
Божественное и человеческое могущество (кудрат) в творчестве Джалал ад-Дина Руми (опыт комбинированного чтения)

АНДРЕЙ А. ЛУКАШЕВ

Рекомендация для цитирования:
Лукашев А. А. Божественное и человеческое могущество (кудрат) в творчестве Джалал ад-Дина Руми (опыт комбинированного чтения) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2026. № 2 (44). С. 79–106.

For citations:

Lukashev, A. A. (2026) Divine and Human Might (*qudrat*) in Jalal al-Din Rumi's Oeuvre: A Combined Reading Approach, *Gosudarstvo, religiia, tserkov v Rossii i za rubezhom* 2 (44): 79–106.

Поступила в редакцию: 14.12.2025; прошла рецензирование: 15.03.2026; принята в печать: 30.03.2026.

Received: 14.12.2025; Revised: 15.03.2026; Accepted for publication: 30.03.2026.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© Лукашев А. А., 2026

© Lukashev A. A., 2026

Институт философии Российской академии наук (Москва, Россия). andrew_l@inbox.ru
ORCID: 0000-0001-6328-9196

Аннотация. *Статья представляет собой опыт анализа темы могущества в творчестве Джалал ад-Дина Руми при помощи количественных методов, включающих преимущественно векторно-семантический анализ. На основании полученных данных были отобраны репрезентативные цитаты, которые демонстрируют, как Руми стремится найти баланс между абсолютностью божественного могущества и человеческой способностью действовать автономно. В полном согласии с рядом исламских теологических школ Руми утверждает, что у человека нет независимого от Бога могущества. Вместе с тем он утверждает особый статус избранных Божьих — авлийа¹. Им Бог дает свое могущество менять предопределение не только их собственной участи, но и участи других людей, изменять саму цепочку причинно-следственных связей. Кроме того, Руми описывает отношения человека и Бога как раба и тюркского повелителя (что отражает политические реалии современной поэту эпохи). Эти отношения определяются правилами этикета, которые являются основанием для различения верного раба и неверного. Верный раб оказывается тем близким к Властелину человеком, который способен войти в сокровенное пространство божественного присутствия. Неверный же остается добычей Шайтана, который, впрочем, сам не обладает субъектностью, но лишь служит повелениям Господина.*

Ключевые слова: могущество, кудрат, Руми, Мавлави, авлийа, учтивость, векторная семантика

Divine and Human Might (*qudrat*) in Jalal al-Din Rumi's Oeuvre: A Combined Reading Approach

Andrey A. Lukashev

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia).
andrew_1@inbox.ru

ORCID: 0000-0001-6328-9196

Abstract. *The paper presents an attempt to analyze the theme of power (*qudrat*) in the works by Jalal al-Din Rumi using quantitative methods, mostly vector-semantic analysis. Based on the obtained results, representative quotations were selected. They demonstrate how Rumi seeks to find a balance between the absoluteness of Divine power and the human capacity for autonomous action. In accordance with the Islamic tradition, Rumi asserts that humans possess no power independent from the God. At the same time, he affirms the special status of the spiritual protectors — the *awliya*. The God grants them His power to alter predestination, not only concerning their own fate but also the fate of others, thereby modifying the very chain of causality from cause to effect. Furthermore, Rumi describes the relationship between humans and God as that of a slave and a Turkic ruler (reflecting the political realities of the poet's era). This relationship is governed by rules of courtesy, which form the basis for distinguishing the faithful slave from the unfaithful one. The faithful slave is close to the Master, so he is capable to enter the intimate space of the Divine presence, while the unfaithful one becomes the prey of *Shaytan*, who, however, lacks independent agency and merely serves the commands of the Holy Master as His guard dog.*

Keywords: power, *qudrat*, Rumi, Mawlana, *awliya*, courtesy, vector semantics

Информация о финансировании: без внешнего финансирования.

Funding information: without external funding.

Благодарности: Автор благодарит за помощь и ценные рекомендации О. В. Алиеву и Ф. О. Нофала.

Acknowledgement: The author thanks O. V. Alieva and F. O. Nofal for their assistance and valuable recommendations.

Методологическое введение

СРЕДИ методов литературоведения можно выделить «пристальное чтение» (*close reading*) и «дальнее чтение» (*distant reading*). Первое предполагает традиционное, предельно детализированное исследование текстов, второе — больших корпусов данных при помощи количественных методов анализа, без рассмотрения отдельных фрагментов произведений.

Учитывая то, что в данном теологическом исследовании мы опираемся прежде всего на произведения изящной словесности, использование перспективных методов литературоведческого анализа кажется оправданным.

Мы попытаемся рассмотреть вопрос об отношении божественного и человеческого могущества, комбинируя эти два подхода. Количественные методы используются нами в качестве своеобразного навигатора в пространстве текстов автора, благодаря которому мы отбираем репрезентативные цитаты для пристального чтения. Это позволяет достаточно объемно и подробно представить рассуждения автора по интересующему нас вопросу в контексте всего его творчества. Количественные методы позволяют также, насколько это возможно, минимизировать фактор субъективности при отборе цитат: автор статьи выбирает фрагменты текста для интерпретации не потому, что они помогают ему обосновать его теорию или просто «нравятся». Напротив, он отбирает цитаты, опираясь на результаты анализа больших объемов данных, которые служат эмпирическим обоснованием отбора цитируемого материала. Анализ текстов при помощи методов дальнего чтения фундируется цитатами, чья репрезентативность количественно обоснована.

Из количественных методов в данной работе мы опирались преимущественно на инструменты векторно-семантического анализа, а также использовали метод построения матрицы совместной встречаемости¹. Векторно-семантический анализ проводится с использованием дообученных моделей Word2Vec из библиотеки gensim². Дообучение моделей проходило в два этапа: сперва мы получили модели, дообученные на большом корпусе персид-

¹ Подробнее см.: Лукашев А. А. Знание и действие в творчестве Фарид ад-Дина Ат-тара (количественные методы анализа) // Minbar. Islamic Studies. 2025. Т. 18. № 2. С. 315–339.

² Файлы моделей доступны по ссылке: <https://cloud.mail.ru/public/JARU/Kv9RgXfji> (доступ от 07.12.2025).

ской суфийской поэзии XI–XV веков (объем ок. 8 млн слов). Затем модель, соответствующая большому поэтическому корпусу, дообучалась на целевом корпусе (в данном случае — корпус сочинений Руми). Мы использовали весь доступный корпус сочинений автора: «Поэма о смысле», «Диван Шамса», «В Нем то, что в Нем» (общее количество слов — 797 838, из них уникальных — 18 912). Токены, отсутствующие в целевом корпусе, удалялись из модели. Таким образом, минимальный порог частоты слов, использованных в модели, равен «1». Соответственно, мы получаем для каждого исследуемого автора индивидуальные модели, позволяющие в дальнейшем использовать их для различных исчислений. Для стабильности воспроизведения обучение детерминировано за счет фиксации $seed = 42$.

Для корпуса проведена нормализация персидского текста: различные варианты написания букв приведены к единой норме. Лемматизация корпуса не проводилась: в работе нас интересует терминология, представленная именами существительными. Они в персидском языке не склоняются, таким образом, не возникает проблемы падежных окончаний.

Основным показателем для нас является косинусная близость токенов в векторном пространстве. Модели демонстрируют наибольшую эффективность при решении сравнительных задач. Мы избрали этот подход, поскольку данная работа представляет собой один из этапов исследования того, как менялся тезаурус единобожия действий в средневековой персидской поэзии с XI по XV век.

Другой количественный метод, использованный в данной работе как вспомогательный, — анализ наиболее частотных коллокаций ключевого слова. Если ближайшие семантические соседи помогают нам найти контексты, которые могут быть важны для исследования значения целевого ключевого слова, хотя само ключевое слово в этих контекстах может отсутствовать, то матрица совместной встречаемости показывает, с какими словами ключевое слово встречается чаще всего. Обратившись к контекстам, где ключевое слово встречается вместе с наибольшим количеством своих наиболее частотных коллокаций, мы получаем высоко репрезентативный фрагмент текста с точки зрения типичности использования ключевого слова автором.

Примером эффективности сочетания двух подходов могут быть случаи, когда на одну и ту же цитату мы выходим и через анализ

ближайших семантических соседей, и через матрицу совместной встречаемости.

Настоящая работа представляет собой анализ того, как раскрывается теологическая проблематика (вопрос о божественном и человеческом могуществе) в литературных памятниках (мистико-дидактическая поэзия Руми). Анализ комбинирует методы классического «пристального чтения» с количественными методами корпусной лингвистики (преимущественно векторная семантика). Этим обусловлена методологическая сложность данного исследования.

Вводные замечания о могуществе (*қудрат*)

Могущество (*қудрат*) является одним из ключевых понятий теории действия в исламской теологии и философии. Оно представляет собой один из компонентов действия наряду с волей (*'urādam*) и самим атомарным актом действия (*фи'л*):

На закате I — в начале II/VII–VIII веков кристаллизовалась общая метафизическая схема, согласно которой любое деяние, любой поступок человека следует рассматривать как онтический комплекс, состоящий из трех единичных актов. Первый акт, волевой (*'urā-dийй*), представляет собой «идеальный» образ деяния, определяемый самим субъектом; как правило, даже фаталисты-джабриты³ остерегались писать о предопределенности человеческого волеяния, пусть и далекого от объективации. Второй акт, конституирующий деяние, — акт могущества, акцидентально возникающий либо до, либо непосредственно в момент актуализации единичного действия; этот акт посредствует между волей и «внешним», уже не принадлежащим самости действующего, поступком, но и не сводится ни к первой, ни к второму. Наконец, само деяние — независимая монада, акциональная единица, традиционный «носитель» ряда характеристик, в том числе ритуально-правового характера⁴.

³ *Джабриты* (или джабариты), термин (производный от слова *джабр*), служивший для обозначения мыслителей, которые — в противоположность кадаритам — признавали Бога единственным подлинным действующим и соответственно считали, что человек принуждаем к своим действиям, а не осуществляет их свободно (*Ибрагим Т.К., Сагадеев А.В.* ал-Джабрийа // *Ислам: Энциклопедический словарь*. М.: Наука, 1991. С. 57).

⁴ *Нофал Ф. О.* Теория действия в арабоязычных мусульманских и самаритянских источниках: к постановке проблемы // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2025. Т. 18. № 3. С. 128–143.

В связи с этим в исламской мысли доминировало представление о том, что Бог обладает полнотой могущества, человек же от Бога получает свое могущество как способность совершать действия. Он сам по себе не располагает ни атрибутом могущества (для человека могущество есть одна из акциденций), ни средствами осуществления действий, к которым относится, например, его тело.

Суфийская литература (поэзия, в первую очередь) представляет собой специфическое явление в исламской мысли. Это не теоретический философский трактат. Если цель последнего — эксплицировать теорию, то задача литературной дидактики — научить читателя праведной жизни. Однако авторы дидактической поэзии (к которым, безусловно, можно отнести и Руми) в разной степени, но опирались на предшествующую теоретическую традицию: основой верных религиозных убеждений и праведной жизни являются доктрины, разработкой которых занимаются как раз теологи. Степень же спекулятивности построений суфиев-дидактиков требует отдельного исследования, которое невозможно представить в рамках одной статьи.

Как бы то ни было, суфийское наследие по степени своего влияния на мировоззрение носителей культуры во многом превосходило влияние профессиональных теологических и правоведческих трактатов. Последние были доступны преимущественно специалистам, а для трансляции суфийских поэтических нарративов (в том числе и теологически инспирированных) носителю не обязательно было владеть даже грамотой. Темы, входящие в корпус сочинений приверженцев *'urfāna*⁵, стали неотъемлемой частью иранского «культурного кода», оказав влияние на различные области даже современной мысли. В частности, как представляется, довольно перспективным может быть исследование понятия *вилāй-*

⁵ Мы различаем суфизм (*тасавуф*) и ирфан (*'urfān*), хотя объемы этих понятий частично пересекаются. Суфизм — одно из направлений ислама, в котором распространен определенный набор практик. Ирфан — более аморфное понятие, которое активно использовалось еще средневековыми авторами, такими как Фарид ад-Дин 'Аттар, и обозначало мистическое познание. Суфизм в разных областях исламского мира имеет различные формы бытования, он может сводиться в отдельных случаях к ритуальной практике или набору этических установок. Таким образом, можно сказать, что суфизм не всегда и не во всем может быть понят как ирфан. Вместе с тем человек, стремящийся к мистическому познанию (*'urfān*), может не идентифицировать себя напрямую как суфий, формально не принадлежать ни к одному братству. Соответственно, в отдельных случаях, когда принадлежность того или иного автора к суфизму может ставиться под сомнение, его можно охарактеризовать как мистика или *'арифа*. По отношению к творчеству Руми суфизм и ирфан могут использоваться как взаимозаменяемые характеристики.

ат в работах имамов Хомейни и Хаменеи в контексте классической персидской литературы и шиитского *фикха*. Гомилетические ходы, например, в ряде проповедей ‘Али Хаменеи демонстрируют, как в современную нам эпоху актуализируются классические суфийские концепты, связанные с понятием *вилāйат*, в том числе и когда речь идет о носителях *вилāйата* — *авлийā*’, избранных [Божьих]. В частности, ‘Али Хаменеи в 1974 году в одной из своих проповедей в г. Мешхеде в контексте *вилāйата*, власти и воинства говорил о носителях *вилāйата* как «фронте (*джабха*) стойких мусульман с глубокой верой в сердце (*му’мин нāфиз ал-қалб*), противостоящих неверию»⁶.

У слова *авлийā* нет полностью адекватного соответствия в русском языке. Традиционно оно переводилось на русский как «святые». Однако в последние десятилетия в российской иранистике закрепился более удачный вариант перевода «друзья [Божьи]» благодаря работам Н. Ю. Чалисовой, М. А. Алонцева, Т. А. Счетчиковой, Л. Г. Лахути и Е. Л. Никитенко, которые работали с классическим агиографическим сочинением Фарид ад-Дина ‘Аттара «Поминание друзей [Божьих]». Мы согласны с такой интерпретацией термина, учитывая то, что святость в христианстве предполагает канонизацию, в исламе же *вилāйат* — гораздо более сложное понятие, совмещающее отношения близости между субъектом и объектом *вилāйата* с функцией передачи власти.

В хадисах, где содержатся данные о событиях первого века хиджры, встречаются примеры использования слова *валī* в контексте военных действий. В частности, в шиитских хадисах ‘Али называется *валī*, например, после битвы при Сиффине, когда река Евфрат засвидетельствовала такой его статус⁷. Обращаясь к семантике слова *валī*, важно помнить, что те, к кому эта характеристика применялась (в первую очередь, имам ‘Али), были не просто друзьями по отношению к пророку, но и его ближайшими соратниками в битвах. В дальнейшем военная составляющая понятия сохранила свою актуальность. Как мы видим из приведенной выше цитаты ‘Али Хаменеи, к ней до сих пор апеллируют духовные лидеры Ирана.

В шиитской традиции характеристика ‘Али как *валī* трактуется обычно в смысле преемничества Имама ‘Али по отношению

⁶ Официальный сайт с выступлениями имама Хаменеи. URL: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=45645> (доступ от 19.10.2025).

⁷ Majlisi, M. B. *Bihar al-Anwar: Bihar al-Anwar al-Jami’atu li Durari Akhbari al-’immat al-Athar*, p. 251. 2nd ed. Vol. 41. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-’Arabi, (n.d.).

к пророку Мухаммаду: 'Али называется тем, кому Мухаммад передал власть над общиной. В суннитской традиции принято интерпретировать это слово в смысле «дружба»: Мухаммад говорит об 'Али как о близком для себя человеке.

В Коране *валӣ* употребляется в значении «покровитель» (см., например, Коран, 2:120). Мы полагаем в целом верным следовать в своей интерпретации этому значению, поскольку, как мы увидим далее, для Руми *авлийā'* — мистики, избранные Богом, дабы быть проводниками божественной власти и покровителями для людей. По этой причине мы выбрали для перевода данного понятия слово «избранник [Божий]», отдавая себе отчет в том, что это слово не передает в точности семантику *валӣ*, но и не является двусмысленным, как, например, выражение «покровитель [Божий]».

Могущество (*қудрат*) в творчестве Руми

Главное действующее лицо настоящей статьи — Джалал ад-Дин Руми (ум. 1273), известный также как Мавлана⁸ Мавлави. Его наследие довольно велико. Оно включает прежде всего шеститомное произведение «Поэма о [скрытом] смысле» (ок. 25 000 бейтов), поэтический сборник стихов «Диван Шамса» и трактат «В Нем то, что в Нем». Эти сочинения вошли в состав анализируемого корпуса. Бóльшую часть его наследия составляет духовно-дидактическая поэзия. Иными словами, поэтическая форма для данного автора — инструмент, благодаря которому он стремится в максимально привлекательной для читателя форме представить полноту ислама в его суфийской интерпретации. В связи с этим наследие Руми вполне может быть предметом теологического исследования, а поэтическая форма может считаться адекватной для изложения в том числе и теологических тезисов.

Как мы продемонстрировали выше, термин «могущество» является важной частью доктрины единобожия действий, разработанной в контексте исламской теологии, прежде всего *калāма*. В данной статье мы сосредоточимся на анализе двух важных для этой теории ключевых слов — «могущество» (*қудрат*) и «Могущественный» (*қāдир*) (соответственно 111 и 40 вхождений на корпус).

⁸ *Мавлāнā* — слово, однокоренное *валӣ*, букв. «покровитель», «господин».

Если рассмотреть показатели косинусной близости⁹ для слова «могущество» в соотнесении с другими ключевыми словами мусульманской теории действия, то мы увидим, что наиболее семантически близкими¹⁰ по отношению к нему будут «Могущественный» (*қādir*) и «воля» (*‘irādat*) (табл. 1), что в целом согласуется с определением роли могущества в теории действия, которое мы привели в начале статьи: Могущественный есть тот, кто обладает атрибутом могущества и направляет свое могущество при помощи воли на совершение действия.

Теперь обратимся к списку слов с наивысшими показателями косинусной близости по отношению к слову «могущество» (так называемые ближайšie семантические соседи). Это позволит сформировать более объемное представление о семантике «могущества» у Руми. Здесь мы видим картину, которая отчасти оказывается ожидаемой, а отчасти вызывающей вопросы.

Наиболее близким семантическим соседом для «могущества» оказывается «наделение бытием» (*‘иджād*), далее идут «творение» (*сун’*), «избранники [Божьи]» (*авлийā*), «всё» (*хамачīз*) и «самость» (*зāt*) (табл. 2). Это свидетельствует о том, что данные слова употребляются в рамках обсуждения автором одной тематики. И хотя все вместе эти слова не употребляются в корпусе Руми, мы находим всего два контекста, где в первом случае «могущество» употребляется вместе с «самостью», а во втором — с «наделением бытием»:

Таблица 1. Показатели косинусной близости для «могущества» по отношению к другим ключевым словам теории действия

1		قدرت
2	ارادات	0,5527
3	اختيار	0,4148
4	قادر	0,5588
5	كلمه	0,3505
6	قدر	0,3752
7	قضا	0,2832
8	جبر	0,428
9	كلام	0,3796
10	قدرت	1
11	امر	0,385
12	عمل	0,3754
13	علم	0,2964

⁹ Мы вычисляем показатели косинусной близости при помощи инструментов библиотеки *gensim* на языке *python*. Соответствующий код, выдающий список ближайших семантических соседей для целевых ключевых слов, доступен по ссылке: https://github.com/Suhoi82/top_n_cos_sim/blob/main/Top_N_cos_sim.py (доступ от 07.12.2025).

¹⁰ Используя термин «семантическая близость», мы имеем в виду косинусную близость между векторными представлениями слов. Понятая таким образом семантическая близость далеко не всегда предполагает синонимию. Это скорее указание на семантическую близость контекстов, в которых употребляются интересующие нас слова в целевом корпусе. Слова с высоким показателем косинусной близости могут называться также «ассоцианты» и «семантические соседи».

Этот мир, что не существует [сам по себе], [имеет лишь] форму са-
мостно сущего (*хаст-и зайн*),

А тот мир бытия [имеет] форму непрочного (*би-сабаит*).

[...]

Могущество (*кудрат*) той собаки (иудейского царя. — *А. Л.*) ты уви-
дела, входи (в огонь. — *А. Л.*),

Чтобы увидеть могущество и милость Господа¹¹.

Они (суфийские старцы. — *А.Л.*) прежде формы обрели душу,
До [появления] моря просверлили жемчужины.

[Пока у Бога] был совет о наделении тварей бытием (*иджад*),

Их души [уже] плавали в море могущества (*кудрат*) по самое горло¹².

Таблица 2. Ближайшие семантические соседи
для слова «могущество»

قدرت	1	ايجاد	0,69643
قدرت	2	صنع	0,653266
قدرت	3	اولياى	0,637444
قدرت	4	همهچيز	0,628423
قدرت	5	ذاتش	0,623843

Здесь мы видим не спекулятивные рассуждения, а поэтические об-
разы, но эти образы демонстрируют то, как Руми понимал могуще-

¹¹ *Руми Джалал ад-Дин Мухаммад*. Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (байты 1–4003) / пер. с перс. О. Ф. Акимушкина, Ю. А. Иоаннесяна, Б. В. Норика, А. А. Хисматулина, О. М. Ястребовой, общ. и науч. ред., указ. А. А. Хисматулина. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007. С. 71. Сверено и исправлено по: *Мавлави Джалал ад-Дин Мухаммад б. Мухаммад*. Матн-и камил ва асил Маснавий-и ма'нави ба фикхрист-ха-и и'лам ва айат ва киссас-и Маснави мутабик-и нусха-и машхур ва му'ттабар тасхих-и Николсон ба расм ал-хатт-и мутадавил-и руз/ ба кушиш-и Махди Азиризада (Полный, оригинальный текст «Поэмы о [скрытом] смысле» с именными указателями, а также указателями айатов и историй из «Поэмы», соответствующий известному и достоверному изданию под ред. Николсона, приведенный к современной орфографии/ под ред. Махди Азиризада). Тегеран: Пажухиш, 1384. С. 40.

¹² *Руми Джалал ад-Дин Мухаммад*. Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Второй дафтар (байты 1–3810) / пер. с перс. М.-Н. О. Османова, общ. ред., коммент. и указ. О. М. Ястребовой. СПб.: Петербургское востоковедение, 2009. С. 21. Сверено и исправлено по: *Мавлави Джалал ад-Дин Мухаммад б. Мухаммад*. Матн-и камил ва асил Маснавий-и ма'нави ба фикхрист-ха-и и'лам ва айат ва киссас-и Маснави мутабик-и нусха-и машхур ва му'ттабар тасхих-и Николсон ба расм ал-хатт-и мутадавил-и руз (Полный, оригинальный текст «Поэмы о [скрытом] смысле» с именными указателями, а также указателями айатов и историй из «Поэмы», соответствующий известному и достоверному изданию под ред. Николсона, приведенный к современной орфографии). С. 194.

ство в контексте миротворения. В первом случае он противопоставляет иллюзорное могущество иудейского царя, который принуждал христианского отрока к выбору — поклониться идолу или сгореть в огне, — истинному могуществу самостно бытийного Бога, во власти которого изменить природу огня, чтобы тот утратил способность сжигать. Во втором фрагменте Руми говорит о метафизическом могуществе суфийских старцев (*nūr*), которое они обрели не только прежде своего появления на свет, но и прежде совета Бога с ангелами о творении человека. Они постигли истину (просверлили метафорическую жемчужину) до появления скрывающего ее моря множественных проявлений бытия. Данные фрагменты демонстрируют нам, что у Руми речь о могуществе идет преимущественно не в контексте теории действия, где оно выступает в качестве одной из составляющих акта. Для него могущество — атрибут, связанный с одним из божественных имен, и является показателем власти Бога над мирозданием.

То, что Мавлана в последнем фрагменте упоминает суфийских «старцев» как обладателей метафизического могущества, не случайно, и это видно по присутствию слова «избранники [Божьи]» (*авлийā*) в числе ближайших семантических соседей для «могущества» (см. табл. 2) и «Могущественного» (*kādir*) (табл. 3). У Руми «старцы» и «избранники [Божьи]», как мы убедимся далее, оказываются синонимичными понятиями.

Таблица 3. Ближайшие семантические соседи для слова «Могущественный»

قادر	1	زیراکه	0,818256
قادر	2	فاعل	0,788922
قادر	3	میپوشانند	0,780864
قادر	4	براو	0,77959
قادر	5	اولیای	0,778733

Если список ближайших семантических соседей для слова «могущество» не вызывает вопросов — причина появления в матрице большинства слов совершенно очевидна, — то в ситуации с «Могущественным» мы имеем дело с «соседями», чья семантическая близость по отношению к ключевому слову неочевидна. В первую очередь это его ближайший семантический сосед — контрактуря «потому что» (*zīrāka*). Вторым в списке идет «действующий». Его семантическая близость по отношению к «Могущественно-

му» объясняется тем, что это слово представляет собой грамматическую форму, по которой в арабском языке образовано слово «Могущественный». Таким образом, даже чисто грамматически можно сказать, что в контексте арабского языка всякий могущественный обязательно является действующим. Ниже мы рассмотрим, как Руми в контексте обсуждения тематики могущества работает с термином «действующий» (*фā'ил*) в качестве языковедческой метафоры. Далее следуют слова «скрывают» (*ми-пū-шāнанд*) и «ему» (*бар-ӯ*).

Конечно, не составляет труда отфильтровать в списке ближайших семантических соседей все служебные слова, которые сами по себе не могут быть концептуально значимы. Однако их появление в списке не случайно. Дабы понять причины, по которым эти слова оказались в числе ближайших соседей «Могущественного», следует обратиться к текстам самого Руми, чтобы увидеть контекст, в котором они встречаются.

Начнем с незначимой, на первый взгляд, для исследования контрактуры «потому что» (*зйрāка*). Во всем корпусе сочинений Руми именно в таком написании она встречается лишь в трех фрагментах, и все они — в трактате «В Нем то, что в Нем». Приведем эти цитаты:

1. Кто-то спросил: «Прежде чем существовали земля и небо, и трон, где же пребывал [Бог]?» Мы ответили: «Этот вопрос изначально порочен, **потому что** (*зйрāка*) Бог — Тот, Кто не занимает места [в принципе]. Ты же спрашиваешь: „Где Он был до этого?“». В конце концов, все, что есть у тебя, — не имеет основания¹³. Разве ты постиг место того, что в тебе самом, что ищешь место для Него?¹⁴ Поскольку Он не имеет места, как твои состояния и мысли могут запечатлеть это место? Наконец, Творец мысли же тоньше [са-

¹³ Букв. «все твои вещи не имеют места». Здесь Руми противопоставляет отсутствие места для Бога отсутствию места для человека. Если у Бога нет места в силу Его совершенства и неограниченности — Его нельзя заключить в каком-либо месте, — то у человека нет места в силу его самостоятельной небытийности. Человек самостоятельно небытиен, поэтому все, чем он обладает, получено им от Бога. В нем самом нет ничего, что можно было бы считать непреходящим основанием для формирования независимого от Бога сущего, — ни своей материи, ни формы, ни могущества, ни воли.

¹⁴ Здесь Руми намекает на то, что источником всего, чем обладает человек, является Бог, но человек не видит этого.

мой] мысли, как, например, устроитель, что построил дом, конечно, тоньше этого дома¹⁵.

2. Он спросил: «Действитель (фā'ил) благих и злых [деяний] — это одно [существо] или два?» При колебании в этом [вопросе] во время диспута ответом, несомненно, будет «два», дабы один субъект не вступал в противоречие с собой. Однако из неотделимости зла от блага, **потому что** (зйрāка) благо — это отказ от зла, а отказ от зла невозможен без [самого] зла, [следует] рассуждение о том, что благо есть отказ от зла, и, если бы не было побуждения ко злу, не было бы и благого отказа [от него]. Следовательно, не стало бы их обоих. Так маги (зороастрийцы. — А. Л.) говорили, что Ормазд — творец блага, а Ахриман — творец зла и всего отвергаемого (макрӯхāt). Мы ответили им: «Любезные (маҳбӯбāt) неотделимы от отвергаемых (макрӯхāt), ибо любезные невозможны без отвергаемых, **потому что** (зйрāка) желаемое есть гибель (завāl) отвергаемого, а гибель отвергаемого без [самого] отвергаемого невозможна»¹⁶.

3. Мутазилиты говорят, что творцом деяний (аф'āl) является раб [Божий], раб является творцом всякого действия, исходящего от него. Но так не должно быть, **потому что** (зйрāка) то действие, что происходит от него [непосредственно] или происходит посредством тех инструментов, которыми он обладает, например разума, души, силы или тела, либо без [их] посредства... не может он быть творцом действий посредством этих [инструментов], **потому что** (зйрāка) он не властен (қāдир) над всеми ими¹⁷.

В данном случае мы видим, как инструменты векторно-семантического анализа работают в качестве своеобразного навигатора, помогая нам находить фрагменты текста по словам, близким в векторном пространстве. Для нас эти фрагменты оказываются семантически значимыми. Между тем многие из них невозможно найти простым поиском по ключевому слову. «Потому что» (зйрāка) было интерпретировано как ближайший семантический сосед для слова «могущественный» в силу того, что во всех кон-

¹⁵ Мавлана Джалдал ад-Дин Мухаммад. Китаб-и «Фихи ма фихи»/ ба тасхихат ва хаваши Бади' аз-Заман Фурузанфар (Книга «В Нем то, что в Нем»/ критическое издание и комментарии Бади' аз-Замана Фурузанфара). Тегеран: Интишарат-и «Нигах», 1330. С. 235.

¹⁶ Там же. С. 148.

¹⁷ Там же. С. 221.

текстах, где встречается контрактура «потому что», так или иначе обсуждается тема божественного могущества. Слово «Могущественный» относится не к самым частотным в корпусе Руми, и тем не менее оно встречается в доступном корпусе сорок раз, в то время как, например, вхождение слова «повеление» (*'amr*) в том же корпусе — 921. Чтобы рассмотреть все контексты ключевого слова, только для слова «могущественный» потребуется проанализировать в работе около сорока контекстов. Вместе с тем отсутствие в отрывке из произведения ключевого слова не говорит о том, что этот фрагмент не будет семантически связан с темой могущества. В данном случае как раз мы видим, что слово «Могущественный» встречается лишь в одной из приведенных цитат, но в них во всех обсуждается вопрос божественного могущества как формы Его власти над сущим. Таким образом, анализ фактора косинусной близости позволяет нам найти контексты, которые либо довольно сложно, либо невозможно обнаружить обычным поиском по ключевому слову. Но одного лишь факта того, что мы установили отношение косинусной близости между «Могущественным» и «потому что», недостаточно для констатации концептуальной близости слов с высокими показателями этой метрики. Именно поэтому данные, полученные в результате количественного анализа корпуса текстов, нуждаются в верификации посредством «пристального чтения». Тем не менее это не позволяет и полностью игнорировать данные косинусной близости: они выявляют в тексте семантически значимые контексты, анализ которых позволяет более объемно увидеть то, как автор рассматривает интересующую нас проблематику.

Итак, все три фрагмента связаны с темой могущества Бога как Творца всего сущего. В первом отрывке речь идет о том, что Бог как Творец превосходит свое творение, а творение не может вместить в себе или каким-то образом ограничить Творца. Во втором Руми говорит о том, что Бог является единым истинным субъектом для всего желаемого и отвергаемого, поскольку первое неотделимо от второго. Дифференциацию действующих по принципу этической модальности средневековый автор считает заблуждением дуализма, которое характеризует зороастрийское учение. Третий же фрагмент говорит о Боге как единственном акторе в противовес человеку. Последний не может быть актором в силу того, что не обладает могуществом автономно действовать ни непосредственно, ни посредством инструментов: «разума, души, силы или

тела». Синтаксис данного отрывка позволяет характеризовать его как запись устной речи.

Исходя из анализа трех вышеприведенных цитат, мы можем заключить: Руми убежден в том, что характеристика «Могущественный» в полной мере приложима только к Богу. Человек как таковой не владеет даже своими телом и душой. Божественное же могущество реализуется через демиургическую функцию, которая охватывает все акты вне зависимости от их этической модальности в силу невозможности разделить благое и отвергаемое.

Аналогичную ситуацию мы наблюдаем и с, казалось бы, концептуально бесполезной для исследования контрактурой «к нему / на нем» (*бар-ӯ*). Вхождений данной формы в исследуемом корпусе Руми также немного. В одном из фрагментов трактата «В нем то, что в Нем» она встречается дважды. Здесь Руми разводит божественное и человеческое могущество как абсолютное, совершенное и ограниченное соответственно:

Единый (*Ахад*) есть [само] совершенство (*камāl*), а Ахмад (пророк Мухаммад. — А. Л.) еще не на стоянке совершенства, ибо когда буква «мим» уйдет [из имени «Ахмад»], он станет абсолютно (*куллӣ*) совершенным. То есть Истинный объемлет (*муҳӣт*) всё, и всё, что бы ты ни добавил **к Нему** (*бар-ӯ*), будет ущербным (*нақсән*). Это число «один» (*йик*)¹⁸, [что] присутствует во всех числах, и без него никакое число невозможно.

[...]

Обязанность (*вāджиб*) пророка (мир ему) — проявлять мощь (*кувват*) Истинного и призывать [к Богу] через увещание (*танбӯх*), но **на нем** (*бар-ӯ*) не лежит обязанность привести человека к стоянке готовности [познать истину] (*исти'дād*), ибо это — дело Истинного¹⁹.

Из этих фрагментов мы можем почерпнуть для себя несколько важных деталей. Во-первых, по Руми, отношение Бога к миру предполагает проявление Его в каждой единичной вещи мира, так что во вселенной нет ничего иного по отношению к Нему. Такая интерпретация теофании сочетается у него с представлением о том, что Бог «охватывает» мир по принципу окружности, включая в Себя все мироздание. Во-вторых, Руми утверждает, что граница чело-

¹⁸ *Один* (*йик*) — персидский эквивалент араб. *ахад*.

¹⁹ Там же. С. 241–242.

веческого могущества в пророческой миссии как его предельном выражении проходит по линии готовности, предрасположенности (*исти'dād*) человека принять истину. Таким образом, пророк призывом и демонстрацией божественной мощи способен приводить людей к Истине, но способность внять призыву и принять проповедь в человека Своим могуществом закладывает только Бог, что является одним из факторов детерминации человеческих действий. Как мы помним из приведенных выше фрагментов, та же функция — проявлять божественное могущество — имеется и у старцев (*nūr*), и у «избранников [Божьих]».

Слова «избранники [Божьи]», «действующий» (*фā'ил*) и «скрывают» отсылают к сотериологической роли «избранников [Божьих]» в миропорядке. Их могущество проявляется не только в способности к автономному действию в соответствии с божественным повелением, но и в функции проводников, направляющих других людей к Богу. Развернутое обоснование этой идеи представлено Руми в тридцатой главе трактата «В Нем то, что в Нем».

Цитируя историю о халифе Усмани, который провел одну из проповедей молча, завершив ее словами: «Для вас имам действующий (*фа'āl*) лучше (*хайр*), чем имам говорящий (*қаввāl*)»²⁰, — Руми приходит к выводу: поскольку Усман не совершал в тот момент явных действий (таких как молитва, хадж, милостыня, зикр или проповедь), его подлинное действие имело сокровенный характер. Здесь Мавлана воспроизводит приведенный выше тезис о том, что все внешние действия суть лишь форма, тогда как истинное действие сокрыто в душе. Ссылаясь на слова пророка Мухаммада, он уподобляет «избранников [Божьих]» сподвижникам пророка, которые, подобно звездам, безмолвно указывают путь к цели. Это указание как форма сокровенного действия «избранников [Божьих]» сопряжено с тем, что они скрывают (*мй-нӯшāнанд*) те истины, к восприятию которых обычный верующий может быть не готов. В силу этого им приходится с великим терпением утаивать от людей многое из того, за что их можно было бы осудить, — в противном случае люди от них отвернутся, и даже мусульманский обычай приветствия перестанет к ним применяться²¹.

Слово «действующий» мы уже встречали выше в одном контексте с контрактурой «потому что»: «Действователь (*фā'ил*) бла-

²⁰ Там же. С. 150–151.

²¹ Там же.

гих и злых [деяний] — это одно [существо] или два?» В том отрывке Руми рассуждал о неразделимости блага и зла и, соответственно, о Боге как о единственном источнике того и другого.

Фрагмент же, где чаще всего встречается слово «действующий» (*фā'ил*), обнаруживается в третьем томе «Поэмы о смысле»:

«Умер (*мāт*) Зайд», если бы Зайд был действующим (*фā'ил*), [утверждение было бы верным],
 Но он не действующий, ибо он не воздействующий (*āтил*).
 Он является действующим [только] грамматически,
 В остальном он — претерпевающий (*маф'ул*), а смерть (*мавт*) его — убивающий [субъект] (*қāтил*).
 В отношении чего он действующий, когда он настолько подчинен (*мақхūr*)?!
 От него далеки все действующие²².

Данный фрагмент демонстрирует нам слово «действующий»/«субъект» (*фā'ил*) в качестве грамматической метафоры, наряду с другими категориями арабской грамматики, такими как «претерпевающий»/«объект» (*маф'ул*) и «не воздействующий» (*āтил*) — харф, который не влияет на падежность связанного с ним слова²³. Данный контекст позволяет предположить, что у Руми это слово, даже при обсуждении теологической проблематики, по преимуществу употребляется метафорически, как заимствованное из грамматической теории. Руми приводит пример фразы «Зайд умер» (*мāт Зайд*), где Зайд выступает в роли субъекта (*фā'ил*) действия умирания. Однако его субъектность не выходит за рамки его грамматической роли. Эту роль Руми в контексте притчи считает внешней и противопоставляет ее внутреннему, истинному. В действительности, несмотря на то что в обыденном сознании, благодаря грамматической роли субъекта, которую Зайд играет в предложении,

²² Руми Джалал ад-Дин Мухаммад. Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Третий дафтар (байты 1–4810) / пер. с перс., примеч. и указ. О. М. Ястребова, под ред. А. А. Хисматулина. СПб.: Петербургское востоковедение, 2010. С. 228. Сверено и исправлено по: Мавлави Джалал ад-Дин Мухаммад б. Мухаммад. Маснави-йи ма'нави-йи Мавлави/ тасхих Махди Азиризада. Чап-и хаштум. С. 521. Здесь и далее наши исправления связаны не с ошибками переводчика, а с необходимостью установить терминологическое единообразие в контексте данной статьи.

²³ Таванджи М. ал-Муджам ал-муфассал фи 'улум ал-луга (Подробный словарь по наукам о языке). Бейрут (Ливан): Дар ал-киتاب ал-'илмийа, 1380 л. х./1421 с. х./2021. С. 399.

он может восприниматься как действующий, для Руми он является тем, кто претерпевает (*маф'ул*) акт смерти, является ее объектом. Субъектность Зайда иллюзорна. Его могущество и действительность предельно малы, он является совершенно подчиненным. Это можно считать очередным примером рассуждений Руми, в которых противопоставляется иллюзорное могущество человека его же истинному бессилию.

Данный фрагмент завершает историю «об исчезновении (*фанā'*) и пребывании (*бақā'*) дервиша», она приводится в контексте рассуждений Руми об «учтивости» и «неучтивости» мистика, претендующего на отношение любви с Богом. Сама «учтивость» (*'адаб*) является одним из ключевых понятий, определяющих отношения человека с Богом. Руми апеллирует к учтивости неоднократно, в частности в истории о споре Адама с Богом, когда, несмотря на совершенную приверженность доктрине предопределения, Адам берет на себя вину за первый грех и приносит покаяние. У Адама нет рационального объяснения для такого поступка, он мотивирует его учтивостью²⁴. Учтивость у Руми эквивалентна правильному обращению к Богу, правильному Его прославлению. Мистик же, говорящий о любви к Богу, устанавливает некоторое отношение между собой и Богом, при том что Бог выше любых отношений и с ним нельзя соотнести ничего в обоих мирах. Внешне это проявление неучтивости и повод для низвержения в ад. Внутренне же такое отношение требует уничтожения мистика как субъекта, неспроста глава начинается словами: «Он сказал: „Говорящий [субъект] (*ка'ил*) в мире — не дервиш, / А даже если он и дервиш, то не [настоящий] дервиш“»²⁵. Таким образом, и мистик, когда говорит о том, что является субъектом любви к Богу, подобно Зайду из рассмотренной аналогии, оказывается субъектом лишь метафорически. Истинным действующим субъектом является не человек, а любовь или смерть из данной аналогии, представляющие собой проявление божественного действия.

Наконец, обратимся к слову «избранники [Божьи]» (*авлийā'*) как общему семантическому соседу для слов «могущество» и «Могущественный». В «Поэме о смысле» обнаруживается чрезвычайно важный для теории действия контекст, где мы видим, как «из-

²⁴ Руми Джалал ад-Дин Мухаммад. Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (байты 1–4003). С. 115.

²⁵ Мавлави Джалал ад-Дин Мухаммад б. Мухаммад. Маснави-йи ма'нави-йи Мавлави/ тасхис Махди Азиризада. Чап-и хаштум. С. 520.

бранники [Божьи]» (*авлийā*) семантически связаны с могуществом и Могущественным:

След (*‘асар*)²⁶ рождается от действия (*фи‘л*) в [мире] тайны (*зайб*),
 И те порождения его (действия. — *А. Л.*) [происходят] не по решению (*хукм*) твари (*халк*).
 Без какого-либо соучастника они все суть сотворенные Богом,
 Какое отношение к нам имеют эти порожденные?!
 [Например,] Зайд выпустил стрелу в сторону ‘Амра,
 Стрела [молниеносно] поразила ‘Амра, как леопард.
 В течение года она причиняла (дословно: «порождала». — *А. Л.*)
 [условному ‘Амру] боль,
 [Но] боль творит Истинный, а не человек.
 Если Зайд в тот момент умер от страха,
 То боли там (у ‘Амра. — *А. Л.*) [все равно] рождались бы до [его
 смертного] часа (*‘аджал*).
 Поскольку он (‘Амр. — *А. Л.*) умер от тех порождений боли,
 Сразу считай Зайда убивающей причиной (*сабаб*).
 Приписывай (*мансӯб*) ему те боли,
 Хотя они все и являются произведенными (*сун*) [тем, кто] осуществляет
 действие (*кārдигār*).
 Так же, как посев, дыхание, силки и соитие
 Суть порождения (*мавāлīд*), подвластные (*мустатā’*) [лишь]
 Истинному.
 У избранных [Божьих] есть могущество (*кудрат*) от Бога,
 Изменить путь выпущенной стрелы.
 Закрываются двери порождений от причины (*сабаб*),
 Когда друг [Божий] приносит покаяние за [действие] Длани Господа.
 Он сделает сказанное несказанным чрез раскрытие врат,
 Чтобы от того «ни шампур не сгорел, ни кебаб»²⁷.
 Из всех сердец, что то замечание услышали,
 Оную речь он уничтожит (*махв*) и сотрет (дословно: «сделает невидимой». — *А. Л.*).
 Если тебе нужны доказательство и довод, о почтенный,

²⁶ Выше мы уже писали о семантической близости между действием и «следами [действия]», его результатами, последствиями, говоря о субстантивации действия в системе взглядов Руми.

²⁷ «Ни шампур не сгорел, ни кебаб» — аналог русской поговорки: «И овцы целы, и волки сыты».

То прочти: «...заставляем забыть один аят...»²⁸.
Прочти аят «...забывали вспоминать обо Мне...»²⁹,
Считай установленным для них (избранников [Божьих]. — А. Л.)
могущество (*қудрат*) их придавать забвению [совершенное].
Раз они могущественны (*қадир*) помнить и забывать,
Они имеют власть (*қахир*) надо всеми сердцами людей (*халқ*)³⁰.

Этот отрывок весьма информативен для реконструкции того, как Руми понимал могущество. Прежде всего, он демонстрирует семантическую связь между могуществом и покровительством Бога (*вилāйат*). Он же дает ответ на вопрос о причине субстантивации действия у Руми: действие и его материальные последствия (следы), которые Руми почти не различает, возникают в метафизической реальности до своего воплощения в реальности физической. И упоминание лука здесь не случайно: после Руми уподобление человека луку в руке Бога становится классическим в контексте акционального дискурса и проблемы детерминизма:

Если заставим мы лететь стрелу, то это [действие] не от нас,
Мы [лишь] лук, а лучник — Бог³¹.

Таким образом, Бог, как и метафорический Зайд, выпускает стрелу человеческого действия, поэтому Руми призывает приписывать это действие Богу как первопричине. Он же заложил законы причинности, которым следуют сущие вещи:

Он заложил обычай, причины и пути
Для ищущих под этим лазурным шатром.
Большинство обстоятельств происходит согласно обычаю,
Но иногда могущество выходит за границы обычая.

²⁸ «Когда Мы отменяем или заставляем забыть один аят, то приводим тот, который лучше его, или равный ему. Разве ты не знаешь, что Аллах способен (*қадир*) на всякую вещь?» (Коран, 2:106, пер. Э. Кулиева).

²⁹ «Часть рабов наших скажет: „Господи наш! Мы были верующими; прости нам, будь к нам милостив, Ты самый лучший из милосердствующих“. Вы издевались над ними до того, что забывали вспоминать обо Мне; вы смеялись над ними: В день сей Я воздаю им за то, что терпели они: истинно, они высочайше блаженны» (Коран, 23:109–111, пер. Г. С. Саблукова).

³⁰ Руми *Джалал ад-Дин Мухаммад*. Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (байты 1–4003). С. 126. Сверено и исправлено по: *Мавлави Джалал ад-Дин Мухаммад б. Мухаммад*. Маснави-йи ма'нави-йи Мавлави/ тасхих Махди Азиризада. Чап-и хаштум. С. 80.

³¹ Там же. С. 61.

Обычай и привычку заложил Он остроумно,
 Но сотворил и чудеса как то, что нарушает привычный ход вещей
 (букв. «разрывает обычай». — А. Л.)³².

Таким образом, Он способен менять естественные законы причинности — траекторию метафорической «стрелы», однако эту же способность Руми приписывает и «избранникам [Божьим]», тем, кто реализовал в своей жизни цель стать Совершенным Человеком. Такое возведение человека до степени божественного могущества можно отчасти считать проявлением влияния философии Ибн ‘Араби, развивавшего в сходном ключе учение о Совершенном Человеке. В этом и заключается причина появления «избранников» в числе ближайших семантических соседей для «могущества» и «Могущественного». Они владеют божественным могуществом, позволяющим им влиять на причинно-следственные связи и установленные Богом естественные законы, а последние оказываются не властны над ними, когда «избранники [Божьи]» приносят Богу покаяние за действия, совершенные по предопределению:

У избранников [Божьих] есть могущество от Бога,
 Изменить путь выпущенной стрелы.
 Закрываются двери порождений от причины (*сабаб*),
 Когда друг [Божий] приносит покаяние за [действие] Длани
 Господа³³.

Как это происходит, можно узнать из уже упомянутой истории о грехопадении Адама и Иблиса, которую Руми также приводит в первом томе «Поэмы о смысле»³⁴. Там этическое различие между Иблисом и Адамом определяется их отношением к автономности поступка. Иблис, следуя принципам ашаритской теологии, возлагает ответственность на Бога, заявляя: «Ты ввел меня в заблуждение» (Коран, 7:16). Напротив, Адам и Хава признают свою вину,

³² *Руми Джалал ад-Дин Мухаммад*. Маснави-йи ма’нави («Поэма о скрытом смысле»). Пятый дафтар (байты 1–4238) / пер. с перс. О. М. Ястребовой, под ред. А. А. Хисматулина. СПб.: Петербургское востоковедение, 2011. С. 110.

³³ Более развернуто о том же Руми говорит в притче о Мусе и человеке, который получил способность понимать речь животных. В этой притче Бог говорит Мусе, что по его слову готов изменить естественную цепь причин и даже сделать живыми всех мертвых (см.: *Руми Джалал ад-Дин Мухаммад*. Маснави-йи ма’нави («Поэма о скрытом смысле»). Третий дафтар (байты 1–4810). С. 206–209).

³⁴ *Руми Джалал ад-Дин Мухаммад*. Маснави-йи ма’нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (байты 1–4003). С. 115–126.

говоря: «Мы поступили несправедливо по отношению к себе» (Коран, 7:23, пер. Э. Кулиева), — тем самым принимая на себя ответственность за содеянное:

После [его] раскаяния сказал Он ему: «О Адам, не Я ли Создал в тебе то преступление и испытание? Разве предначертанием (*тақдёр*) и непреложным приговором (*қадаб*) 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»³⁵.

Комментируя это признание, Руми подчеркивает, что Адам не отрицает божественного предопределения (поскольку Бог — творец всех действий), но из учтивости Адам избегает ссылаться на него. Данное объяснение может показаться недостаточно убедительным, однако оно иллюстрирует, что Адам, с одной стороны, признает абсолютность божественной воли и власти, а с другой — не уклоняется от ответственности. Таково же и поведение «избранных [Божьих]» (*авлийа'*), первым из которых, как мы видим, был пророк Адам.

Таким образом, в диалоге с Богом Адам не оправдывается, ссылаясь на божественное предопределение: он отвечает не за сам акт вкушения плода (нейтральный в этическом плане), а за сознательное неповиновение.

Приведенный выше отрывок про Зайда и 'Амра важен не только с точки зрения того, что демонстрирует нам связь между «могуществом» и «избранными [Божьими]». Он же оказывается и уникальным отрывком с точки зрения репрезентации наиболее частотных коллокаций для слова «могущество» (*қудрат*)³⁶.

Это единственный контекст в корпусе, где встречаются одновременно с *қудрат* специфичное (не входящее в число наиболее частотных слов корпуса) для его коллокаций слово «причина» (*сабаб*), а также другие наиболее частотные коллокации из матрицы совместной встречаемости (табл. 4): «истина» (*хаққ*), «сделает» (*кунад*), «ни» (*на*), «все» (*хама*), «сердце» (*дил*), «длань» (*даст*).

³⁵ Там же.

³⁶ Подробнее об используемом методе анализа матрицы совместной встречаемости см.: Лукашев А. А. Знание и действие в творчестве Фарид ад-Дина Атгара (количественные методы анализа).

Таким образом, этот контекст можно считать одновременно и (насколько это возможно) индивидуальным для «могущества», и наиболее типичным для контекстов его употребления в творчестве Руми.

Отношение Руми к мирской власти наложило отпечаток на особенности его интерпретации темы могущества. Его непосредственный предшественник — ‘Аттар Нишапури (1145–1221) — разводил божественное могущество как истинную божественную власть и мирское могущество как власть неистинную, иллюзорную и тленную. Аналогичные утверждения мы встречаем и у Руми (см., например, историю про иудейского царя, отрывок из которой мы приводили в начале статьи). Однако служба Руми Конийскому султанату повлияла на его творчество. Рассуждая об отношениях между Богом и человеком, Руми довольно часто прибегает к образу тюркского властителя как символу власти и могущества. Божественная власть, реализующаяся через повеление (*‘амр*), для него подобна власти султана, который повелевает своими подданными, а достойные подданные не могут ослушаться его повеления не потому, что лишены свободы выбора, но потому, что беззаветное служение султану является реализацией их свободы выбора. Даже Шайтан у Руми выступает в роли туркменской овчарки, которая сидит на страже при входе в шатер повелителя³⁷. Он послушен повелению хозяина. Слуги властителя-тюрка спокойно ходят мимо сторожевого пса, дети хозяина могут таскать его за хвост,

Таблица 4. Наиболее частотные коллокации для слова «могущество» в корпусе Руми

1	قدرت
2	خود (67)
3	کند (41)
4	نه (35)
5	جان (34)
6	یکی (32)
7	گفته (28)
8	حق (27)
9	همه (25)
10	دست (23)
11	نظر (22)
12	مرا (21)
13	پس (20)
14	عجز (20)
15	جهان (19)
16	آتش (19)
17	سبب (19)
18	دل (18)
19	شب (18)
20	نور (17)

³⁷ Обратим внимание, что речь идет именно о шатре, а не о дворце — эта деталь является одним из признаков признания им тюрк-кочевников в качестве властителей, в отличие, например, от Санаи Газнави, который отзывался о тюрках довольно критически, хотя и служил тюркской династии Газневидов.

чужака же он растерзает, «как лев-самец»³⁸. Приверженец доктрины о принуждении (*джабр*), убежденный, по мнению Руми, в том, что человек совершает грех по воле Шайтана, с точки зрения Мавлави, ставит Бога и человека в положение подчиненных этой сторожевой собаки, когда из-за нее ни хозяин не может выйти из шатра, ни гость — к нему подойти:

Нынче прах на голову тюрка и его кунака,
Раз одна собака обоим надела ошейники!³⁹

Здесь же мы можем вновь вспомнить о понятии «учтивости» (*адаб*) как этикетно правильном обращении к Богу. По этому адабному обращению к Богу Шайтан опознает Его слуг и приближенных (*авлийā*), пропускает их в область божественного присутствия. Тот же, кто нарушает нормы учтивости и не следует повелению метафизического Господина, становится добычей Шайтана. Такое учтивое отношение к Богу, с точки зрения Руми, проявляется не только в том, чтобы не устанавливать соответствие между Богом и человеком в качестве Возлюбленного и влюбленного, как о том было сказано в одной из вышеприведенных цитат, но и в том, чтобы эксплицитно не приписывать Богу злые деяния. Об этом также речь шла во фрагменте, где Бог и Адам спорили о предопределенности первого греха. Более подробно Руми раскрывает понятие учтивости в одной из глав трактата «В Нем то, что в Нем»:

...приписывать (*мудāф*) Ему что-то недостойное (*никūхūда*) — неучтиво (*бй'-адабй*). Как если бы [кто-то сказал]: «О, Творец фекалий, кишечных газов и их испускания!» Или [все-таки лучше сказать]: «О, Творец небес!» или «О, Творец разумов!»?!⁴⁰

Столь же «неучтиво», с точки зрения Руми, приписывать Богу и зло. Поэтому, подобно Адаму, верный раб, принимая в полноте доктрину предопределения (*кадар*), из учтивости должен принести за зло покаяние — и будет допущен в пространство сокровенного. Отметим, что речь идет именно об эксплицитном утверждении. Как мы

³⁸ Руми Джалал ад-Дин Мухаммад. Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Пятый дафтар (бейты 1–4238). С. 192–193.

³⁹ Там же. С. 193.

⁴⁰ Мавлана Джалдал ад-Дин Мухаммад. Китаб-и «Фихи ма фихи» (Книга «В Нем то, что в Нем»). С. 174–175.

видели на примере вышеприведенных цитат, Руми исходит из того, что Бог является творцом и прекрасного, и безобразного, но учтивость требует говорить о Нем как о Творце блага.

Показательно, что мистик Руми, обращаясь к проблемным вопросам теологии, таким как теодицея или вопрос о свободе выбора у человека, апеллирует преимущественно не к рациональным, а к эмоциональным или культурно фундированным доводам, обладающим для него существенно большей убедительностью, чем логическая аргументация.

Заключение

Реконструкция теологических взглядов Руми в отношении концепта «могущество» позволяет заключить, что автор, подобно своим предшественникам (например, Фариду ад-Дину 'Аттару) разводил физический мир как иллюзорно сущий и метафизический как иллюзорно небытийный. Из этого следует противопоставление иллюзорности человеческого могущества и абсолютности могущества Бога. Отсюда же происходит утверждение о Боге как истинном действователе всех благих и злых деяний. Тем не менее человеку непозволительно говорить о Боге как о творце зла, поскольку это нарушает этикетные (*'адаб*) правила обращения к Нему как к Властелину сущего. Следование правилам этикета сотериологически значимо: оно отличает верного раба от неверного. Наивысшим выражением верности является статус «избранника [Божьего]», которым обладают и пророки, и суфийские старцы. Они в предвечности получили божественное могущество изменять не только естественный порядок вещей, но и сам божественный суд о конкретном человеке, что говорит об их особом онтологическом статусе, возвышающем их над человеческой природой (не предполагающей власти человека даже над собственными телом и душой). Граница могущества «избранников [Божьих]» пролегает по вопросу о человеческой готовности (*исти'dād*) познать Истину, что можно считать одним из факторов предопределенности человеческой участи.

Важную роль в данной теологической реконструкции сыграли количественные методы анализа больших объемов данных. В частности, обратить внимание на статус «избранников [Божьих]» (*авлийā'*) нам помогли инструменты векторно-семантического анализа. Они же указали на важность понятия «учтивость» (*'адаб*) в теории действия: слово «неучтивость» (*бū-'адабū*) является бли-

жайшим семантическим соседом для слова «свободный выбор» (*ихтийār*) в доступном корпусе текстов Руми. Исходя из приведенных цитат, мы понимаем, с чем это связано: Руми не отвергает понятие свободы выбора (напротив, он во многих контекстах прямо критикует доктрину «принуждения» — *джабр*). Вместе с тем Мавлави относит утверждение о полной автономности человеческого действия к «неучтывим» поступкам.

Кроме того, манера обсуждения темы божественной власти и статуса человеческих действий с апелляцией к образу кочевого тюркского правителя, символизирующего Бога, демонстрирует нам, как политические реалии эпохи влияли на художественную составляющую литературного произведения.

Библиография / References

- Ибрагим Т. К., Сагадеев А. В.* ал-Джабрийа // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991.
- Лукашев А. А.* Знание и действие в творчестве Фарид ад-Дина Аттара (количественные методы анализа) // *Minbar. Islamic Studies*. 2025. Т. 18. № 2. С. 315–339.
- Мавлави Джалал ад-Дин Мухаммад б. Мухаммад.* Матн-и камил ва асил Маснавий-и ма'нави ба фихрист-ха-и и'лам ва айат ва киссас-и Маснави мутабик-и нусха-и машхур ва муттабар тасхих-и Николсон ба расм ал-хатт-и мутадавил-и руз/ ба кушиш-и Махди Азиризада (Полный, оригинальный текст «Поэмы о [скрытом] смысле» с именными указателями, а также указателями айатов и историй из «Поэмы», соответствующий известному и достоверному изданию под ред. Николсона, приведенный к современной орфографии/ под ред. Махди Азиризада). Тегеран: Пажухиш, 1384.
- Мавлана Джалал ад-Дин Мухаммад.* Китаб-и «Фихи ма фихи»/ ба тасхихат ва хаваши Бади' аз-Заман Фурузанфар (Книга «В Нем то, что в Нем»/ критическое издание и комментарии Бади' аз-Замана Фурузанфара). Тегеран: Интишарат-и «Нигах», 1330. (На персидском языке)
- ал-Маджлиси М.-Б.* Бихар ал-анвар. Т. 41. Бейрут: Дар ихйа ат-турас ал-'арабий, (б. д.).
- Нофал Ф. О.* Теория действия в арабоязычных мусульманских и самаритянских источниках: к постановке проблемы // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2025. Т. 18. № 3. С. 128–143.
- Руми Джалал ад-Дин Мухаммад.* Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (байты 1–4003) / пер. с перс. О. Ф. Акимушкина, Ю. А. Иоаннесяна, Б. В. Норика, А. А. Хисматулина, О. М. Ястребовой, общ. и науч. ред., указ. А. А. Хисматулина. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007.

- Руми Джалал ад-Дин Мухаммад*. Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Второй дафтар (байты 1–3810) / пер. с перс. М.-Н. О. Османова, общ. ред., коммент. и указ. О. М. Ястребовой. СПб.: Петербургское востоковедение, 2009.
- Руми Джалал ад-Дин Мухаммад*. Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Третий дафтар (байты 1–4810) / пер. с перс., примеч. и указ. О. М. Ястребовой, под ред. А. А. Хисматулина. СПб.: Петербургское востоковедение, 2010.
- Руми Джалал ад-Дин Мухаммад*. Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Пятый дафтар (байты 1–4238) / пер. с перс. О. М. Ястребовой, под ред. А. А. Хисматулина. СПб.: Петербургское востоковедение, 2011.
- Таванджи М. ал-Му'джам ал-мufассал фи 'ulum ал-луга (Подробный словарь по наукам о языке). Бейрут (Ливан): Дар ал-киتاب ал-'илмиyyа, 1380 л.х./1421 с.х./2021. (На арабском языке)
- Ibragim, T. K., Sagadeev, A. V. (1991). “al-Jabriyya”, in *Islam: Encyclopedic Dictionary*. Moscow: Nauka (In Russian).
- Lukashev, A. A. (2025) “Knowledge and Action in the Works by Farid al-Din Attar (Quantitative Analysis Methods)”, *Minbar. Islamic Studies* 18 (2): 315–339. (In Russian)
- Majlisi, M. B. (n.d.). *Bihar al-Anwar: Bihar al-Anwar al-Jami'atu li Durari Akhbari al-A'immat al-Athar*. 2nd ed. Vol. 41. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi. (in Arabic)
- Mawlavi (ed.) (1384) *Mathnawi-i Ma'nawi Mawlavi*, crit. ed. Mahdi Azerizadeh. Tehran. “Pajuhish” PH. (in Persian)
- Nofal, F. O. (2025) “Theory of Action in Arab Muslim and Samaritan Primary Sources: A Formulation of the Problem”, *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal* 18 (3): 128–143. (In Russian)
- Rumi (1330) *Kitab-i fih ma fih az guftar-i Mawlana Jalal al-Din Muhammad mashhur bi-Mawlavi*; ba-tashihat wa havashi-i Badi' al-Zaman Furuzanfar. Tehran. (in Persian)
- Rumi (2007) *Mathnawi-i ma'nawi. Daftar 1 (verses 1–4003)*. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie. (In Russian)
- Rumi (2009) *Mathnawi-i ma'nawi. Daftar 2 (verses 1–3810)*. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie. (In Russian)
- Rumi (2010) *Mathnawi-i ma'nawi. Daftar 3 (verses 1–4810)*. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie. (In Russian)
- Rumi (2011) *Mathnawi-i ma'nawi. Daftar 5 (verses 1–4238)*. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie. (In Russian)
- Tavandzhi, M. (2021) *al-Mu'jam al-mufassal fi 'ulum al-lughah*. Beirut (Lubnan): Dar al-kitab al-'ilmiyya. (in Arabic)

Информация об авторе / About the Author

Андрей Александрович Лукашев — старший научный сотрудник
Института философии РАН (Москва, Россия). andrew_l@inbox.ru

Andrey A. Lukashev — Senior Research Fellow, Institute of Philoso-
phy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia).
andrew_l@inbox.ru