

А.А. Лукашев

*(кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Институт философии РАН; Российская Федерация, 109240, Москва, Гончарная ул., д. 12, с. 1)
e-mail: andrew_l@inbox.ru*

ЕДИНОБОЖИЕ ДЕЙСТВИЙ В ТВОРЧЕСТВЕ ДЖАЛАЛ АД-ДИНА РҰМЇ

Аннотация: Единобожие является стержневой идеей исламского вероучения. Его осмысление складывается из ответов на вопросы об отношении Бога ко всему остальному (*mā sивā Аллāх*). Одной из ключевых проблем доктрины единобожия остается проблема божественных и человеческих действий. Кто является истинным актором процессов, протекающих в мире? Могут ли существовать, наряду с Единым Творцом всего сущего, иные акторы, и не нарушает ли это принцип строгого монотеизма? Насколько автономен человек в своих действиях? Разнообразные решения этих вопросов составляют содержание доктрины «единобожия действий», в которой философия является средством системного обоснования религиозной картины мира. По вопросу об интерпретации единобожия действий, в частности, проходит водораздел между взглядами ал-Аш‘арй и Рұмй. Несмотря на то, что на русском языке мы располагаем значительным количеством переводов наследия Рұмй, его религиозно-философские взгляды в русскоязычном научном пространстве остаются малоизученными. В нижеследующей статье автор стремится внести ясность в вопрос о том, как Рұмй интерпретирует единобожие действий: он объясняет некоторые видимые противоречия, обнаруживаемые в тех фрагментах сочинений, в которых средневековый классик рассуждает об автономности человеческих действий. В приложении к статье приводится перевод главы из трактата Рұмй «В Нем то, что в Нем», где Рұмй подробно рассматривает единобожие действий.

Ключевые слова: суфизм, ирфан, единобожие действий, Рұмй, свобода выбора, актор, фанā’.

Andrey A. Lukashev

(PhD, Senior Research Fellow, Institute of Philosophy, RAS; Goncharnaya str.,
bld. 12s1, Moscow 109240, Russian Federation)
e-mail: andrew_l@inbox.ru

“TAWḤĪD AL-AF‘ĀL” IN JALĀL AL-DĪN RŪMĪ LEGACY

Abstract. Monotheism is a core idea of the Islamic faith. Its comprehension consists of answers to the questions about God’s attitude towards everything else (*mā siwā Allāh*). One of the key questions of the doctrine of monotheism is the question of divine and human actions — who is the true actor of the processes taking place in the world, can there be other actors along with the One Creator of all things, how autonomous is a person in his actions? Various solutions to these questions constitute the content of the doctrine of the monotheism of actions. On the issue of interpreting the monotheism of actions, in particular, there is a watershed between the views of al-Aš‘arī and Rūmī. Although we have a significant number of translations of Rūmī’s legacy in Russian, his religious and philosophical views in the Russian-speaking scientific space remain poorly studied. In this article, the author seeks to clarify the question of how Rūmī interprets the monotheism of actions and to explain some of the apparent contradictions which are found in his writings when the medieval classic talks about the autonomy of human actions. The appendix to the article contains a translation of a chapter from Rūmī’s treatise ‘In Him is What is in Him’, where Rūmī discusses in detail about the monotheism of actions.

Keywords: Sufism, Irfan, Monotheism of Action, Rūmī, Freedom of Choice, Actor, Fanā’.

Творчество Рūмī — одна из вершин одновременно и персидской литературы, и исламской мысли. Неслучайно его «Поэму о смысле» другой классик суфизма, ‘Абд ар-Раḥмāн Джāmī, называл «Кораном на персидском языке». Такая характеристика неслучайна: Коран является не только откровением единобожия, но и главным памятником арабской изящной словесности. Подобно Корану, «Поэма о смысле» знакомит читателя с тайнами исламского мистицизма в форме изящного литературного произведения. Не удивительно, что творчество Рūмī привлекало внимание исследователей как на Востоке, так и на Западе. По сравнению с другими классиками персидской литературы он относительно неплохо изучен, несмотря на то, что его произведения зачастую представляют для переводчиков и интерпретаторов определенную сложность. Существуют англоязычные переводы «Поэмы о смысле» [Rúmi, 1887; Masnavi, 2004–2022;

Masnavi, 2019], не так давно увидел свет даже русскоязычный ее перевод, в работу над которым внесли свой вклад практически все российские специалисты по средневековой персидской поэзии [Маснави, 2013]. На русский язык переведена фундаментальная книга Уильяма Читтика «В поисках скрытого смысла. Суфийский путь любви» [Читтик, 1995], а составляя обзор научных работ о Рӯми на персидском, арабском или турецком языках, и вовсе можно написать книгу. В этом номере «Ишрака» выходит перевод одной из статей, где, в контексте обсуждения вопроса о единобожии действий, иранский исследователь Гасем Какаи обращается в том числе к творчеству Рӯми. Но как именно мусульманская мысль определяет проблемное поле доктрины единобожия действий? Это вопрос требует отдельного объемного исследования, и хочется надеяться, в обозримой перспективе мы сможем дать на него подробный ответ.

То, что идея единобожия является центральной для исламской мысли, не вызывает сомнений. Однако простого утверждения о единственности Бога мусульманскому мыслителю мало. Само по себе оно лишь ставит новые вопросы о характере единства Первоначала: если Бог один, если наряду с Ним ничего нет, чем же является наблюдаемый нами вокруг себя мир? Если Бог — единый творец всего сущего, то является ли Он непосредственным творцом и всех процессов, протекающих в мироздании, всех действий, совершающихся субъектами? Если ответ утвердительный, то каков статус действий человека? Может ли индивид самостоятельно производить какие-либо действия? Отвечая на последний вопрос утвердительно, теолог де-факто нарушает принцип единобожия и отрицает исключительность, единственность божественного действия. Однако отвечая на тот же вопрос отрицательно, богослов тотчас же формулирует другую, критически важную для вероучения метафизическую и этическую проблему: может ли человек в этом случае нести ответственность за свои поступки, и есть ли смысл призывать его к какой-либо духовной деятельности или к исполнению религиозных предписаний? Поиск ответов на эти вопросы и составляет, в значительной степени, содержание исламской мысли.

Многообразие работ, посвященных творчеству Рӯми, свидетельствует не только об интересе к его взглядам, но и о том, что среди исследователей нет полного консенсуса по интерпретации основных положений его доктрины. Последнее в полной мере относится и к его интерпретации единобожия действий. Дискуссионной специалистам представляется и школьная принадлежность Рӯми, примыкавшего, по мнению ряда ученых, к ашаритам — поборникам идеи божественного детерминизма [Ахбарати, Пазуки, 1395 г.х.]. Согласно учению ал-Аш'арий, Бог является творцом всех человеческих действий, тогда как человек принужден совер-

шать заранее предписанные ему Богом действия. В целом такая трактовка мировой каузальности совместима с религиозной антропологией суфизма: так, конечной целью мистика провозглашается полное растворение в Боге, признание за Богом исключительности и единственности существования. Однако такое «уничтожение» по-разному трактовалось разными авторами-суфиями. Например, ближе многих к ал-Аш‘арӣ в этом отношении оказался Маҳмӯд Шабистарӣ — последовательный джабрит, настаивавший на абсолютном единобожии самости; Шабистарӣ и в самом деле называл Бога единственным сущим, — а значит, и единственным актором мультиверсума.

Следует отметить, что Рӯми, в отличие от других классиков суфийской поэзии (таких как его непосредственные предшественники — Санā’ӣ и ‘Аттар; первый был придворным поэтом, а второй — и вовсе аптекарем), получил фундаментальное теологическое образование и значительную часть своей жизни провел в изучении фикха — мусульманского права [Читтик, 1995, 25]. С суфизмом Рӯми, однако, был знаком с детства, а систематически изучать его начал под началом Бурхāн ад-Дйна ат-Тирмизӣ в 1232 году [Читтик, 1995, 24]. Можно сказать, что в деле освоения мистицизма Рӯми шел тем же путем, что и ал-Ғазālӣ, хоть и достиг в нем, если верить Ибн ‘Арабӣ, больших высот:

Степень (*мақām*) совершенного пророчества... — степень высокая, о которой большинство членов нашего тариката, как, например, ал-Ғазālӣ и ему подобные, пребывают в незнании (*джāхил*), ибо постижение сего дается не многим» [цит. по: Какаи, 2023, 34].

Возможно, тот переход к высокому мистицизму, которого не случилось у ал-Ғазālӣ, Рӯми совершил как раз в 1244 г. после знаменитой встречи с суфием Шамсом Табрӣзӣ. Разумеется, Ибн ‘Арабӣ не объясняет, в чем именно мистицизм ал-Ғазālӣ ему кажется несовершенным; он лишь указывает на то, что настоящие мистики говорят иначе, чем автор «Непоследовательности философов»:

То, что говорят непросвещенные члены этого тариката (*ирфāн*), такие как ‘Абу Хāмид и Муҳāsибӣ, а также подобные им, не есть речи того, кто не видит ничего, кроме Бога, мы же обсуждаем такие вопросы только с просвещенными (*‘ахл Аллāх*) [цит. по: Какаи, 2023, 34].

При этом нельзя сказать, что ал-Ғазālӣ был *муширом*, т.е. признавал существование наряду с Богом иных творцов, или что он отрицал опыт *фанā’*, — его формулировки, по мнению Величайшего шейха суфизма, выдавали в нем человека, знающего о *фанā’*, но не имевшего соответствующего мистического опыта. Можно предположить, что Ибн ‘Арабӣ имел в виду высказывание ал-Ғазālӣ примерно такого рода:

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 (*umtixād*), но — как будто единением <...> Если такое состояние набирает силу, в отношении испытывающего сие состояние его называют гибелью (*фанā'*) [цит. по: Ибн Араби, 2022, 389–390].

Иначе говоря, ал-Ғазālī полагал состояние *фанā'* временным опытом, в котором человек *воспринимает* себя единым с Богом, но не *становится* онтологически с Ним единым и даже не осознает факта *субстанциального* единения с Абсолютом. Творчество же Рӯмӣ пронизано переживанием единства с Творцом, для него трагично само чувство отделенности от Творца (в связи с чем, пускай и с изрядной степенью условности, мы вправе назвать его первым религиозным экзистенциалистом). Неслучайно главное произведение своей жизни — «Поэму о смысле» — мистик начинает с «Песни свирели», тоскующей по тростнику, с которым она разлучена.

В этом плане взгляды Рӯмӣ существенно отличаются от классического учения имама ал-Аш'арӣ и даже от того, что писал продолжатель его дела — 'Абӯ Ҳāмид ал-Ғазālī. Единство с Богом для Рӯмӣ — не временный экстатический опыт, но изначальное, пускай и забытое индивидом, состояние человека. В трактате «В Нем то, что в Нем» Рӯмӣ пишет:

Что мне сказать о мире, чьим основанием и столпом служит забвение (*зафлат*)?! [Разве] ты не видишь, что, когда кого-то пробуждают, он испытывает отвращение к миру, гибнет и пропадает? Человек, что с самого детства рос и развивался... все это было в забвении, ты никогда не рос и не взрослел! [Руми, 1386 г.х., 222]

Дальнейшее рассмотрение этой проблемы следует оставить для отдельного исследования, посвященного единобожию самости (*тавхїд аз-зāт*) в творчестве Рӯмӣ. Важно отметить, что Рӯмӣ и ал-Ғазālī расходятся в интерпретации ключевого вопроса классической исламской философии — вопроса об отношении человека к Богу. Здесь же мы попытаемся, по возможности подробно, рассмотреть предложенную мистиком концепцию единобожия действий и установить, кого именно Рӯмӣ характеризует как истинного актора.

Центральную проблему учения о единобожии действий следует формулировать следующим образом: «Кто является творцом человеческих действий — Бог или человек?». С ним неразрывно связан и вопрос о свободе человеческой воли: если Бог творит человеческие действия, как мо-

жет человек что-либо выбирать и, соответственно, нести ответственность за свои поступки? И если все поступки — и благие, и злые — творятся Богом, то какова мера ответственности Бога за присутствующее в мире зло? Как известно, исламскими мыслителями был выработан целый ряд ответов на эти вопросы; в этой работе мы постараемся рассмотреть, как их интерпретировал Джалал ад-Дин Руми.

Во многих местах своих сочинений Руми настаивает на том, что человек располагает свободой выбора: он должен выбирать, чтобы нести ответственность за свои поступки. Об этом Руми, в частности, подробно говорит в пятом дафтаре, излагая историю о том, как мусульманин-суннит призывал «мага» (зороастрийца) к принятию ислама [Руми, 2013, 488–506]. Цитаты из этого отрывка У. Читтик приводит в качестве подтверждения того, что Руми настаивает на наличии у человека свободы воли. Действительно, большая часть этого раздела — слова мусульманина, призывающего мага выбрать между влекущей ко злу душой и волей Всевышнего, а также вставные притчи, иллюстрирующие позицию суннита. Однако особенно важно обратить внимание на то, чем заканчивается рассматриваемый нами раздел. Руми пишет, что обе позиции в достаточной степени рационально обоснованы, поэтому спор между магом и суннитом продлится до Судного дня; любовь же, напротив, «прерывает диспут» и заставляет влюбленного умолкнуть. Последний инклюзивистский пассаж — красноречивое свидетельство того, что позицию самого Руми нельзя всецело свести к одной из этих полярных точек зрения. Отдельной проблемой является то, что Руми, как кажется, в целом ряде контекстов противоречит сам себе. Он пишет и о полной очевидности того, что человек располагает свободой выбора, и о «принужденном» (*джабр*) характере его действий. Известны его яркие образы человека-лука в длани Всевышнего или образ льва на стяге, «движущегося» благодаря дуновению ветра. Чтобы позиция средневекового автора стала яснее, следует начать рассмотрение его метафизики действий с интерпретации самого первого акта творения. Руми замечает: прежде своего возникновения мир пребывал в божественном знании, а креационный акт лишь проявил то, что прежде было «сокровенным»:

Шах сказал: «Смысл появления этого мира
был в том, чтобы знание [Его] стало явным.
Пока [Бог] не сделал явным того, что знал,
[Он. — А.Л.] не возложил на этот мир страдание родовых схваток
и боли...». [Руми, 2013, 1: 359–360]¹

¹ Здесь и далее русскоязычный перевод сверен мной по изданию: [Руми, 1374 г.х.].

Эта интерпретация сотворения мира идентична той, что мы находим в пехлевийском Бундахишне [Бундахишн, 1997, 265–267], — хотя Рӯмӣ, разумеется, на Бундахишн не ссылается, а апеллирует, скорее, к хадису «Я был кладом неведомым, и полюбили Меня стать ведомым. Я сотворил тварей, ознакомил их с Собой — и они узнали Меня» (цит. по: [Ибн ал-Араби, 2022, 331]). Сам по себе этот хадис оставляет значительный простор для теологической интерпретации; средневековым суфиям же был важен акцент на проявлении творения, прежде скрытого в божественном знании в виде божественных имен и атрибутов. Сам акт проявления феноменального мира происходит по божественному приказу «Будь!»: «Когда Мы захотим быть чему либо, тогда наше слово только в том, чтобы нам сказать: “будь!” и то получает бытие» (Коран, 16:42/пер. Саблукова). Таким образом, Бог сотворил мир, не создав ничего нового и не претерпев изменений, поскольку вселенная извечно пребывала в божественном знании:

Истинный не увеличился, сотворив мир,
 тем, чем Он не был изначально, не стал и теперь.
 Но увеличилось воздействие посредством дарования бытия твари,
 между этими двумя увеличениями большая разница.
 Увеличение воздействия есть Его проявление,
 для того чтобы были явлены Его атрибуты и действия.
 Увеличение же всякой [другой] сущности — это доказательство того,
 что она возникла и зависима от причин. [Руми, 2013, 2:150]

Итак, согласно Рӯмӣ, первым действием стал божественный приказ «Будь!», явивший все многообразие феноменальной реальности. Иными словами, единое Божество осуществило единое действие. «Единобожие самости» и «единобожие действий» обозначаются здесь автором вполне когерентно: единое породило единое. Но далее мы сталкиваемся с проблемой: если единое может породить только единое, откуда возникает множество действий — и существует ли оно вообще? Для Рӯмӣ множество действий существует реально, однако сами действия функционируют как законы природы (*суннат*)¹, заложенные в божественном знании прежде обретения вещами бытия. Эти законы предполагают наличие каузальных связей, управляющих всеми процессами мироздания:

И этот мир, и тот вечно что-то порождают,
 каждая причина есть мать, а ее результат (*'асар*) — дитя.

¹ Сам термин в данном случае несет в себе семантику произвольного/установленного закона, закона в смысле принятой условности, а не в смысле предзаданного онтологического принципа. В рамках обоснования теистической картины мира иное, пожалуй, и невозможно (*прим. ред.*).

Когда результат породил что-либо, он тоже стал причиной,
 чтобы породить удивительные результаты.
 Эти причины следуют поколение (насл) за поколением,
 [чтобы увидеть их,] нужен глаз, озаренный светом весьма и весьма.
 [Руми, 2013, 1:360]

Рӯми пытается снять противоречие между утверждением о том, что Бог является творцом всех действий, и наличием в мире причинно-следственных связей, когда одна вещь может служить причиной возникновения, гибели или изменения другой. Это противоречие мистик устраняет за счет следующего тезиса: Бог является творцом того «обычая» (законов природы), которому подчиняется все сущее, и сам Он действует в соответствии с законами Им же и установленными, хотя и не связан ими:

Он заложил обычай, причины и пути
 для ищущих под этим лазурным шатром.
 Большинство обстоятельств происходит согласно обычаю,
 но иногда могущество выходит за границы обычая.
 Обычай и привычку заложил Он остроумно,
 но сотворил и чудеса как то, что разрывает обычай. [Руми, 2013, 2: 408]

То, как именно это происходит, Рӯми подробно описывает в истории про огонь, в котором не сгорели наказанные иудейским царем за отказ поклониться идолу дитя с матерью [Руми, 2013, 1:96–106]. Этот сюжет заимствован из Книги пророка Даниила (Дан. 1:7, 3:24–95), где речь идет об иудейских юношах Анании, Азарии и Мисаиле, брошенных в огненную печь по приказу вавилонского царя Навуходоносора за отказ поклониться идолу, но вышедших из огня невредимыми. В рассказе Рӯми иудейский царь обращается к огню с закономерным вопросом:

...«Эй, резкий нравом,
 тот мир сжигающий, природный нрав твой где?
 Как ты не сжигаешь? Что случилось с особенностью твоей?
 Или от судьбы нашей другим стало побуждение твоее?
 Не жалеешь ты [даже] огнепоклонника,
 а тот, кто не поклоняется тебе, как он-то спасся?». [Руми, 2013, 1:101]

Огонь, в свою очередь, объясняет, что его природа не изменилась: он жжет, как и прежде, — но, подобно клинку, действует в соответствии со своей природой лишь «по разрешению» Всевышнего. Соответственно, *устойчивое воспроизведение каузальных связей в мире есть не ограничение божественной свободы действий посредством естественных законов, но управление этими законами посредством повеления*; весь мир явился благодаря повелению Создателя, но не был слеплен из какой-то первоматерии (неслучайно Рӯми характеризует Бога как «отдающего приказы» [Руми,

2013, 2:490]). Если же божественное повеление вступает в противоречие с природными установлениями, мы оказываемся свидетелями чуда, — подобно тому, что было описано в истории про иудейского царя и огонь.

Рӯмӣ призывает читателя за всеми действиями «узреть» истинного Действителя — Бога. Например, человеку представляется, будто подъем веревки в колодце является следствием вращения вурота. Хотя наблюдателю и кажется, что первое действие является причиной другого, он обязан познать истинную первопричину процесса — метафорическую «Руку», вращающую ворот [Руми, 2013, 1:102].

Однако, поскольку до получения приказа «Будь!» мир пребывал в неотъемлемом от самого Бога знании, то и явление мира оказывается своеобразным проявлением Бога. Такая интерпретация понятия «проявление» (*таджалли*) контрастирует с концепциями, обнаруживаемыми у более ранних авторов — например, Санā'й или Худжвйрй, для которых проявление (*таджалли*) возникает лишь «на поверхности» человеческого сердца. Рӯмӣ же в качестве теофании характеризует все сущее — и в этой его пантеизирующей рецепции неоплатонистской традиции совершенно справедливо усматривать влияние Ибн 'Арабӣ:

Ты также сейчас видишь Истинного: каждый миг видишь Его разным в Его же следах ('*асар*) и действиях; одно Его действие не то же, что другое: иное проявление (*таджалли*), когда рад, иное — когда плачешь, иное — когда в страхе, иное — когда в надежде. Поскольку действия Истинного, проявления Его действий и следов различны и постоянно сменяют друг друга, проявление Его самости такое же многообразное, как и проявление Его действий [Руми, 1386 г.х., 132].

Но если все — не более чем проявление Бога, если все действия твари суть действия Бога, естественно было бы заключить, что человек не располагает выбором и самостоятельно не производит никаких действий. Если за всеми действиями стоит истинный действователь, Бог, то откуда взяться иным акторам? Подтверждения этой трактовке мы находим на других страницах произведений Рӯмӣ; более того, предложившие ее специалисты уверенно причисляли Рӯмӣ к ашаритам. В частности, довольно широко известны следующие слова мистика, устами христиан комментировавшего отсылающий к известному эпизоду битвы при Бадре аят Корана («не ты бросил, когда бросил, но Аллах бросил» (Коран/ пер. Крачковского, 8:17); согласно одной из версий, аят был ниспослан после того, как Муḥаммад перед успешной атакой мусульман бросил в неверных горсть песка):

Если заставим мы лететь стрелу, то это [действие] не от нас, мы [лишь] лук, а лучник — Бог. [Руми, 2013, 1:88]

Закономерно усомниться в том, что эти слова выражают позицию самого Руми, поскольку в тексте «Поэмы о смысле» он вкладывает их в уста христиан; последних, если следовать сюжету поэмы, якобы обманывает хитрый вазир, чтобы по наущению иудейского царя внести раскол в христианскую общину. Однако тот же образ мы обнаруживаем и в трактате «В Нем то, что в Нем»; его автор приводит в качестве иллюстрации собственной позиции:

Теперь же человек в сжатой длани могущества Истинного подобен луку, и Всевышний Истинный использует его в [различных] делах. Поистине, действующий — Истинный, не лук; лук есть средство и посредник, но он не ведает и небрежит об Истинном ради мирского существования (*қивām*). Да здравствует великий лук, что узнает: «В чьей я длани?» [Руми, 1386 г.х., 222].

Итак, мы располагаем достаточным основанием для того, чтобы считать эти слова изложением позиции самого Руми. В отрыве от контекста они позволяют отнести Руми к сторонникам ашаритского, детерминистического учения — однако уже в продолжение приведенной выше цитаты из «Поэмы о смысле» Руми отмечает:

Это не принуждение (*джабр*), это смысл Всемогущества (*джаббārī*), упоминание Всемогущества — для рыдания.
 Рыдание наше стало доказательством¹ вынужденности (*идтирār*), стыд наш стал доказательством [свободы] выбора (*ихтийār*).
 Если бы не было [свободы] выбора, откуда это смущение²?
 Такие сожаление, стыд и смущение³ к чему?

Таким образом, Руми в одном и том же месте учит о человеке и как о луке в божественной длани, и как о свободно выбирающем индивиде. Более того, Руми убежден в том, что человеческие действия реально существуют:

Действие⁴ Истинного и действие наше, оба узри,
 Признай, что наши действия существуют⁵, очевидно сие.
 Если нет действий тварных [людей]⁶,

¹ Доказательство (*далйл*) в каноническом переводе — «довод/обоснование/».

² Откуда это смущение (*йн шарм чйст*) — досл. «что это за смущение», в каноническом переводе — «такое смущение к чему?».

³ Смущение (*азрам*) в каноническом переводе — «застенчивость».

⁴ В этой строке мы вместо слова «деяние» из канонического перевода используем слово «действие» — как более соответствующее контексту статьи.

⁵ Признай, что наши действия существуют, в каноническом переводе — «деяние наше бытью (*хаст*) почти».

⁶ В каноническом переводе — «Если не бывают поступки людей налицо».

тогда не говори никому: «Почему ты так поступил?»¹.
 [Действие] творения Истинного дает бытие (*мўджид*) нашим
 действиям²,
 действия³ наши суть следы творения Поклоняемого⁴ [Руми, 2013,
 1:142-143].

Наличие свободы выбора и реальность человеческих действий представляются Рўмй самоочевидными и не требующими логического обоснования. Приводимое им обоснование — сугубо психологическое: мы ощущаем ответственность за свои действия, испытывая стыд, сожаление и смущение, мы упрекаем других за их поступки, — а значит, *a priori* исходим из наличия у человека свободы выбора, из реалистического характера его действий.

Более того, наличие свободы выбора является, согласно Рўмй, необходимым условием релевантности богопоклонения:

[Свобода] выбора (*ихтийār*) стала для поклонения солью,
 В противном случае вращается поневоле это небо [Руми, 2013, 1: 710].

Приверженность же доктрине принуждения для него сродни «сну в окружении разбойников», а уловки сторонников принуждения — не что иное, как «крики дивов и гулей» [Шаджари, 1387 г.х., 76].

Рўмй принципиально важно, что

человек на скакуне [слов] «Мы почтили» сидит верхом,
 в руке его рассудка — поводья свободы выбора. [Руми, 2013, 1:710]

Возможно, эти слова интерпретирует убежденный ашарит Маҳмўд Шабистарй, когда пишет:

524. Проявления мира налетают на тебя,
 потому-то ты, как Шайтāн, восклицаешь: «Кто сравнится со мной?!»⁵.
 525. Потому ты говоришь: «У меня же есть [свобода] выбора,
 мое тело — верховое животное, а душа — всадник.
 526. Поводья тела вложили в руки души,
 все предписания мне постановили [получать] от нее».
 527. Разве ты не знаешь, что это — путь огнепоклонничества?!
 [Шабистари, 2021, 191-192]

¹ В каноническом переводе — «Почему сделал ты так?».

² В каноническом переводе — «Сотворение Истинного поступки наши создает».

³ *Действия* в каноническом переводе — «поступки».

⁴ В каноническом переводе — «сотворения».

⁵ Аллюзия к кораническому рассказу об Иблйсе, который один из всех джиннов отказался выполнить приказ Всевышнего и поклониться Адаму, воскликнув: «Я — лучше его: Ты создал меня из огня, а его создал из глины» (Коран/ пер. Крачковского И.Ю. 7:12).

Шабистарй практически заочно объявляет Рӯми *такфӣр* — и благодаря этому мы можем отметить, насколько велико расхождение между онтологией ашаризма, приверженцем которой является *Шабистарй*, и взглядами Джалал ад-Дина Рӯми на природу каузальности.

Согласно Рӯми, Бог как единственный податель бытия (Он — единственный, кто обладает бытием благодаря самому себе и, соответственно, является единственным источником бытия) дает существование не только субстанциям, но и действиям. Наши же действия, учит мистик, существуют в качестве следов (*'aṣar*) или последствий акта божественного творения. Это обстоятельство, разумеется, не свидетельствует в пользу их ирреальности, — но каким образом Рӯми отграничивал собственно человеческое от божественного действия?

По сути, рассуждая о закономерностях (*суннат*), в соответствии с которыми действуют все сущие и которые лежат в основе причинно-следственных связей, Рӯми учит о могуществе. Если в качестве примера обратиться к уже упомянутому выше образу ворота, поднимающего ведро воды из колодца, то все субстанции, участвующие в процессе, придется объявить проявлениями божественных имен, а все действия, сопровождающие подъем ведра воды на веревке, — следами божественных действий. Ворота действует в соответствии со своей природой, веревка также выполняет свою функцию в соответствии со своей природой, однако процесс подъема происходит не сам по себе — движение запускает рука вращающего. Рӯми использует образ вращающего субъекта, чтобы продемонстрировать роль Бога как первопричины действий (вращения, подъема ведра на веревке и др.). Но что изменится, если в данной метафоре на месте Бога будет стоять человек? По большому счету ничего: его тело функционирует в соответствии с теми же закономерностями, что и ворота колодца (об этом Рӯми также подробно рассуждает на страницах своей «Поэмы о смысле» [Руми, 2013, 1:727]), но соответствующий выбор — вращать ворота или нет — он делает сам. И действие вращения, и покой сотворены Богом, однако человек волен сделать выбор между одним и другим.

Сам Рӯми в качестве иллюстрации этого приводит классический пример движения руки, который прежде использовался и ал-Аша'рй, и Ибн 'Арабй:

Рука, что [непроизвольно] трясется от дрожи¹,
и когда ты [сам] встряхнул рукой²,

¹ *Трясется от дрожи* в каноническом переводе — «дрожащей бывает от тряски [своей]».

² В каноническом переводе — «и та рука, которую в дрожь ты приводишь с места ее».

Оба движения творением Истинного признай,
но невозможно [при этом] одно с другим сравнить.
За то ты раскаиваешься, что встряхнул ею¹,
Подвергаемый же дрожанию², когда раскаивающимся ты видел его?
[Руми, 2013, 1:143]

В другом месте, рассуждая о выборе, Рӯмӣ пишет:

Зашевелится выбор, когда Иблӣс
станет сводником, принесет тебе весть о Вис.
Когда предложит он человеку то, что тот ищет,
спящий выбор развернет свой свиток [Руми, 2013, 2:492].

Этот морально-этический аспект действия имеет для Рӯмӣ принципиальное значение. Неслучайно мыслитель постоянно отмечает: свобода выбора нам необходима для того, чтобы нести ответственность за свои поступки; сам выбор осуществляется человеком между благом и злом.

Закономерным следствием такой позиции мне представляется убежденность Рӯмӣ в том, что Богом творится и благо, и зло: «От Творца причин приходит все плохое и хорошее» [Руми, 2013, 2:409], между которыми человек делает свой выбор, — начиная с того первого выбора, в котором участвовали Āдам и Иблӣс. Рӯмӣ приводит историю грехопадения в первом дафтаре своей «Поэмы о смысле» [Руми, 2013, 1:143], причем моральный водораздел между Иблӣсом и Āдамом пролегает у него по вопросу об автономности действия. Иблӣс (в полном соответствии с доктриной ашаризма) говорит Богу, что тот совратил его (Коран, 7:16); Āдам и Ḥavā' же, напротив, о своем грехе сказали следующее: «Мы поступили несправедливо по отношению к себе» (Коран/ пер. Кулиева, 7:23), — взяв, таким образом, на себя полную ответственность за проступок. Поясняя эти слова Āдама, Рӯмӣ отмечает, что пророк тем самым продемонстрировал не забвение (*zāfil*) о том, что Бог является творцом всех действий, но взял на себя ответственность из учтивости. В приводимом Рӯмӣ рассказе Бог продолжает искушать Āдама:

¹ *Встряхнул (larzānīdī) ею* в каноническом переводе — «в дрожь привел ее».

² *Подвергаемого дрожанию (мурта'иши)* в каноническом переводе — «трясущегося [непроизвольно]». Мы выбрали менее естественный с точки зрения русского языка вариант, чтобы подчеркнуть важный аспект семантики слова *мур'атиши*. Арабское слово употреблено в пассиве, как претерпевающее некоторое действие. Соответственно, у Рӯмӣ идет речь не столько о непроизвольности или безотчетности действия, сколько о том, что рука трясется из-за внешнего воздействия. Таким образом, она не может считаться действующим, — а следовательно, к ее действиям неприменимы никакие этические импликации.

После [его] раскаяния сказал Он ему: «О Адам, не Я ли создал в тебе то преступление и испытание? Разве предначертанием (*тақдир*) и Непреложным приговором (*қадā'*) Моим не были они, как же во время извинения ты это сокрыл?». Сказал [тот]: «Я испугался, [но] учтивости (*'адаб*) не оставил». Сказал [Бог]: «И Я это в тебе почтил» [Руми, 2013, 1:143].

Адам признает, что Бог является творцом всех деяний, — в том числе и его первого греха, — но, по этическим соображениям, не стал говорить об этом. Объяснение это кажется малоубедительным, но оно демонстрирует, что Адам одновременно и Бога признает универсальным творцом всех действий, и с себя не снимает ответственности за грех. Эти два обстоятельства можно примирить как раз за счет утверждения о том, что Бог создает все действия, — однако то или иное действие человек выбирает свободно и, таким образом, несет за него полную ответственность. Соответственно, и в этой дискуссии между Богом и Адамом последнему для самооправдания не понадобился довод о сотворении всех действий Богом: Адам несет ответственность не за действие вкушения плода (само по себе этически нейтральное), а за собственное послушание. Очевидно, что в силу того же обстоятельства ашаритская доктрина принуждения (*джабр*) для Руми лишена смысла, — но при этом он не отказывается от нее полностью, предлагая ее мистическое переосмысление.

Средневековый поэт разводит принуждение невежд-простолюдинов (*'амма*) и избранных (*хāсса*), под которыми подразумевает мистиков:

Даже будь это принуждение, оно не принуждение [у] простолюдина, не принуждение той [души], повелевающей к себялюбю.
Принуждение те [лишь] познают, о сын,
кому Господь открыл в сердце [внутреннее] зрение [Руми, 2013, 1:142].

Основой такого мистического принуждения является любовь мистика к Богу (неслучайно и в упомянутом выше диспуте мага с суннитом именно любовь ставит точку в их споре):

Слова «принуждение мое» (*джабр-ам*) любовь нетерпеливой
сделали,
а того, кто не влюблен, заточили [в темницу] принуждения
[Руми, 2013, 1:142].

Упоминание любви здесь неслучайно. Как известно, для суфизма любовь — не романтическая эмоция, а мистический опыт соединения с трансцендентным Возлюбленным и уничтожение мистика в акте *фанā'*, когда «я» мистика перестает существовать. Стать луком, орудием в боже-

ственной длани — цель усилий мистика, в этом реализуется его *волевой* выбор. Он стремится увидеть промысел Бога о себе и действовать, выбирая в соответствии с этим промыслом, растворив свою волю в воле Всевышнего. В качестве иллюстрации в трактате «В Нем то, что в Нем» Рӯмӣ приводит образ мухи,

что летает, машет крылышками, вертит головкой и прочими своими частями тела. Если же она тонет в меде, все ее части тела одинаково обездвигиваются. Она в нем тонет — и ее больше нет. Утонув, она более не старается, не действует, не двигается. Все действия, которые она производит, суть не ее действия, а действия жидкости. Пока она барахтается в жидкости, она не считается утонувшей, и даже если кричит «Ой, я утонула!», — утонувшей ее назвать нельзя [Руми 1386 г.х., 58].

Поэтому Рӯмӣ также пишет:

Что есть любовь? Скажи, это отказ от [свободы] выбора (*ихтийār*).
Всякий, кто не освободился от [свободы] выбора, не обладает
[свободой] выбора [Цит. по: Ахбарти, Пазуки 1395 г.х., 120].

Поскольку человек вынужден выбирать между следованием благому божественному приказу и послушанием, к которому его влечет Шайтāн или страстная душа, лучшим выбором остается совершенное подчинение божественному промыслу — реализация выбора, свободного от искушений страстной души.

Таким образом, можно заключить, что Рӯмӣ предлагает специфическую интерпретацию метафизики действия, основанную на богатой традиции теологических споров по вопросу о статусе человеческих и божественных действий, — но при этом не сводит ее всецело к какой-либо из ранних схем, предложенных его предшественниками. Вместе с ранними ашаритами он утверждает, что Бог является творцом всех действий, но, в отличие от них, оставляет за человеком свободу выбора между сотворенными Всевышним вариантами действия. При этом, по Рӯмӣ, высшей целью мистика и, одновременно с тем, высшей реализацией свободы выбора является приведение своих действий в соответствие с божественным промыслом, растворение собственной воли в божественной.

Приложение

Глава «Когда мы приступили к изречению стиха,
нами двигала великая причина»¹

Когда мы приступили к изречению стиха, нами двигала великая причина. В то время [эта причина] имела многие воздействия; сейчас же, когда эта причина ослабла (*fātir*) и закатывается (*dār zurūb*), она также имеет воздействия. Закон Всевышней Истины таков: Она повелевает возвращаться (*tarbīyat*) всему, что восходит (*shurūq*), и в этом являются великие воздействия и многая мудрость. С закатом сохраняется тот же порядок: «Господь Востоков и Западоев» (Коран, 26:28; 73:9), то есть «[Господь]», возвращает причины восходящие и заходящие. Мутазилиты говорят, что раб — творец действий, и каждое действие, что от него происходит, им и творится. Не может быть такого, ибо то, действие, что происходит от него, происходит либо через те средства (*ālāt*), которыми он располагает (например, разум, дух, могущество, тело), либо непосредственно [им самим]. Невозможно, чтобы он творил действия этими средствами, ибо он не имеет власти над ними всеми, а значит, не творит действие при помощи этих средств. Поскольку же средства ему не подвластны (*maḥkūm*), и невозможно, чтобы он творил действия без этих средств, утверждение о том, что действие исходит непосредственно от него, ложно. Таким образом, мы вполне (*‘alā al-ḥlāq*) постигли, что творец действий — Истинный, а не раб. Любое действие — благое ли, злое ли, — что происходит (*ṣādir miṣavad*) через раба, [раб] совершает по намерению и [целе]полаганию (*nihi nehādī*), но суть этого дела не такова, в какой мере (*qadr*) ему представляется. Та мера смысла, мудрости и пользы, что ему явлена, есть польза того же самого предопределения, из которого возникает (*bi vudjūd āyād*) то действие. Но общую пользу (*favāyid-i kuḥlī*) того Бог знает, как можно доказать (*barḥan*). Например, ты совершаешь намаз с намерением получить награду (*ṣawāb*) в загробном мире (*āḥirat*), а в этом мире иметь хорошую репутацию (*niḥ nāmī*) и безопасность (*āmān*). Однако польза (*fā’ida*) этого намаза не ограничивается этим, а [будет заключаться] в подании ста тысяч наград (*fā’ida*), что не вместятся в воображение. Бог весть, какие труды подобают рабу ради тех наград!..

Теперь же человек в сжатой длани могущества Истинного подобен луку, и Всевышний Истинный использует его в [различных] делах. Поистине, действующий — Истинный, не лук; лук есть средство и посредник, но он

¹ Перевод выполнен мной по [Руми 1386 г.х., 221–222]; редактирование отрывка осуществлено совместно с Ф.О. Нофалом.

не ведает и небрежит об Истинном ради мирского существования (*қивām*). Да здравствует великий лук, что узнает: «В чей я длани?».

Что мне сказать о мире, чьим основанием и столпом служит забвение (*зафлат*)?! [Разве] ты не видишь, что когда кого-то пробуждают, он испытывает отвращение к миру, гибнет и пропадает? Человек, что с самого детства, рос и развивался... все это было в забвении, ты никогда не рос и не выросл! Итак, поскольку его взросление и становление (*ма'мӯр*) совершилось в забвении, Всевышняя Истина насылает на него страдания и труды — как предопределенные, так и избираемые [самим человеком], — чтобы омыть [совершенные им в] забвении действия и очистить его. Только после этого [очищения] он будет готов познать сей мир.

Бытие человека можно уподобить компостной куче: куча навоза, только в ней лежит падишахский перстень. Еще человеческое бытие подобно мешку пшеницы: падишах спрашивает [раба]: «Куда несешь эту пшеницу, ведь в ней мой черпак!». Он же о черпаке небрежит и всецело поглощен пшеницей. Если бы он ведал о черпаке, разве бы он обратил внимание на пшеницу?.. Теперь же всякая мысль, что влечет тебя к горнему миру, и делает тебя равнодушным к миру дольному, есть отражение и сияние того черпака, что блистает вовне, — и человек жаждет того (горнего. — *А.Л.*) мира. Когда же он, напротив, возжаждет дольного мира, признаком сего будет то, что тот черпак будет пребывать сокрытым за завесой.

Список использованных источников и литературы

- Ахбарати, Пазуки, 1395 г.х. — *Аҳбārātī X, Pāzūkū III*. Āyā Mavlānā ash'arī ast?// Нашрийа-и ҳикмат-и му'āсир. 1395 г.х. № 3. С. 130–170.
- Руми, 1374 г.х. — *Маснавӣ-йи ма'навӣ-йи Мавлавӣ*. Чāп-и хаштум. Тегеран: б.и., 1384 г.х. 1318 с.
- Руми, 1386 г.х. — *Китāб-и «Фӣ-хи ма'фӣ-хи» āз гуфтār-и Мавлāнā Джалāl ад-Дӣн Муҳаммад Рӯмӣ, машхӯр ба Мавлавӣ/ ба тасҳйхāt ва хавāшӣ Бадӣ' аз-Замāн Фурӯзāнфар*. Чап-и 2, Тегеран: Интишārāt Нигāх, 1386 г.х. 392 с.
- Шаджари, 1387 г.х. — *Шаджарӣ М*. Тавҳйд-и аф'ālӣ дар 'ирфāн-и Мавлавӣ ва калām-и аш'арӣ// Нашрийа-и нāvйн-и дӣнӣ. 1387 г.х. № 15. С. 71–98.
- Masnavi, 2019 — *The Masnavi of Rumi. A New English Translation with Explanatory Notes (Masnavi of Rumi)/ Vol. 1–2*. London, New York: I.B. Tauris, 2019.
- Masnavi, 2004–2022 — *Rumi, Jalal al-Din*. The Masnavi. Translated with an Introduction and Notes by Jawid Mojaddedi. Vol. 1–4. Oxford, New York: Oxford University Press, 2004–2022.
- Rúmí, 1887 — *Rúmí, Jalálu-d'-Dín*. Masnavi i Manavi, the Spiritual Couplets of Maulána Jalálu-d'-Dín Muhammad i Rúmí. Translated and Abridged by E.H. Whinfield. London: Trübner & Co., 1887. 386 p.

- Бундахишн, 1997 — Сотворение основы (Бундахишн)/ Пер. с пехлеви О.М. Чунаковой// Зороастрийские тексты. М.: «Восточная литература», 1997. С. 140–351.
- Ибн Араби, 2022 — *Ибн ал-Араби. Избранное*/ Пер. с арабского А.В. Смирнова. Т. 2. М.: ООО «Садра», 2022. 400 с.
- Маснави, 2013 — *Руми, Джалал ад-Дин Мухаммад. Маснави-йи ма'нави* (Поэма о скрытом смысле). В 2-х тт. М.: «Вече», 2013.
- Какаи, 2023 — *Какаи Г. Интерпретация единобожия действия ашаритами и арифами* // Ишрак. Журнал исламской философии. 2023. Т. 1. № 1. С. 25–47.
- Читтик, 1995 — *Читтик У.К. В поисках скрытого смысла. Суфийский путь любви. Духовное учение Руми*/ сост., авт. предисловия М.Т. Степанянц, пер. с английского М.Т. Степанянц, А.В. Смирнов. М.: «Ладомир», 1995. 543 с.

References

- Aḥbārātī, H., Pāzūkī, Š. “Āyā Mawlānā Aš'arī Ast?” [Was Mawlana an Ash'arite?]. In: *Našrīya-i Hikmat-i Mu'aşir*, 1395 H., No 3, pp. 130-170. (In Persian)
- Bundahishn [The Creation]. In: *Zoroastriyskiye Teksti*. Moscow: “Vostochnaya Literatura” publ., 1997, pp. 140–351. (Russian Translation)
- Chittick, W.C. *V Poiskakh Skrytogo Smysla. Sufiyskiy Put' Lyubvi. Dukhovnoye Uchenie Rumi* [The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi]. Moscow: Ladomir publ., 1995, 543 pp. (Russian Translation)
- Ibn Arabi. *Izbrannoe* [Selected Works]. Vol. 2. Moscow: ООО “Sadra”, 2022, 400 pp. (Russian Translation)
- Kakaie, Gh. Interpretaciya yedinobožiya deystviya ašaritamī i arifamī [The Interpretation of “Tawḥīd al-Af'āl” in Asharism and Irfan]. In: *Ishraq. Islamic Philosophy Journal*. 2023, Vol. 1, No 1, pp. 26–47. (Russian Translation)
- The Masnavi of Rumi. A New English Translation with Explanatory Notes* (Masnavi of Rumi). London, New York: I.B. Tauris, 2019. 2 vols.
- Rūmī, Jalāl al-Dīn. *Maṭnawī-yi Ma'nawī-yi Mawlawī* [The Spiritual Couplets]. Tehran, 1384 H., 1318 pp. (In Persian)
- Rúmí, Jalálu-d'-Dín. *Masnavi i Manavi, the Spiritual Couplets of Maulána Jalálu-d'-Dín Muhammad i Rúmí*. Translated and Abridged by E.H. Whinfield. London: Trübner & Co., 1887, 386 pp.
- Rumi, Jalal al-Din. *Masnavi-yi Ma'nawi. Poema o Skrytom Smysle* [The Spiritual Couplets]. Moscow: “Veche” publ., 2013. 2 vols. (Russian Translation)
- Rumi, Jalal al-Din. *The Masnavi*. Translated with an Introduction and Notes by Jawid Mojaddedi. Oxford, New York: Oxford University Press, 2004–2022. 4 vols.
- Rūmī, Jalāl al-Dīn. *Kitāb-i “Fī-hi Mā Fī-hi”* [In It What Is in It]. Tehran: Intiṣārāt Nigāh, 1386 H., 392 pp. (In Persian)
- Šajarī, M. “Tawḥīd-i Af'ālī dar 'Irfān-i Mawlawī wa Kalām-i Aš'arī” [The Monotheism of Acts in Mawlawi Mysticism and Asharite Kalam]. In: *Našrīya-i Nāwīn-i Dīnī*, 1387 H., No 15, pp. 71–98. (In Persian)