PHILOLOGY OF THE EAST
Literature of the peoples of the world
ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА
Литература народов мира

Научная статья Филологические науки
УДК 821.211.09+294.3
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-595-613

Поэзия, Закон и Божественный Престол: метапоэтика в маснави ʻАттара

Лейли Гасемовна Лахути
Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
lahuty@gmail.com, https://orcid.org/0000-0001-9944-4127

Аннотация. В статье исследуются метапоэтические фрагменты из введений и эпилогов поэм-маснави Фарид ад-Дина ʻАттара, суфийского поэта XII — начала XIII в.: *Мантик ат-тайр* («Язык птиц»), *Илахи-наме* («Божественная книга»), *Мусибат-наме* («Книга печалей») и *Асрар-наме* («Книга тайн»). Анализируются его взгляды на природу поэтического творчества, место поэзии в мироздании, проблему истины и лжи в стихе, а также соотношение поэзии и пророчества. Придворные поэты описывали поэтическое творчество как ремесло, равно требующее врожденного дара и совершенного владения поэтическими приемами. ʻАттар позиционирует себя не как искусного версификатора, но как «мужа духовного озарения» (*mard-i ḥāl*), чьи стихи изливаются непосредственно из сердца, переполненного любовью (*ʻišq*). При этом ʻАттар проводит разграничение между словом поэта, коренящемся в природном даре (*ṭabʻ*), и словом пророка, проистекающим из сверхприродного откровения: по мысли ʻАттара, формальные требования стихосложения (размер, рифма) не позволяют поэту адекватно передать божественные тайны, в то время как пророк свободен от этих ограничений. Вместе с тем ʻАттар приписывает поэзии космогоническую функцию: по его представлениям, поэзия (*šiʻr*), Божественный Закон (*šarʻ*) и Престол (*ʻarš*), будучи составлены из одних и тех же арабских корневых букв, выступают как со-творцы упорядоченной Вселенной, а Вселенная сама оказывается поэтом.

Ключевые слова: персидская поэзия, метапоэтика, суфийские маснави, Фарид ад-Дин ʻАттар, Насир Хусрав, Санаи, поэзия, пророчество

Благодарности: благодарю Н. Ю. Чалисову, главного научного сотрудника Института классического Востока и античности НИИ ВШЭ за внимательное прочтение статьи и полезные советы.

Контент доступен под лицензией Creative Commons «Attribution-ShareAlike» («АтрибуцияСохранениеУсловий») 4.0 Всемирная.

© Лахути Л. Г., 2026
© Ориенталистика, 2026

Для цитирования: Лахути Л. Г. Поэзия, Закон и Божественный Престол: метапоэтика в маснави ʻАттара. *Ориенталистика*. 2026;9(3):595–613. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-595-613.

Original article Philology studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-595-613

Poetry, Law, and the Divine Throne: Metapoetics in ʻAttar's *Masnavis*

Leyli G. Lahuti

Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, s.lahuti@ivran.ru, https://orcid.org/0000-0002-0119-1414

Abstract. This article examines the meta-poetic fragments from the introductions and epilogues of the masnavi poems of the Sufi poet Farid al-Din ʻAttar (the 12th — early 13th century): *Mantiq al-tayr* (the *Language of the Birds*), *Ilahi-nama* (the Book of God), *Musibat-nama* (the *Book of Sorrows*), and *Asrar-nama* (the *Book of Mysteries*). It analyses Attar's views on the nature of poetic art, the place of poetry in the Universe, the problem of truth and falsehood in verse, and the relationship between poetry and prophecy. Court poets described poetic creation as a craft that requires both innate gift and perfect mastery of poetic techniques. ʻAttar positions himself not as a skilled versifier, but as a "man of spiritual insight" (*mard-i ḥāl*), whose verses pour forth directly from a heart overflowing with love (*ʻišq*). Moreover, ʻAttar draws a distinction between the poet's word, rooted in natural talent (ṭabʻ), and the prophet's word, stemming from supernatural revelation. In ʻAttar's view, the formal requirements of versification (meter, rhyme) prevent the poet from adequately conveying divine mysteries, while the prophet is free from these constraints. Yet, ʻAttar ascribes a cosmogonic function to poetry: according to his concept, poetry (*šiʻr*), Divine Law (*šarʻ*), and the Divine Throne (*ʻarš*), which being composed of the same Arabic root letters, act as co-creators of an ordered universe, whereas the universe itself turns out to be a poet.

Keywords: Persian poetry, metapoetics, Sufi masnavi, Farid al-Din ʻAttar, Nasir Khusraw, Sanai, poetry, prophecy

Acknowledgements: I would like to thank N. Yu. Chalisova, Chief Research Fellow at the Institute of Classical East and Antiquity at the Higher School of Economics, for her careful reading of the article and helpful advice.

For citation: Lahuti L. G. Poetry, Law, and the Divine Throne: Metapoetics in ʻAttar's Masnavis. *Orientalistica*. 2026;9(3):595–613. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-9-3-595-613.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0).

© Lahuti L. G., 2026
© Orientalistica, 2026

Фарид ад-Дин ʻАттар (1145/1146–1221) принадлежит к величайшим поэтам восточного мистицизма — *ʻирфана*. Из его знаменитых поэм-маснави, ставших «нормативными произведениями суфийской литературы, <…> черпали вдохновение целые поколения мистиков и поэтов» [Шиммель 2012, с. 238]. Это *Илахи-наме* («Божественная книга»), *Мантик ат-тайр* («Язык птиц»), *Мусибат-наме* («Книга печалей») и *Асрар-наме* («Книга тайн»). В первых трех ʻАттар объединил форму обрамленного повествования, характерную для классической прозы, с содержанием суфийского трактата; четвертая имеет более традиционную композицию, хотя и отличается сложной структурой. Эпилоги всех поэм не связаны сюжетно с содержанием основной части. Они состоят из некоторого количества небольших главок-рассказов, сопровождаемых или перемежающихся авторскими размышлениями. В эпилогах к каждой поэме и во Введениях к «Божественной книге» и особенно к «Книге печалей» поэтическому слову уделяется особое внимание[1].

Поэты и поэзия

Как известно, ко времени ʻАттара в персоязычном мире сложились два направления поэзии: блестящая придворная и «поэзия вне покровительства двора»[2], не зависящая от предпочтений и щедрот правителя или его окружения, условно — духовная, мистическая, эзотерическая. Поэты первого направления, то есть профессиональные поэты, состояли при царских дворах. Как пишет Низами Арузи Самарканди, автор XI в., «царю необходим хороший поэт, который бы увековечил имя царя и закрепил память о нем в диванах и тетрадях. Ибо когда падишах подчинится тому приказу, который неизбежен, от войск, казны и сокровищ его не останется и следа, и только имя его благодаря творениям поэтов обретает вечность» [Низами Арузи 1963, с. 56]. Придворные поэты в искусных стихах восхваляли своего правителя, посвящали ему прекрасные поэмы и касыды и часто утверждали, что вдохновение им и совершенство их стихам придают совершенные качества восхваляемого (*mamdūḥ*) (см.: [Рейснер, Чалисова 2010, с. 164, 166, 178, 179, 225, 229 и др.]).

Поэты же условного второго направления не желали обращать свой талант на службу властям предержащим и обвиняли такую поэзию в лживости. Первым крупным поэтом, отвергнувшим «продажную» поэзию и заявившим об этом в стихах, был проповедник и теоретик исмаилизма Насир Хусрав (XI век).

При этом многие придворные поэты, так же, как и Насир Хусрав, нередко вводили в свои поэтические произведения мотивы «поэта и поэзии», обсуждая и сущность поэзии, и собственные стихи. И те и другие были согласны в том, что поэту равно необходимы две вещи: природный поэтический дар (*ṭab*ʻ) и владение стихотворной техникой, которой надо тщательно обучаться

[1] Метапоэтические тексты, встречающиеся внутри самих поэм, здесь по недостатку места рассматриваться не будут. Можно обратиться к рассказу о юной поэтессе, дочери Каʻба [Лахути, 2020].

[2] «Поэзия вне покровительства двора» — формулировка заимствована из: [Рейснер, Ардашникова, 2019, с. 141].

с юных лет. С этой точки зрения поэзия представала мастерством и ремеслом. При описании этого «ремесла» использовались многочисленные метафоры — ткаческие, архитектурные, кулинарные[3].

Но суфийских поэтов, во всяком случае предшественника ʻАттара, Сана'и, и самого ʻАттара, волновали еще и такие специфические проблемы, как допустимость поэзии вообще, отношение к ней пророка Мухаммада и ее соотношение со священным законом — *шариʻтом*, или *шарʻ*(*šarʻ*)[4].

ʻАттар в своих метапоэтических текстах обсуждает такие темы, как: природа поэтического творчества, место поэзии в мироздании, правда и ложь в поэзии, поэт и восхваляемый, поэзия как язык тайн, поэзия и пророчество, язык слов и безмолвный язык озарения[5]. Он одновременно и прославляет свои стихи, и порицает себя за непреодолимое пристрастие к поэзии, не позволяющее ему стать «мужем [духовного] делания» (*mard-i kār*): подлинный муж должен, как постоянно напоминает себе ʻАттар, молчать.

Подробнее всего поэтическое кредо ʻАттара излагается во Введении и Завершении «Книги печалей».

Поэт и мироздание, и мироздание как поэт

Беседа о поэзии открывает Введение[6] к «Книге печалей». ʻАттар встраивает поэзию в структуру мироздания, утверждая ее роль в созидании Вселенной:

715	*Šiʻr-u šarʻ-u ʻarš az ham xāstand* *tā du ʻālam z-īn si ḥarf ārāstand*	Поэзия, Божественный Закон и Престол воздвиглись вместе, чтобы этими тремя словами украсить оба мира.
716	*Nūr gīrad čun zamīn az āsmān* *z-īn si ḥarf-i yak ṣifat har du jahān*	Обретают свет, словно земля от неба, от этих трех слов, обладающих общими свойствами, оба мира [ʻAttar, Farid ad-Din, 1386/2007, с. 149]

В этих двух бейтах упоминаются как неразрывно связанные между собой поэзия (или стихотворство), Божественный закон (или указание пути) и Божественный престол (или неподвижное девятое небо, окружающее землю). В оригинале все три слова: «поэзия», или «стихотворство» (*šiʻr*), «Божественный Закон» (*šarʻ*) и «Божественный Престол» (*arš*) графически

[3] Подробно это обсуждается в упоминавшейся выше статье: [Рейснер, Чалисова, 2010].

[4] Эта проблематика широко обсуждалась в арабской традиции как религиозными учеными, так и поэтологами. См., например: "Muhammad's Attitude towards Poets and Poetry as Described in the Islamic Tradition: A Conflict Hidden Behind the Discourse" (M. Yosefi)

[5] Озарение — в оригинале *ḥāl*, см. ниже, раздел «Язык слов и язык озарения».

[6] В каждой поэме Введение следует за традиционным Вступлением, в котором прославляется единство Божие (*маухид*), пророк Мухаммад и четыре праведных халифа.

ISSN 2618-7043 (Print), 2687-0738 (Online)

состоят из одних и тех же согласных букв *šīn*, *ʻayn, rā*, расположенных в разном порядке.

Эти бейты, как нередко у ʻАттара, могут иметь не одно, а по меньшей мере два равноправных истолкования, которые зависят от понимания слов *ḥarf* и *ārāst*. Под словом *ḥarf* могут подразумеваться и «буква/звук», и «слово». Оба эти значения встречаются и в Диване, и в поэмах ʻАттара. Здесь будет рассматриваться вариант значения «слово».

Ārāst — простое прошедшее время глагола *ārāstan.* Его первое значение — «украшать», но в данном контексте не менее важно значение «устраивать, упорядочивать, придавать форму, структурировать» (так можно обобщить значения, приводимые в [Dihxudā, 1372/1993. Сл. ст. "ārāstan"]). Все эти значения релевантны — как «украшение», и как «упорядочение, придание формы» — ведь поэзия размерена, подчинена метру (поэтическому размеру), закон упорядочивает жизнь, а Божественный престол, *Ἄρш*, объемлет, то есть ограничивает оба мира, земной и «иной». Таким образом, по словам ʻАттара, этими тремя словами — ***šiʻr***, ***šaʻr***, ***ʻarš***, составленными из одних и тех же трех букв, упорядочилась, структурировалась или обрела меру вся Вселенная.

Надо отметить, что в этом ʻАттар отличается от своего предшественника Сана'и (1080–1131), автора первых суфийских маснави, у которого он многое заимствовал и развил: тот писал о поэзии (*šiʻr*) как о чем-то несовместимом со священным законом (*šarʻ*):

> *Ay Sanā'i ču šarʻ dād-at bār*
> *dast az īn šāʻirī u šiʻr bidār*
> О Сана'и, если тебе открыл врата Священный закон,
> отвратись от стихотворства и стихов! [Sanā'ī, 1359/1981, с. 743].

Тем не менее свои стихи Санаи хвалит, поскольку они суть толкование священного закона и религии (*šarʻ-u dīn*) [Sanā'ī, 1359/1981, с. 725].

ʻАттар вспоминает поэтов, чьи поэтические имена были так или иначе связаны с какими-то элементами и свойствами мироздания: Анвари — ярко сияющий (*anvar* — превосходная степень от *nūr* — яркое сияние(; Азраки — лазурный (*azraq* — лазурный), Фирдоуси — райский (*fīrdaws* — рай), Сама'и (*samā'ī* — небесный), Сана'и (*sanā* — светлость, сияние), Шамси (*šams* — солнце), ʻУнсури — связанный с первоэлементами, из которых создана Вселенная (*ʻunṣur* — первоэлемент), самим началом материального мира, и т. д. При этом по ʻАттару не только поэтам приданы «небесные» и другие свойства мироздания, но и само мироздание свойства, содержащиеся в именах поэтов, обретает именно от них. Так, например, имена поэтов Сама'и и Сана'и имеют значения «небесный» (от *samā* — «небо») и «сияющий» (от *sanā* — сияние) соответственно, и это устанавливает связь между ними и небосводом:

717	*Āftāb ar či samā'ī gašta ast* *dar sanā jins-i Sanā'ī gašta-ast*	Пускай солнце стало «небесным» (*сама'и*), в своем сиянии (*сана*) оно сроднилось с Сана'и.

Иначе говоря, солнце своим сиянием стало одним из видов или проявлений (*jins*) того сияния, которое олицетворяет собой поэт Сана'и.

А раз так, продолжает Аттар…

723	*Čun bihišt-u āsmān-u āftāb* *čun ʻanāṣir bād-u ātaš xāk-u āb*	…Если рай, небо и солнце, если элементы воздух, огонь, земля и вода[7]
724	*Nisbat-ī dārand bā īn šāʻirān* *pas jahān šāʻir buvad čun dīgarān*	Связаны с этими поэтами, то и сам **мир — поэт, как и другие** [поэты]! [*ʻAttar*, 1386/2007, с. 150]

То есть, можно сказать, что ʻАттар считает способность украшать и упорядочивать — свойством и стиха, и всего мироздания. **Мир есть поэт.**

Здесь можно обратить внимание на контекстное значение слова *jahān* — «мир»: это не лживая и человекоубийственная сущность, какой он обычно предстает у ʻАттара, но величественное мироздание, украшенное и упорядоченное стихом, руководимое Божественным законом и окруженное Божественным престолом.

Правда и ложь в поэзии

В рассказе 7 «Книги печалей» ʻАттар обращается к вопросу, который издавна волновал и поэтов, и философов, и породил многовековую дискуссию в арабоязычной, а затем и персоязычной критике стиха — это вопрос о правде и лжи в поэзии[8]. Так, в XI в. Низами Арузи Самарканди пишет: «Поэзия — это искусство, при помощи которого поэт располагает возбуждающие представления и соединяет действенные суждения таким образом, что малое обращает в великое, а великое — в малое. И красивое облачает в безобразные одежды, а безобразное заставляет сиять в красивом обличье. И внушением силы гнева и чувственности так подстрекает, что благодаря этому внушению темпераменты [людей] повергаются то в экстаз, то в депрессию, и это становится причиной важных дел в устройстве мира [Низами Арузи, 1963, с. 55].

Итак, поэзия превращает уродливое в прекрасное, а прекрасное — в уродливое. Но в рассказе ʻАттара акценты расставлены несколько иначе. Ввиду его важности он здесь приводится полностью[9]:

В кругу образованных людей возник спор о поэзии. Мнения разделились, но все говорили не очень серьезно.

725	*Būd rūz-ī ḥalqa-yi ahl-i faẓl* *har kasī mīkard ḥarf-ī nīz naql*	Собрался однажды круг людей, исполненных учености, все они говорили о разных пустяках.

[7] *… воздух, огонь, земля и вода…* — названы четыре первоэлемента, которые, согласно средневековому учению, лежат в основе создания Вселенной.

[8] Об этой дискуссии см. статью «Лучшая поэзия — самая лживая» [Bürgel, 1974].

[9] Рассказ ʻАттара очень близок к рассказу из антологии ʻАуфи «Лубаб ал-албаб» [*Muhammad ʻAwfī's Lubábu 'l-albáb*, 1903, vol. 1, с. 11–12] (издатель и комментатор текста М. Р. Шафиʻи Кадкани отмечает, что и ʻАуфи, и ʻАттар могли взять этот сюжет из книги Рази ад-Дина Нишапури (ум. 598/1201–1202) *Makārim al-axlāk*) [*ʻAttar*, 1386/2007, с. 527].

ISSN 2618-7043 (Print), 2687-0738 (Online)

726	*Tā suxun āmad ba šiʿr-u šāʿirī* *har kasī mīguft ḥarf-ī sarsarī*	Когда речь дошла до стихов и стихотворства, каждый стал говорить что-то легковесное.
727	*ẕamm-u madḥ-i šiʿr mīguftand bāz* *šud suxun bar har du qawm ānjā dirāz*	Одни порицали, другие восхваляли поэзию, спор этих двух сторон затянулся.
728	*Bū Muḥammad ibn Xāzin pīš-raft* *dar kamāl-i šiʿr bīš andīš raft*	И тут выступил вперед Бу Мухаммад ибн Хазин, многие мысли он высказал о совершенстве стиха.
729	*Guft: ham mawzūn-u ham zībā-st šiʿr* *dar ḥaqīqat ʾaḥsan al-ʾašyāʾ-st šiʿr*	Он сказал: «Стих и размерен[10], и красив, поистине, поэзия — *прекраснейшая из вещей*[11].
730	*Z-ān-ki bar har čīz k-āmīzad durūġ* *tā abad ān čīz gardad bī-furūġ*	Ведь с чем бы ни соприкоснулась ложь, навеки та вещь утратит свое сияние.
731	*Guft-i nīkū-rā kunad dar ḥāl zišt* *v-ar buvad nīkū nikūtar az bihišt*	Прекрасные речи она сразу делает безобразными, хоть бы они были прекраснее рая.
732	*Kaẕb agar dar šiʿr gardad āškār* *dar jivār-i šiʿr gardad čun nigār*	Если же кривда появится в стихе, то, соприкоснувшись[12] со стихом, она покажется красавицей.
733	*Ān-či kaẕb az vay čunīn zībā šavad* *mīsazad gar ʾaḥsan al-ʾašyāʾ šavad*	Тó, благодаря чему ложь становится так красива, заслуживает быть названным *прекраснейшей из вещей*.
734	*Ān-či zībā mīšavad az vay durūġ* *ṣidq-i ū-rā čun buvad yā-rab furūġ*	Если лживое становится от нее таким красивым, то как же сиятельно — ей богу! — бывает в ней истинное!»
735	*Čun šanīdand īn dalīl ahl-i hunar* *muttafiq gaštand bā ū sar ba sar*	Когда ценители искусства услышали от него эти слова, все они полностью с ним согласились.
736	*Šiʿr-rā kardand bihtar čīz nām* *kay tavānad būd az īn bartar maqām?*	Назвали поэзию лучшей из вещей, — может ли быть степень выше этой?! [*ʿAttar*, 1386/2007, с. 149–150].

[10] (729) *Размерен* — в оригинале *mawzūn* — взвешенный, размеренный, благозвучный; терминологически — подчиненный *арузу*, т. е. поэтическому размеру.

[11] (729) Курсивом выделены слова, написанные по-арабски.

[12] (732) *Соприкоснувшись со стихом* — здесь возможен прием *ихам*, допускающий и второе прочтение: «под защитой стиха».

Таким образом, по словам героя рассказа, поэзия — в отличие от прозы — может сделать прекрасным все — даже ложь. Опираясь на это, ʻАттар подчеркивает не просто преобразующую силу поэзии вообще, но ее способность сделать прекрасное еще более прекрасным. Здесь уместно вспомнить, что красота в суфийском понимании — не просто эстетическая категория, но красота тварного создания, свидетельство о красоте Творца.

Поэт и восхваляемый

Итак, ʻАттар назвал имена поэтов, которых он считает связанными со свойствами сотворенного мира: Самаи, Санаи, Азраки, Анвари, Шакар, Фирдоуси, Джамшиди, Шамси, Хуршиди, Шихаби, ʻУнсури, Хакани[13]. Но время этих великих поэтов ушло.

737	*Šiʻr čun dar ʻahd-i mā bad-nām mānd* *puxtagān raftand-u bāqī xām mānd*	[Но] в наши дни поэзия пребывает в бесславии, зрелые [поэты] ушли, а остались незрелые,
738	*Lājaram aknūk suxun bī-qaymat-ast* *madḥ mansūx-ast u vaqt-i ḥikmat-ast*	Так что [поэтическое] слово теперь обесценилось, *мадх* (панегирик) упразднен, настало время мудрости.
739	*Dil zi mansūx u zi mamdūḥ-am girift* *ẓulmat-i mamdūḥ dar rūḥ-am girift*	Мое сердце отвращается от упраздненного и от восхваляемого, моя душа омрачается от восхваляемого.
740	*Tā abad mamdūḥ-i man ḥikmat bas-ast* *dar sar-i jān-i man īn himmat bas-ast*	До конца веков мой единственный восхваляемый — мудрость; для моей души довольно этого высокого устремления» [ʻ*Attar*, 1386/2007, с. 151].

Здесь можно увидеть ту же пару, что у придворных поэтов: поэт и восхваляемый (*mamdūḥ*). Придворный поэт восхваляет правителя, при дворе которого он подвизается, а ʻАттар восхваляет только мудрость, к ней он обращает свое «устремление», *himmat* (см. также: [Рейснер, Чалисова 2010, с. 174]). И тут возможно и «более специальное его значение в суфийской

[13] Названы не только прославленные поэты — Фирдоуси, ʻУнсури, Сана'и, Анвари, Хакани, но и поэты второго ряда: Абу Бакр Азраки (ум. 1132 или 1133), поэт сельджукского двора, сочинения которого сохранились и издавались в XX в.; придворный поэт султана Санджара Махмуд б. ʻАли Сама'и Марвази (XI–XII в.), из чьих стихов сохранились только 47 бейтов в антологии ʻАуфи, который называет их воспламеняющими сердца [*Muhammad ʻAwfīʻs Lubábu ʼl-albáb*, 1903, vol. 1, p. 145–147]; Шараф ал-Хукама Шамси Дихистани)XI — начало XII в.), ʻАуфи кратко упоминает его и приводит пять бейтов [*Muhammad ʻAwfīʻs Lubábu ʼl-albáb*, 1903, vol. 1, p. 355]; Шихаби — Шихаб ад-Дин Ахмад ибн Муайид ан-Насафи ас-Самарканди, придворный поэт Караханида Рукн ад-Дина Кылыч-Тамгач-хана (правил в 1095–1101). Хуршиди жил в XI–XII вв., других сведений найти не удалось, о Джамшиди не известно ничего. Шакар («Сахар»), по мнению М. Р. Шафии'и Кадкани, был одним из учителей ʻАттара [ʻAttar, 1386/2007, с. 527].

ISSN 2618-7043 (Print), 2687-0738 (Online)

литературе: “устремлять свои помыслы на кого-нибудь” (тем самым помогая ему успешнее достигнуть цели), что равносильно духовной заботе, попечению шейха о муриде» [Бертельс, 1965, с. 255]. Как подтверждается и контекстами из Низами Ганджави, слово *himmat* может «обозначать поддержку и благословение свыше, необходимые для совершения какого-либо дела. Возможно, в стихах слово *химмат* отражает представление об инспирации, из какого бы источника (божественного — Дух Святой, Джабраил — или земного — восхваляемая персона, адресат) она ни исходила» (цит. по [Рейснер, Чалисова, 2010, с. 174]).

Таким образом, здесь *himmat* можно понять и как «высокое устремление», и как энергию, направленную покровителем на воспевающего его поэта: ʻАттару достаточно устремлять свою духовную энергию на воспевание мудрости и в то же время ему довольно той духовной энергии, которую посылает ему мудрость. То есть, придворному поэту посылает вдохновение восхваляемый, а ему, ʻАттару, посылает вдохновение мудрость.

К понятию мудрости обращается, хотя с несколько иной позиции, и Насир Хусрав: «Мысль о том, что мудрость является украшением стиха, мерилом его красоты (бейты 13–14), многократно повторяется в касыдах Насира и может считаться одной из ключевых в его “философии поэзии”» [Рейснер, Чалисова, 2010, с. 190].

Поэзия как язык тайн

Тайны (*asrār*) — одно из ключевых, но трудноопределимых, понятий суфизма. Условно так можно назвать непосредственное и невыразимое в словах переживание сокровенных Божественных истин, недоступных физическому зрению.

Рассказ 8: Слова предводителя веры о поэтах

741	*Ān imām-i dīn čunīn gufta-st rāst* *k-ān čunān qurbī ki nazdīk-i xudā-st*	Истинные слова сказал тот предводитель веры: «Такую приближенность, что близ Бога бывает
742	*Ahl-i luṭf u ṭabʻ-rā kas dar jahān* *ān nayābad āškārā vu nihān*	Среди людей тонкого вкуса и природного [поэтического] дарования никто в мире не обретает ни явно, ни тайно.
743	*Az zafanhā har suxun bīrūn ravad* *az zafān-i šāʻirān mawzūn ravad*	Каждое слово исходит из уст, [а] из уст поэтов оно исходит размеренным»
744	*Ān ki būd ū sarvar-i payġambarān* *guft dar zīr-i zafān-i šāʻirān*	Тот, кто был Главою пророков[14], сказал: «В языке поэтов[15]

[14] (744) *Глава пророков* — пророк Мухаммад.

[15] (744–745) *В речах поэтов* — в оригинале *dar zīr-i zafān-i šāʻirān*, букв.: «Под языком поэтов».

745	*Hast ḥaq-rā ganjhā-yi bī-šimār* *sirr-i ān yak tan nadānad az hizār*	Таятся бесчисленные сокровищницы Истины, тайну которых не знает и один из тысячи»[16] [*'Attar*, 1386/2007, с. 151].

Начало рассказа содержит два важные понятия: *ṭab'* и *mawzūn*. Первое из них, *ṭab'*, в общем значении — природа (человека), естество, врожденное качество; в специальном значении — врожденное поэтическое дарование.

Второе слово, *mawzūn*, имеет много значений, исходное из которых — «взвешенный»; в науке о стихе это слово означает «мерный», «размеренный», т. е. «организованный согласно поэтическому метру — *арузу*» [Dihxudā, 1372/1993, сл. ст. "*mawzūn*"]. В персидскую науку о поэзии оно пришло из арабской филологии, для которой «образ взвешенности как размеренности, упорядоченности речи» был основным, «пронизывающим собой как метрическое, так и морфологическое учение» [Брагинский, 1991, с. 357].

Итак, поэты близки к Богу; так и его, Аттара, стихи содержат смыслы из «удаленного мира», мира Тайн, которые именно в стихах могут быть явлены: «Мускусный мешочек тайны не начнет благоухать, пока к нему не приложит руку аптекарь-фармацевт»[17] [*'Attar*, 1386/2007, с. 448].

Поэзия и пророчество

Почему пророк Мухаммад не был поэтом, да и вообще не был грамотным? В поэме-маснави «Божественная книга» Аттар отвечает: Адаму — а значит, и человеку вообще — Аллах открыл имена всех вещей на свете, а Мухаммаду он открыл само именуемое, поэтому сделал его неграмотным; так как он вышел за пределы имени — на глубину безымянности, ему не нужна была грамота [Фарид ад-Дин Аттар, 2022, с. 40].

Но если поэзия занимает такое высокое место, если само мироздание принадлежит к числу поэтов, то почему пророки не были поэтами? Чем язык поэтов отличается от языка Корана, в котором тоже встречаются рифмы и ритмизованные фрагменты? К этому вопросу обращались уже ранние арабские теоретики, которые проводили «грань между преднамеренно ритмизованной речью, продуктом сознательного стихотворчества — поэзией и случайными образцами ритмизации в речи, поэзией не являющимися. Эта чисто филологическая проблема в арабской культуре приобрела религиозное значение, поскольку в Коране были обнаружены ритмизованные вкрапления,

[16] (745) Издатель и комментатор текста М. Р. Шафи'и Кадкани приводит хадис: «У Господа есть сокровищницы, ключ от которых скрыт в языке поэтов (букв.: "находится под языками поэтов")» (цит. по: *'Attar*, 1386/2007, с. 528, примеч. к б. 744) (не к этому ли восходит прозвание Хафиза: «Язык тайны»?). Издатель отмечает, что этот хадис можно часто видеть в книгах поздних авторов, но ему не удалось найти его у древних.

[17] Сравнение основано на буквальном значении слова *'ammar* — аптекарь, фармацевт, изготовляющий целебные благовония, в данном случае — получающий мускус из «мускусного мешочка», т. е. мускусной железы самца кабарги.

ISSN 2618-7043 (Print), 2687-0738 (Online)

совпадающие по структуре с арудным стихом, а Коран в сознании мусульман — антипод поэзии» [Брагинский, 1991, с. 356].

В продолжении приведенного рассказа ʻАттар решает этот вопрос так:

746	*Ham qavāfī k-ān xᵛaš u yaksān buvad* *z-ān suxun bisyār dar qur'ān buvad*	Так и рифм, что благозвучны и созвучны, из тех речений [поэтов] немало в Коране.
747	*Gar qavāfī-rā ravāj-ī nīstī* *bar sar-i har xuṭba tāj-ī nīstī*	Если бы рифмы не были в ходу, проповеди не были бы увенчаны короной![18]
748	*Naẓm u naṯr-ī k-ān miyān-i ummat ast* *az qavāfī ān suxun-rā ḥurmat-ast*	Стихам и прозе, бытующим в умме, рифмы придают почет.
749	*Gar payambar mīnaxᵛāndī šiʻr rāst* *pādšā jawlāha gar nabvad ravā-st*	Если Пророк не читал стихов правильно[19]— [что ж,] если царь — не ткач, так и должно быть!

Вспомним, что подчиненность ритму, упорядоченность была для ʻАттара свойством всего мироздания (см. выше, бейт 724). Далее обыгрываются оттенки значения слова *ṭabʻ* — «натура, естество» и более узкое — «природный поэтический дар».

760	*Šiʻr az ṭabʻ āyad u payġambarān* *ṭabʻ kay dārand hamčun dīgarān*	Стих происходит из естества, а пророки разве обладают естеством, как прочие?!
761	*Rūḥ-i qudsī-rā ṭabīʻat kay buvad* *anbiyā-rā juz šarīʻat kay buvad?*	Когда это у духа святого было естество!?[20] Когда это у пророков было иное, чем шариʻат?!

Дальше следует развернутое сравнение, где однокоренные слова *vazn* и *mawzūn* отсылают к семантике веса и меры (взвешивание и измерение)

[18] (748) *...проповеди не были бы увенчаны короной.* — Пятничная проповедь (*хутба*) часто произносится ритмично и с использованием рифм, что напоминает коранический стиль.

[19] М. Р. Шафиʻи Кадкани предполагает здесь ссылку на книгу Саʼалаби «Яхонты времен в восхвалении всякой вещи и порицании ее», где сказано, что Мухаммад, читая стихи, не приводил их точно, но изменял их, ломая ритм [al-Ṯaʻālibī, 2004, с. 72]. Можно также видеть в первом полустишии параллелизм со вторым. Тогда перевод бейта: «Если Пророк не читал стихов — [это] правильно». Но возможно, что здесь имеет место перекличка с рассказом из *Лубаб ал-Албаб* Мухаммада ʻАуфи о том, как ʻАйша (любимая жена Мухаммада) поправила Мухаммада, цитировавшего стих без соблюдения ʻаруза, на что тот ответил: «Поистине, я не поэт, и не велено мне быть им, и не раскрылось во мне [поэтическое дарование]» [*Muhammad ʻAwfī's Lubábu 'l-albáb*, 1903, vol. 1, с. 13].

[20] (761) *Дух святой* (*rūḥ-i qudsī*) — Джибрил (*вар.* Джабраʼил), ангел-вестник, по преданию, передававший Мухаммаду слова Корана, посредник между Богом и людьми, сообщающий им божественные веления.

и одновременно служат терминами поэтики: поэтический размер (*vazn*) и «размеренный», «мерный» (*mawzūn*) о стихе.

762	*Dar suxun āmad bas-ī u andak-ī* *gar bisanjī vazn gīrad bī šak-ī*	В речь входит и многое, и немногое, когда ты его взвешиваешь/измеряешь — приобретает несомненно меру (*вазн*)
763	*Ši'r guftan hamču zar puxtan buvad* *dar 'arūż āvardan-aš saxtan buvad*	Создание стиха подобно плавке золота, подчинение арузу — его взвешиванию/ измерению.
764	*Līkin ān kas-rā ki zar bāšad bas-ī* *kay tavānad saxtan ān hargiz kas-ī?*	Но если у кого-то золота в избытке, как может его кто-либо взвесить/ измерить?!
765	*Gar bisanjī zar zar mawzūn buvad* *v-ar bas-ī bāšad vazn afzūn buvad*	Если взвесить золото, оно станет взвешенным/размеренным, если же его много, оно превысит меру.
766	*Zar ču dar mīzān namīganjad bas-ī* *pas zar-i bisyār čun sanjad kas-ī?*	Если золото не помещается на весы, то как же можно взвесить/измерить такое обилие золота?

Далее автор развивает эту мысль: совершенством речей Пророк затмил всех поэтов, поскольку он был не поэтом, мастером в искусстве стихосложения, но пророком, передающим истину, которая не может быть м*аузун* — взвешенной, или вмещенной в рамки поэтического размера.

Это иллюстрируется историей о царском сыне, который в присутствии отца послал слугу купить ему зелени на половину *джау*. *Джау* исходно — ячменное зерно; так называлась мелкая мера золота (1/96 золотника), а в переносном значении — крупица, ничтожно малое количество.

Царь разгневался:

776	*Šāh guft ay munbir u ay hīčkas* *tu xasīs-ī hīč nāyad az tu xas*	Царь сказал: «Ах ты жалкий, ах никчемный! ты скряга, на что ты, крохобор, годишься?!
777	*Šāh-rā k-az nīm jaw andīša-ast* *gu tu-rā tarra furūšī pīša ast*	Царю, который думает о половинке зернышка/джау, скажи: "Тебе бы зеленью торговать!"
778	*z-īn qadar ān-rā ki āgāhī dārad* *kay sazāvār-i šahanšāhī buvad?*	Тот, кто знает о такой мелочи, может ли быть достоин царства?!» ['*Attar*, 1386/2007, с. 152].

Язык слов и язык озарения

Духовное состояние, или озарение, — так может быть переведено многозначное слово *ḥāl* (при переводе оно передается как «состояние» или оставляется в транслитерации *хал* или *халь*). Как суфийский термин оно обозначает мистическое духовное состояние, «"моментальное" духовное озарение мистика в процессе лицезрения высшей реальности» [Кныш, 2004, с. 352].

ISSN 2618-7043 (Print), 2687-0738 (Online)

В общеязыковом значении *ḥāl* — это «положение, состояние; обстоятельство», а также «данный момент».

Герой поэмы «Книга печалей» — ученик, который под руководством своего старца проходит сорокадневный аскетический искус (*чилла*). Аттар называет его «странник мысли» или «странник-мысль» (*sālik-i fikrat*). Он каждую ночь странствует мыслью по метафизической вселенной, обходит рай, ад, море, небо, землю и т. д. и обращается к очередному собеседнику (Божественному трону, ангелам, небу и т д.) с просьбой помочь ему в его смятенном состоянии. Но каждый отвечает, что и сам находится в бедственном положении. В главе, предваряющей рассказы, автор предупреждает, что в поэме все беседы главного персонажа поэмы с различными обитателями метафизической вселенной ведутся на безмолвном «языке состояния» (*zafān-i ḥāl*).

891	*Az zafān-i ḥāl bāšad ān hama* *na zafān-i qāl bāšad ān hama*	Все это происходит на языке состояния, не на языке слов происходит все это.
892	*Dar zafān-i qāl kaẓb ast ān u lik* *dar zafān-i ḥāl pur ṣidq ast u nīk*	**На языке слов это бывает лживо,** **однако** **на языке состояния это правда** **и благо**.
893	*Gar zafān-i ḥāl našināsī tamām* *tu zafān-i fikrat-aš xᵛān v-as-salām*	Если ты совсем не знаешь языка состояния, прочитай язык его мысли, и дело с концом![21]
894	*Ū ču īn az ḥāl guyad na zi qāl* *bāvar-aš dār u magū īn-rā maḥāl*	Раз он говорит это от «состояния», не от слов, доверяй этому и не зови это невозможным! [*ʻAttar*, 1386/2007, с. 158]

И наконец, уже в завершении поэмы:

7174	Šāʻir-am mašmar ki man rāżī nayam mard-i ḥāl-am šāʻir-i māżī nayam	Не причисляй меня к поэтам, я с этим не согласен, я — муж духовного состояния, не поэт прошлого [*ʻAttar*, 1386/2007, с. 450].

Здесь уместно снова привести слова Насира Хусрава, которые невольно вспоминаются в связи с приведенными выше бейтами ʻАттара:

Mar-marā bar rāh-i payġambar šināsšāʻir-am mašnās agar-či šāʻìr-am	Узнай меня на пути Пророка, Не считай меня поэтом, хоть я и поэт! (цит. по: [Рейснер, Чалисова, 2010, с. 192]).

В другой касыде Насира Хусрава читаем:

[21] (893) *Прочитай язык его мысли…* — имеется в виду мысль героя поэмы, странствующая по метафизической вселенной.

Мне дана царская власть над Словом, но повеление —
Не от меня, а от Пророка и его семьи.
Без споспешествования Семьи Пророка у меня
Не было бы ни способности сочинять, ни дара слова.
(Цит. по: [Рейснер, Чалисова, 2010, с. 193–194]).

ʻАттар о своих стихах

В завершении поэмы «Язык птиц» ʻАттар рассказывает, как у него рождаются стихи:

4467	*Rūz xᵛard-am raft šab xᵛāb-am namānd* *z-ātaš-i dil bar jigar āb-am namānd*	Днем мне было не до еды, ночью — не до сна, из-за пылания сердца не осталось в печени влаги.
4468	*Bā dil-am guftam ki ay bisyār-gūy* *čand gūyī tan zan u asrār jūy*	Я говорил своему сердцу: “О многоречивое! Сколько еще ты будешь говорить? Умолкни и ищи тайн!”
4469	*Guft ġarq-i ātaš-am ʻayb-am makun* *mībisūzam gar namīgūyam suxun*	Оно ответило: “Я утопаю в пламени, не кори меня! Я сгораю, если не говорю стихов.
4470	Baḥr-i jān-am mīzanad ṣad gūna jūš čun tavānam būd yak sāʻat xamūš	Океан моей души вздымается сотнями волн, как могу я хоть один час молчать! [ʻAttar, 1388/1998, с. 259].

Также и в завершении поэмы «Книга тайн» поэт утверждает, что он не сочиняет стихи, но они сами неостановимо приходят к нему:

3148	Čunān-am quvvat-i ṭabʻ ast k-az fikr ču yak maʻnā bixᵛāham ṣad dihad ẕikr	Такова сила моего дара, что из глубин мысли лишь пожелаю одного смысла, он приводит сто девственных[22].
3149	Dar andīša čunān mast-i xarāb-am ki digar mīnayāyad nīz xᵛāb-am	В своем размышлении я так опьянен и сокрушен, что больше сон не приходит ко мне.
3150	Naybam xᵛāb-i šab bisyār u andak az īn pahlu hamīgardam ba-d-ān yak	Не нахожу ночного сна ни долгого, ни краткого, с одного бока переворачиваюсь на другой.
3151	Hamīrānam maʻānī-rā zi xāṭir ki yak dam xᵛāb-ī yābam bū-k āxir	Прогоняю смысл из своего сознания, чтобы хоть на один миг найти сон!

[22] (3148 Девственными (*bikr*) называют новые, впервые встречающиеся поэтические идеи (смыслы).

ISSN 2618-7043 (Print), 2687-0738 (Online)

3152	Yak-ī-rā čun birānam dah dar-āyad batar-rā gar birānam bih dar-āyad	Только прогоню одного — приходят десять, если прогоню худшего — приходит лучший!
3153	Zi bas maʿnā ki dāram dar żamīr-am xudā dānad ki dar guftan asīr-am	От множества смыслов, которые у меня в душе, Бог знает, что я пленник говорения.
3154	Ba ṣanʿat siḥr-i muṭlaq mīnamāyam dar īn šak nīst al-ḥaq mīnamāyam	Искусством являю совершенное волшебство, в этом сомнения нет, поистине являю [ʿAṭṭār, 1389/2009, с. 227].

Итак, выражение *mard-i ḥāl* (муж состояния/озарения) в противопоставление *mard-i māzī* (мужу прошлого) можно понять так: ʿАттар не версифицирует прошлый опыт, он не «поэт прошлого» (*šāʿir-i māżī*), как он написал во Введении к «Книге печали» (см. ранее), но стихи изливаются из его горящего сердца «здесь и теперь», под воздействием данного момента (*ḥāl*) (подробнее об этом см.: [Фарид ад-Дин ʿАттар, 2022, с. 931–932]).

Для понимания этого ʿаттаровского утверждения важно и терминологическое значение слова *šāʿir* — «стихотворец», то есть мастер, использующий приемы своего ремесла — стихотворства. ʿАттар не хочет, чтобы к его стихам относились как к изделию мастера и оценивали их с точки зрения поэтического мастерства — оценивали бы использование поэтических приемов, искали бы наслаждения красотами стихосложения или порицали за недостаточность этих красот. Его стихи призваны передавать смыслы (*maʿnī*). Но точно передать духовные смыслы и тайны в поэтической форме, считает ʿАттар, невозможно: все равно что-то останется невыраженным. Поэтому он призывает воспринимать его стихи не как искусное поэтическое изделие, но как раскрытие смыслов. Стихотворная форма имеет для ʿАттара лишь вторичное значение.

7175	ʿAyb īn šiʿr-ast-u īn ašʿār nīst šiʿr-rā dar čašm-i kas miqdār nīst	Изъян бывает в стихотворной форме, но это (т. е. стихи ʿАттара) не стихи, стихи в глазах подлинного[23] мужа не имеют веса[24].
7176	*Tu maxᵛān šiʿr-aš agar xᵛānanda-yi* *rah ba maʿnī bar agar dānanda-yi*	Ты не зови их стихами, когда читаешь, устремись к смыслу, если ты знающий.

[23] (7175) *Подлинный муж* — в оригинале: *kas* (человек, личность). В классическом языке это слово часто означает «подлинный, благородный, достойный человек, противоположность *nākas* — ничтожный, низший, не обладающий качествами подлинного человека.

[24] (7175) *Не имеют веса. — Вес* — в оригинале *miqdār*, что так же, как и русское «вес», может иметь два значения: первое связано с весом или мерой (соответственно: взвешиванием и отмериванием), а второе — «влиятельность, общественное значение, авторитет». Можно также принять значение «счет» и «почет».

7177	*Šiʿr guftan čun zi rāh-i vazn xāst* *va-z radīf-u qāfiya uftād rāst*	[Ведь] если стих воздвигся[25] путем стихотворного размера и установился посредством рифмы и редифа,
7178	*Gar buvad andak tafāvut naql-rā* *kaž nayāyad mard-i ṣāḥib ʿaql-rā*	То, если есть в передаче малая погрешность, мудрец не посчитает его ущербным.

Это соотносится с процитированным прежде бейтом из Введения к «Книге печалей», где сопоставляются безмолвный язык мистического состояния, или язык момента (*zabān-i ḥāl*), и язык произносимых слов (*zabān-i qāl*):

892	*Dar zafān-i qāl kaẓb ast ān-u līk* *dar zafān-i ḥāl bar ṣidq-ast-u nīk*	На языке слов это бывает лживо, однако на языке состояния это правда и благо [*ʿAttar*, 1386/2007, с. 158].

Также и Насир Хусрав не желает называться поэтом — *шаʿиром*. Поэтами он называет придворных поэтов-панегиристов (ср. главу из поэмы «Раушанаи-наме» «В порицание поэтов» (*Dar maẕammat-i šāʿirān*) [Насир Хусрав, 1380/2002, с. 538–539]). Свои же стихи он прославляет за их дидактический характер:

Nabīnad dīda z-īn sān šiʿr-i dilband
ki bāšad zīvar-i ū ḥikmat u pand

Глаз не видел таких милых сердцу стихов,
ведь их украшением служат мудрость и назидание!
[Насир Хусрав, 1380/2002, с. 538].

Выводы

1. Аттар наделяет поэзию космогонической функцией, рассматривая ее как одну из основополагающих сил мироздания наряду с Божественным Законом и Престолом. Стих, Священный закон и Божественный престол едины: они имеют общее происхождение, взаимосвязаны и вместе составляют гармонию мира. Истинные поэты прошлого передают миру (*jahān*) свои качества, благодаря этому солнце сияет, небеса обладают синим цветом, первоэлементы созидают мир и т. д., и сам мир становится поэтом.

2. ʿАттара, так же как его предшественников, занимает тема «поэзия и поэт», он обращается к тем же ключевым вопросам: правда и ложь в поэзии; преобразующая сила поэзии; природное дарование и поэтическое мастерство; поэт и воспеваемый; поэзия и божественный закон; поэзия и пророчество, и дает на них собственные ответы.

[25] (7177) *Воздвигся* — в переводе *xāst*, то же слово оригинала, что и в бейте (715): «Поэзия/стихотворство, Божественный Закон и Престол *воздвиглись* из единого источника».

ISSN 2618-7043 (Print), 2687-0738 (Online)

3. В стихах ʻАттара можно увидеть диалог с его предшественниками Насиром Хусравом (XI в.) и Сана'и (XII в.). Все три поэта не хотят восхвалять власть имущих ради выгоды. У ʻАттара и Насира есть другие восхваляемые, которых они воспевают и от которых черпают вдохновение: у Насира Хусрава это Пророк и его семья, у ʻАттара — мудрость.

Так же как Насир Хусрав, ʻАттар, не желает называться поэтом; но если ʻАттар зовет себя мужем духовного состояния, то Насир апеллирует к Пророку и его семье: они его источник вдохновения, и свои стихи он отождествляет с речами пророка [Рейснер, Чалисова, 2005, с. 185, 191–192].

Так же, как Сана'и, ʻАттар размышляет о соотношении стихотворства (*ši'r*) и Божественного закона (*ša'r*). Но Сана'и говорит об их несовместимости, для него поэзия допустима только как комментарий к Корану, каковым он называет свою поэзию. ʻАттар прибавляет к Поэзии (*ši'r*) и Закону (*šar'*) еще одно слово, состоящее из тех же букв *'айн, ра и шин*: *'Арш* — Божественный престол, и утверждает их единство как устроителей и украсителей мироздания (*jahān*).

4. Поэты, созерцающие Сокровенное, претворяют его в стихи. Но стих размерен, а мера невозможна для сокровенных тайн. Высказывать Божественные повеления может только пророк, речь которого не размерена, не подчинена законам ритма — ее невозможно размерить и взвесить, как невозможно размерить и взвесить на весах огромное количество золота.

5. Стихи Аттара изливаются из его сердца под воздействием духовного состояния, присутствующего в его сердце в данный момент. Красивыми они становятся сами собой, не «ремесленным» трудом. В стихах подлинных поэтов заключены божественные тайны, однако подчиненность формальным требованиям, поэтическому размеру не позволяет передать их полностью: точно выразить истину, подчиняясь правилам стихосложения, невозможно — все равно остается некоторый «зазор». Это доступно только пророкам[26].

Список литературы / References

1. Кныш А. Д. *Мусульманский мистицизм.* М. — СПб.: Диля, 2004 [Knysh A. D. *Islamic Mysticism*. Moscow — Saint Petersburg: Dilya, 2004 (in Russian)].
2. Лахути Л. Г. Рассказ о дочери Ка'ба в поэме «Илахи-наме» персидского суфийского поэта ʻАттара. *Ориенталистика*. 2020;3(1):207–246 [Lahuti L. G. A story about the Daughter of Ka'b from the Masnavi *Ilahi-nameh* by the Sufi Persian poet Farid ad-Din ʻAttar. *Orientalistica*. 2020;3(1):207–246 (in Russian)].
3. Насир Хусрав. *Диван*. Ред. С. Н. Тагави; предисл. С.Х. Таги-заде. Тегеран, 1380/2002 (на перс. *яз.*) [Nāṣir-i Khusraw. *Dīwān*. Ed. by S. N. Taghavī; introd. by S. H. Taqī-zāda. Tihrān, 1380/2002 (in Persian)].
4. Низами ʻАрузи Самарканди. *Собрание редкостей, или Четыре беседы*. Пер. с перс. С. И. Баевского, З. Н. Ворожейкиной; под ред. А. Н. Болдырева. М.:

[26] Продолжение темы см. ниже в статье Ю. Е. Федоровой «Я рассыпаю жемчужины из океана Истины»: поэтическая метафизика Фарид ад-Дина ʻАттара. С. 615–637.

Восточная литература, 1963 [Nizāmī ʻArūzī Samarqandī. *The Collection of Rarities, or Four Discourses*. Trans. from Persian by S. I. Bayevskiy, Z. N. Vorozheykina; ed. by A. N. Boldyrev. Moscow: Vostochnaya literatura, 1963 (in Russian)].

5. Рейснер М. Л., Ардашникова А. Н. *Персидская литература IX–XVIII веков.* В 2 т. М.: Садра, 2019 [Reisner M. L., Ardashnikova A. N. *Persian Literature of the 9th–18th Centuries.* In 2 vols. Moscow: Sadra, 2019 (in Russian)].
6. Рейснер М. Л., Чалисова Н. Ю. Образ поэзии в поэзии: литературная рефлексия в персидской классике X–XIV вв. (касыда и маснави). *Поэтологические памятники Востока: образ, стиль, жанр.* М.: ИМЛИ РАН, 2010. С. 153–242 [Reisner M. L., Chalisova N. Yu. The Image of Poetry in Poetry: Literary Reflection in Persian Classics of the 10th–14th Centuries (Qaṣīda and Maṣnavī). *Poetological Monuments of the East: Image, Style, Genre.* Moscow: IMLI RAN Publ., 2010, pp. 153–242 (in Russian)].
7. Фарид ад-Дин ʻАттар. *Божественная книга (Илахи-наме).* В 2 кн. Пер., исслед., дополн., подгот. Л. Г. Лахути. М.: Ладомир; ИВ РАН, 2022. [Farid ad-Din ʻAttar. *The Divine Book (Ilahi-name).* In 2 books. Transl., researched, supplemented, prepared by L. G. Lakhuti. Moscow: Ladomir; Institute of Oriental Studies of the RAS, 2022 (in Russian)].
8. Шиммель А. *Мир исламского мистицизма.* Пер. с англ. А. С. Рапопорт и Н. И. Пригариной. М.: Садра, 2012 [Schimmel A. *Mystical Dimensions of Islam.* Transl. by A. S. Rappoport & N. I. Prigarina. Moscow: Sadra, 2012 (in Russian)].
9. ʻAttar Farid al-Din Nīšāpūrī. *Mantiq al-ṭayr*. Ed. K. Dizfūgiyān. Čāp-I 4. Tihrān: Ṭalāya, 1388/1998 (на перс. яз.).
10. ʻAttar, Farid ad-Din. *Muṣībat-nāma*. Ed. M. R. Šafīʻī Kadkanī. Čāp-I 3. Tihrān: Suxan, 1386/2007 (на перс. яз.).
11. ʻAṭṭār, Farīd ad-Dīn. *Asrār-nāma*. Ed. M. R. Šafīʻī Kadkanī. Čāp-i 4. Tihrān: Intišarat Suḥan, 1389/2009 (на перс. яз.).
12. al-Ṯaʻālibī, Abū Manṣūr ʻAbd al-Malik ibn Muḥammad. *Yawāqīt al-Mawāqīt fī madḥ kulli shayʼin wa dhammihi*. Qāhira: Dār al-rabāʼ, 2004 [The Rubies of the Appointed Times: On the Praise and Dispraise of All Things] (in Persian).
13. Bürgel J. Ch. Die beste Dichtung ist die lügenreichste. *Oriens*. Leiden, 1974. No. 23–24. S. 7–102.
14. Dihxudā A. A. *Luġat-nāma. (čāp-i avval az dawra-yi jadīd).* Jild-I 1–14. Tihrān: Tihran Univ. Publications, 1372/1993 (на перс. яз.). — Electronic resource: URL: https://www.parsi.wiki/ (accessed: 10.12.2025).
15. *Muhammad ʻAwfīʻs Lubábu ʼl-albáb*. In 2 vols. Ed. by Ed. G. Brown. London — Leiden, 1903 (in English and Persian).
16. Sanāʼī, Abū-l-Majdūd b. Ādam Ġaznavī. *Ḥadīqat al-ḥaqīqat va šarīʻat al-ṭarīqat.* Taṣḥīḥ Mudarris Rażavī. Jild-i 1. Tihrān: Intišārāt-i Danišgāh-i Tihrān: 1359/1981 (на перс. яз.) [The Garden of Truth and the Law of the Right Path] 1359/1981 (in Persian)].
17. Yosefi M. Muhammad's Attitude towards Poets and Poetry as Described in the Islamic Tradition. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. Bd. 107. Wien: Selbstverlag des Instituts für Orintalistik, 2017, SS. 289–315.

ISSN 2618-7043 (Print), 2687-0738 (Online)

Информация об авторе

Лахути Лейли Гасемовна — старший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия; lahuty@gmail.com, https://orcid.org/0000-0001-9944-4127.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 10.02.2026; одобрена рецензентами 27.02.2026; принята к публикации 29.02.2026; опубликована 01.10.2026.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Leyli G. Lahuti — Senior Research Fellow, Department of Oriental Written Sources, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; lahuty@gmail.com, https://orcid.org/0000-0001-9944-4127.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 10.02.2026; approved after reviewing 27.02.2026; accepted for publication 29.02.2026; published 01.10.2026.

The author has read and approved the final manuscript.