

А.А. Лукашев

«Я – Истина» Мансура ал-Халладжа в понимании Шабистари и Икбала

Андрей Александрович Лукашев – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН.

Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: andrew_1@inbox.ru

В статье рассматривается, пожалуй, самое известное высказывание в истории суфизма – «Я – Истина». Оно принадлежит Мансуру ал-Халладжу (858–922). По одной из версий именно за него ал-Халладж был казнен. Для суфизма эта смерть стала символической, поскольку целью мистика является уничтожение себя ради единства с Истиной. Телесная гибель ал-Халладжа стала следствием его мистической гибели в состоянии *фанā*, получившем свое выражение в словах «Я – Истина». В истории суфизма трудно найти автора, который бы так или иначе не прокомментировал это высказывание. Один из выдающихся средневековых суфийских авторов – Махмуд Шабистари в своей знаменитой поэме «Цветник тайны» также не смог обойти вниманием вопрос об отношениях Бога и мистика, который ставит высказывание ал-Халладжа. Его трактовка фразы «Я – Истина» расходится с позициями таких авторитетных суфийских авторов, как ал-Газали и Ибн ал-Араби, что ставит вопрос о причинах своеобразия подхода Шабистари. Сама же поэма Шабистари на протяжении многих столетий привлекала интерес исламских авторов. Одним из наиболее поздних обращений к ней является ответ на поэму, написанный Мухаммадом Икбалом (1877–1938) «Новый цветник тайны». Как и Шабистари, он уделяет высказыванию ал-Халладжа отдельную главу, предлагая уже свое видение того, в чем заключается смысл слов ал-Халладжа. В тексте статьи приводятся переводы соответствующих глав из поэмы Шабистари и Икбала.

Ключевые слова: ислам, суфизм, Шабистари, Икбал, поэзия, философия, фана, уничтожение, истина, «я»

Высказывание Мансура ал-Халладжа *'anā al-ḥaqq*¹, которое можно перевести как «Я – Истина» или «Я – Истинный»², возможно, стоило подвижнику жизни, но оно же принесло и известность средневековому суфию, причем именно в связи с его казнью. Сами по себе эти слова не были революцией в суфийской мысли: ал-Халладж не был в средневековом суфизме ни единственным, ни первым, кто заявил о своей тождественности с Богом. Известны, в частности, слова Абу Йазида ал-Бистами (ум. 848/875): «Пречист Я! Сколь велик Я!», которые не имели для него аналогичных последствий. Тем не менее именно

¹ Жизнь и творчества ал-Халладжа подробно рассмотрены в работе: [Башарин, 2007].

² ал-Ḥaqq – Истинный – одно из 99 имен Бога в исламе.

ал-Халладж стал символом экстатического направления исламского мистицизма, символом переживания опыта единства с Первоначалом, Богом. В силу того, что сам ал-Халладж не дал подробного разъяснения тому, что именно стоит за скандальной фразой, это и другие его высказывания пристально изучались, и был предложен целый ряд трактовок того, о чем говорил ал-Халладж. Отношение этим словам в сочинениях мусульманских авторов было преимущественно негативным. Обычно ал-Халладжу ставилась в вину приверженность идее о вселении (*хулӯл*) божественности в него как человека, которая очевидно считалась противоречащей идее о строгом единобожии [Башарин, 2008, с. 46].

И.Р. Насыров выделяет три точки зрения мусульманских богословов по вопросу о соответствии учения ал-Халладжа букве и духу мусульманского Закона: резкое осуждение, признание ал-Халладжа святым и отсрочка окончательного суждения по этому вопросу до Судного дня [Насыров, 2007, с. 53]. Собственная позиция средневекового суфия относительно того, как может быть понято «я – Истина», несколько проясняется в контексте рассуждения из произведения Ибн ас-Са‘и (1197–1275) *Ахбār ал-Ḥаллādж* («Сообщения от ал-Халладжа»): «Всякая линия, прямая или кривая, исходит именно из точки, а все, на что падает взгляд каждого из нас, – это точка, расположенная между двумя точками. Это доказательство проявления (*таджаллин*) Бога (*ал-ḥаққ*) во всем том, что предстает взгляду, и Его обнаружения взору во всем том, что предстает воочию. Оттого я говорю: “Что бы я ни видел, я вижу в нем Бога”» [там же, с. 52]. Сам ал-Халладж не говорил о вселении Бога в человека, его позиция совершенно иная. Подобно тому, как линия может быть представлена как многократное повторение одной единой и неделимой точки, множество вещей мира есть не что иное, как многократное проявление Бога, одним из имен которого является «Истинный» (*ал-Ḥаққ*). Таким образом, понимание слов «Я – Истина» как декларации вселения Бога в человека, очевидно, ложно. И все же эта короткая фраза, несмотря на наличие комментария самого ал-Халладжа, требует дополнительных разъяснений.

В суфийской среде отмечается стремление к такому объяснению этих слов, которое бы не противоречило принципам понимания единобожия, характерным для ислама. В частности, один из наиболее известных суфийских авторов – Абу Хамид ал-Газали (1058–1111) в сочинении «Ниша светов», комментируя эти слова ал-Халладжа и аналогичные высказывания Абу Йазида ал-Бистами – «Пречист Я! Сколь велик Я» и «В [этой] одежде – только Бог», – пишет:

Знающие, поднимавшиеся на небо истины, в один голос говорят, что видели в бытии только Единого Истинного; правда, для одних это состояние стало постигнутым знанием (*‘ирфāн ‘илмий*), а для других – вкушаемым (*завқий*) состоянием. Множественность исчезла для них вся целиком, и чистая единичность (*фардāниййа*) поглотила их. Их разумы были унесены ею, и остались они как будто пораженными (*мабхūt*), не в силах упомянуть что-либо кроме Бога, да и упомянуть самих себя. Для них остался один только Бог. Они были пьяны, и опьянение лишило их разума. Один из них сказал: «Я – Истинный», другой – «Пречист Я, сколь велик Я!», а еще: «В [этой] одежде – только Бог!». Но высказывания любящих, когда они в состоянии опьянения, следует свернуть, а не передавать другим. Когда опьянение ушло и они вернулись под власть разума, этого мерила Божьего на Его земле, они узнали, что то не было истинным единением (*иттиḫād*), но – как будто единением <...> Если

такое состояние набирает силу, в отношении испытывающего сие состояние его называют гибелью (*фанā*'), или даже гибелью гибели, поскольку он погибает для самого себя и погибает для своей гибели. В этом состоянии он не воспринимает ни самого себя, ни того, что он себя не воспринимает: воспринимай он отсутствие восприятия самого себя, он бы себя воспринимал. А в отношении Того, Кем он поглощен (*ал-мустаграқ би-хи*), это метафорически называют единением (*иттихād*), а в прямом смысле – установлением единства (*тавхūd*) [цит. по: Ибн ал-Араби, 2015, с. 389–390].

Ал-Газали стремится показать, что короткая сентенция «Я – Истина» и выраженная в ней идея уничтожения в Боге (*фанā*') не означают вселения Бога в человека. Это особый мистический опыт, который испытывает мистик и в этом состоянии не видит ничего, кроме Бога, не видит даже самого себя. Однако это не говорит о том, что мистик действительно стал Богом или Бог вселился в него. Речь идет не о факте, а о мистическом переживании, которое, с точки зрения ал-Газали, можно назвать «единением» лишь метафорически, при том что субстанциально Бог и человек не соединяются и человек в Боге не растворяется. О важности разделенности между Богом и обращенным к нему мистиком пишет и родоначальник философского суфизма Ибн ал-Араби (1165–1240):

Если же над нами возьмет власть состояние и скажет языком своим: «Я – тот, кто страстью пылает, и страстно любимый мной – я»³, – то и тогда нам довольно будет силы воздействия границ, чтобы различить «я» и того, кто «страстно любим». Пусть он и пылает страстью к самому себе, однако то состояние, в котором он «пылает страстью», будучи действователем (*фā'ил*), – не то же самое (*мā хува 'айн*), в котором он «страстно любим», будучи претерпевающим (*маф 'ул*). Так границы разделяют (*баййанат*) состояния, как они разделяют воплощенности. Это знание недостижимо в рамках выражения о единой воплощенности (*'ахадийат ал-'айн*), и он не смог сделать состояние единым – да это и невозможно в принципе. В области знания о Боге наиболее близкое и величайшее [утверждение] единственности (*'ахадиййа*) состоит в том, что существование мира и есть (*'айн*) существование Истинного, не что-то иное... [цит. по: Ибн ал-Араби, 2015, с. 394–395].

Для Ибн ал-Араби, автора доктрины, названной впоследствии Ибн Таймией «единство бытия», единство Творца и сотворенного (в частности, мистика) осуществляется в бытии. Бытие сотворенного получено им от Творца, это бытие самого Творца. Однако Творец и сотворенное для Ибн ал-Араби непреложно субстанциально иные и фактическое субстанциальное соединение или вселение одного в другого не происходит.

Примеры того, как в рамках суфийской мысли воспринималось и трактовалось высказывание ал-Халладжа «Я – Истина», можно множить до бесконечности. В данной статье мы приводим лишь трактовки ал-Газали и Ибн ал-Араби, чтобы задать интеллектуальный контекст, в котором возникла трактовка этой сентенции в поэме Махмуда Шабистари (1288–1321) «Цветник тайны» и ответном сочинении Мухаммада Икбала (1877–1938) «Новый цветник тайны». Шабистари является классиком суфийской философии и поэзии, оказавшим

³ Данное высказывание на арабском языке является палиндромом и представляет собой полустигию из дивана ал-Халладжа.

существенное влияние на развитие философской мысли в Иране эпохи Сефевидов (XIV–XVIII вв.), Икбал по праву признан одним из выдающихся индийских философов XX в. и реформатором ислама.

Махмуд Шабистари

Самым известным творением Шабистари является поэма «Цветник тайны», отрывок из которой мы приводим после данной статьи. Это небольшой трактат, составленный в стихотворной форме. Он был написан в ответ на письмо Мир Хосейни Гарави Харави (суфийский поэт и мыслитель, принадлежавший к ордену Сухравардийа), в котором последний просил разъяснить сложные вопросы суфийской мысли, в том числе и вопрос о высказывании ал-Халладжа.

Шабистари принадлежит и поэма «Книга о счастье» и нескольких прозаических трактатов, наиболее важный из которых – «Верная Истина в познании Господа миров». На основании этих произведений мы имеем возможность реконструировать его систему философских взглядов [подробнее см.: Лукашев, 2017]. Обнаруживаемая системность позволяет понять ту мотивацию, которая стоит за его достаточно нетривиальным решением проблемы «Я», нашедшей свое выражение в словах ал-Халладжа «Я – Истина».

Система взглядов Шабистари зиждется на следующих посылах:

1. Бытие может быть либо истинным (собственно бытие), либо ложным (небытие).

2. Истинное бытие тождественно божественной самости, Богу как таковому.

3. Бог един и единственен, соответственно и бытие едино и единственно.

Поскольку Шабистари отождествляет бытие с истиной, а небытие с ложью, для него ничто, кроме Бога, не является подлинным бытием, и в этом смысле всякое сущее, кроме самого Бога, небытийно и ложно, а любая множественность есть плод воображения:

...от представления в воображении (*таваххум*) бытия небытийного возможного и [бытия] воплощений (*та'аййунāt*) небытийностей проистекают множества, коим нет конца... [цит. по: Лукашев, 2017 (1), с. 235].

По сути, это приводит Шабистари к утверждению того, что кроме Бога нет иного сущего. Соответственно и достижение Истины, растворение в Истине для Шабистари оказывается не актом соединения иных, а осознанием отсутствия чего бы то ни было иного, кроме Бога, в отличие от ал-Газали, который исходил из субстанциальной инаковости Бога и мистика, а их соединение понимал исключительно как мистический опыт, не предполагающий субстанциального единства. Шабистари же специально в поэме «Цветник тайны» особо оговаривает, что

Здесь невозможны воплощение и соединение,

Ибо [полагать] двойственность в единстве есть сущее заблуждение.

(«Цветник тайны», бейт 450)

С точки зрения Шабистари, воплощение Бога в человеке или вселение Бога в человека совершенно невозможно, потому что для этого необходимы двое – Бог и человек, но коль скоро есть только Бог, Единый, то нет никаких условий для соединения с ним чего-то иного по отношению к нему:

Знай, что обретать обретенное – полный абсурд.
(«Цветник тайны», бейт 112)

Соответственно и «Я» может быть только у Бога. Сама по себе эта идея была озвучена еще в раннем суфизме Абу Саидом ал-Харазом (ум. 899) [Башарин, 2008, с. 53]. Представление о наличии человеческого «я» для Шабистари – такая же иллюзия и абсурд, как и представление о наличии бытия иного бытию. Наряду с бытием может быть лишь небытие как отсутствие бытия, и именно этим небытием являются множественные фантомы Единого, воспринимаемые как вещи множественного мира [подробнее см.: Лукашев, 2017]. Наделение же их бытием, с точки зрения Шабистари, является актом смещения бытия и небытия или присваивания небытию характеристики бытия, что ложно не только по Шабистари, но и по Аристотелю [см.: Аристотель, 2002, с. 138], с трудами которого Шабистари был, несомненно, знаком.

Поскольку понимание Шабистари единобожия исключало всякую двойственность, он не мог следовать в трактовке слов ал-Халладжа Ибн ал-Араби и ал-Газали, для которых была принципиальна разделенность Бога и мира. В силу той же причины он не мог следовать и доктрине «вселения» хулӯл.

Представление об умозрительности всего, кроме бытия (двумя веками ранее об умозрительности всего, кроме света, писал Сухраварди), оказало в дальнейшем существенное влияние на развитие философии в Иране при династии Сефевидов. В частности, заслуживает внимания доктрина «первоосновности бытия» Садр ад-Дина ал-Ширази (Мулла Садра) (1571/72–1635/36), который рассматривал бытие вещи как основу, к которой прилагается ее чтойность (совокупность ее акцидентальных качеств).

Практически с самого момента написания поэма «Цветник тайны» привлекала внимание исследователей. К ней написаны десятки толкований, ее цитирование обнаруживается в сочинениях различных авторов, а интерес не ослабевает и поныне. Одним из ярких примеров обращения к сочинению Шабистари уже в XX в. стал ответ на поэму, написанный известным индийским философом, реформатором ислама, Мухаммадом Икбалом (1877–1938), – «Новый цветник тайны».

Мухаммад Икбал

Икбал жил и творил на рубеже XIX–XX вв., когда мусульманские страны находились в кабальной колониальной зависимости от западных держав. После той роли, какую они играли в Средние века, в Новое и Новейшее время им пришлось довольствоваться положением стран третьего мира. Эта ситуация была серьезным вызовом для лучших умов того времени, искавших пути выхода для своих стран из цивилизационного тупика. Они предлагали различные рецепты – от откровенно прозападных, как, например, арабский марксизм, до крайне исламистских, представленных фундаментализмом. Его идеологами стали такие авторы, как Хасан ал-Банна, Саййид Кутб, Маулана аль-Маудуди. В движении «Джамаат-и ислами» ковались идеологические кадры для движения Талибан.

Реформаторский путь предлагали реформаторы ислама, такие как Джамал ал-Дин Афгани, Мухаммад Абдо, Мухаммад Икбал, Али Шариати и др. Эти мыслители стремились выявить в современном им исламе те позднейшие идейные наслоения, которые стали тормозом некогда динамичной и успешной исламской цивилизации. Именно поиск средств преодоления цивилизационной стагнации, в которой оказалась Индия, стало основной мотивацией творчества Икбала.

Ответственность за отставание исламских стран он возложил на исламский мистицизм в интерпретации Ибн ал-Араби, получивший свое выражение в концепции «единство бытия» (*вахдат ал-вуджūd*)⁴. Эта концепция, с его точки зрения, стала одной из причин того, что мусульманские народы, несмотря на деятельную природу ислама, потеряли интерес к деятельности [там же, с. 93–94]. Причиной отхода от деятельной природы ислама под влиянием учения Ибн ал-Араби, с точки зрения Мухаммада Икбала, стали внеисламские компоненты, привнесенные иранцами из своего языческого прошлого [там же, с. 97]. Это не только пантеизм, противный исламскому учению о единобожии, но и такое понятие, как *фанā'* [там же]. *Фанā'*, уничтожение, как суфийская техника уничтожения «я» ради становления Истиной, с его точки зрения, наряду с пантеизмом, который Икбал отождествляет с единством бытия *вахдат ал-вуджūd*, несет ответственность за пассивность ислама, за потерю мусульманами индивидуального деятельного начала. Именно его Икбал стремится восстановить. То, что понятия и *фанā'* и *бақā'* были широко распространены задолго до Ибн ал-Араби и непосредственно связаны с кораническим текстом, как и то, что для философии Ибн ал-Араби совершенно необходима разделенность мира и Бога, по всей видимости, Икбала не смущало.

Спасительное индивидуальное деятельное начало Икбал обретает в понятии «эго»⁵, а выход из цивилизационного тупика он видит в рациональном использовании положительного опыта западной культуры, которая некогда преодолела пантеизм⁶, ставший одной из причин стагнации в исламской культуре.

Соответственно, с точки зрения Икбала, исламская цивилизация для преодоления точки стагнации нуждалась в глубоком реформировании с использованием тех достижений западной цивилизации, которые позволили последней занять лидирующее положение в мире. В частности, особое зна-

⁴ Термин «вахдат ал-вуджūd» принадлежит не Ибн ал-Араби, а критику его учения и идейному вдохновителю салафизма (вахабизма) – Ибн Таймийе (1263–1328). В его трудах черпало вдохновение и доводы большинство суннитских лидеров фундаменталистского толка, которые встали на путь борьбы с европейским колониализмом за возрождение исламской цивилизации. Икбал превозносит Ибн Таймийю как первого мыслителя, который выступил против «всеобъемлющей мешанины», привнесенной в ислам «изнеженными иранцами», в силу того, что для них был невыносим «каторжный интеллектуальный труд, необходимый для перехода от части к целому» [Пригарина, 2012, с. 108]. По сути, Икбал считает, что иранцы заменили рациональность воображением.

⁵ Термин «эго» широко известен в контексте психоаналитической теории современника Икбала – Зигмунда Фрейда (1856–1939), тем не менее его использование Икбалом не свидетельствует о приверженности психоанализу, более того, фрейдизм подвергается критике в его сочинении «Реконструкция религиозной мысли в исламе» [Икбал, 2002, с. 45].

⁶ Икбал утверждает тождество европейского Спинозовского пантеизма и концепции «единство бытия» приписываемой Ибн ал-Араби, Икбал даже применяет к Спинозовскому пантеизму термин «вахдат ал-вуджūd». См.: [там же, с. 95].

чение Икбал придавал утверждению реальности исключительно человеческой индивидуальности и критерия практики при установлении истины [там же, с. 95, 109].

Такая приверженность Икбала западной мысли находит свое объяснение в его биографии. Несмотря на то, что Икбал воспитывался в религиозной семье, с ранних лет был знаком с работами выдающихся суфийских философов, таких как, например, Ибн ал-Араби, этот опыт не стал определяющим в формировании его как мыслителя.

Икбал учился в миссионерской школе. Еще живя в Индии, он был сторонником пробританского алигархского движения⁷, долгое время учился в Англии (Кембридж) и Германии, находясь под сильным влиянием таких философов, как МакТаггарт и Джеймс Уорд [Икбал, 2002, с. 8, 10]. Большое значение для него имело общение с автором «Литературной истории Персии» Эдвардом Брауном. Опыт знакомства с суфизмом, который Икбал имел в раннем возрасте, как нам кажется, сформировал у него иллюзию владения материалом: он исследовал учение Ибн ал-Араби настолько, насколько оно было доступно ребенку его лет, поэтому впоследствии им была легко воспринята трактовка учения Величайшего Шейха как Спинозовского пантеизма, сформировавшаяся уже под влиянием европейской ориенталистики.

Именно в европейский период своей жизни он начинает писать стихи на персидском языке. В дальнейшем, движимый интересом к философии Гегеля, Канта, Шопенгауэра, Ницше, Икбал переезжает в Германию, где защищает диссертацию, тем не менее, по «персидской метафизике» [там же, с. 9]⁸. В это время в наибольшей степени формируется его мировоззрение, выражением которого стали основные произведения философа. Трактуя ислам во многом через призму европейской философии и ориенталистики, Икбал полагал, что классическое суфийское наследие требует обновленного прочтения. К этому наследию принадлежит и «Цветник тайны» Махмуда Шабистари. Ответ Икбала на поэму средневекового философа выражает то, как он видит реформирование духовной культуры ислама.

В первую очередь, это – понимание индивидуальности, личности, эго, угрозой которой является идея мистического уничтожения *фанā*'.

Проблему индивидуального, личностного начала в человеке Икбал обсуждает в своих персоязычных сочинениях при помощи термина *х̄ūdī*. Его арабской калькой могло бы быть слово *зāt* – «самость», то благодаря чему вещь

⁷ Движение в Индии за приобщение к европейским ценностям. Основатель – Саид Ахмад-хан (1817–1898). В 875 г. последним был основан Мусульманский англо-восточный колледж, сыгравший впоследствии значимую роль в деле образования государства Пакистан.

⁸ Сам факт защиты диссертации, посвященной «персидской метафизике», не говорит о том, что Икбал в своей работе был свободен от влияния европейского ориентализма, неоднократно подвергавшегося критике уже во второй половине XX в. Более того, как видно из текста его небольшой книги, опубликованной по материалам диссертации [Икбал, 2001], Икбал рассматривает материал преимущественно с позиции европейского ориентализма. Эту работу он посвящает Томасу Уолкеру Арнольду, которого называет своим учителем, указывая на то, что именно от него получил те знания, которые нашли свое выражение в данной книге [там же, р. vii]. При этом ни Томас Уолкер Арнольд, ни непосредственный научный руководитель Икбала – Фриц Хоммель, будучи выдающимися учеными своего времени, не являются авторами научно значимых работ по классическому персидскому суфизму или исламской философии.

является самой собой. Однако в англоязычных работах Икбал в аналогичном контексте использует термин «эго» (*ego*) [Iqbal, 1934, p. 90–117] преимущественно известный в контексте психоанализа Зигмунда Фрейда. Следует отметить, что Икбал вовсе не является учеником или последователем Фрейда. Во фрейдовском «эго» Икбала привлекает его деятельный характер и те преимущества, которые дает человеку сильное «я». Тем не менее задачи и методология Фрейда и Икбала принципиально различаются. Если Фрейд был ученым, стремившимся на основе эмпирических данных выявить то, что детерминирует человеческое поведение, то Икбал – религиозным философом, поставившим перед собой идеологическую задачу пробудить мусульман от сна пассивности, придать им деятельное начало. Для этого ему не нужен, собственно говоря, психоанализ. Он использовал на тот момент новый и актуальный термин «эго», пытаясь показать, что об этом самом деятельном «я» говорится и в Коране, а следовательно, ничто не мешает мусульманину принять на вооружение конструктивный опыт западной мысли.

Именно через «эго» Икбал стремится понимать проблематику «Я», активно обсуждавшуюся в суфийской литературе после Мансура ал-Халладжа, и в утверждении этого человеческого эго Икбал выступил как оппонент Шабистари. Для последнего (как и для большинства представителей традиции) только Истина, Бог был достоин того, чтобы называться «я». Все остальное – иллюзия, в том числе и «я» человеческое, поскольку в единстве не может быть двух «я» (и здесь уже уместно вспомнить притчу Руми о том, что «не вместится двум “я” в одном жилище» [Руми, 2007, с. 217]). Видимо, против этого и выступает Икбал как поборник индивидуального и деятельного начала в человеке, развитие которого должно вывести мусульманский Восток из стагнации. Именно в этом заключается фундаментально отличие подходов Шабистари и Икбала к пониманию «я». Если для Шабистари слова «я – Истина» могут принадлежать лишь Богу и свидетельствуют о том, что мистик постиг совершенное единство, так, что он может быть только той точкой единства, которая их произносит, то для Икбала слова «Я – Истина» суть слова человеческого эго-*хӯдӣ*⁹. Таким образом, если слова «Я – Истина/Истинный» исходят не от Бога, а от человеческого эго, то есть основания утверждать, что Икбал это эго обожествляет, называя его одним из божественных имен.

В начале главы Икбал приводит рассуждения, с которыми собирается полемизировать. Их он вкладывает в уста некоего «мага», под которым может пониматься и некий коллективный образ восточного духовного учителя (например, суфийского шейха), искажающего ислам через привнесение в него реликтов из древних языческих, в первую очередь иранских, культов. Под магом может пониматься и сам Шабистари, ибо именно на его произведение Икбал пишет ответ, с ним полемизирует. Это также может быть и знаменитый ведантийский философ Шанкара (VII–VIII вв.). Со взглядами последнего слова «мага» также обнаруживают сходство, а само имя Шанкары упоминается в конце главы, что может служить дополнительным подтверждением этой версии.

⁹ Подробнее см. перевод соответствующего отрывка из поэмы Мухаммада Икбала в приложении.

Этот «маг» утверждает, что все есть не просто иллюзия, но сон Бога, и с этим тезисом полемизирует Икбал, утверждая истинность и реальность эго- *хӯдӣ*. Данный тезис «мага» не вполне соответствует взглядам Шабистари. Действительно, для него все, кроме Первоначала, Бога, есть его (Бога) виртуальный образ, а представление о реальной бытийности сущего для Шабистари иллюзия:

Ты спишь, а это видение [твое] – воображение¹⁰.
 Все, что ты увидел при его посредстве – образ.
 («Цветник тайны», бейт 172)

Но при этом он нигде не говорит о том, кто производит эту иллюзию. Какие-то вопросы у Шабистари остаются принципиально нераскрытыми, остаются для него тайной, и уж точно он не считает сущее «сном Бога», как пишет Икбал в «Новом цветнике тайны». Напротив, мир пьяный, спящий и иллюзорный противопоставлен у Шабистари вечно бдящему Творцу:

Его очи не замечают всего бытия¹¹,
 Как оно войдет в Него в конец пьяное и спящее¹²?!
 («Цветник тайны», бейт 758)

Что касается «яйности», то здесь Шабистари признает возможность наличия «я» только у Истины и действительно считает человеческое «я» иллюзорным. Против этого и выступает Икбал, считая такое отношение к «я» причиной стагнации исламской цивилизации. Этой идее он стремится противопоставить идею множества индивидуальных эго (*хӯдӣ*), наиболее совершенным из которых является индивидуальное божественное эго, к которому эго человека должно стремиться, но никогда не сможет с ним соединиться или раствориться в нем. Справедливости ради нужно отметить, что и Шабистари говорил о невозможности соединиться с божественной самостью, но лишь в силу того, что соединиться с ней могло бы лишь нечто иное, а иного по отношению к ней нет, она едина и единственна, и в этом заключается его понимание единобожия (*тавҳид*). Субстанциальная разделенность была важна также и для ал-Газали, и для Ибн ал-Араби, цитаты из сочинений которых мы привели в начале статьи.

Для Икбала же, стремящегося к пробуждению индивидуального деятельного начала у мусульман, по-видимому, тема *тавҳида*, утверждения единобожия, не имела первостепенного значения. Поэтому он не только утверждает наличие наряду с Богом множества таких же, просто менее совершенных эго, но и говорит о том, что созидание Вселенной еще не завершено, а человек является

¹⁰ Смысл данного бейта связан с предыдущими двумя: наш мир – один из многих, а эти многие миры не только тождественны нашему, но и не воспринимаются нашими органами чувств, а посему кажутся иллюзорными. Наш же мир, тождественный каждому из других миров, также иллюзорен.

¹¹ Образ очей коррелирует с божественным зрением. Зримо – то, что истинно есть. Кроме того, словарное значение арабского *вуджӯд* (бытие) также и «нахождение». Мир не имеет истинного бытия как самостной характеристики, следовательно, не обращает на себя взор Возлюбленного, Бога. Бог его не видит, не находит, следовательно, его и нет.

¹² Лахиджи (наиболее авторитетный толкователь поэмы «Цветник тайны», ум.1506 г.) сравнивает бытие мира со сном наяву, когда человек видит то, чего на самом деле нет. Подобно такому сну мир не обладает бытием как самостной характеристикой, он бытиен лишь «в переносном смысле». В том смысле он противопоставлен Богу как приспосабливающему: «Его не объемлет ни дремота, ни сон» (Коран / Пер. Саблукова, 2:261).

творцом, который может внести порядок в хаос [Пригарина 2012, с. 102–103]¹³, что само по себе не может не вызвать ассоциаций уже с зороастрийским учением о человеке, которое, по всей видимости, с точки зрения Икбала, должно относиться ко «всеобъемлющей мешанине» «изнеженных иранцев» [там же, с. 108].

Икбаловский человек оказывается соучастником Бога в творении, что, конечно, недопустимо для традиционного ислама, считается одной из форм неверия *ширк*. Нет ничего удивительного в том, что учение Икбала было подвергнуто жесточайшей критике со стороны современных ему исламских ученых и поэтов, с которыми самого Икбала связывали дружеские отношения. Среди наиболее известных его критиков оказались выдающийся урду-язычный поэт Акбар Хосейн Аллахабади (1846–1921) и широко почитаемый как святой суфийский автор и религиозный деятель Хаджа Хасан Низами Дехливи (1873–1955). Многолетняя полемика между Низами и Икбалом развернулась на страницах газеты «Вакил» и стала одним из важных источников для исследователей интеллектуальных течений в Индии начала XX в.

В целом Икбал, конечно, неспроста был весьма высоко оценен своими современниками и потомками. Он был, без сомнения, выдающимся мыслителем, одним из наиболее ярких представителей исламского возрождения, предпринял попытку реформирования ислама, чтобы ответить вызовам современной ему эпохи. Его взгляды демонстрируют в нем философа-гуманиста, который искал, в том числе и на Западе, решения тех проблем, которые Восток не смог решить к началу XX в.

Список литературы

- Аристотель, 2002 – *Аристотель*. Метафизика. Пер., коммент., толкования / Сост. и подгот. текста С.И. Еремеев. СПб.; Киев: Эльга, 2002. 832 с.
- Башарин, 2007 – *Башарин П.В.* Философия ал-Халладжа: Дис... канд. филос. наук. М., 2007. 215 с.
- Башарин, 2008 – *Башарин П.В.* Концепция «анā-л-Хаққ» ал-Халладжа и ее отражение в последующей суфийской традиции // PAX ISLAMICA № 1. М.: ООО «Издат. дом Марджани», 2008. С. 46–66.
- Ибн ал-Араби, 2015 – *Ибн ал-Араби*. Избранное / Пер. А.В. Смирнов. Т. 2. М.: Яз. славян. культуры: ООО «Садра», 2015. 400 с.
- Икбал, 2002 – *Мухаммад Икбал*. Реконструкция религиозной мысли в исламе / пер. с англ., предисл., коммент., глоссарий М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2002. 200 с.
- Лукашев, 2011 – *Лукашев А.А.* Первые главы философской поэмы «Цветник тайны» (*Гулишан-и рāз*) Махмуда Шабистари // Ишрак: ежегодник исламской философии. № 2. М.: Вост. лит., 2011. С. 642–646.
- Лукашев, 2017 – *Лукашев А.А.* К вопросу об универсальности категориальных отношений (на материале произведений Санаи и Шабистари) // «Рассыпанное» и «собранное»: когнитивные приемы арабо-мусульманской культуры / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Издат. дом ЯСК, 2017. С. 342–383.
- Лукашев, 2017 (1) – *Лукашев А.А.* «Очевидная истина» Махмуда Шабистари. Знакомство с одним из малых прозаических трактатов // Ишрак: ежегодник исламской философии. № 8. М.: Наука – Вост. лит.: ООО «Садра», 2017. С. 225–237.

¹³ О человеке как сотворце Бога Икбал говорит и в своем классическом сочинении «Реконструкция религиозной мысли в исламе» [Икбал, 2002, с. 34].

Насыров, 2007 – *Насыров И.Р.* Опыт рационализации мистического мировидения в творчестве ал-Халладжа // Изв. акад. наук респ. Таджикистан. Сер.: философия и правоведение. 2007. № 3. С. 50–55.

Насыров, 2009 – *Насыров И.Р.* Основания исламского мистицизма. Генезис и эволюция. М.: Яз. славян. культур, 2009. 552 с.

Пригарина, 2012 – *Пригарина Н.И.* Мир поэта – мир поэзии. Ст. и эссе. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2012. 352 с.

Руми, 2007 – *Руми, Джалал ад-Дин, Мухаммад.* Маснавй-йи ма‘нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (байты 1–4003) / Пер. с перс. О.Ф. Акимовской, Ю.А. Иоаннесьяна, Б.В. Норика, А.А. Хисматулина, О.М. Ястребовой; Общ., науч. ред. и указ. А.А. Хисматулина. СПб.: Петербург. Востоковедение, 2007. 448 с.

Iqbal, 1934 – *Iqbal Mohammad.* The Reconstruction of Religious Thought in Islam. L.: Oxford University Press, 1934. 192 p.

Iqbal, 2001 – The Development of Metaphysics in Persia: a Contribution to the History of Muslim Philosophy by Muhammad Iqbal. East Lansing, Mi: H-Bahai, 2001. 150 p.

“I am the Truth”: Mahmud Shabistari’s and Muhammad Iqbal’s Points of View

Andrey A. Lukashev

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: andrew_l@inbox.ru

The article deals with, maybe, the most important phrase in the Tasawwuf history, said by Mansur al-Hallaj (244/858–309/922) – “I am The Truth” (anā l-Haqq). These words could be one of the reasons he was executed. This death had a great deal of symbolism from the Sufi point of view, because the Sufi’s aim is to annihilate himself for the sake of the Truth. The death of the al-Hallajian’s body was the result of his mystic annihilation (fana) that was expressed in the words “I am The Truth”. It’s difficult to find an author in the history of Tasawwuf, who would avoid to comment these words of al-Hallaj, not saying a word about the opponents of Sufism who used the saying to accuse the sufis of selfidolization and idolization of the created world. Mahmud Shabistari, one of the outstanding medieval thinkers also could not ignore in his masterpiece “The Rose Garden of Mystery” the problem of The God and human being relations, stated by the Hallajian words. The Shabistari’s point of view differs from the al-Gazalian’s and Ibn Arabian’s ones, so it raises the question of the reasons for it’s difference. The poem by Mahmud Shabistari itself attracted an interest of Islamic scholars and thinkers. One of the most recent appeals to the poem was the reply on it written by Muhammad Iqbal (1877–1938) and named “The New Rose Garden of Mystery”. Alike Shabistari he dedicates the Hallajian words a special chapter, which introduces his own alternative point of view at the meaning of the words, said by al-Hallaj. The text of the article contains translations from Persian of relevant chapters from the poems by Muhammad Iqbal and Mahmud Shabistari.

Keywords: Islam, sufism, Shabistari, Iqbal, poetry, philosophy, fana, anihilation, The Truth, “I”

References

- Aristotel'. *Metafizika. Perevody, kommentarii, tolkovaniya* [Metaphysics. Translations, commentary, interpretation], compilation, preparation of text Eremeev S.I. Saint-Petersburg; Kiev: Elga, 2002. 832 pp. (In Russian)
- Basharin, P. V. *Filosofiya al-Khalladzha. Dissertatsiya na soiskanie uchenoi stepeni kandidata filosofskikh nauk* [The Philosophy of a-Hallaj. PHD dissertation]. Moscow, 2007. 215 pp. (In Russian)
- Basharin, P. V. "Kontseptsiya «anā-l-Khaḡḡ» al-Kḡallādzhā i ee otrazhenie v posleduyushchei sufiiskoi traditsii" [The «anā-l-Khaḡḡ» concept and it's reflection in later sufi tradition], *PAX ISLAMICA*, no. 1. Moscow, Izdatel'skii dom Mardzhani [The Marjani Publishing House], 2008, pp. 46–66. (In Russian)
- Ibn Arabi. *Izbrannoe* [Selected works], transl. by Smirnov A.V., vol. 2. Moscow, 2015. 400 pp. (In Russian)
- Iqbal, Mohammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Oxford University Press, 1934. 192 pp.
- Iqbal, Muhammad. *The Development of Metaphysics in Persia: a Contribution to the History of Muslim Philosophy*. East Lansing, Mi: H-Bahai, 2001. 150 pp.
- Lukashev, A. A. "“Ochevidnaya istna' Makhmuda Shabistari. Znakomstvo s odnim iz malykh prozaicheskikh traktatov” [“Haqq al-yaqin” by Mahmud Shabistari. Acquaintance with one of the small treatises by Mahmud Shabistari], in: *Ishraq: islamic philosophy yearbook*, 2017, no. 8, pp. 225–237. (In Russian)
- Lukashev, A. A. "K voprosu ob universal'nosti kategorial'nykh otnoshenii (na materiale proizvedenii Sanai i Shabistari)" [To the Question of Universality Categorical Relations (at the material of Sanai's and Shabistari's works)], in: «*Rassypannoe*» i «*sobrannoe*»: *kognitivnye priemy arabo-musul'manskoi kul'tury* [The Scattered and the Organized: the Cognitive Devices of Arabic-islamic Culture], ed. A.V. Smirnov. Moscow, 2017, pp. 342–383. (In Russian)
- Lukashev, A. A. "Pervye glavy filosofskoi poemy «Tsvetnik tainy» (Gulshan-i rāz) Makhmuda Shabistari" [The first capters or the philosophical poem by Mahmud Shabistari "The Rose Garden of Mystery" (Gulshan-i rāz)], in: *Ishrak: ezhegodnik islamskoi filosofii* [Ishraq: islamic philosophy yearbook], 2002, no. 2, pp. 642–646. (In Russian)
- Majmu'a-i asar-i Shaikh Mahmud Shabistari* [The Collected works by Mahmud Shabistari], collected by Samad Muvahhid]. Tehran, 1365. (In Persian)
- Mukhammad Iqbal. *Novyi tsvetnik tainy* [The new Rose Garden of Mystery], "nosokhan.com". Available at: <http://www.nosokhan.com/Library/Topic/0128>. (accessed: 23.08.2016). (In Persian)
- Mukhammad Iqbal. *Rekonstruktsiya religioznoi mysli v islame* [The reconstruction of Religious Thought in Islam], transl., preface, comment., glossaries M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya Literatura [Oriental literature], 2002. 200 pp. (In Russian)
- Nasyrov, I. R. "Opyt ratsionalizatsii misticheskogo mirovideniya v tvorchestve al-Khalladzha" [The Experience of Mystical Worldview Rationalization in the Hallajian Heritage], *Izvestiya akademii nauk respubliki Tadjikistan. Seriya: filosofiya i pravovedenie* [Proceedings of the Academy of Sciences of Tajikistan, the series: Philosophy and Law], 2007, no. 3. Dushanbe. pp. C. 50–55. (In Russian).
- Nasyrov, I. R. *Osnovaniya islamskogo misticizma. Genezis i evolyuciya* [The Foundations of Islamic Mysticism. Genesis and evolution]. Moscow: Yaziki Slavjanskih kultur [Languages of the Slavic cultures], 2009. 552 pp. (In Russian)
- Prigarina, N. I. *Mir poeta – mir poezii. Stat'i i esse* [The World of Poet and Poetry. Articles and Essays]. Moscow: Institut Vostokovedeniya [Institute of Oriental Studies], 2012. 352 pp. (In Russian)

Rumi, Dzhahal ad-Din, Mukhammad. *Masnavi-ii ma 'navi* («Поэма о скрытом смысле»). [The Poem of Secret Meaning], transl. from persian by O.F. Akimushkin, Yu. A. Ioannesyan, B.V. Norik, A.A. Khismatulin, O.M. Yastrebova, ed. A.A. Khismatulin, The first daftar (bait 1–4003). Saint-Petersburg: “Peterburgskoe Vostokovedenie” [“The Petersburg Orientalistics”], 2007. 448 pp. (In Russian)