Научная статья
УДК 821.222.1.09
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-615-637

Философские науки

«Я рассыпаю жемчужины из океана Истины»: поэтическая метафизика Фарид ад-Дина ʻАттара

Юлия Евгеньевна Федорова

Институт философии РАН, г. Москва, Россия,
juliia_fedorova@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-8930-5892

Аннотация. Статья посвящена исследованию поэтической метафизики Фарид ад-Дина ʻАттара (1145/46–ок. 1221) на материале заключительной части его поэмы «Язык птиц» (*Мантик ат-тайр*). Автор ставит своей целью провести сопоставление теоретических выводов Л. Г. Лахути о метапоэтической концепции ʻАттара с рассказом поэта о собственном творчестве в начальном разделе «Завершения книги» (*Хатима-йи китаб*). ʻАттар фактически стоит у истоков традиции персидской суфийской поэмы-маснави и кардинально переосмысливает место поэта и поэзии в мироздании. В статье последовательно рассматриваются ключевые аспекты поэтического кредо ʻАттара: его дистанцирование от придворной поэзии; противопоставление «стихотворства» (*ши'р*) как механистической деятельности подлинной поэзии, рождающейся из боли и страдания (*дард*); онтологический статус поэтического слова. Особое внимание уделяется различению «языка слов» (*забан-и кавл*) и «языка состояния» (*забан-и хал*). Важное место в работе занимает анализ соотношения поэтического и пророческого слова. Опираясь на выводы Л. Г. Лахути, автор показывает, что ʻАттар проводит четкую границу между ними: пророческое слово несет божественную истину, превышающую любое описание, тогда как поэзия по природе своей упорядочена и подчинена размеру (*вазн*). В приложении к статье публикуется полный перевод начального раздела эпилога «Языка птиц» (бейты 4424–4476) с подробным историко-культурным, именным и филологическим комментарием.

Ключевые слова: Фарид ад-Дин ʻАттар, персидская суфийская поэзия, маснави «Язык птиц», метапоэтика, онтология поэтического слова, язык состояния (*забан-и хал*), боль (*дард*), пророчество, перевод

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

© Федорова Ю. Е., 2026
© Orientalistica, 2026

Благодарности: Автор статьи выражает благодарность старшему научному сотруднику Института востоковедения РАН Лейле Гасемовне Лахути за ценные советы при подготовке рукописи и научное редактирование перевода.

Для цитирования: Федорова Ю. Е. «Я рассыпаю жемчужины из океана Истины»: поэтическая метафизика Фарид ад-Дина ʻАттара. *Ориенталистика*. 2026;9(3):615–637. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-615-637.

Original article
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-615-637

Philosophy studies

“I Scatter Pearls from the Ocean of Truth”: The Poetic Metaphysics of Farīd al-Dīn ʻAṭṭār

Yulia E. Fedorova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, juliia_fedorova@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-8930-5892

Abstract. The article examines the poetic metaphysics of Farīd al-Dīn ʻAṭṭār (1145/46–ca. 1221) based on the final section of his poem “The Language of the Birds” (*Manṭiq al-ṭayr*). The author aims to compare theoretical conclusions developed by the Russian scholar Leila Lahuti (Moscow) about ʻAttar’s metapoetic concept with the poet’s own account of his creative work, namely in the opening section of the *masnavī*, the “Conclusion of the Book” (*Khātima-yi kitāb*). ʻAttar is essentially one of the founders of the Persian Sufi *masnavī* tradition. Here he radically reinterprets the place of the poet and poetry in the Universe. The article consistently examines key aspects of ʻAṭṭār’s poetic self-definition: his distancing from courtly poetry and rejection of the title “poet” in the sense of craftsmanship; the opposition between “versification” (*shiʻr*) as a mechanical activity and authentic poetry born from pain (*dard*) and suffering; the ontological understanding of the poetic word. The author pays special attention to the distinction between the “language of words” (*zabān-i qal*) and the “language of state” (*zabān-i ḥāl*). According to his own conception, ʻAṭṭār’s verses arise not as a result of conscious creativity but as a spontaneous outpouring from the mystical state that seizes the poet. A significant place in the work is occupied by an analysis of the relationship between poetic and prophetic speech. Based upon Leila Lahuti’s conclusions, the present author shows that ʻAṭṭār draws a clear boundary between these two types of speech. The prophetic speech conveys divine truth that exceeds any measure, whereas poetry by its nature is ordered and subjected to meter (*vazn*). In the appendix to the article, the author provides a complete translation of one section of the epilogue from “The Language of the Birds” (verses 4424–4476) supplied with detailed historical-cultural, biographical, and philological commentary.

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

© Fedorova Yu. E., 2026
© Orientalistica, 2026

Keywords: Farīd al-Dīn ʻAṭṭār, Persian Sufi poetry, "The Language of the Birds", Metapoetics, Ontology of the Poetic Word, Language of State (*ḥāl*), Pain (*dard*), Prophecy, Translation

Acknowledgments: The author of the article expresses gratitude to Leila Gasemovna Lakhuti, senior researcher at the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, for valuable advice in preparing the manuscript and scientific editing of the translation.

For citation: Fedorova Yu. E. "I Scatter Pearls from the Ocean of Truth": The Poetic Metaphysics of Farīd al-Dīn ʻAṭṭār. *Orientalistica*. 2026;9(3):615–637. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-9-3-615-637.

Введение

Фарид ад-Дин ʻАттар (1145/46–ок. 1221) прославлен не только как великий персидский поэт и агиограф, его можно назвать создателем суфийской поэтической метафизики, лежащей в основании особого способа мировосприятия, когда поэзия выступает не только формой изложения готовых истин, но сама становится инструментом их постижения. В настоящем исследовании ставится задача сопоставить теоретические выводы Л. Г. Лахути с поэтическим самоопределением ʻАттара на материале его знаменитой поэмы «Язык птиц» (*Мантик ат-тайр*), признанной «наиболее совершенной поэтической интродукцией к мистическому Пути» [Шиммель, 2012, с. 303]. Крупнейшими предшественниками поэта были Насир Хусрав (1004 — после 1074) и Абу ал-Маджд Маджуд ибн Адам Санаи (1087–1130), которых объединяло твердое убеждение: подлинная поэзия — это не развлечение и не способ снискать милость правителей, а служение истине. Однако в понимании сути этого служения они расходились кардинально.

Насир Хусрав — поэт, мыслитель и теоретик исмаилизма — видел главную ценность поэзии в наставлении человека на путь самосовершенствования и спасения души и распространении Благого Слова (*сухан-и ник*), заключающего в себе истинное знание, утверждая, что «истинный поэт следует путем Пророка. т. е. путем религии, научения истинной вере» [Додыхудоева, Рейснер, 2007, с. 262]. Санаи же, напротив, стал основоположником суфийской поэзии, и его отношение к миссии поэта нельзя охарактеризовать однозначно. С одной стороны, он открыто признавал несовместимость поэзии со священным законом: в одном из двустиший он прямо призывал отвратиться от стихотворства, если человек служит шариату: «О Сана'и, если тебе открыл врата Священный закон, / отвратись от стихотворства и стихов!» (цит. по: [Лахути, 2026, с. 599]). С другой — собственные стихи он ценил высоко, поскольку видел в них способ толкования доктрины.

ʻАттар наследует от обоих неприятие лести, т. е. по сути лжи как неотъемлемого элемента придворного поэтического канона, но отвергает как холодный рационализм проповедника Насира Хусрава, так и суровый взгляд Санаи на поэзию как на деятельность, несовместимую со служением священному закону [Лахути, 2026, с. 599]. ʻАттар идет дальше, он не просто продолжает традицию персидской суфийской поэзии, значительно обогащая ее, но

переосмысливает сложившиеся представления о месте поэта в мироздании, наделяя поэтическое слово онтологической функцией, о которой не упоминали его предшественники.

На протяжении всей жизни ʻАттар вел диалог с собственным даром на страницах поэтических сочинений. Эта внутренняя полемика достигла своей кульминации в заключительной части *маснави* «Язык птиц». В так называемом окончании книги (*Хатима-йи китаб*) ʻАттар совлек завесу с собственной поэтической «аптеки»: по его словам, из «мускусного мешочка тайн» рассеивается по миру благоухание божественного знания. Он открыто и искренне представил на суд читателя свое поэтическое кредо: отказываясь от почетного именования «поэтом» в привычном («ремесленном») смысле этого слова, он раз за разом доказывал, что поэтическое слово открывает путь к истине, становится «наиболее естественным способом выражения мистических переживаний» [Кныш, 2000, с. 171].

Представленный в Приложении к настоящему исследованию перевод позволит увидеть краткое изложение метапоэтической концепции ʻАттара, реконструированной Л. Г. Лахути в опубликованной выше статье, и услышать, как основные тезисы ее работы находят подтверждение в словах самого поэта.

Поэт vs. Стихотворец

Ко времени ʻАттара придворная поэзия превратилась в высокое искусство, сочетающее в себе врожденный дар, многолетнюю выучку и умение возносить хвалу совершенствам правителя так, чтобы его имя благодаря дару поэта «обрело вечность» [Лахути, 2026, с. 597]. Для суфийских авторов, и в особенности для ʻАттара, основная сложность заключалась не только в выборе между служением власти и служением истине, но и в разрешении более серьезной дилеммы, которая издавна занимала умы ученых и философов исламского мира: допустимо ли стихотворство вообще с точки зрения божественного закона? Не оборачивается ли оно ложью и пустословием перед лицом Бога? ʻАттар сразу дистанцируется от традиции придворной поэзии. «Стихотворство» (*ши'р*), в его понимании, сводится к некой механистической деятельности, к созданию искусных поэтических конструкций по заранее известным моделям (поэтическим размерам). ʻАттар, в свою очередь, пишет суфийский текст, рассчитанный на определенного читателя, и потому оценивать его стихи по критериям, предъявляемым к придворной поэзии, бессмысленно. Он не гонится за сложными иносказаниями и не стремится к предельной ясности фраз, не ждет похвалы за свое мастерство, отказываясь от сопутствующих признанным поэтам почестей.

Тем не менее, как показывает Л. Г. Лахути, даже находясь «вне покровительства двора», ʻАттар пребывает в мучительном разладе между потребностью пользоваться своим поэтическим даром и идеалом подвижничества. Истинный муж, как постоянно напоминает себе поэт, не должен слагать стихов, его служение — молчание. Однако ʻАттар вполне определенно говорит о том, что увековечил свое имя в стихах:

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

В том, что я рассыпал для людей,
я пребуду до дня Суда, если меня и не будет!

На устах людей до дня Счета
будет память обо мне! Этого памятника довольно!

Хоть бы распались все эти девять сфер,
не пропадет ни точки из этого собрания!
[Приложение, бейты 4455–4457].

Земной мир обречен на исчезновение. Небесные сферы, звезды, планеты — все это однажды перестанет существовать. Но слово, пришедшее из истинного мира Тайн, принадлежит иному порядку бытия. Оно вневременно, как сама истина. Поэтому слова поэта отнюдь не противоречат его позиции, ведь в них нет притязания на самовосхваление. Это простая констатация, укорененная в устройстве мироздания: истина вечна, и поэтическое слово, ставшее ее проводником, обретает тот же статус.

Основным критерием подлинной поэзии становится не поэтическая техника и не точность рифмы, а боль (*дард*). Именно страдание, а не искусство стихосложения оказывается тем, что способно открыть доступ к смыслу. ʻАттар настаивает: «Смотри на эту мою тетрадь глазами страдания, / чтобы поверить хоть одной сотой моих страданий!» [Приложение, бейт 4437]. Читателя приглашают не наслаждаться благозвучием стиха, от него ожидают со-переживания: стихи ʻАттара не предназначены для холодного ума, они взывают к сердцу читателя, требуют погружения в страдания и душевные муки, без которых даже малая часть авторского замысла так и останется недоступной.

Л. Г. Лахути подчеркивает, что ʻАттар прекрасно осведомлен о том, что его поэма находит разный отклик у слушателей. Для «людей формы» (*ахл-и сурат*) она остается лишь красивой историей о путешествии птиц, а для «людей смысла» (*ахл-и маʻни*) — проводником на пути богопознания. Сам поэт прямо заявляет: «Люди формы тонули в моих рассказах, / люди смысла стали причастны моим тайнам» [Приложение, бейт 4444]. Поэтическое слово действует на людей по-разному в зависимости от их способности к прозрению: «птичий» сюжет увлекателен и мастерски выстроен, потому многие неспособны продвинуться дальше, застревают в силках буквального понимания и не могут продвинуться вперед по суфийскому пути.

Наконец, финальный шаг, который делает ʻАттар, заключается в решительном отказе от поэтического самолюбования, от привычки полагаться на мастерство стихотворца. Поэт сокрушается, что его сердце «занято пустословием», и вопрошает: «От сердца, что занято пустословием, / чего же ожидать?! Ведь слова износились» [Приложение, бейт 4474], т. е. обессмыслились от их частого повторения. В этом признании — суть суфийской метапоэтики ʻАттара, как показывает Л. Г. Лахути: поэзия должна преодолеть самое себя и уступить место непосредственному постижению.

Действенная природа поэтического слова

Чтобы в полной мере оценить новаторство ʻАттара как поэта и мыслителя, необходимо рассмотреть его высказывания о поэтическом слове в контексте средневековой персидской поэтологии. Обратимся к каноничному определению поэзии, в котором ученый-филолог XIII в. Шамс-и Кайс ар-Рази, суммировал предшествующие взгляды на поэтическое слово: «“Поэзия” в изначальном языковом [значении] — это знание, а также уразумение смыслов путем правильного предположения, размышления и приведения прямых доказательств, а терминологически это речь задуманная [как поэзия], упорядоченная, передающая значения, мерная, повторяющаяся, равновеликая, конечные харфы которой подобны друг другу» [ар-Рази, 1997, с. 76–77]. Из этого определения становятся очевидны такие необходимые свойства поэзии, как упорядоченность, мерность (*вазн*) и равновеликость, что находит воплощение в подчиненности стихотворного текста строгим правилам аруза и рифмы.

В исследовании Л. Г. Лахути наглядно показано, как ʻАттар выстраивает диалог с нормативным пониманием поэзии. Во введении к «Книге печалей» (*Мусибат-нама*) он размышляет об онтологическом статусе поэзии, возводя ее к единому источнику с Божественным Законом (*шарʻ*) и Престолом (*ʻарш*), так как все три слова составлены из одних и тех же харфов. Здесь важно отметить наблюдение Л. Г. Лахути, указавшей на многозначность глагола *арастан*: среди его основных значений значится не только «украшать», но и «устраивать, придавать форму, структурировать» [Лахути, 2026, с. 599]. Поэзия, таким образом, оказывается не просто искусством украшения речи, она укоренена в самом устройстве мироздания, выполняя функцию его упорядочивания и структурирования. В эпилоге поэмы «Язык птиц» эта мысль обретает еще более четкие очертания: ʻАттар прямо говорит о реальном, действенном присутствии поэтического слова в мире:

> Рассыпáл ты, ʻАттар, по всему миру
> каждый миг дары из мускусного мешочка Тайн!
>
> Из-за тебя полны благоухания пределы мира!
> Из-за тебя полны волнения влюбленные мира! [Приложение, бейты 4424–4425].

Поэзия предстает здесь как онтологический акт — рассыпание благоуханной субстанции, которая пронизывает и пропитывает собою пределы мира. Особую роль здесь играет образ «мускусного мешочка тайн» (*нафа-йи асрар*), который может раскрыть только ʻАттар-аптекарь. Его стихи не просто источают мускусный аромат, они распространяют божественное благоухание во все пределы мира, приводя в волнение всех влюбленных. Если в «Книге печалей» ʻАттар лишь указывал на онтологическую связь поэзии с устройством мироздания (элементы мироздания носят имена поэтов Фирдоуси, Шамси и др.) [Лахути, 2026, с. 599], то здесь эта связь предстает как актуально действующая. Мир уже наполнен благоуханием божественного, влюбленные уже в трепете — и всё это благодаря стихам ʻАттара. Поэт видит свою миссию в том, чтобы пропитать этот мир «мускусом» божествен-

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

ного знания, ведь только в поэтическом слове могут быть «явлены» смыслы из мира Тайн [Лахути, 2026, с. 604]. Более того, ʻАттар говорит о непрерывности, ежемгновенности этого рассыпания-явления тайн. Стих существует не в линейном времени, но в наличествующем «сейчас», когда прошлое уже наступило, а очертания будущего еще неясны. Важно, что именно каждый миг (*хар дам*) происходит новое «рассыпание» тайн. Это прямо отсылает нас к суфийскому понятию «момент времени» (*ал-вакт*). Для суфия ценен только текущий миг, в котором Бог обновляет творение. ʻАттар показывает, что его поэзия действует аналогично: каждый миг чтения рождает новый смысл. Поэтическое слово не просто описывает реальность, а особым образом упорядочивает ее каждый миг, являя собой ту самую роль поэзии «в созидании Вселенной» [Лахути, 2026, с. 598].

«Ведение смыслов» и проблема «прекрасной лжи»

Н. Ю. Чалисова и А. В. Смирнов, анализируя общеязыковое значение слова *ши'р* (поэзия), обращают внимание на его этимологическую связь с понятиями «знание» и «ве́дение»» «*Ши'р* — это такой тип знания, который можно было бы назвать ве́дением; "поэт" — ведун, человек, "чующий" "смыслы"» [Смирнов, Чалисова, 2000, с. 277]. Иными словами, в персидской традиции поэт изначально мыслился не как искусный «ремесленник», умело слагающий стихи, но как обладатель особой связи с высшим миром, который ʻАттар называл «миром Тайн». При этом он не обошел стороной вопрос о «наличии "прекрасной лжи"» [ар-Рази, 1997, с. 347] в поэзии, т. е. способности стихотворного языка представлять ложное в привлекательном свете.

Л. Г. Лахути приводит полный перевод и подробно разбирает 7-й рассказ из «Книги печалей» ʻАттара, посвященный проблеме правды и лжи в поэзии. Герой рассказа, Мухаммад ибн Хазин, утверждает, что поэзия обладает уникальной способностью преображать всё, к чему прикасается: «Если же кривда появится в стихе, / то, соприкоснувшись со стихом, она покажется красавицей» [Лахути, 2026, с. 601]. Важно подчеркнуть интересный факт: ʻАттар ссылается не просто на «приукрашивающую» силу поэзии, но на ее способность делать прекрасное еще более прекрасным. Это принципиально иной подход к пониманию поэтического искусства, чем сложившийся в придворной поэзии, где ложь являлась неотъемлемым элементом восхваления, а поэт, по словам Низами Арузи, сознательно «малое обращает в великое, а великое — в малое» [Лахути, 2026, с. 600]. Поэзия у ʻАттара — не инструмент для тонкой лести, не один из способов красиво выразить мысль, но посредник между человеком и истиной. Причем истиной такого свойства, что она являет себя единственно через иносказание и красоту поэтического слова.

В финале «Языка птиц» это понимание находит выражение в самоопределении поэта. С одной стороны, ʻАттар не скрывает гордости и восклицает: «Я рассыпаю жемчужины из океана Истины, / мною запечатаны все речи! Вот свидетельство!» [Приложение, бейт 4451]. ʻАттар не сочиняет стихи, а «рассыпает» уже готовые жемчужины из океана Истины (*бахр-и хакикат*) — то есть выводит на свет то, что существовало извечно.

Таким образом, позиция ʻАттара по отношению к собственному поэтическому дару оказывается парадоксальной лишь на первый взгляд. Он с равной искренностью и гордится своими стихами, и решительно отрекается от звания «поэт» в том значении, какое это слово приобрело в панегирической традиции. Однако ключ к разрешению этого мнимого парадокса лежит в понимании того, чтó именно становится для ʻАттара подлинным предметом гордости. Он гордится не мастерством стихосложения и не совершенством владения всеми поэтическими «инструментами» — т. е. тем, что составляет «техническую» сторону стихотворства. Предмет его гордости лежит в иной плоскости: это божественный источник, из которого рождаются стихи.

Эту мысль ʻАттар закрепляет в следующих двустишиях, которые сначала могут показаться исполненными самовосхваления, но при более пристальном прочтении обнаруживают совершенно иной смысл:

> Как бы много я себя ни хвалил,
> разве кто-то одобрит такую хвалу от меня?
>
> Но право судящий сам признает мою ценность —
> ведь свет моей полной луны не сокрыт!
>
> Я поведал немногое о своем сокровенном,
> красноречивый воздаст мне должное, без сомнения!
>
> [Приложение, бейты 4452–4454].

Если бы ʻАттар восхвалял себя как стихотворца — то есть как искусного «ремесленника» слова и мастера иносказания, — его слова действительно были бы смешны. Однако он говорит совершенно об ином. Тот, кто справедлив и право судит (*мунсаф*), — будь то сам Бог или совершенный духовный наставник, обладающий способностью различать подлинное и мнимое, — видит ценность стихов ʻАттара не в их уникальной форме, а в том, что они являют истину. Действительно, как следует из приведенных двустиший, луна не гордится своим сиянием, она не прилагает усилий, чтобы все ее заметили, она просто светит, и этого достаточно. Равным образом и стихи ʻАттара не возвещают истину в том смысле, как мы привыкли ожидать от ученого текста, они не описывают истину, а являют ее непосредственно, вовлекая читателя в то состояние, в котором ложь становится онтологически невозможной.

О подлинном восхваляемом

Необходимо упомянуть еще один важный аспект поэтического творчества, характеризующий авторскую позицию ʻАттара. Пока придворные панегиристы воспевали «высокие качества» правителей, как наличествующие въяве, так и мнимые, он избрал своим «единственным восхваляемым мудрость» (*хикмат*), а собственное «устремление» (*химмат*) направил не на получение мирских благ, а на постижение высшей истины [Лахути, 2026, с. 602].

ʻАттар «отвращается от упраздненного и от восхваляемого», объявляя *мадх* (панегирик) упраздненным, а время стихов — временем мудрости

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

[Лахути, 2026, с. 602]. В финальных строках поэмы «Язык птиц» он развивает эту мысль и прямо обращается к читателю: «Не ищи в моей книге, о муж Пути, ни стихотворства, ни гордыни!» [Приложение, бейт 4436]. ʻАттар стремится обосновать собственное отношение к поэзии: если поэт славит правителя, то такое «стихотворство» — формальное мастерство, призванное возвысить автора в глазах его патрона, потешить тщеславие, дать повод для гордости, оно не служит истинной цели. Поэтическое искусство ценно не само по себе, а тем, что рождается от божественного вдохновения и отражает странствие души в поисках божественной мудрости. Это полностью подтверждает слова о том, что ʻАттару довольно того духовного устремления, которое посылает ему мудрость [Лахути, 2026, с. 602].

В контексте суфийского учения *химмат* означает не только личное устремление, но и «поддержку и благословение свыше», «духовную энергию, направляемую восхваляемым на поэта» [Лахути, 2026, с. 603]. В эпилоге ʻАттар описывает обретение духовной энергии от мира Тайн, прибегая к красивому иносказанию:

> Я столько сжигал себя, словно светильник,
> чтобы подобно свече озарить мир!
>
> Словно ниша светильника в дыму моя голова,
> доколе райская свеча будет возжигать мой светильник?!
>
> [Приложение, бейты 4465–4466].

С одной стороны, упоминание ниши (*мишкат*) непосредственным образом отсылает к суре «Свет»: «Аллах — свет небес и земли. Его свет — точно ниша; в ней светильник; светильник в стекле…» [Коран, 1986, 24:35]. С другой — важно не упустить одну деталь: ʻАттар говорит не о светильнике в нише, а о «нише светильника» (*мишкат-и чирах*), и это для него принципиально важно. Здесь «ниша» понимается не как некое углубление в стене, а как особого вида футляр, некая материальная оболочка, которая одновременно и оберегает светильник от ветра [Лахути, 2025, с. 139], но и тем самым заслоняет его от мира. Именно эта двойственная природа ниши — защита и преграда одновременно — становится значимой для понимания ʻАттара. В «Божественной книге» он разворачивает рассуждение о душе человека:

> Душа твоя — светоч в пустыне,
> которому ниша тела стала заслоном.
>
> Когда эта ниша удалится, то пустыня
> станет вечно сиять как солнце [ʻАттар, 2022а, с. 378–379].

В «Языке птиц» разум поэта, затуманенный и как бы наполненный «дымом» (*дуд*), оказывается преградой, которую необходимо преодолеть. «Дым в голове» выступает иносказанием суеты, сомнений и иллюзорности привязанностей к этому миру — всего того, что застилает разум и мешает чистому свету истины изливаться беспрепятственно. Таким образом, голова поэта, подобно нише светильника (а не светильнику в нише), пребывает

в дыму от мирских забот. Однако райская свеча — божественное вдохновение — дарует ему свет, которым он делится со всеми, кто готов его услышать. Эта мысль подкрепляется онтологической посылкой всего двустишия: светильник, с которым олицетворяет себя ʻАттар, не может светить сам по себе, ему необходим внешний, божественный источник, дарующий огонь, который «возжигает» его.

Далее ʻАттар закономерно отвергает пустые рассуждения о Боге, не подкрепленные подвижничеством, и утверждает: «дело мужей — очищение от своего “Я”» [Приложение, бейт 4474]. Если предмет восхваления — мудрость, поэт не вправе называть себя истинным действователем на ниве поэзии — он должен стереть свою личность, стать чистым голосом истины. Этот тезис находит логичное завершение в кульминации поэмы: тридцать птиц (*си мург*) видят в царе-Симурге, как в зеркале, себя и исчезают в нем, понимая, что они и есть Симург. ʻАттар следует по тому же пути — он как бы «стирает» авторское «Я», чтобы его слово было не панегириком, а самой явленностью божественного.

Последовательное сопоставление тезисов, озвученных Л. Г. Лахути, с текстом «Языка птиц» показывает их полную состоятельность. ʻАттар действительно наполняет модель «поэт — восхваляемый» новым содержанием: воспевается свет мудрости, а не правитель, *химмат* понимается как инспирация особого рода, исходящая из мира трансцендентного, соединяющая с ним поэта и к нему же устремленная, а подлинное восхваление требует «очищения» от авторского «Я».

От «языка слов» к «языку состояния»

Опираясь на рассуждения ʻАттара в «Книге печалей», Л. Г. Лахути начинает с тезиса о двух принципиально различных типах речи в суфийской традиции: язык слов (*забан-и кавл*) и язык состояния, или озарения (*забан-и хал*). Соответственно под понятием *хал* в суфийской теории принято обозначать «“моментальное” духовное озарение мистика в процессе лицезрения высшей реальности» [Кныш, 2004, с. 352]. Это состояние невыразимо средствами обычного языка, поэтому суфийская поэзия использовала особый язык, способный передать этот опыт.

Основное различие между обычной речью и языком озарения ʻАттар прямо фиксирует в «Книге печалей»: «На языке слов это бывает лживо, однако / на языке состояния это правда и благо» [Лахути, 2026, с. 607]. Мистическое переживание, по мысли поэта, не поддается адекватному описанию словами обычного языка — оно требует иного выражения на «языке состояния». Та же оппозиция воспроизводится и в поэме «Язык птиц». Ее название — «Язык птиц» — прямо отсылает к дару пророка Сулаймана, который понимал язык зверей и птиц [Коран, 1986, 27:16]. Однако у ʻАттара этот мотив приобретает суфийское измерение: язык птиц становится средством выражения сокровенной истины, доступной лишь избранным.

Язык озарения, о котором пишет ʻАттар, не является результатом сознательного творчества — он возникает в ответ на особое состояние (*хал*), переживаемое поэтом. В отличие от обычной речи, которая подчиняется воле

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

говорящего и правилам риторики, этот язык прорывается наружу помимо воли человека. В финале «Языка птиц» ʻАттар описывает творческий процесс именно как вынужденное, неконтролируемое «излияние» слов:

> Я говорил своему сердцу: «О многоречивое,
> доколе будешь говорить?! Умолкни и ищи Тайн!»
>
> Оно ответило: «Я утопаю в огне, не порицай меня!
> Я сгорю дотла, если не буду говорить!
>
> Океан моей души вскипает сотней волн,
> могу ли смолкнуть хоть на час?!»
>
> [Приложение, бейты 4468–4469]

Поэт не сочиняет стихи в привычном для нас смысле — он не может молчать, потому что состояние озарения, охватившее его, подобно пламени выжигает в его сердце все желания, кроме потребности слова. Диалог ʻАттара с собственным сердцем показывает, что поэтическое творчество для него оказывается не свободным волеизъявлением, а подчинением внутреннему императиву: сердце поэта сгорит дотла, если ему не дадут говорить. «Океан души» (*бахр-и джан*) ʻАттара, который «вскипает сотней волн»,— иносказание предельной интенсивности переживания, не подвластного воле говорящего.

Как следствие, *маснави* «Язык птиц», т. е. книга, написанная на языке озарения, требует особого отношения и способа прочтения: одного лишь последовательного осмысления недостаточно, оно должно быть дополнено экзистенциальным переживанием текста. Вот что ʻАттар пишет о необходимых качествах читателя: «Мяч счастья доводит до Дворца тот, / кто глазами страдания смотрит на него!» [Приложение, бейт 4438], и далее: «Если не станет твоей силой недостижение желаемого, / разве оживет твое смятенное сердце?» [Приложение, бейт 4434]. Чтобы понять поэму, читателю важнее не тщательно разбирать каждый элемент повествования, но самому испытать то состояние страдания и тоски по Богу, о котором говорит ее автор. Следом ʻАттар предлагает читателю: «Минуй отрешение от мирского и путь [подвижника]! / Страдание нужно, страдание и опытность!» [Приложение, бейт 4439]. Формальная аскеза, внешнее благочестие в понимании поэта — лишь пропедевтика; подлинное понимание поэтического текста достигается только через опыт страдания.

Более того, стихи, рожденные из состояния озарения, обладают свойством преображать читателя. Они прямо воздействуют на сердце, выводя его из состояния *гафлат* (небрежения Богом и беспечности). ʻАттар возвещает: «От этих слов, если ты и спал всю долгую жизнь, / вмиг пробудится твое сердце для познания Тайн!» [Приложение, бейт 4463]. В этом и заключается главная ценность и цель суфийской поэзии: не научить, а пробудить душу, не описать искомое суфием состояние, а благодаря силе поэтического слова вызвать его у читателя.

Пророк и поэт: границы невыразимого в слове

В статье Л. Г. Лахути обращается к фундаментальному для исламской традиции различению между поэтическим словом и Божественным откровением. Она приводит важное замечание В. И. Брагинского о том, что ритмизованные фрагменты, встречающиеся в тексте Корана, вовсе не свидетельствуют о том, что это — так называемый «продукт сознательного стихотворчества» [Лахути, 2026, с. 604]. ʻАттар видит основание различия слова поэтического и пророческого в том, что поэзия упорядочена и подчинена — мере и размеру (*вазн*). Создание стиха можно уподобить плавке золота, где каждый его элемент тщательно отмерен и взвешен. Пророческое слово, по мнению ʻАттара, обладает особым свойством. Оно несет божественную истину, которая не может быть измерена (*маузун*) и без существенных смысловых потерь помещена в поэтический размер благодаря мастерству стихотворца, ведь источник пророчества — Божественное откровение, а не ограниченная человеческая природа с ее поэтическим даром (*таб*ʻ) [Лахути, 2026, с. 606].

В «Языке птиц» ʻАттар, напротив, настаивает на ценности своей книги, видя ее главное достоинство в поэтической упорядоченности и «взвешенности», и вместе с тем признает, что она *не должна* восприниматься только как поэтическое произведение. Сам ʻАттар пишет финальные строки *масснави*, совершенно не претендуя на пророческий статус, однако, по сути, он осмеливается говорить о том, что́ пророческое слово всегда оставляло невыразимым. «Эта книга — украшение времен, / в ней обретет пользу и избранный, и простой» [Приложение, бейт 4445], — говорит ʻАттар о своих стихах. Очевидно, что поэзия в его глазах выполняет функцию, сходную с пророческой миссией: она несет истинное знание, обращена ко всем людям, независимо от их учености и социального положения, и дарует пользу каждому, кто готов ее воспринять. Но если пророк говорит от имени Бога, то ʻАттар, рассуждая о путях и способах богопознания, исходит из личного опыта — душевной боли, страдания и томительного стремления к встрече с Богом.

Еще одна важная область пересечения пророческого и поэтического слова выявляется через отношение к имени, т. е. к тому, что может быть поименовано или же должно пребывать безымянным. В «Божественной книге» (*Илахи-нама*) ʻАттар проводит принципиальное различие:

> Владыка, который, чтобы прославить Адама,
> открыл ему имена всех вещей на свете,
>
> Открыл Мухаммаду — само именуемое,
> поэтому сделал его неграмотным и бедным [ʻАттар, 2022а, с. 40].

Дарованная Пророку через архангела Джабраила истина превышает любую меру, именно поэтому он и стал «печатью пророков», хотя оставался неграмотным и не владел поэтическим словом [Лахути, 2026, с. 604]. Итак, пророк выходит за пределы того, что можно как-то именовать, к безымянности. Поэты, в том числе и ʻАттар, напротив, остаются в пространстве стиха и связаны необходимостью именовать вещи. Нет ничего удивительного в том, что ʻАттар пытается пробиться к божественной тайне (*сирр*) в своей родной стихии поэтического. Он пишет: «Если бы кто-то заледеневший уви-

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

дел эту книгу, / словно огонь, вырвался бы, ликуя из-за завесы» [Приложение, бейт 4446]. Здесь основную смысловую нагрузку несет суфийское понятие *парда*, т. е. череда многочисленных завес, которые отделяют человека от Бога. Добиться мгновенного совлечения этих завес невозможно, нужно постепенно прикладывать усилия, привлекая все возможные средства, в том числе и поэзию.

Однако поэзия не способна существовать без именования: каждый стих — это череда имен, сравнений, иносказаний. ʻАттар приоткрывает завесы, но не отбрасывает их полностью, потому что сам акт говорения уже создает новую завесу из слов, ту границу, которую поэзия не властна переступить. В этом отношении очень показательно замечание О. О'Мэлли, автора монографии "The Poetics of Spiritual Instruction: Farid al-Din ʻAttar and Persian Sufi Didacticism": «[…]"Беседа птиц" — это история о слове, его силе и пределах. Речи удода побуждают к странствию к Богу, невыразимому в языке, и его назидательные истории увлекают читателей и слушателей в ту сферу, которую само слово никогда не сможет объять» [O'Malley, 2023, с. 128].

Таким образом, финал «Языка птиц» представляет собой не просто логическое завершение сюжета о путешествии птиц, но перерастает в рефлексию о возможностях поэтического слова, когда возникает необходимость говорить о божественной истине. Л. Г. Лахути показывает, что водораздел между пророчеством и поэзией проходит там, где речь заходит о «мере» и «измеряемом». Пророк говорит о том, что совершенно, бесконечно и не соизмеримо ни с чем, поэт же — о том, что можно измерить, облекая это в форму и укладывая в поэтический размер. ʻАттар пытается преодолеть этот водораздел через максимальное напряжение душевных сил, боль и самоотречение, используя особым образом организованный поэтический язык.

Заключение

Сопоставление начального раздела эпилога поэмы «Язык птиц» («Завершение книги») с выводами Л. Г. Лахути позволяет наглядно подтвердить уникальность позиции Фарид ад-Дина ʻАттара как суфийского поэта и мыслителя. Он прекрасно знает нормативную поэтику своего времени и глубоко погружен в суфийскую проблематику. Однако его дарование проявляется в сознательном выходе за установленные рамки — не ради того, чтобы отвергнуть канон, а для того, чтобы наполнить его суфийским содержанием.

Для ʻАттара стихи перестают быть «украшенной речью» в узком смысле *бади'*. Они обретают иную природу: это речь, исходящая из запредельного и возвращающая к запредельному. Формально подчиняясь размеру, поэтическое слово говорит о том, что всякую меру превышает. ʻАттар использует «прекрасную ложь» поэтической аллегории, чтобы явить истину, которая требует от читателя не эстетического созерцания, а душевного соучастия, и потому он говорит: «Надобен жаждущий муж, у кого нет ни пищи, ни сна, / тот жаждущий, что до конца веков не обретет воды!» [Приложение, бейт 4441].

Ключевой характеристикой подлинного восприятия поэзии становится состояние непреходящей духовной жажды. Строки о «жаждущем до конца

веков муже» задают метафизический вектор всей поэзии ʻАттара. Жажда, боль и принципиальная невозможность насыщения — это не бедственное, а благословенное состояние ищущего Бога. Истинная поэзия, согласно ʻАттару, призвана не утолять эту жажду, но неудержимо усиливать ее. В этом и заключается преодоление нормативной поэтики: ʻАттар не стремится изменить форму поэтического высказывания, но показывает, что скрывается за его пределами.

В эпилоге «Языка птиц» нашел последовательное подтверждение тезис о принципиальном различии языка слов и языка озарения. Поэт отталкивается от определения их свойств в «Книге печалей», а затем через самоопределение как «мужа состояния» приходит к призыву читать поэму «глазами страдания». ʻАттар создает не просто поэтическое произведение, но пространство мысли, в котором читатель может приобщиться к тому состоянию, в котором пребывал сам поэт, когда писал стихи [Лахути, 2026, с. 611].

Именуя себя «печатью поэтов», что находит отражение в следующем двустишии: «Запечатаны тобой, словно свет солнцем, / “Язык птиц” и “Стоянки птиц”!» [Приложение, бейт 4428], ʻАттар не дерзает претендовать на статус «печати пророков» (*хатм ал-анбийа*). Ведь в случае Мухаммада, носящего это почетное прозвание, речь идет об установлении предела ниспосланию откровения, а ʻАттар финальными строками «Языка птиц» «запечатывает» такую поэзию, как у него. С ним трудно не согласиться: поэзия ʻАттара оказывается чем-то большим, чем привычное всем искусство стихосложения — она почти приближается к зикру, становясь свидетельствованием о едином и единственном Боге. И в этом смысле *маснави* «Язык птиц» воспринимается уже не просто как поэтическое сочинение, но как подтверждение того факта, что человеческое слово может дерзнуть обратиться к тому, что невыразимо средствами языка, и затем, указать путь к сфере, лежащей за пределами рационального постижения.

Предложенное в статье развитие теоретических построений Л. Г. Лахути демонстрирует возможности так называемого комплексного анализа, сочетающего филологический анализ текста с герменевтическим подходом. Перспективным направлением в изучении метапоэтики ʻАттара представляется расширение корпуса исследуемых текстов за счет других его поэм, а также сопоставление их с поэтическими концепциями Джалал ад-Дина Руми (1207–1273) и Абд ар-Рахмана Джами (1414–1492). Такой компаративный подход даст возможность проследить эволюцию суфийского поэтического мировоззрения на протяжении XIII–XIV вв.

Ниже, в Приложении приводится полный перевод начального раздела эпилога под названием «Завершение книги» (бейты 4424–4476), выполненный по критическому изданию Казима Дизфулийана [ʻАттар-и Нишабури, 1392 [2013/2014], с. 257–259]. К работе над переводом также привлекалось критическое издание поэмы под редакцией Мухаммада-Ризы Шафиʻи Кадкани [ʻАттар-и Нишабури, 1389 [2010/2011]] и полный перевод поэмы на английский язык П. Эвери [ʻAṭṭār, 1998]. Коранические цитаты по преимуществу приводятся в переводе И. Ю. Крачковского [Коран, 1986] с сохранением орфографии оригинала.

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

Приложение

Фарид ад-Дин ʻАттар

Язык птиц

Окончание книги

Рассыпáл ты, ʻАттар, по всему миру[1]
каждый миг дары мускусного мешочка Тайн![2]

4425. Из-за тебя полны благоухания пределы мира!
Из-за тебя полны волнения влюбленные мира![3]

Порой пой об абсолютной любви,
порой играй мелодию лада влюбленных![4]

Твои стихи даровали влюбленным богатство[5],
влюбленным навеки даровали это убранство!

---

[1] Дары (в ориг. *нисар*) — в букв. значении: «рассыпал нисар». Нисаром называют монеты или драгоценные камушки, жемчуг; его бросали под ноги на празднествах, свадебных церемониях, встречах высоких гостей [Диххуда, 1372 [1993/1994], т. 13, сл. ст. «нисар», с. 19743]. В иносказательном смысле: ʻАттар — «изготовитель благовоний», «аптекарь» (как гласит его поэтический псевдоним) — наполнил весь мир благоуханием божественного знания.

[2] Мускусный мешочек Тайн (*нафа-йи асрар*) — иносказательное уподобление божественных тайн мускусному мешочку, наполненному ароматом высших смыслов, который распространяет благоухание благодаря поэтическому дару ʻАттара. В прямом значении: *нафа* — мешочек размером с апельсин, находящийся у самца китайской кабарги под кожей на животе, имеющий отверстие, из которого выделяется мускус, коричневое маслянистое вещество с очень приятным ароматом [Диххуда, 1372 [1993/1994], т. 13, сл. ст. «нафа», с. 19623–19624]. В иносказательном: подобно тому, как неявлен воочию источник мускуса (железа кабарги), также сокрыт источник истинного знания (Бог), но его воздействие («аромат») ощущается в мире повсюду.

[3] Влюбленные (*ушшак*) — одно из важнейших понятий суфийского лексикона ʻАттара: именование суфийских подвижников, посвятивших себя служению одному единственному Возлюбленному (Богу).

[4] Лад влюбленных (*парда-йи ушшак*) — отсылка к названию одного из двенадцати музыкальных ладов (макамов), который часто используется в качестве сопровождения при чтении Корана [Диххуда, 1372 [1993/1994], т. 10, сл. ст. «ушшак», с. 14019]. ʻАттар вводит этот термин, чтобы показать, что его поэма — это не просто рифмованный текст, а мелодия, исполняемая в «ладе влюбленных», который отличается эмоциональным и страстным звучанием, создавая у слушателей состояние любовной тоски по Богу.

[5] Богатство (*сармайа*) — в буквальном значении: «капитал, имущество». Перс. *сармайа* этимологически связано с понятиями *сар* («голова») и *майа* («основа, суть, закваска»), но важно иметь в виду один нюанс: *майа* — это основной капитал (*ра'с ал-мал*), а *сармайа* — это тот процент (прибыль), который получается, если его не тратить [Диххуда, 1372 [1993/1994], т. 8, сл. ст. «сармайа», с. 12008]. В данном контексте это понятие толкуется иносказательно, обозначает духовный «капитал» (веру, любовь, послушание), который можно приумножить или потерять.

Запечатаны тобой, словно свет солнцем[6],
«Язык птиц» и «Стоянки птиц»![7]

Эти стоянки — путь изумления,
или, может быть, Диван смятения!?[8]

4430. Охваченный болью[9] войди в этот Диван,
Душу предав страданью, войди в этот дворец![10]

На таком ристалище, где исчезает душа,
да и само ристалище становится незримым —

Если не ступишь на него охваченным болью,
даже и пылинки тебе на нем не увидать!

Когда скакун твоей боли двинется[11],
если двигается [вперед], двигайся охотно!

---

[6] Запечатаны (*хатм шуд*) — именной компонент глагола, понятие «печать» (*хатм*), включает два основных значения: 1) запечатывание, закрытие — сосуда (глиной или воском), письма (печатью), а также метафорически — сердца и слуха человека. См. суру «Корова»: «Наложил печать Аллах на сердца их и на слух» [Коран, 1986, 2:6(7)]; 2) завершение, доведение до конца — книги, дела и т. п. [Диххуда, 1372 [1993/1994], т. 6, сл. ст. «хатм», с. 8371–8372]. Здесь ʻАттар проводит параллель: эти строки, завершая маснави «Язык птиц», «запечатывают» и поэтическое слово, как в свое время пророк Мухаммад наложил печать на пророческую миссию, став «печатью пророков» (*хатм ал-анбийа*) (см. также: [ʻАттар, 2022б, с. 923]).

[7] «Язык птиц» и «Стоянки птиц» (*Мантик ат-тайр ва Макамат-и туййур*) — два варианта названия одной и той же поэмы. *Мантик ат-тайр* прямо отсылает к беседам птиц, составляющим сюжетное ядро поэтического текста, и восходит к коранической истории о пророке Сулаймане с его даром понимать язык зверей и птиц. См. суру «Муравьи»: «И унаследовал Сулайман Дауду и сказал: “О люди, научены мы языку птиц, и даровано нам все! Поистине, это — явное преимущество!”» [Коран, 1986, 27:16]. *Макамат-и туййур* непосредственно указывает на череду «стоянок», этапов на суфийском пути к Богу, которые у ʻАттара соответствуют семи долинам в следующей последовательности: искание (*талаб*), любовь (*ʻишк*), обретение знания (*маʻрифат*), ненуждаемость (*истигна'*), достижение единства (*тавхид*), растерянность (*хайрат*), нищета и гибель (*факр ва фана'*) (подробный разбор см.: [Федорова, 2023, с. 136–153]).

[8] Диван (*диван*) — в букв. значении: книга или тетрадь, сборник, полное собрание стихов конкретного поэта, в иносказательном — полнота всего (подробнее см: [Диххуда, 1372 [1993/1994], т. 7, сл. ст. «диван», с. 10058–10062]).

[9] Боль (*дард*) — центральное понятие суфийского поэтического словаря, объединяющее сразу три значения: «страдание» как таковое, «боль» и «страстное стремление к Богу». В поэмах ʻАттара это состояние описывается как желанное для персонажей, соединяющее в себе муку и ликование от предчувствия встречи с Богом [Саджжади, 1383 [2004/2005], сл. ст. «дард», с. 382].

[10] Дворец (*айван*) — здесь употреблено в значении «диван», поэтому поэт также намекает на то, что, как только читатель погрузится в его стихи, это будет сопряжено со страданием и болью [ʻAṭṭār, 1998, с. 539].

[11] Скакун твоей боли (*дулдул-и дарди*) — развернутое иносказание: если боль, подобно скакуну, гонит тебя вперед, не нужно ей противиться, это необходимое условие продвижения по суфийскому пути. Образ восходит к суфийской практике принятия страдания как важного этапа духовного совершенствования. В его основе — история

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

Если не станет твоей силой недостижение желаемого,
разве оживет твое смятенное сердце?

Обрети боль, ведь боль — твое лекарство,
твоя боль — лекарство для души в обоих мирах!

Не ищи в моей книге, о муж Пути[12],
ни стихотворства, ни гордыни![13]

Смотри на эту мою тетрадь глазами страдания,
чтобы поверить хоть одной сотой моих страданий!

Мяч счастья доводит до Дворца тот,
кто глазами страдания смотрит на него!

Минуй отрешение от мирского и путь [подвижника]![14]
Страдание нужно, страдание и опытность!

Тому, у кого есть боль, да не будет лекарства!
У того, кто ищет лекарства, да не будет души!

Надобен жаждущий муж, у кого нет ни пищи, ни сна,
тот жаждущий, что до конца веков не обретет воды!

Кто не обрел аромата от этих речей,
от пути влюбленных ничего и на волосок не обретет.

Тот, кто их прочел, стал мужем дела,
и тот, кто их постиг — обрел благой плод.

Люди формы тонули в моих рассказах,
люди смысла стали причастны моим тайнам[15].

о пророке Мухаммаде и его серой мулице Дулдул, которую он подарил имаму ʻАли. Согласно преданию, это было необычайно выносливое и преданное животное, сопровождавшее ʻАли в битве при Сиффине [*The Encyclopaedia of Islam*, 1991, т. 2, сл. ст. «дулдул», с. 624].

[12] Муж Пути (*мард-и рах*) — излюбленное поэтом именование суфийского подвижника, который достиг высот в аскезе и обуздал свой *нафс*, страсти и порочные устремления (см.: [ʻАттар, 2022б, с. 921]).

[13] Полустишие приводится по версии рукописи, изданной М.-Р. Кадкани [ʻАттар-и Нишабури, 1389 [2010/2011], с. 267]. В издании Дизфулийана мы читаем *гибри* («зороастризм, религия магов»), что графически похоже на *кибри* («гордыня»), но не подходит по смыслу.

[14] Полустишие приводится по версии рукописи, изданной М.-Р. Кадкани [ʻАттар-и Нишабури, 1389 [2010/2011], с. 267]. Дизфулийан предлагает здесь *садиги* («простота»), тогда как по контексту предпочтителен вариант *салики* (букв. «движение по пути духовного совершенства»), предлагаемый Кадкани. Отрешение от мирского (*захиди*) и путь [подвижника] (*салики*) — два взаимосвязанных понятия суфийской теории и практики: ʻАттар призывает не останавливаться на внешней, формальной аскезе, преодолеть «путь подвижника» с его дисциплинарными практиками и вступить в ряды «влюбленных» в Бога.

[15] В бейте актуализируется важнейшее для мировоззрения ʻАттара соотношение «внешнее — внутреннее» или «явное — скрытое». В «Языке птиц» ʻАттар выстраивает два смысловых плана — явный, в котором птицы отправляются на поиски царя Си-

4445. Эта книга — украшение времен,
в ней обретет пользу и избранный, и простой![16]

Если бы кто-то заледеневший увидел эту книгу,
словно огонь, вырвался бы, ликуя из-за завесы[17].

У моих стихов удивительное свойство,—
каждый миг они даруют бóльшую пользу!

И если много раз доведется тебе их читать,
несомненно, каждый раз они будут нравиться все больше!

С этой невесты, таящейся под покровом прелести[18],
иначе как одна за другой не спадет завеса!

4450. Таких стихов, что пришли от меня, себя забывшего,
ничей калам до Дня Суда не выведет на бумаге!

Я рассыпаю жемчужины из океана Истины,
мною запечатаны все речи! Вот свидетельство!

Как бы много я себя ни хвалил,
разве кто-то одобрит такую хвалу от меня?

Но право судящий сам признает мою ценность —
ведь свет моей полной луны не сокрыт!

Я поведал немногое о своем сокровенном,
красноречивый воздаст мне должное, без сомнения!

4455. В том, что я рассыпал для людей,
я пребуду до дня Суда, если меня и не будет!

мурга, и скрытый, в котором души странствуют в поисках Бога. Поэтому «люди формы» (*ахл-и сурат*), останавливаясь только на явном плане, читают ее как красивую историю о путешествии птиц, не продвигаясь дальше, тогда как «люди смысла» (*ахл-и ма'ни*), способны соотнести оба плана, увидеть ее истинный смысл.

[16] Понятия «простой» (*'амм*) и «избранный» (*хасс*) могут передавать разные оттенки смысла в зависимости от контекста их противопоставления: 1) простолюдин и представитель знати; 2) простак и ученый муж; 3) ученик, постигающий основы суфийской науки и опытный наставник (см. в том числе: ['Аттар, 2022б, с. 898, 1095]). Здесь речь идет об умении 'Аттара придумывать истории, доступные пониманию самых разных людей (подробнее см.: [Федорова, 2023, с. 61–63]).

[17] Завеса (*парда*) — ключевое понятие суфийского учения о познании Бога, так называемая преграда между Истинным (*хакк*) и творением, а также препятствие, которое находится между влюбленным (суфием) и Возлюбленным (Богом), разделяя их, и с точки зрения Возлюбленного является необходимым элементом пути [Саджжади, 1383 [2004/2005], сл. ст. «парда», с. 212]. Тема совлечения завесы восходит к Корану, см. суру «Каф»: «И возгласили в трубу: это — день обещанный! И пришла всякая душа, а с нею погонщик и свидетель. Был ты в небрежении об этом, и Мы сняли с тебя твой покров, и взор твой сегодня остр» [Коран, 1986, 50:20(21)–21(22)]. Здесь: чтение поэмы по воздействию на слушателя сопоставлено с силой прозрения, способной совлечь эту завесу и приблизить к истине.

[18] Полустишие приводится по версии рукописи, изданной М.-Р. Кадкани ['Аттар-и Нишабури, 1389 [2010/2011], с. 268].

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

На устах людей до дня Счета[19]
будет память обо мне! Этого памятника довольно!

Хоть бы распались все эти девять сфер[20],
не пропадет ни точки из этого собрания!

Если кому-то эта книга укажет Путь,
тогда перед ним падет завеса!

Если он обретет успокоение благодаря ей,
да помянет он в молитве рассказчика!

Я рассы́пал розы из этого сада[21],
помяните меня добром, друзья!

Каждый на свой особый лад, что был,
явил себя в сиянии — и быстро ушел[22].

Несомненно, я и сам, как те ушедшие,
явил спящим птицу души в ее сиянии.

От этих слов, если ты и спал всю долгую жизнь,
вмиг пробудится твое сердце для познания Тайн![23]

Несомненно, дело мое возвысится,
придет конец моим бедам и горестям!

Я столько сжигал себя, словно светильник[24],
чтобы подобно свече озарить мир!

[19] День Счета (*руз-и шумар*) — речь идет о Дне воскрешения мертвых и Суда.

[20] Девять небесных сводов (*нух тарам*) — речь идет о так называемых девяти сферах, окружающих Землю. По семи из них, ближайшим к Земле, движутся звезды-планеты, за ними следует восьмая — сфера неподвижных звезд, на которой находятся зодиакальные созвездия, а за ней высшая небесная сфера, девятое небо — Престол Божий (*'арш*), лежащая за пределами материального мира ['Аттар-и Нишабури, 1392 [2013/2014], с. 271].

[21] Сад (*бустан*) — в буквальном переводе «место, откуда исходит множество ароматов» [Диххуда, 1372 [1993/1994], т. 3, сл. ст. «бустан», с. 4404]. Здесь: иносказательное именование поэмы «Язык птиц»; в ней каждое слово «благоухает» смыслом.

[22] Издатель поэмы К. Дизфулийан предполагает, что в бейте 'Аттар намекает на ученых мужей прошлого: они выразили в своих сочинениях лишь малую часть божественных истин и исчезли из памяти ['Аттар-и Нишабури, 1392 [2013/2014], с. 509].

[23] Вероятно, речь идет о практике преодоления *гафлат* — состояния «небрежения, невежества, беспечности и забывчивости», «закрытости» от истины [Диххуда, 1372 [1993/1994], т. 10, сл. ст. «гафлат», с. 14774]. Этот процесс ал-Газали называл «пробуждением сердца от сна небрежения [Богом]» и первым этапом на суфийском пути богопознания (цит. по: [Насыров, 2009, с. 263]). Здесь иносказание: стихи 'Аттара обладают этим свойством пробуждения: они не просто *говорят* о необходимости прервать долгий сон неведения, они прямо *воздействуют* на сердце читателя.

[24] Непрямая отсылка к суре «Свет»: «Аллах — свет небес и земли. Его свет — точно ниша; в ней светильник; светильник в стекле…» [Коран, 1986, 24:35]. Здесь 'Аттар переосмысливает этот аят: светильник — это сам поэт, который «сжигает себя», воспламеняясь от райского огня, чтобы расплавить собственное «Я» и отдать миру свет Истины.

Словно ниша светильника в дыму моя голова,
доколе райская свеча будет возжигать мой светильник?!

Днем покидала еда, ночью не приходил сон,
от огня сердца не осталось влаги в печени![25]

Я говорил своему сердцу: «О многоречивое[26],
доколе будешь говорить?! Умолкни и ищи Тайн!»

Оно ответило: «Я утопаю в огне, не порицай меня!
я сгорю дотла, если не буду говорить!

4470. Океан моей души вскипает сотней волн,
могу ли смолкнуть хоть на час?!»

Ни перед кем я этим не хвалюсь,
это просто мое дело!

Хотя эта боль не покидает сердце,
сколько еще говорить, ведь я не муж этого!

Все это — пустые разговоры[27],
дело мужей — очищение от своего «Я»![28]

От сердца, что занято пустословием,
чего же ожидать?! Ведь слова износились!

---

[25] Печень, лишенная влаги — один из важнейших топосов персидской суфийской поэзии. Один из его синонимов — «жаждущая или иссохшая печень» (*тишна джигар*) — иносказание для обозначения пылкого желания, страстной тоски, сильной духовной жажды, мучительного страдания [Диххуда, 1372 [1993/1994], т. 4, сл. ст. «тишна джигар», с. 5917] (подробнее о семантике этого топоса см.: [‘Аттар, 2022б, с. 1024]).

[26] Многоречивое (*пур-гуи*) — один из излюбленных эпитетов ‘Аттара, которым он неоднократно характеризовал себя как стихотворца, см. его высказывание из «Книги скорби» (*Мусибат-нама*):

От предвечности, когда любовь свыклась с душой,
волнение любви сделало меня столь многоречивым!
Если от вина любви я утратил разум,
возможно ли, чтобы молчание стало моим уделом?!
(цит. по: [Федорова, 2023, с. 38]).

[27] Пустые разговоры или пустословие (*бихудиги*) — это понятие соединяет несколько толкований: состояние бессмысленности, ложности, а также поступки, лишенные каких-либо целей или пользы [Диххуда, 1372 [1993/1994], т. 3, сл. ст. «бихудиги», с. 4614]. Здесь: бессмысленные рассуждения о Боге, не подкрепленные подвижничеством. Противопоставление подлинного делания (*кар*) пустословию, разговорам о духовной жизни, — излюбленный прием поэта [‘Аттар, 2022б, с. 956].

[28] Очищение от своего «Я» (*аз мани палудиги*) — оборот, выстроенный вокруг понятия *палудиги*, — в букв. понимании означающем «очищение, удаление мути или осадка, делание ясным и прозрачным» [Диххуда, 1372 [1993/1994], т. 4, сл. ст. «палудиги», с. 4684]. Здесь иносказание: очищение не просто духовная практика, это процедура, направленная на изменение онтологического статуса подвижника: как винодел процеживает вино, чтобы отделить чистый напиток от осадка и взвеси, так и суфий должен очиститься от самости, эгоистических устремлений, чтобы быть готовым к богопознанию.

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

4475. Надобно сто раз расстаться с душой,
испросить прощения за всё это пустословие!

Доколе океану души вскипать волнами?!
Надобно пожертвовать душой — и он умолкнет![29]

Список литературы / References

1. ʻАттар-и Нишабури, Фарид ад-Дин Мухаммад ибн Ибрахим. *Мантик ат-тайр.* Мукаддама, тасхих ва таʻликат-и дуктур Мухаммад Риза Шафиʻи Кадкани. Чап-и 7. Тихран: Интишарат-и Сухан, 1389 [2010/2011] [ʻAṭṭār-i Nīshābūrī, Farīd al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Manṭiq al-ṭayr*: muqaddimah, taṣḥīḥ va taʻlīqāt-i duktur Muḥammad Riẓā Shafīʻī Kadkanī. Chāp-i 7. Tihrān: Intishārāt-i Sukhan, 1389 [2010/2011] (in Persian)].
2. ʻАттар-и Нишабури, Фарид ад-Дин. *Мантик ат-тайр: асар-и Фарид ад-Дин ʻАттар-и Нишабури (бар асас-и нусх-и Парис).* Тасхих ва шарх-и Казим Дизфулийан. Тихран: Интишарат-и Тилайа, 1392 [2013/2014] [ʻAṭṭār-i Nīshābūrī, Farīd al-Dīn. *Manṭiq al-ṭayr: aṣar-i Farīd al-Dīn ʻAṭṭār-i Nīshābūrī bar asās-i nuskh-i Pārīs.* Taṣḥīḥ va sharḥ-i Kāẓim Dizfūliyān. Tihrān: Intishārāt-i Ṭalāyah, 1392 [2013/2014] (in Persian)].
3. ʻАттар, Фарид ад-Дин. *Божественная книга (Илахи-наме.* В 2 кн. Изд. подгот. Л. Г. Лахути. Кн. I. М.: Ладомир; ВРС, 2022a [ʻAttar, Farid al-Din. *Divine Book (Ilāhī-nāmeh).* Transl. by L. G. Lakhuti. Book 1. Moscow: Ladomir; VRS, 2022a (in Russian)].
4. ʻАттар, Фарид ад-Дин. *Божественная книга (Илахи-наме).* В 2 кн. Изд. подгот. Л. Г. Лахути. Кн. II. М.: Ладомир; ВРС, 2022b [ʻAttar, Farid al-Din. *Divine Book (Ilāhī-nāmeh)*, trans. by L.G. Lakhuti. Book 2. Moscow: Ladomir;, VRS, 2022b (in Russian)].
5. Додыхудоева Л. Р., Рейснер М. Л. *Поэтический язык как средство проповеди: концепция «Благого слова» в творчестве Насира Хусрава*. М.: Наталис, 2007 [Dodykhudoeva L. R., Reisner M. L. *Poetry as a Means of Preaching: the Concept of the Good Word in Nasir Khusraw's Poetry*. Moscow: Natalis, 2007 (in Russian)].
6. *Коран*. Пер. с араб. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука; ГРВЛ, 1986 [*Quran*. Transl. from Arabic and comment. by I. Yu. Krachkovskii. 2nd ed. Moscow: Nauka; GRVL, 1986 (in Russian)].
7. Кныш А. Д. *Мусульманский мистицизм: краткая история*. Пер. с англ. М. Г. Романова. СПб.: Диля, 2004 [Knysh A. D. *Islamic Mysticism: A Short History*. Transl. by M. G. Romanov. Saint Petersburg: Dilya, 2004 (in Russian)].
8. Лахути Л. Г. Поэзия, Божественный Закон и Божественный Престол: метапоэтика в маснави ʻАттара. *Ориенталистика*. 2026;9(3):595–613

[29] Пожертвовать душой (*джан фишандан*) — букв. «бросить душу/жизнь [под ноги]» [Диххуда, 1372 [1993/1994], т. 5, сл. ст. «джан фишандан», с. 6527]. В суфийском словаре ʻАттара «жертвование душой», как правило, означает не физическую смерть, а принесение души в дар Богу. Когда это жертвование состоялось и от «Я» не осталось следа, «океан души» (*бахр-и джан*) поэта перестанет бурлить волнами невысказанных слов и станет ровным гладким зеркалом, отражающим Бога.

[Lahuti L. G. Poetry, Law, and the Divine Throne: Metapoetics in 'Attar's Masnavis. *Orientalistica*. 2026;9(3):000–000 (in Russian)].

9. Лахути Л. Г. ТЫ — Душа в темнице плоти: воззвание к человеку в поэме Аттара «Асрар-наме». *Ориенталистика.* 2025;8(1):136–152 [Lahuti L. G. You are A Soul in the prison of the flesh: An appeal to man in 'Attar's poem "Asrar-nama". *Orientalistica.* 2025;8(1):136–152 (in Russian)].
10. Насыров И. Р. *Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция)*. М.: Языки славянских культур, 2009 [Nasyrov I. R. *The Foundations of Islamic Mysticism (Genesis and Evolution)*. Moscow: Languages of Slavic Cultures Publ., 2009 (in Russian)].
11. Федорова Ю. Е. *Странствие в познании: Опыт философского прочтения поэмы Фарид ад-Дина Аттара «Язык птиц»*. Отв. ред. А. В. Смирнов, Л. Г. Лахути. М.: Садра, 2023 [Fedorova Yu. E. *The Knowledge Journey: Experience of Philosophical Reading of Farid al-Din Attar's Poem "The Language of the Birds"*. Ed. by A. V. Smirnov & L. G. Lakhuti. Moscow: Sadra, 2023 (in Russian)].
12. ар-Рази, Шамс ад-Дин Мухаммад ибн Кайс. *Свод правил персидской поэзии (ал-Му'джам фи ма'айир аш'ар аль-'аджам)*. Исслед., пер. с перс. и коммент. Н. Ю. Чалисовой. М.: Восточная литература, 1997 [al-Rāzī, Shams al-Dīn Muḥammad ibn Qays. *The Compendium of the Rules of Persian Poetry (al-Mu'jam fī ma'āyir ash'ār al-'ajam)*. Transl. from Persian, ed. and comment. by N. Yu. Chalisova. Moscow: Vostochnaya Literatura, 1997 (in Russian)].
13. Шиммель А. *Мир исламского мистицизма*. Пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт. 2-е изд., испр. и доп. М.: Садра, 2012 [Schimmel A. *Mystical Dimensions of Islam*. Transl. by N. I. Prigarina & A. S. Rappoport, 2nd ed., rev., corr. Moscow: Sadra, 2012 (in Russian)].
14. Чалисова Н. Ю., Смирнов А. В. Подражание восточным стихотворцам: встреча русской поэзии и арабо-персидской поэтики. *Сравнительная философия*. М.: Восточная литература, 2000. С. 245–345 [Chalisova N. Yu., Smirnov A. V. On Imitating Eastern Poets: The Confluence of Russian Poetry and Arabo-Persian Poetic Tradition. *Comparative philosophy.* Moscow: Vostochnaya Literatura, 2000, pp. 245–345 (in Russian)].
15. 'Attar, Faridu'd-Din. *The Speech of the Birds. Concerning Migration to the Real. The Mantiqut-tair*. Presented in English by P. W. Avery. Cambridge: Islamic Texts Society, 1998.
16. O'Malley A. *The Poetics of Spiritual Instruction: Farid al-Din 'Attar and Persian Sufi Didacticism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.
17. Диххуда, 'Али Акбар. *Лугат-нама*. В 14 т. Тихран: Интишарат-и Данишгах-и Тихран, 1372 [1993/1994] [Dihxudā, 'Alī Akbar. *Luġat-nāma*. In 14 vols. Tihrān: Dānishgāh-i Tihrān, 1372 [1993/1994] (in Persian)].
18. Саджжади Джа'фар. *Фарханг-и истилахат ва та'бират-и 'ирфани*. Тихран: Тахури, 1383 [2004/2005] [Sajjādī, Ja'far. *Farhang-i iṣṭlāḥāt va ta'bīrāt-i 'irfānī*. Tihrān: Ṭahūrī, 1383 [2004/2005] (in Persian)].
19. *The Encyclopaedia of Islam*. New ed. Vol. II: C–G. Ed. by B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht. Leiden: E. J. Brill, 1991.

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

Информация об авторе

Федорова Юлия Евгеньевна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора философии исламского мира, Институт философии РАН; juliia_fedorova@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-8930-5892.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 09.03.2026; одобрена рецензентами 17.04.2026; принята к публикации 20.04.2026; опубликована 01.10.2026.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Yulia E. Fedorova — Ph. D. (Philos.), Senior Research Fellow, Department of Philosophy of the Islamic World, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; juliia_fedorova@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-8930-5892.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 09.03.2026; approved after reviewing 17.04.2026; accepted for publication 20.04.2026; published 01.10.2026.

The author has read and approved the final manuscript.