халлāдж якобы предупредил слугу, чтобы после казни тот принес его *хурку* на берег Тигра, иначе река выйдет из берегов и затопит Бағдād. После того, как слуга исполнил последнюю волю покойного, вода успокоилась, и возглас умолк¹¹².

Последний блок посвящен видениям сторонников ал-Халлāджа. Кроме стандартных видений — свидетельств о прощении врагов, особенно привлекают внимание два сюжета. Один из них — глас Божий с небес о том, что суфий был казнен за разгла-

¹⁰⁸ ‘Аттāр, *op. cit.*, сс. 592—559, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, с. 152.

¹⁰⁹ В переводе М. Л. Рейснер и Н. Ю. Чалисовой: «Следует считать Единого единственным»: *ḥasb al-wāḍḗjид ifrāḗd ал-вāḥид*. В некоторых рукописях передано с искажением: «Любовь влюбленного — уединение с [Ним] Одним. Любить Единого — это считать Его единственным (*ḥubb ал-вāḥид ifrāḗd ал-вāḥид*)» (“حسب” вместо “حب”). Общепринятой является первая версия, см.: Abu Nasr al-Sarraj, *Kitab al-luma’ fi ‘l-Tasawwuf*, ed. by R. A. Nicholson (Leiden—London, 1914), p. 348; ал-Хāḗиб ал-Бағдāдй, *op. cit.*, с. 249; Нūr ал-Дйн Абū ал-Хасан ‘Али аш-Шаḗанафвй, *Бахджат ал-асрār ва ма’дан ал-анвār*, Ms. Paris 2038, л. 72а. Однако и в ней встречаются разночтения: *ḥasb ал-вāḗджид ifrāḗd ал-вāḗджид* (Жуковский, *op. cit.*, с. 402), *ḥasb ал- вāḥид ifrāḗd ал- вāḥид* (Шихāб ад-Дйн Йаḥйā ал-Мақḗул ас-Сухравардй, *И’тиқād ал-хукамā’*, Ms. Paris 1247, л. 144b, цит. по Massignon, *Recueil des textes inedites concernat l’histoire de la mystique en pays de l’Islam* (Paris, 1929), p. 113). Ср. idem, *La passion*, pp. 324—329.

¹¹⁰ Коран, 42:18.

¹¹¹ ‘Аттāр, *op. cit.*, с. 593, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, с. 152.

¹¹² ‘Аттāр, *op. cit.*, сс. 593—594, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, сс. 152—153.

шение Божественных тайн: «Мы известили его об одной из тайн Наших, и это есть воздаяние тому, кто разглашает тайну царей!»¹¹³

Второй сюжет — видение ал-Халладжа в Судный день: в свидетельстве передается, что суфий в этот день будет приведен в долину, где соберутся восставшие из мертвых в цепях, внеся сумятицу. В другом видении он предстает в этот день обезглавленным, с чашей в руке. Так ал-Халладж удостаивается превращения в эсхатологического персонажа¹¹⁴.

Еще один характерный сюжет в житии — связь суфия со своим учителем. Агиография выбрала в качестве *шайха* ал-Халладжа ал-Джунайда (ум. 298/910), который на самом деле практически никогда с ним не встречался¹¹⁵. В начале пути ал-Халладж, по приезде того в Багдад, отказался встречаться с ним, опасаясь, по-видимому, размолвок с влиятельными *шайхами*, с которыми тот испортил отношения. Агиографические сведения утверждают, что после возвращения мятежный суфий встречался с ал-Джунайдом. По преданию, он произнес свое знаменитое изречение *анā ал-Хаққ* («Я есть Истинный = Бог»), явившись к тому. Ал-Джунайд в гневе воскликнул: «Нет, ал-Халладж! Ты существуешь только с помощью Истинного! Каков же тот кусок дерева, который завтра обагрится твоей кровью!»¹¹⁶

Другая популярная в суфийских кругах история гласит, что фразу *анā ал-Хаққ* он произнес, постучавшись однажды в дверь к ал-Джунайду на вопрос: «Кто это?»¹¹⁷

‘Аттār пишет, что после того как ал-Халладж произнес свою знаменитую фразу, суфии обратились за толкованием

¹¹³ ‘Аттār, *op. cit.*, с. 594, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, с. 153. Именно в разлашении Божественных тайн обвиняли ал-Халладжа многие суфии, см.: Massignon, *La passion*, pp. 100—102.

¹¹⁴ Отсюда одно из апокрифических сочинений ‘Аттāра на тюркском называется «Книгой отрубленной головы» («Кесик баш китабы»), позже оно стало распространенным тюркским *дастāном*.

¹¹⁵ Ср. Massignon, *La passion*, pp. 458—459.

¹¹⁶ По другому преданию, ал-Халладж произнес эту фразу в ответ на вопрос аш-Шиблі в мечети ал-Мансӯра при большом скоплении народа (ал-Хāтиб ал-Багдадй, *op. cit.*, с. 247, ал-Ансāрй, *op. cit.*, с. 317; аз-Захабй, *op. cit.*, с. 330; *Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwini's Kosmographie*, p. 111; *Kitab al-tawasin*, p. 174; Massignon, *La passion*, p. 61).

¹¹⁷ Ал-Ансāрй, *op. cit.*; Massignon, *La passion*.

к ал-Джунайду. Он сказал: «Подождите, пока казнят, ибо не настал еще день толкования»¹¹⁸.

Ал-Джунайду приписывают еще одно предсказание, сразу после возвращения ал-Халләджа из первого паломничества: «“Скоро ты испачкаешь кровью кусок дерева”. [Халләдж] сказал: “В тот день, когда я испачкаю кусок дерева кровью, ты облечешься в платье приверженцев формы (*ахл-и сўрат*)”»¹¹⁹.

Таким образом, ал-Джунайд предсказывает судьбу ал-Халләджа, что должно было укрепить в слушателе жития факт о традиционной неразрывной связи *шайха* и *мурїда*. Согласно преданию, кроме ал-Джунайда о печальной судьбе ал-Халләджа ведал лишь он сам.

Наконец, еще одна характерная деталь — попытка смягчения образа ал-Джунайда в агиографии из-за того, что он поставил подпись под *фетвой*, осуждающей ал-Халләджа на смерть: «Передают, что в тот день, когда *имāмы* вынесли *фетву*, что его следует казнить, Джунайд был в одежде суфиев и не подписал *фетву*. *Халиф* же повелел: “Нужна подпись (*хатт*) Джунайда”. Джунайд облачился в чалму и плащ (*дуррā*), пришел в *медресе* и написал свое мнение по *фетве*: “Мы судим по внешнему”, то есть по внешнему положению дел его надо казнить, а *фетва* выносится по внешнему, о скрытом же ведает Бог»¹²⁰.

Таким образом, создание историй о некоторых чудесах прослеживается по текстам. Характерно, что в рассказах современников («Ахбār ал-Халләдж», биография ал-Халләджа со слов его сына Хамда у Ибн Бākўйи) чудеса во время казни и после нее отсутствуют.

¹¹⁸ Аттār, *op. cit.*, с. 589, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, с. 149.

¹¹⁹ *Зўд бāшад кī сар-и чўб нāра сурх куни*. М. Л. Рейснер и Н. Ю. Чалисова переводят: «Недалек тот день, когда ты запалишь головешку» (Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, с. 145). Мы предлагаем этот перевод, поскольку, во-первых, в ряде изданий Аттāра стоит: *чўб нāра кī бā хун чараб* (Faridu’-d-Din Attar, *op. cit.*, p. 136) и, во-вторых, здесь содержится явный намек на саму экзекуцию, а не на последующее сожжение. Такой же перевод дал А. Дж. Арберри: “when you will incarnadine a piece of wood”, см.: *Muslim Saints and Mystics*, p. 265. Люди формы — те, кто выносит суждение, руководствуясь только явным. Т. е. ал-Халләдж хочет сказать, что ал-Джунайд примкнет к его противникам, трактуящим его проповедь буквально.

¹²⁰ Аттār, *op. cit.*, с. 585.

У Ибн Занджй, а после у Ибн Халликана и ал-Қазвйнй упоминается, что в год казни ал-Халладжа повысился уровень воды в Тигре. Один из его учеников сказал, что это произошло потому, что пепел его сожженного учителя был брошен в реку (см. выше)¹²¹.

Налицо факт, что ученики считали ал-Халладжа мессией (*махдй*). По словам Ибн Занджй, его ученики утверждали, что он воскреснет через сорок дней, поскольку является Богом¹²². Абӯ ‘Алā’ ал-Ма‘аррй отмечает, что даже в его время в Багдаде были люди, ожидавшие ал-Халладжа. Они приходили на берег Тигра, на место казни суфия и ждали его появления¹²³.

Некоторые его сторонники утверждали, что казнен был вовсе не суфий, а его противник, которому ал-Халладж передал свой облик¹²⁴.

Ибн Занджй пишет, что некоторые сторонники суфия видели его верхом на осле по дороге в Нахраван¹²⁵. Абӯ Мухаммад ал-Йа‘қутй, согласно «Та’рийх ас-сӯфиййа» ас-Суламй, упоминает, что встретил ал-Халладжа на мосту, сидящим на корове задом наперед¹²⁶. Некоторые авторы пишут, что он являлся сразу после смерти в виде призрака¹²⁷. Ибн Занджй, ат-Танӯхй и ал-Ма‘аррй упоминают, что, по мнению некоторых последователей ал-Халладжа, вместо него была распята выючная лошадь (у Ибн Занджй — просто выючное животное (*дāбба*)), принявшая вид ал-Халладжа¹²⁸.

¹²¹ Massignon, *Quatre textes*, p. 14*; Ибн Халликан, *op. cit.*, с. 145. Ср. *Zakariya Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwini's Kosmographie*, pp. 112—113.

¹²² Massignon, *Quatre textes*, p. 14*.

¹²³ Абӯ ‘Алā’ ал-Ма‘аррй, *Рисāлат ал-зуфрāн*, ред. ‘А’иша ‘Абд ар-Рахмāн (Египет, 1968), с. 446.

¹²⁴ Massignon, *Quatre textes*, p. 14*. Ал-Қазвйнй пишет, что после казни он явился одному из злорадствовавших врагов и, положив руки ему на плечи, сказал, что они распяли похожего на него: *Zakariya Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwini's Kosmographie*, p. 113, пер. см. в: Демидчик, *op. cit.*, с. 65.

¹²⁵ Massignon, *Quatre textes*.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 23*.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 14*. Полный перечень свидетельств см.: Massignon, *La passion*, pp. 316—318.

¹²⁸ Massignon, *Quatre textes*, p. 14*; ат-Танухи, *Занимательные истории*, с. 187 ал-Ма‘аррй, *op. cit.*, с. 445.

Мы не ставим здесь вопроса об источниках влияния на агиографию ал-Халладжа предполагаемых христианских апокрифических источников, которое особенно чувствуется в описании «крестных мук» (отсыхание руки у обидчика, бичевание перед казнью, явление дьявола перед экзекуцией, вера учеников в то, что ал-Халладж не убит, а передал свой облик одному из врагов, вера в воскрешение). Особенно характерным выглядит свидетельство о вере его последователей в то, что он снова появится через 40 дней или утверждение, что его видели верхом на корове или на осле через 40 дней (Ибн Занджй, ал-Хатйб ал-Багдādй, Ибн Кафйр, Ибн Асйр, Ибн Халликāн, аз-Захабй)¹²⁹. Массиньон провел исследование нескольких свидетельств (Абӯ ал-‘Алā’ ал-Ма‘аррй, қадй Ибн ‘Аййāша) о том, что последователи ал-Халладжа верили, что вместо него было казнено верховое животное. Он сравнил это со свидетельствами о том, что Иисус почитается в виде осла¹³⁰. Выявление возможных агиографических источников должно стать темой отдельного исследования, которое, к сожалению, до сих пор не проделано.

В связи с этим любопытно, что под «распятием» в мусульманском мире понималось привязывание трупа к столбу с раскинутыми в стороны руками в виде креста¹³¹. Между тем ал-Халладж не мог висеть на кресте, поскольку до этого у него были отрублены конечности, т. е. способ казни был иным. По утверждению Истахрй и Ибн Хауқала, он вообще был посажен на кол¹³².

Некоторые персонажи, не имея реальных прототипов, появляются именно в описаниях чудес. Такова мифическая сестра ал-Халладжа, Ханнӯна в «Қаул ас-садйд». С ней, например, он ведет беседы о своей казни¹³³. Здесь также просматривается христианский мотив.

¹²⁹ Massignon, *Quatre textes*, p. 14; ал-Хатйб ал-Багдādй, *op. cit.*, с. 140; Ибн Кафйр, *op. cit.*, с. 139; Ибн ал-Асйр, *op. cit.*, с. 6; Ибн Халликāн, *op. cit.*, с. 114; аз-Захабй, *op. cit.*, с. 341.

¹³⁰ Massignon, *Opera minora*, pp. 195—200.

¹³¹ Мец, *op. cit.*, с. 341.

¹³² *Vitae regnorum. Descriptio dictionis moslemicae auctore Abu Ishak al-Farisi al-Istakhri*, ed. M. J. De Goeye (Ludguni—Batavorum, 1870), p. 129; *Vitae et regna. Descriptio dictionis moslemicae auctore Abu'l Kasim Ibn Haukal*, ed. M. J. De Goeye (Ludguni—Batavorum, 1873), p. 210.

¹³³ Massignon, *La passion*, pp. 459—460.

Таким образом, можно сделать следующие выводы: предания о чудесах, приписываемых ал-Халладжу, возникали постепенно, часто находясь в зависимости от личных предпочтений автора. Например, ал-Қазвїнї пытается соотнести фигуру святого с зороастрийским прошлым Ирана (предание о родном городе суфия Байдā; при гашении светильников магов ал-Халладж оговаривается, что, хотя огнепоклонники и язычники, но огонь, горящий у них, был в свое время принесен Авраамом¹³⁴). Мотивы постоянно эволюционировали от простых к более сложным. Если суфиев они интересовали как чудеса святого и легитимизировали в этом качестве ал-Халладжа, то его противники списывали одни чудесные события на фокусы шарлатана, другие — на дела *джиннов*, подчиненных ему. Это обеспечило уникальную сохранность основных мотивов, дошедших до нас, и возможность восстановить их в первоначальном виде.

¹³⁴ *Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwini's Kosmographie*, р. 110.