

П.В. Башарин

Концепция «анā-л-Ҳаққ» ал-Ҳаллāджа и ее отражение в последующей суфийской традиции

Самое знаменитое изречение ал-Ҳусайна б. Мансӯра ал-Ҳаллāджа (244/858–309/922) – «Я есть Истинный (*anā-l-Ḥaqq*)» – во все времена вызывало множество толкований и являлось основанием для многочисленных обвинений в адрес суфия. Согласно преданию, он произнес его, явившись к ал-Джунайду после возвращения из Мекки. В ответ тот воскликнул в гневе: «Нет, ал-Ҳаллāдж! Ты существуешь только с помощью Истинного! Каков же тот кусок дерева, который завтра обагрится твоей кровью!» По другому преданию, он произнес эту фразу в ответ на вопрос аш-Шиблӣ в мечети ал-Мансӯра при большом скоплении народа [al-Baḡdādī, 1977, p. 247; al-Anṣārī, 1341/1962, p. 317; ad-Dahabī, 1413/1993, p. 330; al-Qazwīnī, 1848, S. 111; al-Hallāj, 1913, p. 174; Massignon, 1922, 1, p. 61].

Другая популярная в суфийских кругах история гласит, что эту фразу – «*anā-l-Ḥaqq*» – ал-Ҳаллāдж произнес, постучавшись однажды в дверь к ал-Джунайду в ответ на вопрос: «Кто это?» [al-Anṣārī, 1341/1962, p. 317; Massignon, 1, 1922, p. 61].

За редким исключением, большинство историков и фақихов, упоминая о данном высказывании ал-Ҳаллāджа, подвергали его критике. В упрек ему ставили то, что он придерживается учения о воплощении (*ḥulūl*) Божественной природы (*lāhūt*) в человеческой (*nāsūt*) и единении с Богом (*ittiḥād*) [Ibn an-Nadīm, 1398/1978, p. 269; al-Baḡdādī, 1977, p. 249; Ibn al-Aṭīr, 1415/1996, p. 4; Ibn Taymiyya, [s.a], p. 311; Ibn Taymiyya, 1406/1986, p. 379–380; Ibn Taymiyya, 1414/1993, p. 304]. Типичная формулировка приведена у Ибн ал-Асира: «Он говорил о том, что часть божественности воплотилась в нем, и в нем помещается господство (*rubūbiyya*)» [Ibn al-Aṭīr, 1415/1996, p. 4; ср. цитату в: Ibn Ḥallikān, 1968, p. 141].

О воплощении и единении как о главном положении ҳаллāджийской доктрины говорили и симпатизирующие ал-Ҳаллāджу мыслители, в том числе и сами суфии (например, Абӯ Ҳамид ал-Ғазālӣ) [al-Ḡazzālī, [s.a], p. 109–110].

Термины «воплощение» (*ḥulūl* от арабского глагола *ḥalla* – ‘поселяться’, ‘вселяться’) и «единение» (*ittiḥād*) использовали несториане для перевода греческих терминов ἐνοίκησις и ἐνωσις (‘заселение’, ‘вселение’) и были взяты на вооружение первыми мусульманскими доксографами [Erdmann, 1938, S. 112; Ernst, 1985, p. 101; Ritter, 1955, S. 449]. Они подвергли христианские рассуждения анализу и нашли положения о воплощении одной субстанции в другой, единении и смешении, абсурдными. Этот взгляд, укорененный в доксографии, берет начало с мутакаллимов, которые отрицали возможность смешения Божественного – вечного и человеческого – тварного как нелогичное и следовательно абсурдное [Massignon, 1922, 2, p. 527]¹.

Аш‘ариты признавали воплощение, поскольку полагали, что дух способен растворить тело, как в случае ангелов и демонов. Но это, однако, не мешало им отвергать воплощение Божественного в человеческом [Massignon, 1999, p. 570b].

На мусульманской почве термин «воплощение» приобрел несколько значений. Он употребляется как:

- грамматический термин;
- термин мусульманского права;
- в *фалсафе* – как присутствие акциденции в субстанции, теле или абстракции, части в целом (Ибн Сīnā), духа в теле (ал-Фарāбī), информация (озарение), сообщаемая пассивному разуму от активного и телу от души. Термин использовался в таком контексте уже переводчиками греческих философских трактатов;
- в суфизме этот термин впервые встречается у ал-Мухāsибī как вмешательство божественной благодати в человеческую природу (*ḥulūl al-fawā’id*) [Massignon, 1954, p. 39, 253; Massignon, 1999, p. 570b];
- у «крайних» ши‘итов и в проши‘итских учениях (саба‘итов, кāmилитов, байāнитов, джанāхитов, хаттāбитов, нусайритов, ризāмитов, батинитов, каййāлитов, друзов, а также халлāджитов, хулūлитов и др.) он обозначает присутствие божественной частицы, часто в форме божественного света имāмата, либо божественного духа в ‘Алī и его потомках-имāмах. Так, ‘Абдаллах б. Саба‘ говорил: «‘Алī стал Богом, благодаря воплощению в нем Божественного духа» [al-Bağdādī, 1977, p. 241]. Некоторые лидеры крайних ши‘итов, часто вследствие претензии на имāмат, заявляли, что божественный дух воплотился в них (ал-Муṭīра, аш-Шалмағānī). Например, аш-Шалмағānī объявил в 933 г. в Багдаде себя святым духом (*rūḥ al-quḍus*), проповедуя, что Божественный дух воплотился в нем [al-Bağdādī, 1977, p. 249]. Сходных воззрений на природу воплощения придерживались основатели некоторых сект, обожествляя себя (последователь ал-Халлāджа ал-Хāшимī). Иногда сами секты обожествляли своих эпонимов (абū-муслимиyyа, муқанна‘ийа-мубаййидийа) [al-Bağdādī, 1977, p. 241–250; Прозоров, 1984, с. 186].

1 | По-видимому, это так, ибо одну из первых реакций на смешение двух природ и воплощение мы находим у ал-Бāқиллānī [al-Bāqillānī, 1987, p. 119–125].

Умеренные сунниты и ши'иты (имамиты) однозначно осуждали принцип воплощения, считая его ересью. Они отвергали воплощение вечного в возникшем (*al-qidam bi-l-ḥadaṭ*).

Казалось бы, обвинение в приверженности подобной доктрине воплощения подтверждается рядом стихов ал-Ḥаллāджа, которые с удовольствием цитировали как его сторонники, так и противники. В них часто упоминается воплощение:

Я тот, кто страстно любит, и тот, кто страстно любим мною – я!

Мы – два духа, воплотившиеся в одном теле...

И когда ты увидел меня, ты увидел Его,

И когда ты увидел Его, ты увидел нас.

О, спрашивающий нас о нашей истории,

Разве ты не видишь, что между нами нет различия?

Его дух – мой дух и мой дух – его дух.

Кто видел два духа, воплотившиеся в одном теле?

[al-Ḥallāj, 1404/1984, p. 77–78]²

Также встречается в ḥаллāджийских стихах смешение (*imtizāj*):

Смешался мой дух с Твоим духом, подобно тому как

Смешивается вино с ключевой водой.

И когда что-либо затрагивало Тебя, то затрагивало и меня,

Ведь Ты – это всегда я! [al-Ḥallāj, 1404/1984, p. 73]³.

С другой стороны, выводом *Kitāb at-tāvasīn*, основного сохранившегося трактата ал-Ḥаллāджа, являются слова: «Истинный – это Истинный, творение – это творение» [al-Hallaj, 1913, p. 78], или, в другом месте: «Истина – это истина, а тварь – это тварь» [ibid., p. 23]. На этой фразе Рӯзбихан Бақли строит возражения тем, кто считал ал-Ḥаллāджа приверженцем доктрины воплощения. При этом в арабском варианте второй сентенции имеется описка: «А что касается истины, то истина – это тварь» [Baqli, 1374, p. 385, 477]. В свете этого ошибка в арабском варианте может и не оказаться простой случайностью.

Из вышеизложенного следует сделать вывод, что, несмотря на констатацию воплощения и смешения, речь не может идти о смешении двух различных природ – смешиваются две сущности одной природы.

Л. Массиньон полагал, что это смешение не субстанциональное, когда качества мистика растворяются в Боге, но интенциональное, в котором интеллект и воля субъекта действует с помощью божественной благодати, а качества мистика не растворяются, но очищаются в Боге. Главная роль в этом единении принадлежит не Божественной всемогущей творящей природе, но и не духу (*rūḥ*) – универсальной активности, божественному повелению, выраженному в слове, сотворившем мир – «Будь! (*kun*)» [Massignon, 1922, 2, p. 520–521]. По выражению А. 'Афйфй, толкование формулы *анā-л-Ḥаққ* по

2 | Вследствие своей огромной известности стих имеет массу разночтений. Далеко не полный перечень источников см.: [aṣ-Ṣaybī, 1351/1973, p. 279–280].

3 | См. ссылки: [aṣ-Ṣaybī, 1351/1973, p. 251]; персидский пересказ стиха см.: [Ruzbehan Baqli Shirazi, 1374/1995, p. 485].

Л. Массиньону – «Я есть Бог, Творец» (*anā-l-Ḥaqq al-Ḥāliq*) [‘Afifī, 1963, p. 333]. Т.е. определяющим фактом выступает именно креационизм Бога.

По Л. Массиньону, в процессе трансформации человеческих качеств у ал-Ḥалладжа задействовано все тело, «пронизанное и обновленное через проявление *таджалли*». Даже «плотская душа человека, согбенная раба своего тела трансформируется в духе, который подчиняет, возносит и преобразует тело» [Massignon, 1922, 2, p. 530]. «Ḥалладж утверждает, что нет радикального противопоставления между сотворенным человеком и Творцом (есть даже виртуальное сходство), между телом, человеческим духом и Божественностью и что нет противоречия между плотским ничтожеством человека (*baṣariyya*) и Божественной беспристрастностью (*ṣamadiyya*)». Из этого следует вывод, что «высшая ступень присутствия Бога в своих творениях реализуется и завершается в человеке» [ibid., p. 527, 529].

Другого мнения придерживался А. ‘Афйфй. Согласно ему, человеческая природа – это внешний аспект Божественной природы [‘Afifī, 1963, p. 191]. Ал-Ḥалладж «полагал, что Божественная форма упрочена на земле и что человек олицетворяет собой один аспект этой Божественной формы, которую невозможно счесть». Формулу *anā-l-Ḥaqq* он поясняет, как «я есть образ Божий (*anā ṣūrat al-Ḥaqq*), где я – это внешний аспект, в котором проявлен Истинный. Истинный познан через него, и посредством Его Истинный явил Свое могущество и красоту» [ibid., 1963, p. 333].

Таким образом, исследователи пытались разрешить загадку ḥалладжийского единения, дивинизируя человеческую природу, объявляя ее либо воплощением Божественного приказа, т.е. по сути инструментом креационного процесса, в трактовке Л. Массиньона, либо внешним аспектом, по сути проявлением природы Божественной, в трактовке А. ‘Афйфй. И в том, и в другом случае для этой проблемы предлагается однозначное решение. Человеческая природа объявляется тождественной Божественной. Только это тождество носит скрытый смысл. Таким образом проблема различия двух природ снимается. Действительно, в текстах ал-Ḥалладжа мы видим сопоставление двух природ. Человеческая природа познается только в соотношении с Божественной природой. С другой стороны, и сама Божественная природа является таковой только в соотношении с человеческой: «Твое воскресение – по отношению ко мне (*bi-ḥaqq-i*), а мое воскресение – по отношению к Тебе (*bi-ḥaqq-i-ka*)... Мое воскресение по отношению к Тебе – это человеческая природа (*nāsūtiyya*), а Твое воскресение по отношению ко мне – Божественная природа (*lāhūtiyya*). Подобно тому, как моя человеческая природа гибнет в Твоей Божественной природе без смешивания, так Твоя Божественная природа завладевает моей человеческой природой без соприкосновения с ней» [Akhbar al-Hallaj, 1957, p. 8; ср.: al-Quṣayrī, 1318/1900. 4, p. 208].

Однако это сопоставление означает вовсе не схожесть двух природ, но, наоборот, их подчеркнутую противоположность. Человеческая природа уничтожается при воссоединении с Богом. Таким образом, она не может об-

ладать Божественным статусом: «Я уничтожил свою человеческую природу в Твоей Божественной. Ведь на деле моя человеческая природа [существует только] относительно Твоей Божественной природы» [al-Kubrā, f. 67a. – цит. по: Massignon, 1929, p. 121].

Все человеческие качества утрачиваются. Тело уничтожается: «Он не скрывается от меня ни на мгновение. Я нахожусь в покое, пока моя человеческая природа (*nāsūt*) сводится на нет (*istahlaka*) в Его Божественной природе (*lāhūt*). Мое тело уничтожается в светах Его сущности. Нет у меня ни самости, ни следа, ни облика (*wajh*)» [Akhbar al-Hallaj, 1957, p. 26].

Божественная природа в вышеупомянутом соотношении выступает как воплощение вечного, а человеческая природа – преходящего. Таким образом, вечность Божественной природы проявляется только относительно временности природы человеческой: «По Твоему праву вечность находится над моим возникновением, а мое возникновение – под платьем вечности» [ibid., p. 8].

Иллюстрируя процесс гибели человеческого я, ал-Халладж впервые в суфийской литературе использует знаменитый образ мотылька, гибнущего от пламени свечи: мотылек порхает вокруг светильника до утра, возвращается к себе подобным и сообщает им самым любезным образом о своем состоянии. Затем он радуется, жеманничая, одержимый пылом в достижении совершенства. Свет светильника – это знание истины, и его жар – это истина истины (*ḥaqīqat al-ḥaqīqa*), а достижение его – это Истинный истины (*Ḥaqq al-ḥaqīqa*). Он не удовлетворяется светом его и жаром его, пока не бросится в него полностью. Ему подобные ожидают его прихода. А он сообщил им о созерцании (*naẓar*), когда не удовольствовался известием (*ḥabar*). Но в то время он становится гибнущим (*mutalāṣī*), уменьшающимся, рассыпающимся, он остается без образа (*rasm*), тела, имени (*ism*) и признака (*wasm*). В каком смысле он вернется к себе подобным? И в каком состоянии после того, как он получил? Таким стал тот, кто достиг этого и перешел к созерцанию, он перестал нуждаться в известиях. И тот, кто достиг созерцаемого (*manẓūr*), перестал нуждаться в созерцании» [al-Ḥallāj, 1913, p. 16–18].

Везде, где ал-Халладж говорит о смешении и воплощении, упоминается отнюдь не человеческая природа, а дух. Вернее, два духа – Божественный и человеческий.

Согласно Корану, дух был вдунут (*nafāḥa*) в человека (Кор. 5:29; 32:8; 38:72), т.е. он не является частью тварной человеческой природы. Во-вторых, дух отождествляется с Божественным приказом (Кор. 16:2; 17:87; 40:15; 42:52), с ангелической сущностью (Кор. 70:4; 78:38; 97:4), в том числе в рассказе о ниспослании Корана (16:104; 26:193). Наконец, ряд пассажей говорит о святом духе (*rūḥ al-quḍus*), через который Бог помогал Иисусу (Кор. 2:81, 254; 5:109). Один раз даже сам Иисус назван духом (Кор. 4:169) [Calverley, Netton, 1999, p. 880a]. В мусульманской мысли попытки выстроить адекватную концепцию понимания этого феномена всегда делались с учетом этих аспектов и старанием их гармонизировать.

Проблемой природы человеческого духа суфизм заинтересовался с момента своего возникновения. ‘Абдаллах б. Са’ид ан-Нибаджй, видимо, одним из первых выдвинул разработанное учение о духе. Согласно ему, существует два духа: первый – человеческий дух (*ar-rūḥ al-bašariyya*), зиждущийся в сердце мистика, сотворенный, а потому неустойчивый; второй – Божественный дух, несотворенный и неизменный, вечный дух (*ar-rūḥ al-qadīma*) [Massignon, 1922, 2, p. 662; Massignon, 1954, p. 222].

Такое учение могло вытекать только из коранической экзегезы, ибо в Коране, как было продемонстрировано, дух уже различается в этих двух аспектах (дух вдунутый и дух как ангелическая сущность).

Ал-Халладж также различает два духа – Божественный и человеческий. Два духа отличаются друг от друга только тем, что один из них находится в человеке. По природе же своей они совершенно одинаковы и в силу своей единой природы могут слиться. Таким образом, с одной стороны, человек является носителем человеческой природы, с другой стороны, его дух обладает божественной природой: «Ты у меня – это мой дух» [al-Ḥallāj, 1404/1984, p. 30].

Человеческий дух является духом глаголющим (*ar-rūḥ an-nāṭiqā*), поскольку наделен речью – фундаментальной характеристикой бытия. Именно глаголющий дух – основа образа Божьего в человеке. Поэтому его атрибуты являются Божественными: знание, очевидность (*bayān*), могущество (*qudra*), довод (*burhān*) [Akhbar al-Hallaj, 1957, p. 11].

Божественный дух является формой (*sūra*), оформляющей тварную материю и придающей ей целеполагание. Она проявляется в человеке так же, как в акте желания: «Ты проявляешься, подобно тому, как желаешь. Например, Ты проявляешься в своем желании, как наилучшая форма. А форма в нем – это глаголющий дух» [ibid.].

Дух, т.е. Божественная природа не локализуется конкретно в каком-либо органе, но занимает все внутреннее пространство человека как в прямом, так и в переносном смысле: «Разместил Тебя мой дух между моей кожей и костями»; «Ты в моем сердце, духе, помыслах и мыслях»; «Для глаза Ты глаз, Для сердца Ты сердце» [al-Ḥallāj, 1404/1984, p. 636 84].

Именно дух имеется в виду в следующем стихе:

*Ты бежишь между предсердием и сердцем
Подобно тому, как бежит слеза из-под век,
И освобождаешь помыслы внутри моего сердца (fu’ād),
Как воплощение духов в телах*
[as-Sulamī, 1998, p. 238; al-Ḥallāj, 1404/1984, p. 80–81]⁴.

Такое понимание подтверждает параллель из *Ми‘рādж ас-сāликйн* ал-Газālй:

Что касается духа, то это то, что бежит по артериям
[al-Ġazzālī, 1421/2000, p. 52].

4 | Другие отсылки см.: [as-Saybī, 1351/1973, p. 288].

Дух несоотносим с душой, как тварное с Божественным. Душа является только завесой на пути к Богу [Baqli, 1374/1995, p. 408]. Это подтверждается свидетельствами, утверждающими, что ал-Халладж претендовал на то, что в нем воплотился Божественный дух (= Божественная природа) [Bīrūnī, 1876–1878, 1, S. 211].

Итак, глаголющий дух обладает Божественной природой. Через любовь к Богу (*‘iṣq*), которая служит катализатором, обе сущности смешиваются, человеческий дух воплощается в Божественном. Поскольку глаголющий дух дан каждому человеку изначально как страж над его душой вследствие предвечного договора с Богом, то ни о каком субстанциональном смещении не может быть и речи: «Истинный собственной рукой оформил ее [форму человека] и вдунул в него от своего духа, установил ему свидетелей воскресения, разъяснил ему, подав знание (*ta‘līm*)... И поклонились ему приближенные ангелы, и он поселился по соседству с Ним. [Бог] украсил его скрытое познанием, а его внешнее – прикладными науками (*funūn al-ḥidma*)» [Solamī, 1954, p. 405].

Дух призван свидетельствовать Творца в себе, поскольку на это неспособна тварная человеческая природа [Akhbar al-Hallaj, 1957, p. 11].

В духе Истинный свидетельствует Сам Себя. Это единственный истинный способ свидетельствования: «Тебе следует смотреть на вещи через свидетельствующего Истинного, а не через своего свидетельствующего, ведь тот, кто смотрел на вещи через своего свидетельствующего – погиб» [Solamī, 1954, p. 406].

*Его существование – при мне и мое существование – при Нем.
А что касается Его описания, то описывающий находится при Нем.
Если бы не Он, то мое сознание не познало бы,
А если бы не я, то некому было бы Его познать.
Все смыслы [сосредоточены] в Нем и у Него.
И тот, кто ослушался меня, ослушался Его.
Нет ничего, кроме Милостивого.
Наши духи находятся в согласии.*

[al-Ḥallāj, 1404/1984, p. 66; см. также: Massignon, 1922, 2, p. 784–790] ⁵.

5 | Утверждение, что свидетельствовать Бога можно только через Него Самого стало общепринятым положением в экстатическом суфизме. Однако находились из их числа и те, кто утверждал статус свидетельствующего за сотворенным бытием (*kawn*), например, ал-Баситī [as-Sattaj, 1914, p. 338–339].

У прочих суфиев, которые были далеки от утверждения Божественной природы человеческого духа, функции свидетельства Бога переносятся на другие аспекты человеческой природы, считающиеся наиболее тонкими, чаще на тайны и соответствующие им помыслы, например, у ал-Джунайда [ibid. P. 339].

В постхалладжском суфизме у Ибн ‘Араби и Ибн ал-Фарида статус духа переменялся. У ал-Газālī и Ибн ‘Араби статус души повысился от вместилща необузданных животных страстей. Она начинает пониматься, как часть мировой души [ал-Газали, 2003, с. 205–206; Calverley, Netton, 1999].

Комментарий ‘Абд ар-Раззақа ал-Кашāни на *Дивāн* Ибн ал-Фарида утверждает, что, несмотря на невозможность воплощения и единения с Богом, возможны растворение (*fanā*) и соединение (*waṣl*) духа и души в душе Бога. Его душа (sic!) становится их душами [Ibn al-Fārīdī, 1319/1901. 2, p. 196; Calverley, Netton, 1999].

В этом утверждении для нашей темы важно два положения. Во-первых, любопытно отметить, что воплощение и единение здесь практически ничем не отличается от уничтожения, а особенно, соединения. Разница заключается лишь в том, что к этому времени в суфийском языке воплощение и единение табуируются в связи с их критикой. Употребление же схожего термина «сое-

Традиционно считается, что фраза *Анā-л-Хаққ*, если и не принадлежит самому ал-Халладжу, то зародилась в границах раннего суфизма, приблизительно после Абū Са'йда ал-Харрāза (ум. 286/899). Однако у Ибн Таймийи мы находим ссылку Ибн ал-Мубарāка (ум. 181/797), который передает слова некоего му'тазилита: «Воистину, я Бог и нет божества, кроме меня». Это притязание сродни притязанию Фараона [Ibn Taymīya, 1415/1994, p. 88–89].

Это, безусловно, является первым свидетельством. Таким образом, возникновение данной фразы можно отнести к му'тазилитским кругам. Естественно, ни о какой реконструкции этой му'тазилитской проблематики по данному отрывку не может идти и речи. Данная фраза не могла возникнуть на пустом месте. Материал взят из хадисов, что входило в обыкновение му'тазилитов, ибо каждая оригинальная идея должна была являться толкованием Корана и экзегетики (*naql*). Уже в ранней мусульманской экзегетике Бог называет себя Истинным. Поэтому фраза: «Я есть Истинный» там не раз встречается [at-Ṭabaṭī, 1405/1984, 17, p. 196; 23, p. 187–188; Ibn Kaṭīr, 1401/1981, p. 45]. Именно таким образом данный атрибут выделяется из прочих Божественных атрибутов.

В суфизме проблема «я» и соотношение «я» человеческого с «Я» Божественным впервые была поставлена ал-Харрāзом. Он первым заявил, что только Бог имеет право сказать «Я». Т.е. все остальные «я» не обладают истинным существованием [Nwyia, 1970, p. 212, 231–310; Massignon, 1954, p. 302–305].

Раз только Бог может сказать «Я», то творение не имеет на это право. Таким образом, суфий не имеет права сказать «я», ибо это будет посягательством на права Бога. Из этого можно сделать вывод: любая речь от первого лица уже по определению является речью Бога.

Именно так на эту проблему посмотрели Абū Йазид ал-Бисṭāmī (ум. 874) и ал-Халладж. Они заговорили о Божественном Я и Божественном Он, разделив их. Божественное Я предусматривает прямой контакт мистика с Богом, а Божественное Он – состояние Бога наедине с Самим Собой (*huwa huwa*).

Не составляет труда продемонстрировать, что многие знаменитые формулы ал-Халладжа заимствованы у ал-Бисṭāmī: «Я (человеческое) – это не Я. Я – это Я»; «Я увидел, что Я – это я, а Я – это я»; «Нет божества, кроме Я!» [as-Sahlaṭī, 1949, p. 111, 128, 138]. Сюда же относится знаменитый *шаṭḥ* ал-Бисṭāmī: «Преславлен я! О, как я велик! (*subḥā-nī, subḥā-nī mā a'ẓama ša'nī*)» [as-Sarraṭ, 1914, p. 390].

Это позволило Л. Массиньону писать: «Доктрина ал-Халладжа о мистическом единении кажется нам разновидностью формул Бисṭāmī» [Massignon, 1922, 2, p. 526].

динение» совершенно легально, поскольку против него доксография ничего не имела. Во-вторых, повышение статуса души оборачивается здесь заменой духа в понимании ранних суфиев на душу. И, наконец, в третьих, и это самое главное, подобная теория означает наличие идей о соединении двух душ (или духов) – человеческого и Божественного, что служит еще одним подтверждением нашей трактовки теории ал-Халладжа. [Ibn Taymīya, 1415/1994, p. 88–89].

Вместе с тем фраза «Я есть Истинный» встречается у ал-Бистāmī только по отношению к Богу: «Он [Бог] спросил меня [ал-Бистāmī]: “Кто ты?”. Я же спросил его: “А кто ты сам?”. Он сказал: “Я есть Истинный!”» [as-Sahlaḡī, 1949, p. 139].

Однако именно ал-Ḥallāḡ подкрепил свои речения рассуждениями. Человеческое я суфия погибает, и он понимает, что его «я» есть Я Божественное: «Не подчинил его [Мухаммада] Истинный своему творению, поскольку Он это Он, я будто бы Он, и Он это Он» [al-Ḥallāḡ – цит. по: Massignon, 1913, p. 14].

Согласно ал-Ḥallāḡу, ал-Бистāmī так до конца и не понял истинного значения суфийской доктрины о слиянии с Богом (*‘ayn al-jam’*) – субъекта и объекта: «Бедный Абū Йазīд! Он был только в начале глаголения и только становился глаголющим, но он был скрыт от Истинного. Абū Йазīд полагал, что познавший внемет Истинному. Абū Йазīд не видел и не отрицал того, что больше не видел» [Baqī, 1374/1995, p. 405; ср.: Ibn ad-Dā‘ī, 1321/1895, p. 402; Massignon, 1954, p. 280].

Подлинный смысл подобных фраз непонятен тем, кто не уничтожил человеческое «я»: «Эти смыслы не ясны ни нерадивому, ни непостоянному, ни преступнику, ни тому, кто потворствует желаниям. Я будто бы я, я будто бы Он, или Он будто бы Я. Он бы не внушал мне страха, если бы Я был “моим я”» [al-Ḥallāḡ – цит. по: Massignon, 1913, p. 18].

Слова «будто бы я» взяты из коранической экзегезы. В суфийской среде был, к примеру, популярен хадīs: «Посмотри ясно, как я, на трон моего Господа!» [at-Tirmidī, 1992, 1, p. 45, 270, 293; 4, p. 74]. Ас-Сарраḡ делает его вступлением к фразе «Будто бы я, будто бы я» [as-Sarraḡ, 1914, p. 337].

Во всех этих случаях ал-Ḥallāḡ использует аналог термина *anā’iyya* (который можно перевести как «яйность») = (*anniyyat-ī, ann-ī*). Поскольку этот термин является производным от термина *anniyya* (сущность, в буквальном смысле – «чтойность»). Л. Массиньон предположил, что термин может быть понят, как «моя сущность» [Massignon, 1913, p. 162]. В этом значении термин *annī* встречается в «Теологии» Аристотеля для перевода греческого «τὸ τί, τὸ τί ἦν εἶναι» [*Théologie dite d’Aristote*, 1882, p. 118]. С другой стороны, там же встречается термин *anniyya* для перевода οὐσία (сущность) [ibid., p. 189]⁶.

Под «яйностью» ал-Ḥallāḡ понимает не тварное я, но Я Божественное, частицу Божественного духа: «...не соотноси свое я с Я (*annī*) ни теперь, ни в будущем, ни в прошлом» [al-Ḥallāḡ, 1913, p. 18]⁷. «О да, Он – это я и я – это Он, и разделение (*farq*) между моим я (*aniyyat-ī*) и Твоим Он (*huwiyya-*

6 | Традиционно считается, что термин *anniyya* введен в философскую арабскую терминологию Ибн Сīной [Goichon, 1963, p. 166–184].

7 | Похожие рассуждения мы находим, например, у Наṣр ад-Дīна ат-Ṭūsī:

Между мной и между Тобой моя яйность борется со мной

Возвысь же в силу своей милости мою яйность над промежутком.

Неслучайно именно этот стих критиковал Ибн Таймиййа в своем *Тафсīр ал-кавакіб* [Massignon, 1913, p. 162].

ка) – это [разделение] между случайным и вечным... То, что ты видишь – [не что иное, как то, что] мой Господь поместил свою вечность в мое возникновение, покуда Он использует мое возникновение в своей вечности». Нет у меня атрибута, кроме вечного атрибута, а речь моя (*niʿq*) – в этом атрибуте. Все творения глаголют о возникшем, тогда как я глаголю о вечном. А они отрицают меня, свидетельствуя о моем неверии и стремясь умертвить меня» [Akhbar al-Hallaj, 1957, p. 21].

Тот, кто уничтожает свое «я», становится единым с Богом:

Я – это Ты, без сомнения.

Твое прославление – мое прославление,

Твое утверждение единобожия – мое утверждение единобожия,

Неповиновение Тебе – неповиновение мне,

Твое негодование – мое негодование,

Твое прощение – мое прощение.

И холод не пробрал меня, Господи,

Когда говорили: «Что за нечестивец?»»

[al-Ḥallāj, 1404/1984, p. 81–82]⁸.

Божественное Я можно напрямую отождествить с глаголющим духом. Только так можно объяснить возможность пребывания Божественного Я в человеке.

Человеческое я должно погибнуть, ибо оно является единственным препятствием для осознания тождества двух я. Иначе человек приходит к дуализму, поскольку принимает Божественный дух и свой дух за двух богов:

Ты ли это или я, или же то два бога?

Внутри Тебя то, что внутри Тебя – это подтверждение, что [нас] двое.

Онность твоя навечно в уничтожении моего я (lā'iyūa-tī).

Мое все перед всем – это растерянность (talbīs) перед лицом двух.

И как далеко от Тебя моя сущность, когда я вижу тебя?

Проясняется моя сущность, когда нет у меня никакого где.

И где же твой лик? Достигим он для моего лицезрения

В скрытом [месте] сердца, или в самом лицезреющем (nāzīr al-'ayn).

Между мной и Тобой оспаривает меня моя чуждость (innī-yī).

Возвысь же свою чуждость над [этим] между, в силу Твоей благодати

[Akhbar al-Hallaj, 1957, p. 75–76; al-Ḥallāj, 1404/1984, p. 83]⁹.

В результате исчезает трехчастное деление субъект–акт–объект (*mālik*, *mulk*, *tamlūk*; *fā'il*, *fi'l*, *maf'ūl*; *nāzīr*, *naẓr*, *manẓūr*; *dākir*, *dīkr*, *maḍkūr*; *ārif*, *irfān*, *ma'rūf*; *mušīr*, *išāra*, *mušār*; *muwaḥḥid*, *tawḥīd*, *muwaḥḥad*): «Пока ты указываешь [на что-нибудь], ты еще не исповедуешь единого Бога, пока Истинный не овладевает предметом твоего указания, целиком уничтожив его у тебя, так что не остается ни указывающего, ни предмета, на который указывают» [Бируни, 1995, с. 114].

8 | Ссылки на цитаты см.: [aš-Šaybī, 1351/1973, p. 395–396].

9 | Персидский перевод см.: [Baqlī, 1374, p. 421]. Часто приводится отдельно пятый бейт. Все ссылки см.: [aš-Šaybī, 1351/1973, p. 298–299].

Это состояние, при котором утрачиваются субъект-объектные отношения, носит у ал-Халладжа название «самость слияния [с Богом]» (*‘ayn al-jam’*). Вполне логично, что подобные рассуждения вызывали живую реакцию со стороны многих мыслителей¹⁰. Известно, что в 928/940 г. басрийские грамматики выступили с критикой формулы халладжийского *ан-л-Хаққ* [Massignon, 1969, 2, р. 47, р. 46–60].

Мы остановимся только на некоторых критических рассуждениях, чтобы продемонстрировать их эволюцию в рамках суфизма. Решающим фак-

10 | Перечень работ, приведенный ниже, основан главным образом на списке Л. Массиньона [см.: Massignon, 1969, 2, р. 32] с нашими добавлениями и изменениями. – П.Б. Данный список никоим образом не может претендовать на завершенность, поскольку может быть продолжен с открытием новых рукописей. Отклики на рассуждения ал-Халладжа содержатся в трудах: Абу Йусуфа ал-Қазвини (ум. 488/1095) – см.: *Kitāb dā‘irat al-ma‘ārif* Бутруса Бустани [Bustānī, 1299/1882–1304/1887, 7, р. 150], *Ихйā ‘ulūm ad-dīn* [al-Ğazzālī, 1357/1936 1, р. 42; 2, р. 288–289; 3, р. 395; 4, р. 299; ал-Ғазали, 1980, с. 105], *Мукāшафат ал-қулūб* [al-Ğazzālī, 1300/1883, р. 19], *Мақсад ал-аснā’* [al-Ğazzālī, 1407/1987, р. 128, 153–154], *Ма‘āридж ас-саликīн* [al-Ğazzālī, 1421, р. 78], *Мишкāt ал-анвār* [Ibid., р. 276–277]; Абу Хамида Мухаммада ал-Ғазали (ум. 505/1111) в *Рисāла-и савāниқ* [al-Ğazzālī, 1381/2002, р. 61]; Ахмада ал-Ғазали (ум. 520/1126) в *Kitāb аш-шифā’* ‘Ийāда б. Мўсы (ум. 544/1149) [‘Iyād b. Mūsā b., 1312/1894, р. 5]; ‘Абд ал-Қадир ал-Джилани (ум. 561/1166) [отрывки из его сочинений см.: [aṣ-Ṣaṭṭanawī, ms., f. 72a]; *Джāми‘ ал-анвār* ал-Банданидж [al-Bandānīj, ms., f. 299–310], *Шарҳ аш-шифā’* ал-‘Урдī [al-‘Urđī, ms., f. 12]; *Насīm ар-Рийād ал-Хафāдж* (ум. 1069/1659) – комментарии на *Kitāb аш-шифā’* ‘Ийāда б. Мўсы [al-Ḥafājī, 1267/1851, 4, р. 584], *ал-Бурхāн ал-му‘аййад* Ахмада б. ‘Али ар-Рифā‘и (ум. 578/1182) [ar-Rifā‘ī, 1408/1988, р. 36], *Тафсīр* [Бақлї, рук. на Кор. 41:53; 48:10]; Рўзбихāна Бақлї (ум. 606/1209) – *Шарҳ аш-шаттхїят* [Baqlī, 1374/1995], *‘Авāриф ал-ма‘āриф* Абу Хафса ас-Сухравардї (ум. 632/1234) [as-Suhrawardī, 1358/1939, р. 58]; ‘Аттār Фарид ад-Дина (ум. 620/1223) – см.: *Тазкират ал-аулийā’* [‘Аттār, 1379/2000, р. 587, 593; см. перевод: Рейснер, Чалисова, 1998, с. 149, 152], *Бїсар-нāма* [‘Аттār, 1319/1950], *Джаухар аз-зāt* [‘Аттār, 1355], *Хайладж-нāма* [‘Аттār, 1253/1837], *Мантїқ ат-тайр* [‘Аттār, 1374/1995, р. 140–141, 235]; Маджд ад-Дина ал-Бағдādї (ум. 616/1219) – *Рисāла фї-с-сафар* [al-Bağdādī, ms., chap. Ḥaṣṣ al-ḥaṣṣ]; Ибн ‘Араби (ум. 638/1240) в *ал-Футūхāt ал-макиyyа* [Ибн Араби, 1998, с. 321–322], *Kitāb ал-бā’* [Ibn ‘Arabī, ms., f. 19a], *ас-Сирādже ва ҳаджеғ фї шарҳ калām ал-Халладже* (сохранилось только несколько цитат [Massignon, 1922, 2, р. 23]; Наджм ад-Дина ал-Кубрā (ум. 654/1256) – *Мирсād ал-‘ибād* [al-Kubrā, ms., f. 67a]; ‘Изз ад-Дина ал-Мақдисї (ум. 660/1262) – в *Шарҳ хāl ал-аулийā’* [al-Maqdisī, ms., f. 247], *Хāl ар-румўз* [al-Maqdisī, ms, f. 29a–30a]; Джалāl ад-Дина Рўмї (ум. 672/1273) – *Мағна-и* [Rūmī, L., 1925–1940, 2, р. 279, 5, р. 815, 6, р. 1012], *Фї-хи мā фї-хи* [Rūmī, 1381/2002, р. 193], *Нағир* ад-Дина ат-Ғусї (ум. 672/1273) – в *Ауфāғ ал-ашрāф* [см.: Rīzāvi, 1975, р. 95]; Ибн Халликан (ум. 682/1282) в *Вафайāt ал-а‘йāн* [Ibn Ḥallikān, 1968, 2, р. 140–141]; ‘Афїф ад-Дина ат-Тилимсāнї (ум. 690/1291) в *Шарҳ ал-мавақиф* [at-Tilimsānī, ms.], Нўр ад-Дина ал-Касирқї (ум. после 689/1290) – *Тафсīр* [al-Kasirqī, ms.]; у Са‘їд ад-Дина ал-Марвазї в *вақфе* Вали ад-Дина [Waqf Walī ad-Dīn. ms., f. 1195a]; аш-Шахразўрї (ум. ок. 648/1250) – в *Kitāb ар-румўз ва амсāl ал-лāхутиййа* [aṣ-Ṣahrazūfī, ms., f. 15b]; Султāн Валада (ум. 712/1312) в *Рубāб-нāма* [Sultān Valad, 1377/1998, р. 109], Ибн Таймиййа (ум. 728/1338) [Ibn Taymiyya [s.a], 2, р. 358, 396, 476; 8, р. 313, 317]; ‘Алā ад-Даула ас-Симнāнї (ум. 736/1336) – см.: *Ta’wīlāt* [Simnānī, 1929, р. 143–144], *Рисālāt дар тахқїқ-и анā‘иyyāt* [Simnānī, 1977, р. 315–319]; ‘Алā ад-Дина Мухаммада ал-Буҳārї (ум. 740/1340) – *Нāсїхāt ал-муваххидїн* [al-Buḥārī, ms., f. 11]; ад-Джилдакї (ум. 743/1342) – *Ғайат ас-сурїр* [al-Jildakī, ms., f. 26b–29b]; *Гулийāн-и рāз* [Massignon, 1929, р. 142–143] Шāбистārї (ум. 720/1320); Ахї ‘Алї Миsrї [Jāmī, 1336/1957, р. 444]; ад-Дамїрї (ум. 808/1405) – *Хайāt ал-хайавāн ал-кубрā* [ad-Damīrī, 1309/1891, 1, р. 224]; Несїймї (ум. 820/1417) – *Дївāн* [Gibb, 1900, 1, р. 347, 359, 367], Махзўмї (ум. 885/1480) – *ал-Бурхāн ал-му‘аййад* (см. в *Хитām ал-миск ал-адфар* Ибн Фїля [Ibn Fīl, 1912]); Му‘їн ад-Дина ал-Майбузї (ум. 911/1504) – *ал-Фавāтих ас-саб’* [al-Maybūdī, ms., f. 72, 74a], Саййида Джа‘фара Маккї (ум. ок. 823/1420) – *Бахр ал-ма‘āні* [Makkī, ms., f. 132]; *Фатвā* [al-Murtaḍā, 1311/1893, 1, р. 251] ас-Суйўї (ум. 911/1505); ‘Алї ал-Қārї (ум. 1014/1605) – *Шарҳ аш-шифā’*, ар-Радд ‘алā-л-қā’илин би-ваҳдат ал-вуджūd [al-Қārī, 1995, р. 22]; Бахā’ ад-Дина ал-‘Амилї (ум. 1030/1621) – *ал-Кашқўл* [al-‘Āmilī (Bahā’ī), 1316/1898, р. 90, 94, 96–97]; Мул-лā Садрā (ум. 1015/1640) – *Каср ал-аснām ал-дҷсāхилиyyа* [Mullā Ṣadrā, 1381/2002, р. 66–67]; *Хизāнат ал-хайāl* Мў’мина ал-Джа-зā’ирї (ум. 1069/1659) (см. в *Рудāt ал-дҷаннат* ал-Хўнсārї [al-Ḥūnsārī, 1307/1890, 4, р. 96, 205]); Ибн ‘Абд ар-Рахїма ал-Лутфї (ум. 115/1703) – *Джаухар* (см. в *Джасāl ал-‘айнāйн ал-Алўсї* [al-Ālūsī, 1298/1881, р. 50]); Мухаммада ал-Муртадā (ум. 1205/1791) – *Итхāф ас-сāда ал-муттақин* (комментарий на соответствующие пассажи *Ихйā’* ал-Ғазālї) [al-Murtaḍā, 1311/1893, 1, р. 28, 31, 250–252; 6, р. 217, 539–540; 8, р. 484; 9, р. 33, 394, 402, 569–570, 578; 10, р. 578]; в *Kitāb ал-маваххїб ас-сармадиййа* Мухаммада Амїна ал-Курдї (род. ок. 1860) [ал-Курдї, 2000, с. 245, 260]; в работе Мухаммада Иқбoла (ум. 1358/1938) «Реконструкция религиозной мысли в исламе (The Reconstruction of Religious Thought in Islam)» [Икбал, 2002, с. 100].

Оговоримся, что здесь мы не затрагиваем простые упоминания халладжийской формулы и не говорим о ее месте в поэзии, поскольку это не входит в задачи данной работы. Кроме того, мы опускаем ссылки на некоторые суждения (особенно осуждения Ибн Таймиййи), многократно цитируемые у различных авторов, в связи с их вторичностью. Мы также не включили в список *Шарҳ аш-шифā’* Тилимсāнї (ум. 917/1511) и ссылки на труды, где халладжийская формула прямо не упомянута, но на ее основе развиваются самостоятельные концепции об отношениях понятий «Я» и «Он».

тором в этой полемике стало то, что анализу подвергались в основном отдельные высказывания и стихи ал-Халладжа. Только небольшое число мыслителей анализировали и комментировали связанные куски из его текстов. Прежде всего, это объяснялось их недоступностью и сложностью для понимания. Широкое распространение в интеллектуальной среде получили некоторые высказывания в основном экстатического или, наоборот, слишком нейтрального содержания, и ряд стихов. В результате первый и единственный сохранившийся комментарий к наследию суфия был составлен только Рӯзбиханом Бақлӣ (ум. 606/1209).

Многие суфии, не понимавшие идей ал-Халладжа, не высказывались ни за, ни против них. Абӯ Ҳафс ас-Сухравардӣ (ум. 632/1234), упоминая об *анĀ-л-Ҳаққ* ал-Халладжа и *Субҳāнӣ* ал-Бистāmӣ, не может однозначно высказаться по поводу доктрины экстатического суфизма: «Если бы мы [точно] знали, что он упоминал это слово, подразумеваемая воплощение, то опровергли бы его» [as-Suhrawardī, 1358/1939, p. 58].

‘Абд ал-Қадир ал-Джилāнӣ (470/1077(8)–561/1166) перефразировал рассуждения ал-Халладжа, развивая его же метафорику. В таком виде халладжийские идеи получили развитие в иранском суфизме: «Разум некоторых познавших – птица, которая вылетела из гнезда дерева его формы. Поднялась она в небо, разрезая ряды ангелов. Она стала соколом из соколов мира (*mulk*), который окружает океан самости. “Человек сотворен слабым” (Кор. 4:32). Но он не находит в небе то, на что можно поохотиться. И когда показывается добыча, “я увидел Господа моего” (начало ряда хадисов [см., например: at-Ṭabarī, 1405/1984, 27, p. 48; al-Buḥārī, 1407/1987, 4, p. 1624; 6, p. 2696]). Возросло его смущение при словах его искомого: “Куда бы вы не повернулись – там лик Бога” (Кор. 2:109). Он опустился в яму на местности для обретения драгоценного сокровища – огня на дне морей. Он обернулся мысленным взором, но не увидел ничего, кроме следов. Он сосредоточился, но не нашел в двух мирах ничего, кроме своего возлюбленного. Он пришел в восторг и изрек языком опьянения своего сердца: “Я есть Истинный!” Он запел голосом, отличающимся от известных человеку. Он громко защебетал в саду бытия так, как не подобает сынам Адама. Звук его голоса подверг его кончине. Он зазвучал в его тайне: “О Халладж! Ты веришь, что твоя сила и могущество от тебя самого? Скажи сейчас от имени всех познавших: цель влюбленного – уединение с [Ним] Одним!¹¹ Скажи: “О Мухаммад! Ты господин истины! Ты человек-самость бытия! На пороге двери твоего познания склонились выи познавших. В заповедном месте твоего величия располагаются границы всего тварного!”» [aš-Ṣaṭṭanawī, ms., f. 72a (цит. по: Massignon, 1929, p. 104–105), ср.: Massignon, 1913, p. 180–181].

11 | Цитата из ал-Халладжа: *ḥasb al-wājid ifrād al-wāhid*. В некоторых рукописях передано с искажением как: «Любовь влюбленного – уединение с [Ним] Одним!» (*ḥubb al-wāhib ifrād al-wāhid*)» (حب вместо حسب). Общепринятой является первая версия [‘Aṭṭār, 1379/2000, p. 593; as-Sarrāj, 1914, p. 348; aš-Ṣaṭṭanawī, ms., f. 72a]. Однако и в ней встречаются разночтения: *ḥasb al-wājid ifrād al-wājid* [Hujvīrī, 1926, p. 402], *ḥasb al-wāhid ifrād al-wāhid* [al-Baḡdādī, 1977, p. 249; as-Suhrawardī, ms., f. 144b (цит. по: Massignon, 1929, p. 113), ср.: Massignon, 1922, 1, p. 324–329].

В постхалладжийской экстатической традиции укрепилось учение о Божественном Я как части человеческого естества. Это иногда приводило к табуированию употребления самого местоимения первого лица по отношению к себе. Такой прецедент известен в хорасанской мистической традиции. Абӯ Са'їд Майханий (357/967–440/1049) употреблял по отношению к себе нейтральное «оне» (*iṣān*) [Muḥammad b. al-Munawwar, 1332/1958. p. 15].

Особую точку зрения развил ал-Ғазālī (450/1058–505/1111), описывая опыт другого экстатического суфия – Абӯ-л-Хусайна ан-Нūrī (ок. 2226/840–295/907): «Совершенство же состоит в полном самоисчезновении и отречении от своих состояний... Это стадия тех, кто вступил в бездну истин и преодолел берег состояний и действий, соединился с чистейшим единством и отдался Истинному [в точном переводе: истине] со всей преданностью, и при этом в нем ничего от прежнего не осталось, все человеческое в нем погасло, и исчезло его внимание к человеческому вовсе. Под его исчезновением я имею ввиду не исчезновение тела, а исчезновение сердца, а под сердцем я имею не плоть и кровь, а тайну богодуховного, имеющего в его осязаемом сердце скрытое место, за которым стоит тайна духа, что от повеления Бога [в пер.: Аллаха]...» [ал-Ғазālī, 1980, с. 104].

Однако формулы типа *анā-л-Хаққ* ал-Ғазālī оценивает негативно. В *ал-Мақсад ал-аснā* он выделяет в понятии *хулӯ* три аспекта:

1) перенос Божественных атрибутов на человека (*intiқāl*), что, по ал-Ғазālī, является абсурдным;

2) объединение двух противоположных субстанций в одну (*ittihād*), что у суфиев является синонимом приближения (*taqrīb*);

3) вербальное поэтическое преувеличение, используемое некоторыми мистиками. Это формулы типа *анā-л-Хаққ*. В этом заблуждении мистики подобны христианам, говорящим о воплощении Божественной природы в Иисусе [al-Ḡazzālī, 1407, p. 151–155; Massignon, 1969, 2, p. 532–534].

Истина подобна стеклу, которое принимает цвет своего содержимого, поскольку она не имеет образа. «Это явная ошибка тех, кто судит о зеркале исходя из понятия “красоты”, потому что, посмотрев в него, он увидел в нем красный цвет» [ал-Ғазālī, 1980, с. 105; al-Ḡazzālī, 1357/1939, 2, p. 288–289; ср.: *ibid*, 3, p. 281; al-Ḡazzālī, 1421/2000, p. 276–277].

Ахмад ал-Ғазālī (ум. 520/1126) в *Савāних* анализирует важнейшие халладжийские стихи, видя в них отображение процесса, в ходе которого любящий создает в душе образ возлюбленного, который окормляет его пищей познания (*qūt-i āgāhī*). Посредством пищи познания совершается соединение любящего и возлюбленного. Этот процесс носит иррациональный характер. Образ красоты (*ḥusn*) возлюбленного отражается в совершенном зеркале. Зеркалом является дух или сердце, которые у Ахмада ал-Ғазālī отождествляются. Повторяется халладжийская идея о том, что именно с помощью сердца человек способен созерцать Бога. Однако главное отличие подобной схемы от идей ал-Халладжа в том, что Ахмад ал-Ғазālī заменяет смешение двух духов конструированием третьего посредника в лице зеркала духа

(сердца), т.е. возлюбленный всегда остается лишь отражением, запечатленным в зеркале любящего. В итоге единения как такового не происходит [al-Ġazzālī, Aḥmad, 1381/2002; Pourjavadi, 1998, p. 263–274].

Таким образом, Ахмад ал-Ġазālī фактически придал формуле *анĀ-л-Хаққ* совершенно иной смысл. От прошлого, непонятого для многих, объяснения не осталось и следа, а новое объяснение не давало поводов для обвинений. Это объяснение приняли многие суфии.

Между тем, для многих экстатических суфиев упоминание зеркала – *анĀ-л-Хаққ* – стало лишь пустой формальностью. Например, Султāн Велед (623/1226–712/1312), сын Джалāl ад-Дīна Рӯмī, объясняет *анĀ-л-Хаққ* в халлāджийском духе, предваряя рассуждение упоминанием образа зеркала: «На самом деле, Он один, а не два, поскольку Он любящий, отражение возлюбленного. Он показывается в зеркале – возлюбленном. И достаточно об этом. После этого двоих нет, хотя, исходя из формы и словесного выражения, отражение и возлюбленный – это двое, но по смыслу они суть одно, поскольку в зеркале заключена такая же форма возлюбленного. Подобно тому, как, если вода струится из источника в ручей, то разумный видит две эти воды – одной, поскольку в ручье та же вода» [Sulṭān Valad, 1377, p. 109].

На основании этих умозаключений Султāн Велед вырабатывает оригинальную концепцию: состояние обосновывается Божественной игрой – Бог любит в человеке Самого Себя. Вследствие этого Он оказывается любящим, а мистик возлюбленным, а не наоборот [Sulṭān Valad, 1377, p. 109; Ritter, 1955, s. 557].

Ибн ‘Арабī (560/1165–638/1240) оценил идеи ал-Халлāджа через призму доктрины *вахдат ал-вуджūd*. Любящий видит в предмете любви свой собственный образ. Он погибает в своем подобии. В *ал-Футūḫāt ал-макиййа* Ибн ‘Арабī, пользуясь распространенным у суфиев приемом, прибегает к образу женщины, заменяя им образ Бога: «Если рабу послано испытание женщинами, вот как он должен обратиться в этом испытании к Богу. Возлюбив их, он должен знать, что целое любит свою часть и к оной части питает нежное устремление. Таким образом, [любя женщин], он любит самого себя, ибо женщина изначально сотворена из мужчины, из ребра его. Посему пусть будет она для него как бы той формой, тем образом, в котором Бог сотворил Совершенного Человека. Это – форма Бога, которую Он представил как Свое проявление в зеркальном отражении. А когда что-то предстает взору, как проявление того, кто взирает, он в этом образе видит не что иное, как себя самого, значит, он увидел в ней свой образ, свою форму, – а ты уже понял, что его форма – это форма Бога, по которой Тот сотворил его. Таким образом, он увидит именно Бога, не что иное, – но увидит его через любовную страсть и наслаждение соития. Тогда, благодаря подлинной любви, находит он в женщине истинную гибель и самостью своей соответствует ей, как соответствуют друг другу два подобия. Потому он и находит в ней гибель – ведь каждая его частичка – в ней, ничто в нем не обойдено током любви и он всецело с нею связан. Вот почему он погибает в собственном подобии (а такого

не бывает, если он полюбит не подобное себе). Столь всеохватно единение его с предметом любви, что он может сказать:

*Я тот, кто страстью пылает. И страстно любимый мною – я.
(Anā man ahwā wa man ahwā anā).*

Другие на этом мақāме говорили: “Я есть Истинный”» [Ибн ‘Арабī, 1998, с. 321–322; ср. Ибн Араби, 1993, с. 278–280].

Говорить, что я это Он, по Ибн ‘Арабī, неправомерно. В каждом человеке, как в зеркале, присутствует самость творца (‘аун) как результат Его проявления (tajallī). Однако это не означает, что в Боге заключено «я» данного человека.

*Я не я, и я не Он.
Тот, кто я и тот, кто Он.
Скажи – Ты – это я.
О я, разве ты это Он?
Нет, я не Он, но я,
И не Он – Он – это Он...
Нет в бытии никого, кроме нас –
Меня и Его, и Его и Его.
И тот, кто у нас, – с нами, для нас,
Подобно тому, как у Него – с Ним, для Него*

[Ibn ‘Arabī, 1997, p. 450; ср.: Ibn ‘Arabī, p. 372–373].

*Во мне две ипостаси: Он и я,
А Он лишен такого я, как у меня;
Но явленность Его во мне сияет:
Мы как сосуд его, заполненный до дна [Ибн ‘Арабī, 1993, с. 175].
Я тайна Истинного, но я не Истинный!
Но между нами двумя есть разница.
Я самость Бога в вещах.
И разве есть явное в бытии без нашей самости?*

[al-Ālūsī, 1298/1881, p. 57 (цит. по: Massignon, 1913, p. 184)].

В рамках иранского мистицизма идея Божественного Я получила дальнейшее развитие в свете концепции единства созерцания (вахдат аш-шухūd) ‘Алā’ ад-Даула ас-Симнāнī (659/1261–736/1336). Согласно этой идее, Божественная яйность реализуется в человеческом бытии. Однако полагать, что тварное я может приблизиться к Божественному – большая ошибка. Таким образом, ал-Ḥаллāдж сделал неправильный вывод, остановившись на середине пути познания Бога. Максимум, что может сделать мистик на пути приближения к Богу, – уподобить себя зеркалу, в котором отразится Божественное бытие. При этом он должен осознавать четкую разницу между своим я и Я Божественным. В связи с этим всякое экстатическое отвергается [Landolt, 1973, S. 29–81].

‘Алā’ ад-Даула ас-Симнāнī выделяет четыре этапа проявления в тонких жизненных центрах человеческого тела (laṭā’if) [Corbin, 1973, p. 275–352]. Первая ступень (претензия Фараона) – бытие (hastī), проявляющееся плот-

ской душе (*nafs*) как абсолютная привязанность к бытию тварного я и взгляд через призму я на Я Божественное и приписывание его природы своему я. Вторая ступень – осознание Божественного Я как своего собственного. Это слова ал-Халладжа: «Я есть Истинный» – небытие (*nīstī*), проявляющееся в сердце (*dil*), т.е. то, чего не существует в действительности. Затем следует ступень сверхпознания, состоящего в различении с Божественным Я на эпистемологическом уровне, проявляющаяся в тайне (*sirr*): «Я невежда, а Ты знающий, я глупец, а ты мудрец. Слава Тебе! Не было бы у меня знания, если бы Ты не научил меня! Воистину, ты знающ и мудр!». Затем наивысшая ступень, на которой мистик осознает разрыв между этим Божественным Я и тварным я, проявляющаяся в духе (*rūh*):

Это Я не мое я, но Я Твое

[Simnānī, 1977, p. 316; Landolt, 1977, p. 297–303].

Такая трактовка Божественной яйности была свойственна иранскому мистицизму в целом. Например, Махмұду Шабистарī (687/1288–720/1320–1321):

Яйность – это качество Истинного,

Поскольку Он скрыт [бытие] сокровитного – сплошь иллюзия (wahn) и догадка [Šabistārī, 1377/1958, p. 374].

Такое объяснение восприняли многие суфии-практики. Особенно эта трактовка стала популярна среди шайхов братства нақшбандиййа. Например, согласно Ходже ‘Убайд Аллаху Ахрару (ум. 869/1490), слова ал-Халладжа стали свидетельством несовершенства его самоотречения. Произнесение слов «Я есть Истинный» говорит о простом притязании на Божественный статус и о том, что произносящему эти слова еще далеко до истинной утраты своего я. Накшбандийский шайх Мйрзā Джāн Джāнāн Мазхар (1111/1700–1195/1781) пояснял, что подобная ошибка проистекает от того, что суфий способен узреть подлинное бытие в виде проявлений Творца в мире, подобным лучам исходящим от солнца, он скажет: «Я солнце». Это традиционная ошибка начинающих послушников [аль-Курди, 2000, с. 245, 260].

Согласно Джалāl ад-Дīну Рūмī (ум. 604/1207–672/1273), реальным статусом обладает только Божественное Я, в отличие от я человеческого. Тот, кто не согласен с этим, подобен неверному, утверждающему существование двух реальностей. Человеческое я превращается в Божественное только после своего уничтожения, растворяясь в Божественной любви, с помощью которой был сотворен мир. Мистик впадает в состояние экстатического опьянения и безумства [Читтик, 1995, с. 194–384].

В дальнейшем фигура ал-Халладжа стала пользоваться большой популярностью в ши‘итском Иране. Мыслители, симпатизирующие его идеям, но не принадлежащие к числу суфиев, видоизменили трактовку *анā-л-Хаққ*. Они по сути толковали изречение в духе ан-Нūrī, взгляды которого на Божественное и человеческое я не вызывали резкого неприятия противников. Так, согласно Нафйру ад-Дīну ат-Тўсī (597/1201–672/1273), выводом из стихов «Я тот, кто страстно любит...» (наряду с *Субхāнī* ал-Бисṭāmī) является не притязание на Божественность, но лишь отрицание собственного я и

утверждение любого я кроме Я Божественного, поскольку все, что кроме Бога суть от Бога (*har ċī juz-i Ū-st az Ū-st*) [Мо‘ини М, 1371/1992, р. 482].

Таким образом, признание ал-Ҳалладжа не могло навлечь никаких обвинений в неверии и безбожии, поскольку любое пересечение Божественного и человеческого я было снято. Отныне на востоке мусульманского мира *анā-л-Ҳаққ* перестало быть свидетельством претензии на Божественность. *ППВ – Памятники письменности Востока. М.*

Список сокращений

САФ – *Средневековая арабская философия: Проблемы и решения* / Под ред. М.Т. Степанянц. М., 1998.
 DI – *Der Islam*. Strassburg–Berlin.
 EI – *The Encyclopaedia of Islam*, CD-Rom Edition. Leid., 1999.
 MC – *Mélanges offerts à H. Corbin* / Éd. par S. H. Nasr. Téhéran, 1977.
 MMA – *Mélanges d’orientalisme offerts à H. Massé*. Téhéran, 1963.
 DMT – *Dāyerāt-ol-mā‘āref-e tāšāyyo‘* / Ed. by A. Sādr, K. Fāni, B. Xorrāmšāhi, H. Yusefi Ešqevāri. 1-... Teheran, 1371/1992.

Список источников и литературы

Бируни, Абу Рейхан. *Индия* / Изд. подг. А.Б. Халидов, Ю.Н. Завадовский, В.Г. Эрман. (Репр. 1963). М., 1995.
 ал-Газали, 1980. *Воскрешение наук о вере (Ихйā’ ‘ulūm ad-dīn): избранные главы* / Пер. с араб. исслед. и коммент. В.В. Наумкина. М., 1980.
 ал-Газали, Абу Хамид Мухаммад ат-Туси. Божественное знание (‘илм-и ладуни) // Хисматулин А.А. *Суфизм*. СПб., 2003.
 Ибн Араби, Мухйи-д-Дин Абу Бакр Мухаммад. *Геммы мудрости* / Пер. и коммент. А.В. Смирнова // Смирнов А.В. *Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби)*. М., 1993.
 Ибн Араби, Мухйи-д-Дин Абу Бакр Мухаммад. *Мекканские откровения (наставления ищущему Бога)* / Введ., пер. и коммент. А.В. Смирнова // САФ. М., 1998.
 Икбал, Мухаммад. *Реконструкция религиозной мысли в исламе* / Пер. с англ., предисл., коммент. и глосс. М.Т. Степанянц. М., 2002.
 аль-Курди, Мухаммад Амин аль-Эрбили. *Книга вечных даров (О достоинствах и похвальных качествах суфийского братства Накибандийа)* / Пер. с араб., ред., коммент. и примеч. И.Р. Насырова. Уфа, 2000.
 Прозоров С.М. [пер. с араб., коммент. и введ.] Мухаммад ‘Абд ал-Карим аш-Шахра-стани. *Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал)*. Ч. 1. Ислам. М., 1984 (ПВБ, XXV).
 Рейснер М.Л., Чалисова Н.Ю. «Я есмь Истинный Бог»: образ старца Халладжа в лирике и житийной прозе Атгара // *Семантика образа в литературах Востока*. М., 1998.
 Читтик У.К. *В поисках скрытого смысла. Суфийский путь любви. Духовное учение Руми* / Сост. и автор предисл. М.Т. Степанянц. М., 1995.
 ‘Aḥfīf A. *At-Taṣawwuf at-tawṭa ar-rūḥiyya fī-l-islām*. Alexandria, 1963.
 Akhbar al-Hallaj. *Texte ancien relatif à la prédication et au supplice du mystique musulman al-Hosayn b. Mansour al-Hallaj publiée, annotée et traduit par L. Massignon et P. Kraus*. 38-e pub. P., 1957.
 al-Ālūsī, Abū-l-Barakāt Nu‘mān Ḥayr ad-Dīn. *Jalāl’ al-‘aynayn fī-l-muḥākama bayna-l-Aḥmadayn*. Cairo, 1298/1881.
 al-‘Āmilī (Bahā’ī) Muḥammad b. Bahā’ ad-Dīn. *Al-Kaškūl*. Cairo, 1316/1898.

- al-Anṣārī, Abū Ismāʿīl 'Abd Allah b. Muḥammad al-Harawī, *Ṭabaqāt aṣ-ṣufiyya* / Ed. by 'Abd al-Ḥayy Ḥabībī. Kabul, 1341/1962.
- 'Aṭṭār, Farīd ad-Dīn. *Ḥaylāj-nāma*. Teheran, 1253/1837.
- 'Aṭṭār, Farīd ad-Dīn. *Bīsar-nāma*. Teheran, 1319/1950.
- 'Aṭṭār, Farīd ad-Dīn. *Jawhar aḍ-ḍāt*. Teheran, 1355.
- 'Aṭṭār, Farīd ad-Dīn. *Manṭiq at-ṭayr* / Ed. by M. Rowšan. Teheran, 1374/1995.
- 'Aṭṭār, Farīd ad-Dīn. *Taḍkirat al-'awliyā'* / Ed. by M. Este'lāmi. 11 ed. Teheran, 1379/2000.
- al-Baḡdādī, Abū Maṣṣūr 'Abd al-Qāhir. *Al-Farq bayna-l-firaq wa bayān al-firqa-n-nājiya*. 3 ed. Beyrut, 1977.
- al-Baḡdādī, Majd ad-Dīn Abū Sa'īd Šaraf b. al-Mu'ayyad. *Risāla fī-s-safar*. Ms. Köprülü 1589.
- al-Bandanjī, Šafā' ad-Dīn 'Isā. *Jāmi' al-anwār fī manāqib al-aḥbār*. Ms. Ḥalāt Effendī 241.
- al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad b. aṭ-Ṭayyib b. Muḥammad b. Ja'far b. al-Qāsim. *Kitāb tamhīd al-awā'il wa ṭahlīṣ ad-dalā'il* / Ed. by 'Imād ad-Dīn A. Ḥaydar. Beyrut, 1987.
- Baqli, Ruzbehan Shirazi. *Sharh-e shahīyat...* / ...publiée avec une introduction en français et un index par H. Corben. Teheran, 1374/1995.
- Bīrūnī, Abū Rayḥān. *Aṭār al-bāqīyya 'an qurūn al-qāliyya* // *Chronologie orientalischer Völker von Albērūnī* / Hrsg. von C.E. Sachau. Leipzig, 1876–1878. 1.
- al-Buḥārī, 'Alā ad-Dīn Muḥammad. *Nāṣiḥat al-muwaḥḥidīn wa fāḍi at al-mulḥidīn*. Ms. 'Omūmī 7889. F. 11.
- al-Buḥārī, Muḥammad b. Ismāʿīl Abū 'Abd Allah al-Ju'fī. *Al-Jāmi' aṣ-ṣaḥīḥ* / Ed. by M. Dīb al-Baḡā. 3 ed. Beyrut, 1407/1987. 4, 6.
- Bustānī, Buṭrus. *Dā'irat al-ma'ārif*. Beyrut, 1299/1882–1304/1887. 7.
- Calverley E. E., Netton I. R. Nafs // *EI*. 7. Leid., 1999. P. 880a.
- Corbin H. *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*. 3. *Les fidèles d'amour Shi'isme et soufisme*. P., 1973.
- Diwān al-Ḥallāj* / Ed. by K.M. aṣ-Šaybī. Baghdad, 1404/1984.
- aḍ-Ḍahabī, Muḥammad b. Aḥmad b. 'Utmān b. Qāymāz Abū 'Abd Allah. *Siyar 'alām an-nubalā'* / Ed. by Š. al-'Arma'ūt, M.N. al-'Araqsūsī. Beyrut, 1413/1993. 14.
- ad-Damīrī, Kamāl ad-Dīn Muḥammad b. Mūsā. *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*. Cairo, 1309/1891. 1.
- Erdmann F. *Islam und Christentum im Mittelalter*. Diss. Breslau, 1938.
- Ernst C.W. *Words of extasy in Sufism*. Albany, 1985.
- al-Ġazzālī, Abū Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad. *Kitāb al-faḍā'ih al-bāṭiniyya* / Ed. by 'A.R. Badawī. Kuwait, [s.a].
- al-Ġazzālī. *Mukāṣafat al-qulūb*. Cairo, 1300/1883.
- al-Ġazzālī, Abū Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad. *Kitāb iḥyā' 'ulūm ad-dīn*. Cairo, 1357/1939. 1, 2, 3, 4.
- al-Ġazzālī. *Al-Maqṣad al-asnā fī šarḥ ma'anī asmā' Allah al-ḥusnā* / Ed. by B. 'Abd al-Wahhāb al-Jābī. Cyprus, 1407/1987.
- al-Ġazzālī, Abū Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad. *Majmū'a rasā'il*. Beyrut, 1421/2000.
- al-Ġazzālī, Aḥmad b. Muḥammad. *Risāla-yi savāniḥ va Risāla-yi dar maw'iza* / Ed. by J. Nurbāxš. Teheran, 1381/2002.
- Gibb E.J.W.A. *History of the Ottoman Poetry*. L., 1900. 1.
- Goichon. A.-M. *La démonstration de l'existence dans la logique d'Avicenne* // *MMa*. Téhéran, 1963.
- al-Ḥafāzī, Šihāb ad-Dīn Aḥmad b. Muḥammad. *Nasīm ar-riyāḍ...* Istanbul, 1267/1851. 4.
- al-Ḥallāj. *Kitāb at-tawasin* texte arabe... avec la version persane d'al-Baqli / Pub. par L. Massignon, P., 1913.
- al-Hujvīrī, Abū-l-Ḥasan 'Alī b. 'Utmān al-Jullābī. Kašf al-mahjūb // Жуковский В.А. *Раскрытие скрытого за завесой («Кяшф-аль-Махджуб»)* Абу-ль-Хасана Али Ибн Османа ибн-аби Али аль-Джувари аль-Худжвири аль-Газнави / Перс. текст, указ. и предисл. Посмертное издание [подготовлено А.А. Ромаскевичем]. Л., 1926.
- al-Ḥūnsārī, Muḥammad Bāqir. *Rawḍat al-jannāt*. Lith. pers. 1307/1890. 4.
- Ibn al-Aṭīr, 'Izz ad-Dīn Abū-l-Ḥasan 'Alī b. Abī-l-Karīm Muḥammad. *Ta'rīḥ al-kāmil* / Ed. by Abū-l-Fidā' 'Abd Allah al-Qāḍī. Beyrut, 1415/1996. 7.
- Ibn 'Arabī, Muḥyī-d-Dīn Abū Bakr Muḥammad. *Rasā'il* / Introd. by M.M. al-Ġurāb. Beyrut, 1997.
- Ibn 'Arabī. *Kitāb al-bā'*. Ms. P., 1339.

- Ibn ad-Dā'ī, Abū Turāb Mirtaḍa ar-Rāzī. *Tabṣirat al-‘awwām fī ma‘rifa maqālāt al-anām*. Teheran, 1321/1895.
- Ibn al-Fārīd, ‘Umar b. ‘Alī Šaraf ad-Dīn Abū-l-Qāsim al-Miṣrī. *Dīwān*. Cairo, 1319/1901. 2.
- Ibn an-Nadīm, Muḥammad b. Abī Ya‘qūb Ishāq al-Warrāq al-Baḡdādī. *Fihrist*. Beyrut, 1398/1978.
- Ibn Fīl, Sirāj ad-Dīn Muḥammad. *Ḥitām al-misk al-aḍfar*. Ms. autogr. cat. Geuthner, 1912.
- Ibn Ḥallikān, Abū-l-‘Abbās Šams ad-Dīn Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Barmakī al-Irbilī. *Wa-fayāt al-a‘yān wa anbā‘ az-zamān* / Ed. by I. ‘Abbās. Beyrut, 1968. 2.
- Ibn Kaṭīr, ‘Isma‘īl b. ‘Umr ad-Dimašqī Abū-l-Fidā’. *Tafsīr*. Beyrut, 1401/1981. 4.
- Ibn Taymiyya, Abū ‘Abbās Taqī ad-Dīn Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. *Kutub wa rasā’il wa fatāwī Ibn Taymiyya fī-l-‘aqida* / Ed. by ‘Abd ar-Raḥman M.Q. an-Najdī. [Riyadh], [s.a.]. 2.
- Ibn Taymiyya, Abū ‘Abbās Taqī ad-Dīn Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. *Minhāj as-sunnat an-nabawiyya* / Ed. by M. Rašād Sālim. Cordova, 1406/1986. 5.
- Ibn Taymiyya, Abū ‘Abbās Taqī ad-Dīn Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. *Al-Jawāb aṣ-ṣaḥīḥ li-man badala dīn al-Masīḥ* / Ed. by ‘A. Ḥasan Nāṣir, ‘A.A.I. al-Askar, Ḥamdān Muḥammad. Riyadh, 1414/1993. 4.
- Ibn Taymiyya, Abū ‘Abbās Taqī ad-Dīn Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. *Šarḥ al-‘aqīdat al-Isfananiyya al-Wāsiṭa* / Ed. by I. Sa‘īdāy. Riyadh, 1415/1994.
- ‘Iyāḍ b. Mūsā b. ‘Amrūn al-Yaḥṣubī as-Sibtī. *Kitāb aṣ-ṣifā’ bi-ta‘rīf ḥuqūq al-Miṣṭafā’*. Stambul, 1312/1894. 4.
- Jāmī, Mawlanā ‘Abd ar-Raḥmān. *Nafaḥāt al-uns min ḥaḍrāt al-quḍs* / Ed. by M. Tāvḥidipur. Teheran, 1336/1957.
- al-Jildakī, ‘Alī Qulmaṭay b. Aydemūr. *Ġayat as-surūr*. Ms. Coll. Alūsī. F. 266–296.
- al-Kasirqī, Nūr ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān. *Tafsīr*. 4. Ms. Cairo. Qor. 28:48.
- al-Kubrā, Najm ad-Dīn Abū Bakr ‘Abd Allah b. Muḥammad ar-Rāzī. *Miršād al-‘ibād ilā-l-mabda’ wa-l-ma‘ād*. Ms. P., 1082. F. 67a.
- Landolt H. *Die Briefwechsel zwischen Kašani und Semnani über wahdat al-wuḡud* // DI. 1973. 50/1.
- Landolt L. *Deux opusculs de Semnānī sur le moi théophanique* // MC. Téhéran, 1977.
- Makkī, Muḥammad b. Nāṣir ad-Dīn Ja‘far. *Baḥr al-ma‘ānī*. Ms. P. 966. F. 132.
- al-Maqdisī, ‘Izz ad-Dīn ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd as-Salām. *Šarḥ āl al-awliyā’*. Ms. P., 1641.
- al-Maqdisī. *Ḥall ar-rumūz wa mafātīḥ al-kunūz*. Ms. Berlin, Wetzst., 2, 1757.
- Massignon L. *Kitab at-tawāsin texte arabe... avec la version persane d'al-Baqli* / Pub. par L. Massignon, P., 1913.
- Massignon L. *La passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam executé à Bagdad le 26 Mars 922*. 1–2. P., 1922.
- Massignon L. *Recueil des textes inédites concernat l'histoire de la mystique en pays de l'Islam*. P., 1929.
- Massignon L. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. 2 ed. P., 1954.
- Massignon L. *Ana al-Haqq. Etude historique et critique sur une formule dogmatique de théologie mystique, d'après les sources Islamiques* // Massignon, 1969. 2.
- Massignon L. *La survie d'al-Hallaj; tableau chronologique de son influence après sa mort* // Massignon, 1969. 2.
- Massignon L. *Le Christ les Evagiles selon al-Ghazālī* // Massignon, 1969. 2.
- Massignon L. *Opera minora*. Textes recuilles classes avec bibl. par Y. Moubarac. Vol. 1–3. P., 1969.
- Massignon L. [Anawati G.G.]. *Hulul* // EI. 3. 1999. P. 570b.
- al-Maybūdī, Amīr Ḥusayn b. Mu‘īn ad-Dīn. *Al-Fawātiḥ as-sab‘a*. Ms. As‘ad 1611.
- Mo‘īni M. Ḥallāj // DMT. 6. Teheran, 1371/1992.
- Muḥammad b. al-Munawwar. *Asrār at-tawḥīd*. Teheran, 1332/1958.
- Mullā Šadrā (Šadr ad-Dīn), Muḥammad b. Ibrāhīm Šīrāzī. *Kasr al-aṣnām al-jāhiliyya* / Ed. by M. Jāḥāngīr. Teheran, 1381/2002.
- al-Murtaḍā, Abū-l-Fayḍ Muḥammad b. Muḥammad al-Ḥusaynī al-Wāsiṭī az-Zabīdī. *Iṭḥāf as-sāda al-muttaqīn bi-ṣarḥ Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn*. Cairo, 1311/1893. 1.
- Nwya P. *Exégèse coranique et langage mystique*. Beyrouth, 1970.
- Pourjavadi N. Ḥallāj dans les Sawānīh d’Aḥmad Gazzālī // *Mélanges littéraires et mystiques*. Téhéran, 1998.
- al-Qārī, ‘Alī b. Sulṭān Muḥammad al-Harawī. *Ar-Radd ‘alā-l-qā’ilīn bi-waḥdat al-wujūd* / Ed. by ‘A.R. b. ‘Abd Allah b. ‘Alī Riḍā’. Damasc, 1995.
- al-Qazwīnī, Zakariyya b. Muḥammad b. Maḥmūd. *Kitāb aṭār al-bilād* // *Zakariya Ben Muhammed Ben*

- Mahmud el-Gazwini's *Kosmographie*. 2. *Kitāb atār al-bilād*. Die Denkmäler der Länder /... von F. Wüstenfeld. Göttingen, 1848.
- al-Quṣayrī, Abū-l-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Hawāzīn. *Ar-Risāla fī 'ilm at-taṣawwuf*. Cairo, 1318/1900. 4. ar-Rifā'ī, Abū-l-'Abbās Aḥmad b. 'Alī. *Al-Burhān al-mu'ayyad* / Ed. by 'A.Ġ. Nakahmī. Beirut, 1408/1988.
- Ritter H. *Das Meer der Seele*. Gott, Welt und Mensch in der Geschichten Fariduddin Attar. Leid., 1955.
- Rizāvi, M. *Āḥvāl vā ātār-i ḥvāje Nāsir Ṭusi*. Teheran, 1975.
- Rūmī, Jalāl ad-Dīn. *Maṭnavī-yi ma'navī* / Ed. by R.A. Nicholson. L., 1925–1940. Repr. Teheran, [s.a]. 2., 5, 6.
- Rūmī, Jalāl ad-Dīn. *Fī-hi mā fī-hi* / Ed. by B.Z. Foruzānfarr. 8 ed. Teheran, 1381/2002.
- Šabistārī, Maḥmūd b. 'Abd al-Karīm b. Yaḥyā. *Gulšān-i rāz*. Teheran, 1377/1958.
- as-Sahlaḡī, Abū-l-Faḡl Muḥammad b. 'Alī. *Kitāb an-nūr min kalimāt Abī Ṭayfūr // Badawī 'Abd ar-Raḥmān. Šataḡāt aš-šūfiyya*. 1. Cairo, 1949.
- aš-Šahrazūrī, Šams ad-Dīn Muḥammad al-Iṣrāqī. *Kitāb ar-rumūz wa amṡāl lāḥūtiyya*. Ms. 'Omūmī. as-Sarraj, Abu Nasr 'Abd Allah at-Tusi. *Kitāb al-luma' fī 'l-Tasawwuf* / Ed. by R.A. Nicholson. Leid, L., 1914.
- aš-Šaṭṭanafwī, Nūr ad-Dīn Abū-l-Ḥasan 'Alī. *Bahjat al-asrār wa ma'dan al-anwār*. Ms. P., 2038.
- aš-Šaybī K.M. *Šarḡ Dīwān al-Ḥallāḡ b. al-Muḡīṭ al-Ḥusayn Maṣṣūr b. Muḥammad al-Bayḡawī 244–309/858–922*. Beirut–Baghdad, 1351/1973.
- Simnānī, 'Alā ad-Dawla. *Ta'wīlāt*. Ms. Cairo 1. 134.
- Simnānī. *Risālat dar taḡḡiq-i anā'iyyat* // Landolt L. *Deux opusculs de Semnānī sur le moi théophanique* // MC. Téhéran, 1977.
- Solamī, 'Abd al-Raḡman. *Tafsīr* // Massignon L. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. 2 ed. P., 1954.
- as-Suhrawardī, Abū Ḥaḡṣ 'Umar b. Muḥammad. *Kitāb 'awārif al-ma'ārif* / Ed. by 'Abd al-Qādir 'Allām. Beirut, 1358/1939.
- as-Suhrawardī, Šihāb ad-Dīn Yaḥyā b. Ḥabaš al-Maqtūl. *I'tiqād al-ḡkamā*. Ms. Paris 1247. F. 1446.
- as-Sulamī, 'Abd ar-Raḡman Muḥammad. b. al-Ḥusayn. *Kitāb ṭabaḡāt aš-šūfiyya* / Ed. by M. 'Abd al-Qādir 'Aṭā. Beirut, 1998.
- Sulṭān Valad, Bahā' ad-Dīn Muḥammad-i Valad. *Rabāb-nāma* / Ed. by 'A. Solṭānī Gerd Fārāmārzi. Teheran, 1377/1998.
- aṭ-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd b. Jālid. *Tafsīr*. Beirut, 1405/1984. 17.
- Theologie dite d'Aristote* / Ed. F. Dieterici, P., 1882.
- at-Tilimsānī, 'Afīf ad-Dīn Sulaymān b. 'Alī. *Šarḡ al-Mawāḡif*. Ms. India Office 597.
- at-Tirmiḡī, Muḥammad b. 'Alī b. Ḥasan Abū 'Abd Allah al-Ḥakīm. *Nawādir al-uṣūl fī aḡādīṭ ar-rasūl* / Ed. by D. 'Abd ar-Raḡman 'Umayra. Beirut, 1992. 1.
- al-'Urḡī, 'Umar b. 'Abd al-Waḡḡāb. *Šafḡ aš-šifā*. 12. Ms. Nūrī 'Oḡmāniye 1028.
- Waqf Wāli ad-Dīn*. Ms. 'Omūmī. Sтамbul 2061.