П.В. Башарин

Концепция «ана-л-ҳаққ» ал-ҳалладжа и ее отражение в последующей суфийской традиции

Самое знаменитое изречение ал-Хусайна б. Манçура ал-Халладжа (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-Халладж! 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-Шиблй в мечети ал-Мансура при большом скоплении народа [al-Baġdādī, 1977, p. 247; al-Anṣārī, 1341/1962, p. 317; ad-Dahabī, 1413/1993, p. 330; al-Qazwīnī, 1848, S. 111; al-Hallāi, 1913, p. 174; Massignon, 1922, 1, p. 61].

Другая популярная в суфийских кругах история гласит, что эту фразу — $«an\bar{a}$ -l-Haqq» — ал-Xалл \bar{a} дж 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 факūхов, упоминая о данном высказывании ал-Халладжа, подвергали его критике. В упрек ему ставили то, что он придерживается учения о воплощении (ħulūl) Божественной природы (lāhūt) в человеческой (nāsūt) и единении с Богом (ittiḥād) [Ibn an-Nadīm, 1398/1978, р. 269; al-Baġdādī, 1977, р. 249; Ibn al-Atīr, 1415/1996, р. 4; Ibn Taymiyya, [s.a], р. 311; Ibn Taymiyya, 1406/1986, р. 379—380; Ibn Taymiyya, 1414/1993, р. 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-Atīr, 1415/1996, р. 4; ср. цитату в: Ibn Ḥallikān, 1968, р. 141].

О воплощении и единении как о главном положении ҳалладжийской доктрины говорили и симпатизирующие ал-Ҳалладжу мыслители, в том числе и сами суфии (например, Абӯ ҳамид ал-ҳазали) [al-Ġazzalī, [s.a], p. 109—110].

Термины «воплощение» (hulūl от арабского глагола halla — 'поселяться', 'вселяться') и «единение» (ittiḥād) использовали несториане для перевода греческих терминов ἐνοίχησις и ἕνωσις ('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]'.

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, р. 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 Сина), духа в теле (ал-Фараби), 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-Мухасиби как вмешательство божественной благодати в человеческую природу (hulūl alfawā'id) [Massignon, 1954, p. 39, 253; Massignon, 1999, p. 570b];
- у «крайних» ши'йтов и в проши'йтских учениях (саба'итов, камилитов, байанитов, джанаҳитов, ҳаттабитов, нуҳайритов, ризамитов, батинитов, каййалитов, друзов, а также ҳалладжитов, ҳулӯлитов и др.) он обозначает присутствие божественной частицы, часто в форме божественного света имамата, либо божественного духа в 'Алй и его потомках-имамах. Так, 'Абдаллах б. Саба' говорил: «'Алй стал Богом, благодаря воплощению в нем Божественного духа» [аl-Ваġdādī, 1977, р. 241]. Некоторые лидеры крайних ши'йтов, часто вследствие претензии на имамат, заявляли, что божественный дух воплотился в них (ал-Мугйра, аш-Шалмаганй). Например, аш-Шалмаганй объявил в 933 г. в Багдаде себя святым духом (rūḥ al-qudus), проповедуя, что Божественный дух воплотился в нем [аl-Ваġdādī, 1977, р. 249]. Сходных воззрений на природу воплощения придерживались основатели некоторых сект, обожествляя себя (последователь ал-Ҳалладжа ал-Хашимй). Иногда сами секты обожествляли своих эпонимов (абу-муслимиййа, муҳанна'иййа-мубаййидиййа) [аl-Ваġdādī, 1977, р. 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-Бакиллани [al-Bāqillānī, 1987, p. 119–125].

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

Казалось бы, обвинение в приверженности подобной доктрине воплощения подтверждается рядом стихов ал-Халладжа, 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 — π ! 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 халл \bar{a} джийских стихах смешение ($imtiz\bar{a}j$):

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 *Китаб ат-тавасин*, основного сохранившегося трактата ал-Халладжа, 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 Рузбихан Бакли строит возражения тем, кто считал ал-Халладжа приверженцем доктрины воплощения. При этом в арабском варианте второй сентенции имеется описка: «А что касается истины, то истина – это тварь» [Baqli, 1374, р. 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 $(r\bar{u}h)$ – универсальной активности, божественному повелению, выраженному в слове, сотворившем мир — «Будь! (kun)» [Massignon, 1922, 2, р. 520–521]. По выражению А. 'Аф \bar{u} ф \bar{u} , толкование формулы $an\bar{a}$ -л-Хаққ по

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

^{3 |} См. ссылки: [аš-Šaybī, 1351/1973, р. 251]; персидский пересказ стиха см.: [Ruzbehan Baqli Shirazi, 1374/1995, р. 485].

Л. Массиньону — «Я есть Бог, Творец» (*anā-l-Ḥaqq al-Ḥāliq*) ['Afīfī, 1963, р. 333]. Т.е. определяющим фактом выступает именно креационизм Бога.

По Л. Массиньону, в процессе трансформации человеческих качеств у ал-Халладжа задействовано все тело, «пронизанное и обновленное через проявление *таджалли*». Даже «плотская душа человека, согбенная раба своего тела трансформируется в духе, который подчиняет, возносит и преображает тело» [Massignon, 1922, 2, р. 530]. «Халладж 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 (*bašariyya*) и Божественной беспристрастностью (*şamadiyya*)». Из этого следует вывод, что «высшая ступень присутствия Бога в своих творениях реализуется и завершается в человеке» [ibid., р. 527, 529].

Другого мнения придерживался А. 'Афӣфӣ. Согласно ему, человеческая природа — это внешний аспект Божественной природы ['Аfīfī, 1963, р. 191]. Ал-Ҳалладж «полагал, что Божественная форма упрочена на земле и что человек олицетворяет собой один аспект этой Божественной формы, которую невозможно счесть». Формулу ана-л-ҳаққ 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, р. 333].

Таким образом, исследователи пытались разрешить загадку халладжийского единения, дивинизируя человеческую природу, объявляя ее либо воплошением Божественного приказа, т.е. по сути инструментом креационного процесса, в трактовке Л. Массиньона, либо внешним аспектом, по сути проявлением природы Божественной, в трактовке А. 'Афифи. 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. Лействительно, в текстах ал-Халладжа 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-hagg- \bar{i}), а мое воскресение – по отношению к Тебе (bi-haggi-ka)... Мое воскресение по отношению к Тебе – это человеческая природа $(n\bar{a}s\bar{u}tiyya)$, а Твое воскресение по отношению ко мне — Божественная природа ($l\bar{a}h\bar{u}tiyya$). 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, р. 8; ср.: al-Qušayrī, 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 $(n\bar{a}s\bar{u}t)$ сводится на нет (istahlaka) в Его Божественной природе $(l\bar{a}h\bar{u}t)$. 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 (haqīqat al-haqīqa), а достижение его – это Истинный истины (Haqq al-haqīqa). 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 (nazar), когда не удовольствовался известием (habar). Но в то время он становится гибнущим (mutalāšī), 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 $(manz\bar{u}r)$, перестал нуждаться в созерцании» [al-Hallāj, 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 (*nafaḥa*) 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-qudus*), через который Бог помогал Иисусу (Кор. 2:81, 254; 5:109). Один раз даже сам Иисус назван духом (Кор. 4:169) [Calverley, Netton, 1999, р. 880а]. 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'йд 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- $r\bar{u}h$ an- $n\bar{a}tiqa$), поскольку наделен речью — фундаментальной характеристикой бытия. Именно глаголющий дух — основа образа Божьего в человеке. Поэтому его атрибуты являются Божественными: знание, очевидность ($bay\bar{a}n$), могущество (qudra), довод ($burh\bar{a}n$) [Akhbar al-Hallaj, 1957, p. 11].

Божественный дух является формой ($s\bar{u}ra$), 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 какомлибо 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-Hallāj, 1404/1984, p. 80–81]⁴.

Такое понимание подтверждает параллель из Mu ' $p\bar{a}\partial \mathscr{H}$ ac- $c\bar{a}$ лик \bar{u} h ал- $\bar{\Gamma}$ аз \bar{a} л \bar{u} :

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

^{4 |} Другие отсылки см.: [аš-Šaybī, 1351/1973, p. 288].

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

Итак, глаголющий дух обладает Божественной природой. Через любовь к Богу (' $i\dot{s}q$), 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 смешении 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 ' $l\bar{t}m$)... И поклонились ему приближенные ангелы, и он поселился по соседству с Ним. [Бог] украсил его скрытое познанием, а его внешнее — прикладными науками ($fun\bar{u}n$ al-fidma)» [Solamî, 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» [Solamî, 1954, р. 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-Hallāj, 1404/1984, р. 66; см. также: Massignon, 1922, 2, р. 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 свидетельстующего за сотворенным бытием (*kawn*), например, ал-Васити [as-Sarraj, 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 постхалладжийском суфизме у Ибн 'Араби и Ибн ал-Фарида статус духа переменился. У ал-Газали и Ибн 'Араби статус души повысился от вместилища необузданных животных страстей. Она начинает пониматься, как часть мировой души [ал-Газали, 2003, с. 205-206; Calverley, Netton, 1999].

Комментарий 'Абд ар-Раззака ал-Кашани на Диван Ибн ал-Фарида утверждает, что, несмотря на невозможность воплощения и единения с Богом, возможны растворение (fanā ') и соединение (waşl) духа и души в душе Бога. Его душа (sic!) становится их душами [Ibn al-Farid, 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 $An\bar{a}$ -n-Xаққ, если и не принадлежит самому ал-Xалладжу, то зародилась в границах раннего суфизма, приблизительно после Абӯ Са'йда ал-Xарраза (ум. 286/899). Однако у Ибн Таймиййи мы находим ссылку Ибн ал-Мубарака (ум. 181/797), который передает слова некоего му'тазилита: «Воистину, я Бог и нет божества, кроме меня». Это притязание сродни притязанию Фараона [Ibn Taymiyya, 1415/1994, р. 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 хадйсов, 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 [аt-Ṭabarī, 1405/1984, 17, р. 196; 23, р. 187–188; Ibn Katīr, 1401/1981, р. 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-Харразом. 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 Абу Йазид ал-Бистами (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-Бистами: «Я (человеческое) — это не Я. Я — это Я»; «Я увидел, что Я — это я, а Я — это я»; «Нет божества, кроме Я!» [as-Sahlajī, 1949, р. 111, 128, 138]. Сюда же относится знаменитый шату ал-Бистами: «Преславен я! О, как я велик! (subha-ni, subha-ni ma a 'zama ša'nī)» [as-Sarraj, 1914, р. 390].

Это позволило Л. Массиньону писать: «Доктрина ал-Халладжа о мистическом единении кажется нам разновидностью формул Бистамй» [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 Taymiyya, 1415/1994, р. 88-89].

Вместе с тем фраза «Я есть Истинный» встречается у ал-Бистами только по отношению к Богу: «Он [Бог] спросил меня [ал-Бистами]: "Кто ты?". Я же спросил его: "А кто ты сам?". Он сказал: "Я есть Истинный!"» [аs-Sahlajī, 1949, р. 139].

Однако именно ал- \dot{X} алладж подкрепил свои речения рассуждениями. Человеческое я суфия погибает, и он понимает, что его «я» есть Я Божественное: «Не подчинил его [Муҳаммада] Истинный своему творению, поскольку Он это Он, я будто бы Он, и Он это Он» [al-Ḥallāj — цит. по: Massignon, 1913, р. 14].

Согласно ал-Ҳалладжу, ал-Бистами так до конца и не понял истинного значения суфийской доктрины о слиянии с Богом ('ayn al-jam') — субъекта и объекта: «Бедный Абу Йазйд! Он был только в начале глаголения и только становился глаголющим, но он был скрыт от Истинного. Абу Йазйд полагал, что познавший внемлет Истинному. Абу Йазйд не видел и не отрицал того, что больше не видел» [Baqli, 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-Ḥallāj – цит. по: Massignon, 1913, р. 18].

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

Во всех этих случаях ал-Ҳалладж использует аналог термина $an\bar{a}$ iyya (который можно перевести как «яйность») = $(anniyyat-\bar{i}, ann-\bar{i})$. 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, р. 162]. В этом значении термин $ann\bar{i}$ встречается в «Теологии» Аристотеля для перевода греческого «τὸ ὅτι, τὸ τί ἦν εἶναι» [Théologie dite d'Aristote, 1882, р. 118]. С другой стороны, там же встречается термин anniyya для перевода οὐσία (сущность) [ibid., р. 189].

Под «яйностью» ал-Халладж понимает не тварное я, но Я Божественное, частицу Божественного духа: «...не соотноси свое я с Я ($ann\bar{i}$) ни теперь, ни в будущем, ни в прошлом» [al-Ḥallāj, 1913, р. 18]⁷. «О да, Он – это я и я – это Он, и разделение (fara) между моим я ($anivyat-\bar{i}$) и Твоим Он ($huwivya-\bar{i}$) и Твоим Он ($huwivya-\bar{i}$) и Стара ($huwivya-\bar{i}$)

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

^{7 |} Похожие рассуждения мы находим, например, у Наср ад-Дина ат-Туси:

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 *Тафсир ал-кавакиб* [Massignon, 1913, p. 162].

ka) – 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 (nutq) – 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-Hallāj, 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.

Оность твоя навечно в уничтожении моего я (lā'iyya-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? Достижим он для моего лицезрения

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

Между мной и Тобой оспаривает меня моя чтойность (inni-yi).

Возвысь же свою чтойность над [этим] между, в силу Твоей благодати [Akhbar al-Hallaj, 1957, р. 75–76; al-Ḥallāj, 1404/1984, р. 83]°.

В результате исчезает трехчастное деление субъект—акт—объект (mālik, mulk, mamlūk; fā 'il, fi 'l, maf 'ūl; nāzir, nazr, manzūr; dākir, dikr, madkūr; 'ārif, 'irfān, ma 'rūf; mušīr, išāra, mušār; muwaḥḥid, tawḥīd, muwaḥhad): «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.: [аš-Šaybī, 1351/1973, р. 395–396].

^{9 |} Персидский перевод см.: [Baqli, 1374, р. 421]. Часто приводится отдельно пятый бейт. Все сылки см.: [аš-Šaybī, 1351/1973, р. 298–299].

Это состояние, при котором утрачиваются субъект-объектные отношения, носит у ал-Халладжа название «самость слияния [с Богом]» ('ayn aljam'). Вполне логично, что подобные рассуждения вызывали живую реакцию со стороны многих мыслителей . Известно, что в 928/940 г. басрийские грамматики выступили с критикой формулы ҳалладжийского $an\bar{a}$ -n-Xaxx [Massignon, 1969, 2, p. 47, p. 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-Қазвйнй (ум. 488/1095) – см.: *Китаб да 'ират ал-ма 'ариф* Бутруса Бустанй [Bustānī, 1299/1882–1304/1887, 7, р. 150], *Ихйа* улум ад-дин [al-Gazzālī, 1357/19396 1, р. 42; 2, р. 288–289; 3, р. 395; 4, р. 299; ал-Газали, 1980, с. 105], Мукашафат ал-кулуб [al-Gazzālī, 1300/1883, p. 19], Мақсад ал-асна ʿ [al-Gazzālī, 1407/1987, p. 128, 153–154], Ма ʿāридж ас-саликин [al-Gazzālī, 1421, p. 78], Мишкат ал-анбар [Ibid., р. 276—277]; Абу Хамида Мухаммада ал-Газали (ум. 505/1111) в Рисала-йи саваних [al-Gazzalī, 1381/2002, р. 61]; Ахмада ал-Газали (ум. 520/1126) в Китаб аш-шифа ' 'Ййада б. Мусы (ум. 544/1149) ['Іуаф b. Миза b., 1312/1894, р. 5]; 'Абд ал-Қадира ал-Джилани (ум. 561/1166) [отрывки из его сочинений см.: [аš-Šaṭṭanafwī, ms., f. 72a]; Джами ' ал-анвар ал-Банданйджй [al-Bandanījī, ms., f. 299-310], Шарх аш-шифа' ал-'Урдй [al-'Urdī, ms., f. 12]; Насйм ар-Рийад ал-Хафаджй (ум. 1069/1659) - комментарии на *Китаб аш-шифа* ' Чйада б. Мусы [al-Hafājī, 1267/1851, 4, p. 584], *ал-Бурхан ал-му 'аййа∂* Ахмада б. 'Алӣ ар-Рифа'й (ум. 578/1182) [ar-Rifà'ī, 1408/1988, р. 36], *Тафсūр* [Баклй, рук. на Кор. 41:53; 48:10]; Рузбихана Баклй (ум. 606/1209) – *Шарх* аш-шатхийат [Baqli, 1374/1995], 'Авариф ал-ма 'ариф Абу Хафса ас-Сухравардй (ум. 632/1234) [as-Suhrawardī, 1358/1939, p. 58]; 'Аттар Фарид ад-Дина (ум. 620/1223) - см.: Тазкират ал-аулийа' ['Attar, 1379/2000, р. 587, 593; см. перевод: Рейснер, Чалисова, 1998, с. 149, 152], Бисар-нама ['Aṭṭār, 1319/1950], Джаухар аз-зат ['Aṭṭār, 1355], Хайладж-нама ['Aṭṭār, 1253/1837], Мантик ат-тайр ['Attār, 1374/1995, p. 140–141, 235]; Маджд ад-Дина ал-Багдади (ум. 616/1219) – Рисала фи-с-сафар [al-Baġdādī, ms., chap. Hass al-hass]; Ибн 'Араби (ум. 638/1240) в ал-Футухат ал-макиййа [Ибн Араби, 1998, с. 321–322], Китаб ал-ба' [Ibn 'Arabī, ms., f. 19a], ас-Сирадж ва хаджж фи шарх калам ал-Халладж (сохранилось только несколько цитат [Massignon, 1922, 2, p. 23]; Наджм ад-Дина ал-Кубра (ум. 654/1256) – Мирсад ал- 'ибад [al-Kubrā, ms., f. 67a]; 'Изз ад-Дина ал-Макдиси (ум. 660/1262) – в Шарх хал ал-аулийа [al-Maqdisī, ms., f. 247], Халл ар-румуз [al-Maqdisī, ms. f. 29a-30a]; Джалал ад-Дйна Руми (ум. 672/1273) – Масна- $6\bar{u}$ [Rūmī, L., 1925–1940, 2, p. 279, 5, p. 815, 6, p. 1012], $\Phi \bar{u}$ -хи $m\bar{a}$ $\Phi \bar{u}$ -хи [Rūmī, 1381/2002, p. 193], Насир ад-Дина ат-Туси (ум. 672/1273) - в Ауçāф ал-ашрāф [см.: Rīzāvī, 1975, р. 95]; Ибн Халликана (ум. 682/1282) в Вафайат ал-а 'йан [Ibn Ḥallikān, 1968, 2, р. 140-141]; 'Афйф ад-Дйна ат-Тилимсани (ум. 690/1291) в Шарх ал-мавахиф [аt-Tilimsanī, ms.], Нур ад-Дйна ал-Касирки (ум. после 689/1290) — Тафсйр [al-Kasirqī, ms.]; у Са'йд ад-Дйна ал-Марвазй в вакфе Валй ад-Дйна [Waqf Wālī ad-Dīn. ms., f. 1195a]; аш-Шахразўрй (ум. ок. 648/1250) – в Китаб ар-румуз ва амсал ал-лахутийна [аš-Šahrazūrī, тв., f. 15b]; Султан Валада (ум. 712/1312) в Рубабнама [Sultan Valad, 1377/1998, р. 109], Ибн Таймиййа (ум. 728/1338) [Ibn Taymiyya [s.a], 2, р. 358, 396, 476; 8, р. 313, 317]; 'Ала ад-Даула ac-Симнани (ум. 736/1336) - см.: Та 'вилат [Simnanī, 1929, р. 143-144], Рисалат дар тахкик-и ана 'иййат [Simnanī, 1977, р. 315–319]; 'Алā ад-Дūна Муҳаммада ал-Буҳарӣ (ум. 740/1340) – *Hācuҳam ал-муваҳҳидӣн* [al-Вuḥārī, ms., f. 11]; ал-Джилдакӣ (ум. 743/1342) – Гайат ас-сурур [al-Jildakī, ms., f. 26b–29b]; Гулиан-и раз [Massignon, 1929, p. 142–143] Шабистари (ум. 720/1320); Ахи 'Алй Мисрй [Jāmī, 1336/1957, р. 444]; ад-Дамйрй (ум. 808/1405) – Хайат ал-хайаван ал-кубра [ad-Damīrī, 1309/1891, 1, р. 224]; Несймй (ум. 820/1417) – Дйван [Gibb, 1900, 1, р. 347, 359, 367], Махзумй (ум. 885/1480) – ал-Бурхан ал-му аййад (см. в Хитам ал-миск ал-аффар Ибн Фйля [Ibn Fīl, 1912]); Му'йн ад-Дйна ал-Майбузй (ум. 911/1504) – ал-Фаватих ас-саб ([al-Maybūdī, ms., f. 72, 74a], Саййида Джа'фара Маккй (ум. ок. 823/1420) — Бахр ал-ма 'āнй [Makkī, ms., f. 132]; Фатей [al-Murtadā, 1311/1893, 1, р. 251] ас-Суйўтй (ум. 911/1505); 'Алй ал-Карй (ум. 1014/1605) – Шарх аш-шифа', ар-Радд 'ала-л-ка' илин би-вахдат ал-вуджуд [al-Qārī, 1995, р. 22]; Баха ад-Дйна ал- Амилй (ум. 1030/1621) — ал-Кашкул [al- Amilī (Bahā'ī), 1316/1898, р. 90, 94, 96–97]; Мулла Садра (ум. 1015/1640) – Каср ал-аснам ал-джа-ласнам (Mulla Sadra, 1381/2002, р. 66-67); Хизанам ал-хайал Му'мина ал-Джаза' ирй (ум. 1069/1659) (см. в *Раудат ал-джаннат* ал-Хуунсарй [al-Ḥūnsarī, 1307/1890, 4, р. 96, 205]); Ибн 'Абд ар-Раҳйма ал-Лутфй (ум. 115/1703) – Джаухар (см. в Джала ал- 'айнайн ал-Алусй [al-Alūsī, 1298/1881, р. 50]); Мухаммада ал-Муртада (ум. 1205/1791) – Итхаф ас-сада ал-муттақин (комментарий на соответствующие пассажи Ихийа ал-Газали) [al-Murtada, 1311/1893, 1, р. 28, 31, 250–252; 6, p. 217, 539–540; 8, p. 484; 9, p. 33, 394, 402, 569–570, 578; 10, p. 578]; в Китаб ал-мавахиб ас-сармадиййа Мухаммада Амйна ал-Курдй (род. ок. 1860) [ал-Курдй, 2000, с. 245, 260]; в работе Мухаммада Икбала (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 Шарх аш-шифа Тилимсанй (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 Рузбиханом Бакли (ум. 606/1209).

Многие суфии, не понимавшие идей ал-Ҳалладжа, не высказывались ни за, ни против них. Абӯ Ҳафҫ ас-Сухравард \bar{u} (ум. 632/1234), упоминая об $an\bar{a}$ -n-Ҳаҝҡ ал-Ҳалладжа и $Cyбҳ\bar{a}n\bar{u}$ ал-Бисҳам \bar{u} , не может однозначно высказаться по поводу доктрины экстатического суфизма: «Если бы мы [точно] знали, что он упоминал это слово, подразумевая воплощение, то опровергли бы его» [as-Suhraward \bar{u} , 1358/1939, p. 58].

'Абд ал-Кадир ал-Джилани (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-Tabarī, 1405/1984, 27, p. 48; al-Buhārī, 1407/1987, 4, p. 1624; 6, р. 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!"» [аš-Šattanafwī, ms., f. 72a (цит. по: Massignon, 1929, p. 104–105), cp.: Massignon, 1913, p. 180–181].

^{11 |} Цитата из ал-Халладжа: hasb al-wājid ifrād al-wāḥid. В некоторых рукописях передано с искажением как: «Любовь влюбленного – уединение с [Ним] Одним!» (hubb al-wāḥib ifrād al-wāḥid)» (—— вместо —). Общепринятой является первая версия ['Aṭṭār, 1379/2000, p. 593; as-Sarraj, 1914, p. 348; aš-Šaṭṭanafwī, ms., f. 72a]. Однако и в ней встречаются разночтения: hasb al-wāḥid ifrād al-wāḥid [al-Baġdādī, 1977, p. 249; as-Suhrawardī, ms., f. 144b (цит. по: Massignon, 1929, p. 113), ср.: Massignon, 1922, 1, p. 324–329].

В постҳалла̄джийской 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. Абу Са' $\bar{\mu}$ д Майхан $\bar{\mu}$ (357/967–440/1049) употреблял по отношению к себе нейтральное «оне» ($i\bar{s}\bar{a}n$) [Миḥammad b. al-Munawwar, 1332/1958. p. 15].

Особую точку зрения развил ал-Газали (450/1058–505/1111), описывая опыт другого экстатического суфия — Абу-л-Хусайна ан-Нури (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-Газали, 1980, с. 104].

- 1) перенос Божественных атрибутов на человека ($intiq\bar{a}l$), что, по ал-Газал \bar{u} , является абсурдным;
- 2) объединение двух противоположных субстанций в одну ($itti h \bar{a} d$), что у суфиев является синонимом приближения ($taqr \bar{\imath} b$);
- 3) вербальное поэтическое преувеличение, используемое некоторыми мистиками. Это формулы типа *ана-л-Хакк*. В этом заблуждении мистики подобны христианам, говорящим о воплощении Божественной природы в Иисусе [al-Ġazzālī, 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 "красноты", потому что, посмотрев в него, он увидел в нем красный цвет» [ал- Γ азали, 1980, с. 105; al-Ġazzalī, 1357/1939, 2, p. 288–289; ср.: ibid, 3, p. 281; al-Ġazzalī, 1421/2000, p. 276–277].

Аҳмад ал-Ӷазалӣ (ум. 520/1126) в Саваних анализирует важнейшие ҳалладжийские 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 (husn) возлюбленного отражается в совершенном зеркале. Зеркалом является дух или сердце, которые у Аҳмада ал-Ӷазалӣ отождествляются. Повторяется ҳалладжийская идея о том, что именно с помощью сердца человек способен созерцать Бога. Однако главное отличие подобной схемы от идей ал-Ҳалладжа в том, что Аҳмад ал-Ӷазалӣ 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-Газали фактически придал формуле *ана-л-Хакк* совершенно иной смысл. От прошлого, непонятного 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 — $an\bar{a}$ -n- $Xa\kappa\kappa$ — стало лишь пустой формальностью. Например, Султан Велед (623/1226—712/1312), сын Джалал ад-Дйна Румй, объясняет $an\bar{a}$ -n- $Xa\kappa\kappa$ в халладжийском 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» [Sulţān Valad, 1377, р. 109].

На основании этих умозаключений Султан 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 [Sultan Valad, 1377, р. 109; Ritter, 1955, s. 557].

Ибн 'Араби (560/1165-638/1240) оценил идеи ал-Халладжа через призму доктрины вахдат ал-вуджуд. Любящий видит в предмете любви свой собственный образ. Он погибает в своем подобии. В ал-Футухат ал-макиййа Ибн 'Араби, 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:

 \mathcal{A} тот, кто страстью пылает. \mathcal{A} страстно любимый мною – я. (Anā man ahwā wa man ahwā anā).

Другие на этом *макаме* говорили: "Я есть Истинный"» [Ибн 'Араби, 1998, с. 321–322; ср. Ибн Араби, 1993, с. 278–280].

Говорить, что я это Он, по Ибн 'Араби, неправомерно. В каждом человеке, как в зеркале, присутствует самость творца ('ayn) как результат Его проявления (tajalli). 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.

Cкажи - Tы - 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; cp.: 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 'Араби, 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, р. 57 (цит. по: Massignon, 1913, р. 184)].

В рамках иранского мистицизма идея Божественного Я получила дальнейшее развитие в свете концепции единства созерцания (вахдат аш-шухуд) 'Ала' ад-Даула ас-Симнани (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-Халладж 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].

'Ала ад-Даула ас-Симнани выделяет четыре этапа проявления в тонких жизненных центрах человеческого тела (laṭa if) [Corbin, 1973, p. 275–352]. Первая ступень (претензия Фараона) – бытие (hasti), 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 ($n\bar{t}st\bar{t}$), 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 ($r\bar{u}h$):

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, Махм \bar{y} ду Шабистар \bar{u} (687/1288–720/1320–1321):

Яйность - это качество Истинного,

Поскольку Он скрыт [бытие] сокрытого — сплошь иллюзия (wahm) и догадка [Šabistārī, 1377/1958. р. 374].

Такое объяснение восприняли многие суфии-практики. Особенно эта трактовка стала популярна среди шайхов братства накшбандиййа. 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 Мйрза Джан Джанан 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 Джалал ад-Дину Руми (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-Ҳалладжа стала пользоваться большой популярностью в ши ттском Иране. Мыслители, симпатизирующие его идеям, но не принадлежащие к числу суфиев, видоизменили трактовку *ана-л-ҳак*. Они по сути толковали изречение в духе ан-Нури, взгляды которого на Божественное и человеческое я не вызывали резкого неприятия противников. Так, согласно Насиру ад-Дину ат-Туси (597/1201–672/1273), выводом из стихов «Я тот, кто страстно любит...» (наряду с *Субҳани* ал-Бистами) 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 ($har \ \check{c}\bar{\imath} \ juz-i \ \bar{U}$ - $st \ az \ \bar{U}$ -st) [Moʻini M, 1371/1992, p. 482].

Таким образом, признание ал-Халладжа не могло навлечь никаких обвинений в неверии и безбожии, поскольку любое пересечение Божественного и человеческого я было снято. Отныне на востоке мусульманского мира ана-л-Хакк 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 – Dåyerät-ol-mä 'åref-e täsäyyo' / Ed. by A. Sädr, K. Fåni, B. Xorrämsåhi, H. Yusefi Ešgeväri. 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 (Ихиа́ ' улум ад-дин): 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 // $CA\Phi$. 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 по-хвальных качествах суфийского братства Накшбандийа)* / 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-Шахрастани. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал).* Ч. 1. Ислам. М., 1984 (ППВ, XXV).

Рейснер М.Л., Чалисова Н.Ю. «Я есьм Истинный Бог»: образ старца Халладжа в лирике и житийной прозе Аттара // 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.

'Afīfī A. At-Taṣawwuf at-tawra ar-rūḥiyya fī-l-islām. Alexandria, 1963.

Akhbar al-Hallaj. Texte ancien rélatif 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. Jalā' 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 Ismā'īl 'Abd Allah b. Muḥammad al-Harawī, *Ṭabaqāt aṣ-ṣufīyya /* Ed. by 'Abd al-Ḥayy Habībī. Kabul, 1341/1962.

'Attār, Farīd ad-Dīn. Haylāj-nāma. Teheran, 1253/1837.

'Attār, Farīd ad-Dīn. Bīsar-nāma. Teheran, 1319/1950.

'Attar, Farid ad-Din. Jawhar ad-dat. Teheran, 1355.

'Attār, Farīd ad-Dīn. Mantiq at-tayr / Ed. by M. Rowšän. Teheran, 1374/1995.

'Attār, Farīd ad-Dīn. Tadkirat al-'awliyā' / Ed. by M. Este'låmi. 11 ed. Teheran, 1379/2000.

al-Bagdādī, Abū Manṣūr 'Abd al-Qāhir. *Al-Farq bayna-l-firaq wa bayān al-firqa-n-nājiya*. 3 ed. Beyrut, 1977.

al-Baġdādī, Majd ad-Dīn Abū Sa'īd Šaraf b. al-Mu'ayyad. Risāla fī-s-safar. Ms. Köprülü 1589.

al-Bandanījī, Şafā' ad-Dīn 'Īsā. Jāmi' al-anwār fī manāqib al-ahbār. Ms. Halāt Effendī 241.

al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad b. aṭ-Ṭayyib b. Muḥammad b. Ja'far b. al-Qāsim. *Kitāb tamhīd alawā'il wa tahlīs ad-dalā'il* / Ed. by 'Imād ad-Dīn A. Haydar. Beyrut, 1987.

Baqli, Ruzbehan Shirazi. *Sharh-e shathiyat...* / ...publiée avec une introduction en français et un index par H. Corben. Teheran, 1374/1995.

Bīrūnī, Abū Rayḥān. *Atār al-bāqiyya 'an qurūn al-qāliyya // Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî /* Hrsg. von C.E. Sachau. Leipz., 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. Ismā'īl Abū 'Abd Allah al-Ju'fī. *Al-Jāmi' aṣ-ṣaḥīḥ* / Ed. by M. Dīb al-Baġā. 3 ed. Beyrut, 1407/1987. 4, 6.

Bustānī, Butrus. *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 philosophoque. 3. Les fidèles d'amour Shi'îsme et sou-fisme. P., 1973.

Dīwān al-Hallāj / Ed. by K.M. aš-Šaybī. Baghdad, 1404/1984.

ad-Dahabī, Muḥammad b. Aḥmad b. 'Utmān b. Qāymāz Abū 'Abd Allah. Siyar 'alām an-nubalā' / Ed.

by Š. al-'Arna'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 Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Kitāb al-faḍāʻiḥ al-bāṭiniyya /* Ed. by 'A.R. Badawī. Kuwait, [s.a].

al-Ġazzālī. Mukāšafat al-qulūb. Cairo, 1300/1883.

al-Ġazzālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. $\mathit{Kit\bar{a}b}$ iḥyā' 'ulūm ad-dīn. Cairo, 1357/1939. 1, 2, 3–4

al-Ġazzālī. *Al-Maqṣad al-asnā fī šarḥ ma ʻanī asmā ʻ Allah al-ḥusnā /* Ed. by B. ʻAbd al-Wahhāb al-Jābī. Cyprus, 1407/1987.

al-Ġazzālī, Abū Hāmid Muhammad b. Muhammad. Majmū 'a rasā'il. Beyrut, 1421/2000.

al-Ġazzālī, Aḥmad b. Muḥammad. $Ris\bar{a}la-yi$ $sav\bar{a}ni$ ḫ va $Ris\bar{a}la-y\bar{\imath}$ dar maw 'iz̄a / Ed. by J. Nurbäxš. 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 logiqie d'Avicenne // MMa. Téhéran, 1963. al-Ḥafājī, Šihāb ad-Dīn Aḥmad b. Muhammad. Nasīm ar-riyād... Istanbul, 1267/1851. 4.

al-Ḥallaj. Kitab at-tawasin texte arabe... avec la version persane d'al-Baqli / Pub. par L. Massignon, P., 1913.

al-Hujvīrī, Abū-l-Ḥasan 'Ali b. 'Utmān al-Jullābī. Kašf al-maḥjūb // Жуковский В.А. *Раскрытие скрытого за завесой («Кяшф-аль-Махджуб») Абу-ль-Хасана Али Ибн Османа ибн-аби Али аль-Джуляби 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-Atīr, 'Izz ad-Dīn Abū-l-Ḥasan 'Alī b. Abī-l-Karīm Muḥammad. *Ta'rīḫ al-kāmil /* Ed. by Abū-l-Fidā' 'Abd Allah al-Qādī. 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-Fārid, 'Umar b. 'Alī Šaraf ad-Dīn Abū-l-Qāsim al-Misrī, Dīwān, Cairo, 1319/1901. 2.

Ibn an-Nadīm, Muhammad b. Abī Ya'qūb Ishāq al-Warrāq al-Baġdādī. Fihrist. Beyrut, 1398/1978.

Ibn Fīl, Sirāj ad-Dīn Muḥammad. Hitām al-misk al-adfar. Ms. autogr. cat. Geuthner, 1912.

Ibn Ḥallikān, Abū-l-'Abbās Šams ad-Dīn Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Barmakī al-Irbilī. *Wafayāt al-a' yān wa anbā' az-zamān* / Ed. by I. 'Abbās. Beyrut, 1968. 2.

Ibn Katīr, '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- 'aqīda |* Ed. by 'Abd ar-Rahman 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 Ahmad b. 'Abd al-Ḥalīm. *Al-Jawāb aṣ-ṣaḥīḥ li-man badala dīn al-Masīh* / Ed. by 'A. Hasan Nāsir, 'A.A.I. al-Askar, Hamdān Muhammad. Riyadh, 1414/1993. 4.

Ibn Taymiyya, Abū 'Abbās Taqī ad-Dīn Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalīm. *Šarḥ al- 'aqīdat al-Isfananiyya al-Wāsita |* Ed. by I. Sa'īdāy. Riyadh, 1415/1994.

'Iyāḍ b. Mūsā b. 'Amrūn al-Yaḥṣubī as-Sibtī. *Kitāb aš-šifā' bi-ta'rīf ḥuqūq al-Misṭafā'*. Stambul, 1312/1894. 4.

Jāmī, Mawlanā 'Abd ar-Raḥmān. *Nafaḥāt al-uns min ḥaḍrāt al-quds /* Ed. by M. Tävḥidipur. 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-Rahmān. Tafsīr. 4. Ms. Cairo. Qor. 28:48.

al-Kubrā, Najm ad-Dīn Abū Bakr 'Abd Allah b. Muḥammad ar-Rāzī. *Mirṣād al-'ibād ilā-l-mabda' wa-l-ma'ād*. Ms. P., 1082. F. 67a.

Landolt H. Die Briefwechsel zwieschen Kašani und Semnani über wahdat al-wuğud // DI. 1973. 50/1.

Landolt L. Deux opuscules de Semnânî 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-Magdisī, 'Izz ad-Dīn 'Abd al-'Azīz b. 'Abd as-Salām. Šārh āl al-awliyā'. Ms. P., 1641.

al-Maqdisī. Ḥall ar-rumūz wa mafātiḥ al-kunūz. Ms. Berlin, Wetzst., 2, 1757.

Massignon L. Kitab at-tawasin 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 execute à Bagdad le 26 Mars 922. 1–2. P., 1922.

Massignon L. Recueil des textes inedites concernat l'histore 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 theologie 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-Ghazâlî // Massignon, 1969. 2.

Massignon L. Opera minora. Textes recuelles 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.

Moʻini M. Ḥällåj // DMT. 6. Teheran, 1371/1992.

Muhammad b. al-Munawwar. Asrār at-tawhīd. Teheran, 1332/1958.

Mullā Şadrā (Ṣadr ad-Dīn), Muḥammad b. Ibrāhīm Šīrāzī. *Kasr al-aṣnām al-jāhiliyya* / Ed. by M. Jāhångir. Teheran, 1381/2002.

al-Murtaqīa, Abū-l-Fayḍ Muḥammad b. Muḥammad al-Ḥusaynī al-Wāsiṭī az-Zabīdī. *Itḥāf as-sāda al-muttaqīn bi-šarḥ Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*. Cairo, 1311/1893. 1.

Nwyia P. Exégèse coranique et langage mystique. Beyrouth, 1970.

Pourjavadi N. Hallāj dans les Sawānih d'Ahmad Gazzālī // Mélanges littéraires et mystiques. Téhéran, 1998

al-Qārī, 'Alī b. Suļtān 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 atār al-bilād // Zakarija Ben Muhammed Ben

Mahmud el-Gazwini's Kosmographie. 2. Kitāb a<u>t</u>ār al-bilād. Die Denkmäler der Länder /... von F. Wüstenfeld. Göttingen, 1848.

al-Qušayrī, 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. Beyrut, 1408/1988.

Ritter H. *Das Meer der Seele. Gott, Welt und Mensch in der Geschichten Fariduddin Attar.* Leid., 1955. Rizävī, M. *Ähvål vä ätår-i hvåje Näsir Tusi.* Teheran, 1975.

Rūmī, Jalāl ad-Dīn. *Maṭnavī-yi maʻnavī* / 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. Foruzånfärr. 8 ed. Teheran, 1381/2002.

Šabistārī, Mahmūd b. 'Abd al-Karīm b. Yahyā. Gulšān-i rāz. Teheran, 1377/1958.

as-Sahlajī, Abū-l-Faḍl Muḥammad b. 'Alī. Kitāb an-nūr min kalimāt Abī Ṭayfūr // Badawī 'Abd ar-Raḥmān. Šaṭaḥāt aṣ-ṣūfīyya. 1. Cairo, 1949.

aš-Šahrazūrī, Šams ad-Dīn Muḥammad al-Išrāqī. *Kitāb ar-rumūz wa amtāl lāhūtiyya*. Ms. 'Omūmī. as-Sarraj, Abu Nasr 'Abd Allah at-Tusi. *Kitab al-luma' fi '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. *Šarḥ Dīwān al-Ḥallāj b. al-Muġīṭ al-Ḥusayn Manṣūr b. Muḥammad al-Bayḍawī 244—309/858–922*. Beyrut–Baghdad, 1351/1973.

Simnānī, 'Alā ad-Dawla. Ta'wīlāt. Ms. Cairo 1. 134.

Simnānī. Risālat dar taḥqīq-i anā 'iyyat // Landolt L. Deux opuscules de Semnânî sur le moi théophanique // MC. Téhéran, 1977.

Solamî, 'Abd al-Raḥman. Tafsîr // Massignon L. Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. 2 ed. P., 1954.

as-Suhrawardī, Abū Ḥafṣ 'Umar b. Muḥammad. *Kitāb 'awārif al-ma 'ārif* / Ed. by 'Abd al-Qādir 'Allām. Beyrut, 1358/1939.

as-Suhrawardī, Šihāb ad-Dīn Yaḥyā b. Ḥabaš al-Maqtūl. *I'tiqād al-ḥukamā'*. Ms. Paris 1247. F. 1446. as-Sulamī, 'Abd ar-Raḥman Muḥammad. b. al-Ḥusayn. *Kitāb ṭabaqāt aṣ-ṣūfīyya /* Ed. by M. 'Abd al-Qādir 'Aṭā. Beyrut, 1998.

Sultān Valad, Bahā' ad-Dīn Muḥammad-i Valad. $Rab\bar{a}b$ - $n\bar{a}ma$ / Ed. by 'A. Soltåni Gerd Färåmärzi. Teheran, 1377/1998.

at-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd b. Jālid. *Tafsīr*: Beyrut, 1405/1984. 17. *Theologie dite d'Aristote* / Éd. F. Dieterici, P., 1882.

at-Tilimsānī, 'Afīf ad-Dīn Sulaymān b. 'Alī. *Šarḥ al-Mawāqif.* Ms. India Office 597.

at-Tirmidī, Muḥammad b. 'Alī b. Ḥasan Abū 'Abd Allah al-Ḥakīm. *Nawādir al-uṣūl fī aḥādītౖ ar-rasūl* / Ed. by D. 'Abd ar-Raḥman 'Umayra. Beyrut, 1992. 1.

al-'Urdī, 'Umar b. 'Abd al-Wahhāb. Šafh aš-šifā'. 12. Ms. Nūrī 'Otmāniye 1028.

Waqf Wālī ad-Dīn. Ms. 'Omūmī. Stambul 2061.