

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ТЮРКОЛОГИЧЕСКИЙ
СБОРНИК
1976



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1978

Н. А. Айзенштейн

ОБ АНТИФЕОДАЛЬНОЙ ОППОЗИЦИИ ДЖЕЛЯЛЕДДИНА РУМИ

(по материалам «Житий» Ахмеда Эфляки)

Одним из первых в европейской науке, кто пытался, хотя бы пунктиром, набросать силуэт Джелиледдина Руми-человека, был, видимо, Иоганн Вольфганг Гёте¹.

Когда Гёте в комментариях к своему «Западно-восточному дивану» писал, что Руми «чувствует себя неуютно на сомнительной почве действительности», он имел в виду не только его философские воззрения, он видел великого старца, который парил где-то в мистических высях над грешной землей².

Суфий-аскет, «соловей созерцательной жизни» — подобное представление о Руми сохраняется почти до наших дней. Но оно идет не от современников Мевляны. Для многих его современников великий суфий, как его обычно называют, был великим эрудитом, страстным проповедником, яростным спорщиком, вольнодумцем, еретиком. Об этом говорят «Житие»³ Ахмеда Эфляки и письма⁴ Мевляны. Но со временем представление о вольнодумстве Руми было утрачено. Вот что пишет в «Очерке по истории турецкой литературы» В. Д. Смирнов: «...памятники древнейшей османской поэтической литературы состоят из назидательных душевспасительных размышлений в стиле... „Месневи“ Джелиледдина Руми, которое сделалось образцом для последующих богомыслящих философов»⁵. Из этой скупой, не очень емкой характеристики выступает силуэт Джелиледдина Руми, смиренного, богомыслящего, каким его видели, вернее, хотели видеть на протяжении веков.

У подобных представлений оказалась большая сила инерции. Она дает себя чувствовать и в исследованиях европейских ученых не только XIX, но и XX столетия. Обыкновенного теолога видел в Руми Винфельд, «величайшим мистиком» именуют его Арберри и Никольсон. Успешную попытку «вернуть» Джелиледдина Руми «на землю» и привлечь внимание к мощному гуманистическому звучанию его творчества предприняли

советские ученые во главе с Е. Э. Бертельсом и И. С. Брагинским⁶. Последний в своих изысканиях впервые высказал мысль, что за мистицизмом Руми скрывается оппозиция ортодоксальному исламу. Эта идея была разработана таджикским ученым Н. Одиловым, который определил творчество Руми как эпоху в развитии вольнодумства на Ближнем и Среднем Востоке⁷.

Давно уже стала хрестоматийной легенда о слепом старце Гомере, из-за которого спорили семь городов. Очевидно одно — Гомер принадлежит древней Элладе.

Но вот перед нами книги по истории средневековой персидской и турецкой литературы. И здесь мы видим одно и то же имя — Джалаледдин Руми (Мевляна). Иранцы называют его своим великим поэтом, турки — родоначальником турецкой литературы. И это соответствует исторической правде. Но сегодня о Джалаледдине Руми спорят, спорят иранцы и турки, арабы и афганцы. Какова же их аргументация? Арабы, например, основывают свои притязания на предании, согласно которому один из предков Руми ведет свой род от халифа Абу-Бекра. Аргументация афганцев строится на более реальном факте: Руми родился в г. Балхе, расположенном на территории афганского государства.

Конечно, принадлежность одного поэта двум или нескольким литературам для средних веков явление довольно ординарное. Но здесь мы имеем дело с более сложной историко-литературной ситуацией. Джалаледдин Руми родился в 1207 г. в Балхе, в Мавераннахре. Как человек и поэт, он унаследовал персидскую культурную и литературную традицию, и произведения его написаны на фарси. Но большую часть своей жизни Руми провел в Малой Азии, в Руме. И прозвище Руми, Румский навсегда связало его с историей и культурой этой страны.

Название «Рум» («Рим», Восточная Римская империя) идет от арабов. Так именовались в средние века малоазиатские владения Византии и одновременно — государство Сельджукидов в Малой Азии, Иконийский султанат.

Джалаледдин Руми жил и творил в государстве Сельджукидов Рума, наследниками которых и явились, как известно, турки-османы.

Попытку решить проблему национальной принадлежности Руми сделал в 1952 г. пакистанский ученый, проф. Хамидуллах Хан, который заявил: «Руми не принадлежит одному народу. Он принадлежит человечеству»⁸. Но, конечно, этот тезис, по своему гибкий и убедительный, не погасил жарких дискуссий.

В сознании средневекового человека мы не найдем еще такого понятия, как конкретные исторические условия (оно придет позднее вместе с элементами историзма). Мы знаем, мусульманская география делила мир на «две страны»: страну пра-

воверных и страну неверных. На «удобство» такой формулы указывал в свое время К. Маркс⁹. Сегодня мы оперируем понятием типологического сходства государственной и общественной структуры стран Ближнего и Среднего Востока в эпоху средневековья, говорим о средневековой арабо-мусульманской культурной общности. Но это не снимает, конечно, вопроса о существовании «несходства». Убедительная иллюстрация этого — государство Сельджукидов Рума.

В XIII в. в Иконийском султанате уже определилась сословно-корпоративная общественная структура, четко обозначилась та феодальная лестница, которая составляет основу любого средневекового общества. Здесь проступили и характерные контуры восточной деспотии, которые окончательно оформятся затем в Османской империи (земля и люди — собственность султана). И здесь в эпоху, «когда церковь выступила в качестве наиболее полного синтеза и санкции феодального строя...»¹⁰, господство богословия превращает догматы религии в моральные и политические аксиомы. Но есть в истории Иконийского султаната свои особые черты¹¹.

Сельджукиды Рума считались оплотом ислама на границе с Византией. Они вели религиозные войны с «неверными», сражались с крестоносцами. И вместе с тем в их государстве крепло мусульманско-христианское двоеверие, стирались грани между исламом и христианством. Одновременно давала себя чувствовать стихия старых домусульманских традиций и верований, особенно вдоль пограничной полосы, где располагались туркменские княжества. И, конечно, неповторимый духовный климат Иконийского султаната благоприятствовал процветанию всякого рода антимусульманских учений¹². Основные причины подобной исторической ситуации можно свести к двум — внутренней и внешней. Первая — «великое смешение» языков, народов, религий и культур (местными языками наряду с тюркскими считались армянский и греческий, значительная часть населения говорила и по-персидски¹³), вторая — постоянные контакты с Византией, «война и мир».

После смерти султана Аляэддина Кей-Кубада I (он был отравлен своим сыном в 1237 г.) кончается «золотой век» Сельджукидов Рума, век завоевательных походов, оживления экономики, роста городов, сооружения крепостей, портов, расцвета культуры. Народные восстания, междоусобица, постоянное нарушение равновесия между сюзеренитетом и вассалитетом свидетельствуют, что страна идет к своему упадку. В 1243 г. в Анатолию вторгаются полчища монголов, сельджукские султаны становятся данниками монгольских ханов. Правда, они еще будут чеканить свои монеты до начала XIV в., но их власть станет совсем призрачной. А сельджукская знать будет либо откровен-

но прислуживать монголам, либо вести двойную игру, и вся тяжесть безвременья обрушится на народ.

Один ученый сказал о Мевляне: «Века украсили биографию Джелаледдина Руми фантастическими и легендарными чертами»¹⁴. С этим нельзя не согласиться, но известно и другое. «Фантастические черты» в жизнеописаниях Руми, многочисленные рассказы о его чудесах — неперенное требование житийного жанра. И, видимо, лучшее из легендарных жизнеописаний Руми — «Житие», написанное Ахмедом Эфляки. Есть основание полагать, что именно эта книга и послужила основным источником для более поздних авторов, которые черпали из нее главным образом фантастические и легендарные рассказы.

Эфляки создавал свою книгу в течение 1318—1358 гг. Она была написана в г. Конья в эпоху монгольского владычества по указанию настоятеля обители мевлеви, внука Мевляны Улу-Ариффа Челеби. Это сочинение в манере жития имело вполне конкретную религиозную, «пропагандистскую» функцию: привлечь внимание к монастырю мевлеви, поднять авторитет этого крупного духовного феодала¹⁵. Но житие — специфический жанр средневековой литературы с определенным соотношением «житийной» части и реального жизненного содержания. Именно на этом основывается его литературная функция.

В сочинении Эфляки, в многочисленных рассказах-эпизодах, которые в большинстве своем строятся как хадисы, с указанием передатчиков, воссоздаются и общественно-политическая атмосфера государства Сельджукидов Рума, и картины повседневной жизни столицы — Коньи. И даже в мистической шелухе рассказов о чудесах содержатся жемчужные зерна жизненной правды. Это дало основание акад. В. А. Гордлевскому рассматривать «Жития» Эфляки в качестве мемуаров¹⁶. Такое определение — это прежде всего признание исторической ценности, достоверности содержащихся в них материалов по истории, философии, литературе и искусству. Но едва ли не самым значительным и важным для исследователя-литературоведа представляется возможность воссоздать облик Руми-человека, живого, мыслящего, общественного человека. Ибо сочинение Эфляки сохранило для потомков не только идеальный образ святого. Здесь проступают и черты Джелаледдина Руми как вполне реальной личности, человека XIII в., века расцвета и упадка анатолийских сельджуков, века монгольского безвременья и социальных катаклизмов.

В своей статье мы поставили перед собой задачу очень скромную, — следуя за автором «Жития», попытаться показать антифеодальную оппозицию Руми, прежде всего в связи с его человеческой, социальной практикой, насколько это возможно в рамках небольшого этюда.

Джеляледдин Руми — фигура очень сложная, противоречивая. Суфий Руми и человек Джеляледдин Руми нередко спят. Суфий Руми презирает земное существование. Но он живет в реальном мире. Глава семейства, у которого были жена, дети, а потом внуки, были мюриды и, наконец, все страждущее население Коньи, он постоянно ощущает свою связь с окружающим его миром, с реальной жизнью, больше того, проявляет к ним интерес.

Как рассказывает Эфляки, Руми не остается равнодушным к тому, что мы сегодня называем социальной несправедливостью, — к человеческому горю. Он проявляет участие ко всем, независимо от положения в обществе и вероисповедания. Его многочисленные письма и записки, адресованные главным образом великому везиру Перване, содержат просьбы о заступничестве за людей страдающих или обиженных, чаще всего за бедняков¹⁷. Да, это не был «соловей созерцательной жизни», как назвал его А. Крымский. Мевляна боролся за свой нравственный идеал, за человека, за победу добра над злом, вел ожесточенную полемику со своими противниками. В статье «Особенности гуманизма Мевляны» Сади Ырмак говорит о борьбе Руми против религиозного фанатизма: «Если вспомнить, что в Конье... существовали 64 медресе, и в этих медресе преподносилось классическое, узкое понимание религии, и что Мевляну страшно критиковали и даже почитали за кяфира (еретика), то величие этой борьбы становится еще более очевидным»¹⁸.

Руми живет в трудный, жестокий XIII век. Насилие и гнет, чинимые султаном, его наемными, эмирами, бегями, междоусобица, смута, социальные потрясения и массовое уничтожение людей, связанные с монгольским нашествием, — все это укрепляло в людях мысль о близком конце мира, рождало настроения безысходности, отчаяния, трагизма. И Руми осознает свою миссию не только в том, чтобы наставить людей на путь «спасения». Он осознает себя и учителем, наставником, который должен помочь людям в их земных делах. А для этого нужно определить свою жизненную позицию, выработать новую концепцию жизни, ориентированную на реального человека. Подобную потребность ощутил и современник Мевляны на Западе, крупнейший представитель христианской философии Фома Аквинский. И у него рядом с высказываниями о «бренности» земного существования, об «истинном» бытии появляется призыв вмешаться в земную жизнь¹⁹. Это знамение века. А у Руми в томе V «Месневи» мы найдем такие слова: «Суфий должен уметь жить в условиях своего времени». Но к новой концепции жизни Мевляна и Фома Аквинский приходят с разных позиций: Аквинат — как представитель ортодоксального богословия, Руми — как вольнодумец.

Один ученый сказал о Мевлене: «Века украсили биографию А. Гельпынарлы, говорит: «Он ступил на землю. Его ноги стоят на земле, его глаза открыты»²⁰.

Да, глаза у Руми раскрыты настолько, чтобы увидеть все несовершенство окружающего его реального мира и высказать свое недовольство им. В обществе, где царят насилие и произвол, Руми видит арену непрерывной борьбы добра и зла. С этической оценкой — добро и зло — он соотносит и свое представление о верхах и низах общества. Для средневекового сознания это обычная работа. Для него добро и зло сопрячены всему сущему. В каждом явлении, факте, событии — во вселенной, в обществе, в человеке — проявляется извечная борьба добра и зла. Но какова их природа? Поиски ответа на этот вопрос, толкование природы добра и зла проходят через идейную, религиозную борьбу всего средневековья. На этой почве сталкиваются ортодоксальное богословие и свободомыслие, вольнодумство. Уже первые мусульманские секты ставят вопрос о божественном предопределении и свободной воле человека. В христианской религии необходимость ответить на вопрос, откуда берется в мире зло, вызвала к жизни даже новый жанр религиозно-философской литературы — так называемую теодицею. С широким распространением антифеодальных движений на Востоке и на Западе проблема добра и зла все заметнее перемещается на уровень социума. Эта тенденция отражена во взглядах и жизненной практике и Фомы Аквинского и Джеляледдина Руми.

Суфий Руми всех людей подразделял на две группы: претендующих на превосходство и подавляющих свое «я»²¹. Но эта классификация, идущая от ранних суфиев, являлась внесоциальной. А верхи и низы в Иконийском султанате были той социальной реальностью, в которой Руми жил. Верхи — это султан, феодальная знать, богатые люди. Низы — это главным образом городской люд, ремесленники, крестьяне.

Посещая меджлисы султана и вельмож, Мевляна не мог не заметить, что феодальный этикет воздвигал между верхами и низами достаточно высокие барьеры. Но Джеляледдин Руми умел их преодолевать. Как рассказывает Эфляки, приглашенный к великому везиру Перване, Руми долго стоял у дворца этого сановника, он ждал своих мюридов. Иначе слуги не пропустили бы во дворец его друзей — простолудинов.

Конья времен Руми была большим, богатым городом со своеобразной архитектурой. Наблюдая жизнь этой средневековой столицы, Мевляна довольно ясно представлял себе и промежуточные звенья от низов к верхам. Ведь феодальная иерархия отнюдь не сводилась к проблемам этикета, нравственно-этическим нормам феодального общества. Она проступала во всем, даже и во внешнем облике сельджукской столицы. И од-

нажды в разговорё с сыном Бахаэддином Веледом Мевляна указал ему на это: «Бахаэддин, посмотри на город Конью. Сколько здесь тысяч домов, особняков, дворцов эмиров, вельмож, знатных людей. Дома торговцев — выше и просторнее домов ремесленников. Особняки эмиров — выше и богаче домов торговцев. А султанские дворцы... в сотни раз величественнее и роскошнее всех этих жилищ»²².

Верхи и низы... Понятия «верх» и «низ» применительно к социуму восходят к пространственным представлениям «небеса» и «земля». И у средневекового человека «верх» ассоциируется с представлением о благородстве, чистоте, добре. «Низ» осмысливается как неблагородство, грязь, зло. Отсюда и характерное противопоставление: благородные — неблагородные, привилегированные — непривилегированные, верхи и низы общества²³.

Обращая свои взоры к «верхам», Руми не видел в них ничего такого, что ставило бы их выше других людей. Напротив, в сановниках, в вельможах и у самого султана он находил гордыню, алчность, корысть, зависть, жестокость — то, что он определял словом «хырс». Эта категория в этическом учении Руми имела собирательное значение нравственной порчи, низменных страстей. А низы — это бедняки. У них не было «мирского добра». Но у них была совесть, и они были нравственно чище верхов. Низы добывали свой хлеб в поте лица. А труд, по представлению Джелялеddина Руми, — неперемное условие совершенствования человека. И потому его влекло к низам. Но Руми не рассматривал простых людей как людей совершенных. В записке, адресованной великому везиру Перване, Мевляна пишет: «Если бы мои мюриды были людьми хорошими, я сам стал бы их мюридом»²⁴. Это был ответ на постоянные поношения его мюридов. Однако он был убежден: все совершенные люди вышли из низов. И из их среды он охотно брал себе учеников.

Если верхи были для Руми олицетворением зла, то в низах он видел доброе начало. Подобное толкование Руми верхов и низов общества — очевидное переосмысление нормативных средневековых понятий, того, что идеологически подпирает всюсловно-корпоративную структуру феодального общества. И это позиция социальных низов, которую называют обычно плебейской оппозицией феодализму. Автор «Жития» Ахмед Эфляки зафиксировал эту социальную позицию великого суфия в ряде впечатляющих эпизодов. Однажды на большом меджлисе, рассказывает Эфляки, эмир Кемальеддин произнес такие слова: «Мюриды Мевляны... все из низших слоев да из ремесленников. Если есть где-нибудь какой-то портной, бакалейщик, так он тут же их принимает в друзья». Мевляна в тот день был в

экстазе, он кружился в дервишской пляске. Но вдруг он закричал страшным голосом, так, что все лишились чувств: «Эй ты, чья сестра — блудница! Разве наш Мансур не был халладжем — чесальщиком хлопка? А шейх Абу Бекр Бухари не был ткачом, а другой совершенный человек не был стекольщиком? И что ты такое мелешь?...»²⁵.

Конечно, городские низы доставляли феодальной знати много забот: народные движения, мятежи начинались обычно отсюда. И мюриды Мевляны вызывали к себе не только неприязнь, но и ненависть у придворной знати, светских и духовных феодалов. Если нельзя было расправиться с самим Мевляной — его популярность была беспредельна, то с мюридами... «Мюридов Мавляны нужно убить» — так выразил официальную точку зрения один сановник, имея в виду прежде всего мюридов-бедняков. Когда Джебляледину Руми передали эти слова, они не вызвали у него гнева, напротив, он рассмеялся и сказал: «А интересно, сумеют ли они это сделать?» Уж очень много бедного люда были мюридами Мевляны. А он сам? Разве он не хотел быть бедняком, жить в нищете? Ведь в бедности, в отсутствии «мирского добра» Руми видит состояние, угодное богу. Он искренне радуется, когда в его собственном доме нет никакой еды. Вкусивший бедности, факир был, по его представлениям, своего рода избранником. Но вместе с тем в его мировосприятии появляется и нечто новое — осознание бедности как социального зла.

Однажды к Мевляне, рассказывает Эфляки, явился какой-то человек и сказал: «Я бедняк, и у меня за душой нет ничего». Видя, что Мевляна погружен в свои молитвы, он вытащил из-под его ног коврик и ушел. Его поймали, когда он продавал коврик на базаре, и привели к Мевляне. А Мевляна рассудил: «Он поступил так по причине необходимости. И это не грешно. Надо у него купить этот коврик». Подобное толкование поступка бедняка вызывает одобрение и у самого Эфляки. Он по своему его комментирует: «Какая превосходная мудрость...»²⁶. И это редкий случай авторской оценки.

Очень важное место в концепции жизни Руми занимает труд. Мевляна был не только врагом феодального этикета, но и врагом привилегий, которые обеспечивало феодальной верхушке сословно-корпоративное общество. Он не признавал за власть имущими права на праздность, бездеятельную жизнь. И очень не любил, когда мешали работать ему. Потому что за его беседами, поучениями, назиданиями стояло целеполагание. Это было творчество поэта, деятельность, труд учителя — так осознавал он свою миссию на земле. И когда Руми работал, он отказывал в беседе, поучении всем, даже самому султану.

Однажды Мевляна, рассказывал шейх Нефисэддин, прогу-

ливался во дворике своего медресе. Мюриды стоя, в ожидании поучений, благоговейно созерцали лицо своего учителя. Потом он приказал закрыть ворота. Неожиданно Мевляну пришли навестить султан Иззеддин со своими везирами и наибами. Мевляна вошел в одну из келий и спрятался. Он повелел сказать: «Пусть они себя не утруждают». После этого султан и его свита повернулись и ушли. Но один из приближенных султана хотел открыть, Мевляна ему не позволил. Он сам встал и спросил: «Кто стучит в дверь посвященных?» Это был эмир Алем. Он вошел, отвесил поклон и предстал перед Мевляной. Тогда тот обратился к нему и спросил, знает ли он такой-то стих из Корана. После того, как эмир Алем прочел стих, Мевляна ему сказал: «Вот видишь, бог говорит: у меня нет ни отца, ни матери, ни детей, ни жены... А сейчас время работать, выполнять свои обязанности...» Когда эмир Алем ушел, мюридов поверг страх. «Что с нами будет?» — сокрушались они. Видя это, Мевляна сказал: «Нет, нет нечего бояться. Мне захотелось, чтобы наш эмир Челеби не заделался совсем лентяем»²⁷. Ведь праздность Мевляна рассматривал как тяжкий грех. Он был убежден: каждый человек должен трудиться — и вельможи и султан. И поэтому поучения Руми сильным мира сего чаще всего сводились к наставлению «заниматься своими делами и нуждами народа».

После смерти султана Аляеддина, личности действительно выдающейся, Руми больше не находил среди сельджукских султанов своего идеала «просвещенного», «справедливого» правителя. Он судил трезво и строго. Султан, все его окружение и вообще все власть имущие и богатые заслуживали, по мнению Руми, самой высокой кары, возмездия за зло, чинимое народу. А сельджукские султаны посещали Мевляну часто, окруженные пышной свитой, или приходили в одиночку, смиренно испрашивая советов и наставлений.

«Султан ислама Иззеддин Кайкавус пришел навестить Мевляну. Мевляна не оказал ему должного внимания», — рассказывает Эфляки. Султан ислама проявил рабское самоуничижение и попросил: «Пусть Хазрет Мевляна даст мне наставление». Мевляна ответил: «Ну, какое я могу дать тебе наставление? Тебе приказано быть пастухом, а ты ведешь себя как волк. Тебе поручили быть стражем, а ты грабишь. Всемогущий сделал тебя султаном, а ты действуешь по наущению дьявола». Как пишет Эфляки: «Султан ушел от Мевляны раскаявшимся, весь в слезах».

Это слово Мевляны к султану очень примечательно как проявление исключительной смелости этого человека. Одновременно можно отметить и другое. В беседе с султаном Мевляна как

бы следует кораническому толкованию зла. По Корану, как известно, именно шейтан Иблис в ответе за зло в человеке, зло на земле. Но Руми, как это видно из других его высказываний, отвергает самостоятельное существование злого начала. Добро и зло существуют во взаимодействии. «Покажи мне что-нибудь хорошее, в чем бы не было плохого. Покажи мне что-нибудь плохое, в чем бы не было хорошего», — говорит Руми. Такое же диалектическое понимание добра и зла он относит и к человеку. Добро и зло есть в человеке в силу двойственности его природы. Он — полуангел и полуживотное. Но человек наделен свободной волей и несет ответственность за свои поступки. Как мы видим, Руми отрицает предопределение, и в этом одно из его главных расхождений с официальным исламом. Руми признает то, что мы сегодня называем категорией причинности (за которой в конечном счете скрывается бог). «Мирское добро — смертельный яд... все дерутся друг с другом во имя этих денег. Эти деньги убивают и уничтожают весь народ» — эти слова Руми произносил почти с омерзением²⁸.

Ранние суфии обрушивались на правителей, на феодальную знать, богатых людей в своей борьбе за «чистоту» ислама, отсюда и идет их отрицательное отношение к богатству, собственности. Так, в мистифицированной форме находили выход антифеодальные настроения в раннем средневековье. И Руми считает богатство, деньги помехой на пути «спасения» отдельного человека. Но в них он видит уже и нечто большее — причину зла на земле. Он говорит о «бедствиях, которые несет серебро». Нет, к богатству и деньгам Руми не был равнодушен — он их ненавидел, даже боялся. Он не только отвергал подношения сановников и богатых людей. Однажды он велел выбросить в канаву шесть кошельков с серебром — подношение самого султана. Это был серебряный дождь...

Эфляки пишет: как-то раз к Мевляне с миссией от великого везира Перване явился шейх Шерафеддин с несколькими эмирами. Один из приближенных Мевляны, ходжа Меджеддин Мераги, вбежал в зал, где Мевляна беседовал с друзьями, один из мюридов играл на лютне. Ходжа Меджеддин сказал: «Оставь лютню, не играй! Знатные господа оказывают Мевляне честь своим посещением». Когда визит был окончен, знатный гость приказал, чтобы ходже Меджеддину выдали 2 тыс. динаров на приобретение обуви для всей братии. Ходжа Меджеддин доложил об этом Мевляне. Мевляна сказал: «Пусть эти деньги и те мертвецы с холодными глазами, которые приходили сюда, провалятся сквозь землю. Ты так быстро влетел в дверь, что я подумал: явился пророк или Гавриил Эмин спустился. Мы заняты своими делами. Кто хочет — приходит, кто хочет — уходит. Что ты так волнуешься?»²⁹.

В другой миниатюре презрение Мевляны к тем, у кого есть добро, деньги, обрисовано не менее убедительно. И это довольно натуралистическая оценка.

Однажды ходжа Меджеддин привел к Мевляне одного богатого человека, который хотел с ним повидаться. Мевляна встал и отправился туда, где совершали омовение. Он задерживался. Ходжа Меджеддин пошел за Мевляной, чтобы узнать, в чем дело. Он увидел его сидящим в углу. Ходжа Меджеддин склонился перед Мевляной и сказал: «Хюдавендигяр, что ты делаешь?» Мевляна ответил: «Вдыхать вонючий запах этой лужи во сто раз лучше, чем беседовать с богачами у которых воняет душа. Ибо после беседы с сильными мира сего и богатыми людьми на светлые сердца находит порча, и они чернеют»³⁰.

Может встать, однако, такой вопрос: разве сам Мевляна не был богат? Разве обитель мевлеви не была одним из самых влиятельных духовных феодалов? Нет, Руми не был богат, он умер в долгах. И история монастыря ордена мевлеви начинается, собственно, после его смерти.

Как мы видим, обычная человеческая практика Руми, его взаимоотношения с другими людьми, представителями верхов и низов общества, — красноречивое свидетельство его тесных контактов с миром, свидетельство его социально-нравственных конфликтов с обществом. В свой трудный век Руми живет, как никто другой, возвышаясь над своей эпохой. И если помнить о строгой регламентации всего жизненного уклада средневековья, о его морально-этических нормах, то подобная человеческая практика Мевляны дает основание говорить о социальном протесте, об антифеодальной оппозиции румского старца. И это не просто возвращение к оппозиции ранних суфиев. Это осознанная, теоретически осмысленная оппозиция человека и мыслителя. Потому что взаимопроникновение, взаимосвязь между социальной практикой Руми и его религиозно-этической системой совершенно очевидны. Это две сферы деятельности — духовная и социальная — одной личности (что не исключает, конечно, известных расхождений между ними). Данный тезис представляется нам принципиально важным. Он снимает кажущееся противоречие между практическим мировосприятием Руми и его религиозно-этической системой.

Сельджукским сановникам и богатым людям, привыкшим к панегирикам придворных поэтов, к раболепству духовенства, такая жизненная позиция Мевляны казалась непонятной, противоестественной, подозрительной. «Нынешние шейхи и богословы со свечой ищут расположения эмиров и умирают во имя его. Так почему же Мевляна бежит от нас, словно житель рая из ада, будто птица из клетки?» — удивленно вопрошал великий везир Перване³¹. Разве могли великий везир, временщик

Перване, да и сам султан и все его окружение понять, что для Мевляны не существовало феодалного этикета, который со всей строгостью расставлял людей на общественной лестнице, согласно их рангу? Могли ли они понять, что главным для него были высокая нравственность, человеческие добродетели, т. е. сама человеческая личность, независимо от ее места в обществе? Разве могли они понять, что в своем отношении к человеку этот великий вольнодумец обогнал свое время?

¹ С творчеством Джалаледдина Руми Гёте имел возможность познакомиться в 1816 г. (см.: И. Гёте. Собрание сочинений в 13 томах. Т. 1. М., 1933).

² Y. V. Gëethe. West-östlicher Divan. Lpz., 1943, с. 190.

³ Ahmet Eflâkî. Ariflerin menkibeleri. Cilt 1. İstanbul, 1953.

⁴ Mevlâna Celaleddin. Mektuplar. İstanbul, 1963.

⁵ В. Д. Смирнов. Очерк по истории турецкой литературы. М., 1912, с. 35.

⁶ Е. Э. Бертельс. Суфизм и суфийская литература. М., 1965; И. С. Брагинский. Из истории таджикской поэзии. М., 1951; он же, 12 миниатюр. М., 1968.

⁷ Н. Одилов. Мироззрение Джалалиддина Руми. Душ., 1974.

⁸ С. Ulunay. Mevlâna ve para.— A. Özattıla. Hak aşığı Mevlâna Celaleddin. 4-cü baskı. İstanbul, с. 351.

⁹ См.: К. Маркс. Объявление войны.— К истории возникновения Восточного вопроса.— К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 10, с. 167.

¹⁰ Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии.— К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 7, с. 361.

¹¹ J.-P. Roux. La Turquie. P., 1953.

¹² В. А. Гордлевский. Государство сельджуков Малой Азии. Избранные сочинения. Т. 1. М., 1960.

¹³ А. Ateş. VI—VIII (XII—XIV) asırlarda Anadolu'da yazılmış farsça eserler.— «Türkiyat mecmuası». Cilt 7—8. Güz 2, 1945.

¹⁴ Я. Рипка. История персидско-таджикской литературы. М., 1971, с. 234.

¹⁵ M. F. Köprülü. Anadolu'da selcuklar tarihinin yerli kaynakları.— «Belleten». 1943. Cilt 7, № 27.

¹⁶ В. А. Гордлевский. Государство сельджуков Малой Азии, с. 193.

¹⁷ Mevlâna Celaleddin. Mektuplar.

¹⁸ S. İrmağ. Mevlâna hümanizminin özellikleri.— Uluslar arası Mevlâna semineri. Ankara, 1974, с. 106.

¹⁹ Ю. Боргош. Фома Аквинский. М., 1975.

²⁰ A. Gölpınarlı. Mevlâna. Hayatı, sanatı, eserleri. İstanbul, 1954, с. 35.

²¹ Ahmet Eflâkî. Ariflerin menkibeleri, с. 166.

²² Там же, с. 258.

²³ И. Я. Гуревич. Категории средневековой культуры. М., 1973, с. 70.

²⁴ Ahmet Eflâkî. Ariflerin menkibeleri, с. 137.

²⁵ Там же, с. 162.

²⁶ Там же, с. 406.

²⁷ Там же, с. 280.

²⁸ Там же, с. 420.

²⁹ Там же, с. 260.

³⁰ Там же, с. 282.

³¹ Там же, с. 270.