

Ю.Е. Федорова

**«Птицы – Взыскующие Истины»:
анализ первой главы поэмы «Язык птиц»
Фарид ад-Дина ‘Аттара (XII в.)**

Настоящая статья посвящена анализу первой главы поэмы «Язык птиц» (*Мантик ат-тайр*) персидского суфийского поэта и философа Фарид ад-Дина Аттара, жившего на рубеже XII–XIII вв. Известно, что «‘Аттар», т. е. «парфюмер», «аптекарь», – это литературный псевдоним поэта, который был связан с родом его занятий. Фарид ад-Дин содержал небольшую аптечную лавку, где продавал лекарства и благовония (*‘атр*).

Достоверных сведений и жизни и творчестве ‘Аттара не так уж много. Согласно исследованиям крупного историка персидской литературы Бади’ аз-Замана Фурузанфара¹, поэт родился в 1145–1146 г., а погиб около 1221 г. Известно также, что Фарид ад-Дин ‘Аттар был родом из селения Кадкан в местности Зарванд близ города Нишапура², поэтому его часто именуют *‘Аттар-и Нишапури*, т. е. ‘Аттар из Нишапура. Фарид ад-Дин был сыном преуспевающего аптекаря и врача Ибрахима Абу Бакра и после смерти отца продолжил его дело.

Несмотря на процветание, которое ‘Аттару удалось снискать благодаря прекрасному образованию и успехам в аптечном деле, он все же решил покинуть Нишапур и отправился в долгие странствия. Вероятно, во время путешествий поэт встречался с суфийскими шейхами, беседовал с ними, знакомился с их учениями. Вернувшись на родину, ‘Аттар решил всецело посвятить себя духовной практике суфиев и поэтическому творчеству. Он вновь обосновался в Нишапуре и уже не покидал свой родной город, где

и был убит монгольским воином при захвате Нишапура в апреле 1221 г.³ Недалеко от своего родного города Фарид ад-Дин ‘Аттар и был похоронен.

‘Аттар стоял у истоков жанра суфийской философско-дидактической поэмы (*маснави*) в персидской литературе. Его литературные сочинения стали образцом, на который впоследствии ориентировались многие поэты. Особое место в ряду сочинений ‘Аттара занимает маснави «Язык птиц» (*Мантик ат-тайр*). Время написания поэмы точно не установлено. Одна из наиболее распространенных версий⁴ опирается на свидетельство самого ‘Аттара, который упоминает, что завершил работу над этим сочинением в 1178 г.

Поэма «Язык птиц» представляет собой законченное поэтическое произведение, структурно-организованное целое, все части которого логически связаны друг с другом и располагаются в определенном порядке. Первая глава, безусловно, является одним из важнейших фрагментов маснави в смысловом и структурном отношении. Формально поэма «Язык птиц» имеет трехчастную структуру⁵, в которой можно выделить: 1) вводную часть (пролог); 2) основное повествование, разделенное на главы; 3) заключение (эпilog). Основная часть поэмы состоит из сорока пяти глав (*макале*), каждая из них сопровождается одним или несколькими рассказами-притчами. В основной части поэмы излагается история путешествия птиц ко двору их царя Симурга.

Название маснави «Язык птиц» свидетельствует о том, что ведущая роль в ней отводится именно птицам. Метафора «душа-птица», на раскрытии которой построена поэма, является очень распространенной в персидской поэтико-философской традиции. Предшественниками ‘Аттара, посвятившими свои произведения теме странствия птиц, считаются Абу Али Ибн Сина (ум. 1037 г.) – выдающийся представитель арабского перипатетизма – и крупнейший мыслитель Абу Хамид Мухаммад ал-Газали (ум. в 1111 г.).

Ибн Сина – автор сочинения «Трактат о птицах» (*Рисалат ат-тайр*), написанного на арабском языке и переведенного на персидский Шихаб ад-Дином Йахйей Сухраварди (ум. в 1191 г.). Сочинение Мухаммада ал-Газали, которое также носит название «Трактат о птицах» (*Рисалат ат-тайр*), перевел на фарси его брат – Ахмад ал-Газали (ум. 1123 г.). Исследователи утверждают, что именно со-

чинение ал-Газали послужило ‘Аттару основой для написания поэмы, которую он назвал «Язык птиц» (*Мантик ат-тайр*). В частности, ‘Аттар позаимствовал у ал-Газали сюжет и общую композицию поэмы, но значительно обогатил повествование, добавив ряд важных эпизодов.

В первой главе ‘Аттар в форме приветствия дает характеристику главным действующим лицам поэмы, «взыскующим Истины», если использовать суфийскую терминологию. На эпизод, посвященный описанию отдельной птицы, ‘Аттар отводит по пять бейтов. Все приветствия в этой главе построены по единому принципу: сначала идет описание птицы, затем следует призыв вступить на путь богопознания.

Традиционно суфийский путь к Истине начинается с практики усмирения души (*нафс*)⁶, которая также носит название «объездки души»⁷ (*рийада*), затем наступает момент вступления на сам Путь (*тарикат*), движение по которому должно привести к обретению Бога-Истины (*хакикат*). Описывая состояние души суфия, который только вступает на Путь, ‘Аттар с историей каждой птицы связывает легенду одного из коранических пророков, точнее, один из эпизодов испытания стойкости его веры.

Здесь ‘Аттар использует традиционный для средневековой поэтической традиции прием, который позволяет ему создать сложный и многоуровневый в смысловом отношении текст. Описать этот поэтический прием поможет средневековая грамматическая теория, разработанная арабским филологом Сибавейхи (760–797). Согласно этой теории, любое слово (*калма*) представляет собой высказанность (*лафз*), которая указывает на смысл (*ма’нан*).

Персидская поэтика восприняла и использовала эту нормативную структуру. Н.И.Пригарина указывает, что целью персидской нормативной поэтики являлась разработка «правил построения “украшенной” речи, исходя из грамматического учения о соответствии формы (лафз) и значения (ма’ни) слова или поэтического высказывания»⁸. В суфийской поэзии все несколько усложняется. Отмечая существенное влияние суфизма на язык персидской поэзии, Н.И.Пригарина подчеркивает, что «суфийская концепция речи зиждилась на идее семантической неопределенности текста»⁹. Это позволяло суфийским поэтам в один отдельно взятый бейт (или поэтический текст) «вложить» несколько пластов смысла.

Опираясь на текст первой главы поэмы, можно следующим образом обрисовать логический ход ‘Атгара: отталкиваясь от поэтического описания птиц, он развивает суфийскую тему «обуздания души, побуждающей ко злу» (*нафс*) и привлекает для ее иллюстрации богатый коранический материал, в частности истории и легенды о пророках. Таким образом, описание каждой птицы является у ‘Атгара основой для построения двух смысловых уровней – «явного», связанного с кораническим пониманием того или иного сюжета, и «скрытого», который «проявляется» благодаря его суфийскому истолкованию. Теперь рассмотрим, как реализуется этот прием в каждом конкретном эпизоде, посвященном описанию птиц.

Открывая поэму, ‘Атгар обращается с приветствием к Удоду (*худохуд*):

593. Приветствую тебя, о удод, ставший путеводителем,
Воистину, ставший вестником каждой долины.

Сначала выделим ключевые слова, которые помогут нам прояснить смысл бейта. К ним относятся следующие понятия: «путеводитель», точнее, «ведущий [прямым путем]» (*хади*), истина (*хакикат*) и «долина» (*вади*). Называя Удоду «путеводителем», т. е. одним из почетных прозваний пророка Мухаммада, ‘Атгар показывает, что в поэме Удод символизирует опытного муршида, духовного наставника, без которого невозможно следовать по суфийскому Пути.

Особое внимание следует обратить и на понятие «истина» (*хакикат*). В тексте бейта ‘Атгар употребляет понятие «истина» вместе с предлогом «в» (*дар хакикат*), но при этом коннотации, связанные с понятием «истина» как суфийским термином, не теряются, они имплицитно присутствуют в этом слове. Сочетание *дар хакикат* можно осмыслить двояко: 1) как «воистину, поистине» и т. п.; 2) как «в истине», т. е. как «обладание всей полнотой знания». В первом случае подчеркивается тот факт, что Удод действительно принес птицам вести о долинах. А во втором – описание Удоду как «путеводителя» (*хади*) и «вестника» (*нейк*) тесно связано с понятием «истина» (*хакикат*). Удод – почтенный наставник, уже прошедший путь к Истине, и теперь он готов поделиться своим знанием с учениками-птицами.

Анализ первого бейта главы показал, что ‘Атгар тщательно продумывает и четко выстраивает описание. В двух полустушиях поэт ввел основные понятия, позволяющие составить представле-

ние о том, какая важная роль отводится Удоду в поэме. Именно Удод расскажет птицам об их царе-Симурге, станет их предводителем, укажет, какой путь к Нему ведет, разрешит все их сомнения. А также поведает птицам о «семи долинах» (*хафт вади*)¹⁰, которые лежат на пути к Симургу. Но характеристика Удода на этом не заканчивается. Продолжая описывать его, ‘Аттар говорит:

593. О как прекрасен твой полет до границ Сабы!

Как прекрасна [твоя беседа] с Сулайманом на языке птиц!

594. Ты стал поверенным тайн Сулаймана,

Потому ты и стал венценосцем¹¹.

Перед нами аллюзия на историю, изложенную в суре 27 «Муравьи» (*ан-Намль*). В ней идет речь о пророке Сулаймане (библ. Соломоне) и его вестнике Удоде. С пророком Сулайманом в исламской традиции связано немало притч и легенд. Одна из самых известных повествует о способности понимать язык зверей и птиц (*мантик ат-тайр*)¹², дарованной Сулайману Господом, о чем упоминается в Коране (27:16): «Соломон был наследником Давида. Он сказал: “Люди! Мы научены языку птиц; нам доставлены всякие вещи: истинно, это есть очевидное благодеяние Божие”»¹³.

Однажды Сулайман собрался в поход и устроил смотр своему войску. Тогда выяснилось, что среди собравшихся нет Удода – вестника царя. Оказалось, что за время своего отсутствия Удод побывал в Сабе и поведал Сулайману, что этой страной правит царица Билкис, а все ее подданные поклоняются Солнцу. Дальнейшее описание этого коранического сюжета сейчас для нас не столь существенно, тем более что ‘Аттар переходит от характеристики Удода к призыву:

595. Надень на дива оковы и держи в темнице,

И станешь хранителем тайн Сулаймана.

596. Когда дива запрешь в темнице,

Войдешь в шатер¹⁴ вместе с Сулайманом.

На анализе данного эпизода мы остановимся подробнее и покажем, каким образом ‘Аттар из текста этих двух бейтов выстраивает две смысловые линии: 1) «явную», «кораническую» и 2) «скрытую», «суфийскую». Первая линия смысла вырастает из известной нам по Корану и околоторанической литературе истории о пророке Сулаймане и волшебном перстне. Вторая линия смысла опирается на суфийское представление о том, как устроена

душа человека. Ключевую роль в понимании логики соотношения двух смысловых линий играет образ «дива». В его структуре можно выделить два смысловых уровня:

1. **Коранический (околокоранический):** дивы (джинны) и шайтаны упоминаются как существа, которыми повелевал царь Сулайман. По его приказу они выстроили Иерусалимский храм и т. д. Кроме того, «див» – это еще именование Иблиса, шайтана;

2. **Суфийский:** опирается на унаследованное от зороастризма представление о «диве» как злом духе страшного и безобразного вида, который всячески вредит людям и сбивает их с истинного пути. Исходя из этого персидские поэты-суфии метафорически называли «дивом» душу, побуждающую ко злу (*нафс*).

‘Аттар искусно «играет» этим сложным образом, благодаря чему осуществляется переход с одной, «явной» линии смысла на другую, «скрытую». Сначала он упоминает «дива» в связи с историей об испытании веры пророка Сулаймана, «известную из иудейских преданий и коранических комментариев»¹⁵. У царя Сулаймана был волшебный перстень, на котором было начертано величайшее из имен Бога. Этот перстень давал Сулайману власть над дивами и джиннами. Но однажды некий див украл у царя этот перстень, принял его облик и занял его трон. Легенда гласит, что так Сулайман был наказан Господом за то, что однажды оказался нестоек в вере, покривил сердцем: залюбовался конями благородных кровей и позабыл почитать Господа. Потеряв перстень и царство, Сулайман скитался сорок дней, пока правил див, потом покаялся, и Господь вернул ему перстень и трон. Так в процессе прочтения двух бейтов выводится «явная» («кораническая») линия смысла.

Параллельно ей выстраивается и развивается вторая, «скрытая» («суфийская») смысловая линия. Показать ее и вскрыть новый пласт смысла нам поможет суфийское истолкование этой легенды. Полустишие, которое начинается словами «надень на дива оковы и держи в темнице», истолковывается метафорически как призыв к обузданию души, побуждающей ко злу, которую этот «див» и олицетворяет. Тот, кто сумеет одержать над ней верх, станет достоин Сулаймана, «войдет вместе с ним в шатер», т. е. удостоится божественной благодати.

Таким образом, в истории испытания пророка Сулаймана изначально заложены два уровня смысла, которые мы выявили в процессе истолкования поэтического образа «див». Первый уровень – «коранический», а второй – «суфийский», который раскрывается через описание борьбы человека со страстями. А сам пророк Сулайман выступает у ‘Аттар как образец человека, победившего дива и достигшего духовного совершенства.

Далее ‘Аттар обращается с приветствием к горлице (*мусиче*):

597. Хвала тебе, о горлица, подобная Мусе,

Поднимись и сыграй на флейте [во имя] познания!

598. Человек, знающий толк в музыке, от души

Наслаждается напевами мелодии творения.

Для того чтобы верно истолковать весь эпизод, посвященный горлице, необходимо понять, почему поэт называет ее «подобной Мусе» (*Муса сифат*), и выяснить, какова природа этого «уподобления». Согласно одной из версий, ответ кроется в структуре слова «горлица» (в персидском оригинале – *мусиче*). Так называли горлицу в восточном Хорасане, откуда ‘Аттар был родом. По структуре слова «мусиче» – это уменьшительная форма от имени «Муса». Поэт намеренно использует название «мусиче», чтобы связать поэтическое описание птицы-горлицы с легендой о пророке Мусе.

Теперь обратим внимание на второе полустушие бейта, где ‘Аттар призывает горлицу «сыграть на флейте [во имя] познания». Флейта (*мусикар*) представляет собой духовой инструмент, на котором, как известно, исполняли мелодию во время сама⁴. В этом смысле о флейте говорит ‘Аттар, поясняя, что мелодия на флейте исполняется ради богопознания.

Следующий бейт – основа другой версии, объясняющей суть «подобия» горлицы и Мусы. Эта версия опирается на упоминаемый в Коране эпитет пророка Мусы – «Собеседник Божий» (*калим аллах*). Ведь только он из всех пророков был удостоен чести беседовать с Господом. Эта «избранность» как отличительное качество пророка Мусы в поэтической характеристике ‘Аттар оказывается присуща и горлице-мусиче:

599. Подобно Мусе, ты издали заметила огонь¹⁶.

Несомненно, ты, горлица, – над горой Тур.

От описания птицы-горлицы как «подобной Мусе» ‘Аттар переходит к истории о самом пророке Мусе. Он вводит в поэму кораническую легенду о том, как Мусе явился Господь и беседовал с ним из горящего, но не сгорающего тернового куста (библ. неопалимой купины). Вслед за этим поэт упоминает еще один эпизод из жизни пророка Мусы:

600. Как [он], удались от хищного Фир‘ауна,
Как [он], в назначенное место приди и стань птицей [горы]
Тур¹⁷.

601. А после речь без слов и звучания,
Пойми не умом, услышь не ушами.

Эти два бейта представляют особый интерес. Мы видим, что из поэтического описания горлицы вырастают две смысловые линии:

1. «Явная», опирающаяся на кораническую историю о пророке Мусе и жестоком правителе Египта Фир‘ауне (библ. Фараоне), который требовал, чтобы ему поклонялись, как Богу;

2. «Скрытая», связанная с мотивом «усмирения животной души». «Хищный (букв. “звериный”) Фир‘аун» является олицетворением души, побуждающей ко злу (*нафс*), которая поработачивает человека и руководит им. Человек, подчиняясь этому Фир‘ауну, забывает о своем Создателе, о том, кто он есть на самом деле, и начинает смотреть на себя как на Бога.

Теперь попытаемся истолковать эти бейты с учетом их двухуровневой смысловой организации. «Явный» смысловый ряд реконструируется с опорой на Коран. Фир‘аун вознамерился погубить Мусу, отправился вслед за ним в погоню, но в результате погиб в водах Красного моря вместе с войском. Так Муса «удалился от звериного Фир‘ауна», т. е. смог одолеть злобного правителя и пришел в назначенное место (*микат*): поднялся на гору Тур (библ. Синай) и беседовал с Господом.

Показать «скрытый» смысловый ряд бейтов, выстроенный параллельно «явному», нам помогает суфийское метафорическое истолкование этих образов: «идуший к Истине» (в нашем эпизоде Муса) не должен позволять душе, охваченной страстями (Фир‘аун), безраздельно властвовать над собой, он обязан приложить все усилия, чтобы усмирить ее. Наградой за эту упорную борьбу станет обретенная суфием способность к богопознанию, его готовность к тому, чтобы понять и услышать «речь без слов и звучания» (*калам би забан ва би хуруш*), т. е. воспринять божественную Истину.

‘Аттар продолжает приветствовать птиц, и теперь наступает очередь птицы турач (*дуррадж*):

618. Хвала тебе, о турач¹⁸, ты – восхождение к «Не я ли...»,

Увидевший, что «да» венчает «Не я ли...».

Мы видим, что ‘Аттар в описание птицы турач (*дуррадж*) вводит понятие «восхождения», или «лестницы» (*ми’радж*). Основанием тому служит само название птицы. Слово *дуррадж* по форме представляет собой имя действия от арабского глагола *дарраджа*, который означает «последовательно восходить [по ступеням]». Это название логично увязывается с понятием «восхождение» (*ми’радж*).

Первое полустишие этого бейта содержит прямую аллюзию на Коран (7:171): «И вот, Господь твой извлек из сынов Адама, из спин их, их потомство и заставил их засвидетельствовать о самих себе: “Не я ли Господь ваш?” Они сказали: “Да, мы свидетельствуем”...». Как следует из описания ‘Аттара, душа человека, метафорой которой является птица турач, знает о [предвечном] договоре (*мисак*) между Богом и людьми. Далее поэт вводит в описание уже знакомый нам мотив:

619. Ты ощутил в душе любовь к «Не я ли»,

Так избегай потворства [низменной] душе.

620. Потворство [низменной] душе затянет в водоворот бед.

Что станет с твоим делом, если водоворот тащит на дно?

В этих бейтах ‘Аттар разводит понятия души (*джан*), которая является носителем знания о [предвечном] договоре (*мисак*), и низменной души (*нафс*), которая в данном случае понимается скорее как «страсть» (*шахват*) или «вожделение» (*хава*). Поэтому ‘Аттар вводит в описание очень наглядный образ «водоворота бед» (*гурдаб-и бала*), который захватывает человека, не способного или не сумевшего совладать со своими страстями. Вместо того, чтобы подняться на более высокую ступень и подготовить себя к восприятию божественной Истины, он опускается на дно. Однако ‘Аттар уверен, что этой опасности можно избежать:

621. Откажись от [низменной] души, как от осла ‘Исы,

А после [целиком] стань душой, подобно ‘Исе, и душу озари.

622. Избавься от осла и обратись к душе-птице,

И на радость тебе Дух Божий вновь выйдет тебе навстречу.

Мы видим, что текст этих бейтов вновь позволяет выявить две линии смысла: «кораническую» и «суфийскую». Первая смысловая линия отсылает нас к истории о пророке ‘Исе, который стран-

ствовал верхом на осле. А вторая выстраивается параллельно первой и реконструируется через метафорическое истолкование образа «осел».

Важно отметить, что здесь ‘Аттар вновь вводит два понятия, связанные с обозначением «души», – *джан* и *нафс*. Причем, *джан* – это душа, познающая Бога, это душа-птица (*марг-и джан*). ‘Аттар пишет, что необходимо стать всецело душой (*джан*) и в этом смысле уподобиться пророку ‘Исе, который, как известно, часто именовался *рух аллах*, т. е. «Дух Божий». Душу, побуждающую ко злу (*нафс*), со всеми ее порочными устремлениями, ‘Аттар уподобляет ослу (*хар*). К чему угождать, идти на поводу у страстей, которые делают душу глупой, упрямой и необузданной. Освободившись от господства души, побуждающей ко злу (*нафс*), символом которой здесь является осел, человек сможет встать на путь богопознания, где его наставником станет пророк ‘Иса.

Наступает черед сладкоголосого соловья (*андалиб*), которого ‘Аттар восхваляет за прекрасный голос:

623. Приветствую тебя, о соловей, из сада любви
Сладостно пой о муках и печалях любви.

В персидской поэзии образ «соловья» традиционно ассоциируется с певцом любви, который страдает от любви к розе и воспевает ее красоту. Но ‘Аттар убеждает соловья петь о «муках и печалях любви» (*дард ва даг-и ишк*) иного рода. Он должен воспевать не любовь к бренному миру, а высшую любовь – любовь к Господу.

624. Пой же о боли сердечной, подобно Давуду,
Чтоб каждый миг тебе сотни [людей] отдавали жизни.

‘Аттар уподобляет соловья пророку Давуду, которого, согласно Корану, Господь наделил удивительно красивым и сильным голосом. Существует легенда о том, что, когда Давуд пел псалмы, к нему отовсюду слетались птицы и вместе с ним славили Господа. Более того, сильный и звучный голос Давуда в буквальном смысле обладал «поражающей» силой. Люди падали на землю, теряли сознание и даже умирали, не в силах вынести его божественную красоту. По мнению ‘Аттара, такой же силой обладает песня соловья, и потому он призывает:

626. Доколе ограждать кольчугой злостную [низменную] душу?
Подобно Давуду, растопи свое железо, словно воск!

627. Когда твое железо станет мягким, как воск,
Ты станешь горяч в любви, подобно Давуду.

В двух последних бейтах мы вновь обнаруживаем параллельное развитие двух смысловых линий: «явной» (коранической) и «скрытой» (суфийской). Первый смысловый ряд связан с легендой об удивительных способностях Давуда. Согласно преданиям, железо в его руках мгновенно становилось мягким, и Давуд мог лепить из него самые разные вещи и формы, не смягчая его при этом огнем (34:10). Из этого размягченного железа Давуд смастерил себе кольчугу.

Параллельно первому смысловому ряду 'Аттар строит второй, зеркально его отражающий. Он проявляется благодаря аллегорическому истолкованию образа «кольчуга» (*зирих*). Речь идет о «внутренней» кольчуге, которая скрыта от посторонних глаз. Она прочна, как железо, и мешает «усмирить» душу, побуждающую ко злу (*нафс*). Поэтому 'Аттар призывает Соловья: «Растопи свое железо (*т. е. свою кольчугу. – Ю.Ф.*), словно воск!» Эта железная кольчуга скрывает животную душу, не позволяет ей избавиться от страстей. Только когда «скрытое железо» расплавится и спадет кольчуга, которая закрывает низменную душу, суфий будет готов встать на путь Истины.

Далее 'Аттар приветствует нового героя – Павлина (тавус):

628. Хвала тебе, о павлин из восьмидверного сада¹⁹,

Страдающий от ран семиглавого змея.

Поэт описывает павлина, привлекая понятия «рая» и «ада». Он указывает, что, хотя павлин – райская птица, сейчас он изранен, оказался во власти «семиглавого змея» (*мар-и хафт сар*) и страдает от адских мук. Как и в большинстве рассмотренных нами ранее примеров, из эпизода, посвященного павлину, можно вывести две линии смысла:

1. «Явная» (кораническая), где «семиглавый змей», точнее, семь его глав являются символом ада, а «змей» рассматривается как воплощение Иблиса;

2. «Скрытая» (суфийская), где «гадкий змей» выступает олицетворением низменной души (*нафс*).

Итак, 'Аттар говорит о «семиглавом змее», подразумевая под этим образом ад, который в представлении мусульман имеет семь частей. Теперь обратим внимание на следующий бейт:

629. Беседа с этим змеем тебя столкнула в кровь,

Изгнала тебя из райского сада.

Здесь речь идет об Иблисе, который принял облик змея и проник в рай. ‘Аттар упоминает в этом бейте и о «беседе» (*сухбат*) павлина и змея. Существует легенда о том, что змей-Иблис уговорил павлина незаметно провести его в райский сад. Павлин помог ему и в результате поплатился за это. Его постигла та же участь, что Адама и Еву, – он был изгнан из рая и обречен на страдание и муки. Самая страшная из них – «затемнение сердца», которое теперь не может отражать свет Истины.

630. Лишила тебя [древа] Сидра²⁰ и [древа] Туба²¹.

Покрыла твое сердце тьмой завес природного мира.

Важно подчеркнуть, поэт не просто приветствует птиц, он использует точно выверенный прием, выстраивая в каждом эпизоде две линии смысла, которые соотносятся как «явное» и «скрытое». Сами описания птиц осмысливаются на двух уровнях: 1) истории о коранических пророках («явный») и 2) мотив усмирения души, побуждающей ко злу («скрытый»). Таким образом ‘Аттар раскрывает перед нами исходное состояние, в котором находятся души-птицы, чтобы потом показать, как происходит снятие завес между ними и их Господином – Симургом. Но пока павлин, как и другие птицы, только готовится вступить на путь Истины. И первое, что он должен сделать, – это усмирить низменную душу, символом которой в этой истории является «змей»:

631. Пока не убьешь того змея,

Достоин ли ты [узнать] эти тайны?

632. Если избавишься от этого гадкого змея,

Адам возьмет тебя с избранниками в рай.

Безусловно, образ «змея-нафс» логически связан у ‘Аттара с образом «змея-Иблиса». Душа (*нафс*) потому и получила именование «побуждающей ко злу», ведь она, как и Иблис, заставляет человека совершать необдуманные поступки, грешить и т. д. Если человек сможет освободиться от нее, то будет достоин «высших тайн» (*асрап*). Он вместе с первым пророком Адамом попадет в число избранных, которые окажутся в раю.

Теперь ‘Аттар переходит к описанию другой райской птицы – фазана (*тазарв*):

633. С радостью приветствую тебя, о зоркий фазан,

Узри источник сердца, погруженный в море света.

Называя фазана «зорким» (*тазарв-и дурбин*), ‘Аттар ведет речь о «внутренней зоркости», о способности открыть для себя внутренний мир, мир своей души, центром которого, безусловно, является сердце (*дил*).

Сердце – особенное духовное образование. Именно в сердце, точнее, в самой потаенной его части, называемой *сирр* («сокровенность»), происходит особый процесс – восприятие и постижение Истины (*хакикат*). Несмотря на наличие «духовной зоркости», птица-душа, олицетворением которой является фазан, пока еще не вступила на путь Истины. Согласно концепции ‘Аттара, которая прослеживается в описании и остальных птиц, сделать это фазану пока не позволяют весомые причины. Поэт поясняет свою мысль:

634. О пребывающий внутри колодца мрака,
Попавший в темницу клеветы.

635. Выгаци себя из этого колодца мрака,
Вознесись главой к вершине Божественного Престола.

В качестве основных причин, препятствующих птице-душе (*марг-и джан*) устремиться к желаемой цели, ‘Аттар называет пребывание в «колодце мрака» (*чах-и зулмат*) и «темнице клеветы» (*хабс-и тухмат*).

Образ «колодца», в котором «пребывает» птица-душа, явным образом отсылает нас к истории пророка Йусуфа (библ. Иосифа). Йусуф пал жертвой зависти братьев, которые бросили его в колодец. Если же мы вскроем внутренний пласт смысла, к чему нас и подводит ‘Аттар, то придем к интересному заключению. «Колодец» (*чах*) – это новое, метафорическое именование низменной души (*нафс*), которую надлежит привести в повиновение.

Теперь подробнее рассмотрим образ «темницы клеветы». Здесь мы снова обнаруживаем две смысловые линии, «кораническую» и «суфийскую», которые соотносятся как «явное» и «скрытое»:

1. «Явный» смысловой уровень – это прямая отсылка к уже упоминавшемуся нами пророку Йусуфу, точнее, к истории его нового испытания. Йусуфа оклеветала Зулейха – жена богатого египетского вельможи, и он оказался в темнице;

2. «Скрытый» смысловой уровень предполагает суфийскую коннотацию. «Темница» – образ брэнного материального мира, из которого должна вырваться душа суфия.

Следуя логике ‘Аттара и учитывая смысловую организацию данных бейтов, мы можем сделать следующий вывод. Человеку надлежит приложить все усилия, чтобы помочь душе (*джан*) выбраться на свет из мрачных глубин «колодца-нафс» и воспарить до девятого неба, которое традиционно именуется Божественным Престолом. Далее поэт продолжает:

636. Подобно Йусуфу, оставь темницу и колодец,
И станешь царем в Египте могущества.

637. Если обретишь такое царство,
Йусуф-праведник²² станет твоим наперсником.

В последних бейтах ‘Аттар вновь развивает тему «усмирения души» и «отвращения от мирского». И снова для иллюстрации внутренней душевной борьбы он привлекает коранический материал. Пророк Йусуф выбрался из колодца и покинул темницу, за праведность, честность и чистоту помыслов он был вознагражден Господом. Йусуф стал могущественным правителем в Египте. И потому поэт приходит к заключению: тот, кто, подобно Йусуфу, преодолеет все трудности, выйдет победителем из борьбы с самим собой, будет достойно вознагражден. Он окажется в одном ряду с Йусуфом-праведником.

После фазана ‘Аттар приветствует душу-птицу в образе горлинка (*кумри*) и сразу же переходит к описанию ее состояния:

638. Прекрасно, о горлинка, ставшая наперсницей,
Улетала ты, радуясь, а воротилась в печали.

639. Ты в унынии от того, что пребываешь в крови,
Остаешься в тесной темнице Зу-н-Нуна.

Стараясь передать мучительное состояние души, ‘Аттар вводит мотив «пребывания в крови». Традиционно кровь (*хун*) ассоциировалась с нечистотой и скверной, а в персидской поэзии выступала синонимом боли и страданий. В представлении ‘Аттара душа (*джан*) «кровоточит», потому что не может вырваться из «темницы Зу-н-Нуна» (*хабс-и Зу-н-Нун*). Этот образ «темницы» напрямую связан с историей пророка Йунуса (библейского Ионы). Он проповедовал людям, не снискал успеха, был вынужден бежать и тайно укрылся на корабле. Но Йунуса все-таки обнаружили и выбросили в море, где его проглотила рыба (кит).

Рассмотрим подробнее этот эпизод, посвященный птице-горлинке. Как и в предыдущих поэтических фрагментах у ‘Аттара, в этом описании присутствуют два смысловых уровня:

1. «Явный» (коранический): речь идет о рыбе, чрево которой стало темницей пророка Йунуса. За это он и получил прозвище «Зу-н-Нун», т. е. «тот, кто с рыбой» или «спутник кита»;

2. «Скрытый» (суфийский): рыба, проглотившая Йунуса, выступает олицетворением «низменной души», которая подчиняет себе человека и является источником многих бед.

Далее ‘Аттар описывает душу, которая оказалась во власти страстей:

640. О блуждающая внутри рыбы [низменной] души,

Доколе тебе взирать на злонамеренность [низменной] души?

641. Отруби голову этой злобной рыбе,

И сможешь дотянуться до макушки луны.

642. Если избавишься от рыбы своей [низменной] души,

Станешь наперсницей Йунуса среди избранных.

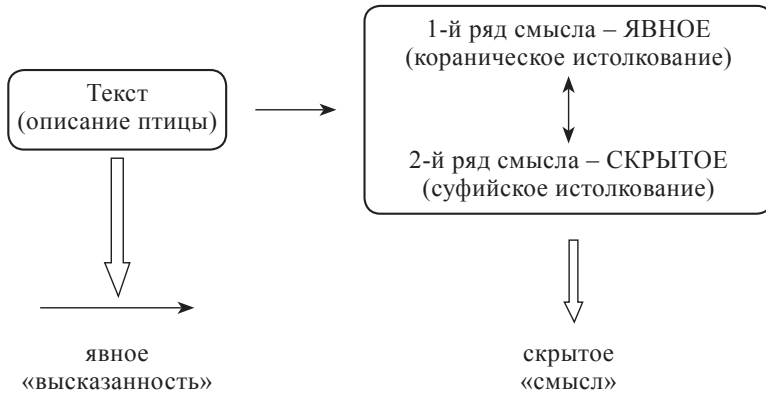
Пока человек не обуздает душу, охваченную страстями, и будет терпеливо сносить ее пагубные устремления, он обречен «блуждать» по кругу, не в силах отыскать верное направление и встать на путь Истины. Поэтому ‘Аттар призывает отрубить голову «рыбе-нафс» и освободиться духовно, чтобы устремиться к Богу. Такое состояние метафорически описывается им как восхождение до «макушки Луны» и «пребывание среди избранных рядом с Йунусом».

На этом мы завершаем анализ первой главы поэмы «Язык птиц» и можем подвести итоги. В ходе разбора эпизодов мы увидели, что противопоставление «явное – скрытое» применялось ‘Аттаром в качестве основного приема при поэтической характеристике птиц – взыскующих Истины.

Каждый эпизод, посвященный конкретной птице, содержал поэтический конструкт, который связывал воедино два плана повествования: явный (история испытания пророка) и скрытый (борьба с душой, побуждающей ко злу). В истории каждой птицы ‘Аттар выделял нечто особенное, что связывало ее с легендой о кораническом персонаже (удод – Сулайман, горлица – Муса, турчак – ‘Иса и т. д.). Более того, с каждой новой характеристикой души-птицы появляется новый пророк и новая история его испытания или противоборства со злой силой, которая и выступала у ‘Аттара олицетворением души, побуждающей ко злу (*нафс*). Она проявляет себя по-разному, у нее множество обликов, что пре-

красно демонстрирует ‘Аттар, сравнивая *нафс* сначала с дивом (в истории с пророком Сулайманом), затем с Фир‘ауном (в легенде о пророке Мусе) и т. п.

Кроме того, нам удалось выявить смысловую структуру указанных описаний, которую можно представить в виде следующей схемы:



На схеме видно, что каждый бейт – это некий текст, который представляет собой «высказанность» (*лафз*). Этот текст (*лафз*) отсылает к смыслу (*ма'ни*) и соотносится с ним как «явное» и «скрытое». Смысл (*ма'ни*), на который указывает текст бейта, сам, в свою очередь, распадается на два смысловых уровня, соотносящихся друг с другом.

Все двуступенчатая изначально выстраиваются ‘Аттаром как имеющие два смысловых уровня – «явный» и «скрытый». Эти смысловые уровни зеркально отражают друг друга, так как возникают в результате разного истолкования одного и того же поэтического конструкта (или образа). В каждом эпизоде-описании высвечиваются разные уровни смысла, которые отражают друг друга, так возникает эффект зеркальности. Выведение двух линий смысла из текста бейтов происходило благодаря метафорическому истолкованию.

Примечания

- ¹ Фурузанфар Б. Шарх-и ахвал ва-накд-у-тахлил-и асар-и Шайх Фарид ад-Дин Аттар-и Нишапури. 2 изд. Тегеран, 1994. С. 7.
- ² *Мантек ат-тайр / Аттар (Фарид ад-Дин Мухаммад б. Ибрахим Нишапури) Аттар*; мукаддама, тасхих ва тааликат-и Мухаммад Реза Шафии Кадкани. Тегеран, 2009. С. 32.
- ³ Фурузанфар Б. Шарх-и ахвал ва-накд-у-тахлил-и асар-и Шайх Фарид ад-Дин Аттар-и Нишапури. С. 91.
- ⁴ Persian Literature – A Biobibliographical Survey: Volume V, Poetry of the Pre-Mongol Period by François de Blois. Second Revised edition. Routledge, 2004. P. 240.
- ⁵ Такова структура поэмы, представленная в издании: *Mantiq al-tayr. Asar-i Farid al-Din Attar Nishapuri*. Bar asas-i nushe-i Paris. Tashih va sharh: duktur Kazim Dizfuliyan. Tehran: Istisharat-i Tilayia, 1998. Перевод поэмы был выполнен по данному изданию. Сам ‘Аттар не разделял поэму на главы.
- ⁶ В персидской поэтической традиции под понятием «душа» (*нафс*) чаще всего понимается «душа, побуждающая ко злу» (*ан-нафс ал-аммара би су*). Кроме того, еще одно значение понятия *нафс* – страсть. Поэтому в исследовательской литературе часто переводят *нафс* как «животная душа», «низменная душа», т. е. душа, охваченная страстями, «естество». Если же речь идет о душе с положительными коннотациями, то поэты, в том числе и ‘Аттар, употребляют понятие *джан*. Одним из основных значений этого понятия является «жизнь», «жизненное начало». Важно отметить, что *джан* – исконно персидское слово, тогда как *нафс* пришло в фарси из арабского языка. Возникла ситуация, когда слово «душа» стало передаваться двумя понятиями, *джан* и *нафс* соответственно. Однако это вовсе не предполагало традиционного, восходящего к античности представления о тричной структуре души, где выделялись «растительная», «животная» и «разумная» части. Понятие *джан* стало служить для именованя всех положительных и возвышенных устремлений человека (познавательный и этический аспект), а *нафс* – всех отрицательных и низменных.
- ⁷ Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М., 2009. С. 258.
- ⁸ Пригарина Н.И. Индийский стиль и его место в персидской литературе. М., 1999. С. 137.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ Речь идет о следующих долинах: 1) долина искания (*талаб*); 2) долина любви (*ишк*); 3) долина [обретения] знания (*ма‘рифат*); 4) долина ненуждаемости (*истигна*); 5) долина [признания] единства (*таухид*); 6) долина растерянности (*хайрат*); 7) долина нищеты и гибели (*факр ва фана*).
- ¹¹ Венценосец – подобное именование удод получил благодаря веерообразному хохолку, который красуется у него на макушке и напоминает тем самым венец. Опираясь на реальный внешний вид птицы, ‘Аттар уподобляет хохолок Удода

- «венцу». Тем самым он подчеркивает избранность Удода, его отличие от всех остальных птиц, которое находит выражение как во внешнем (наличие хохолка-венца), так и во внутреннем (обладание сокровенным знанием).
- 12 Словосочетание «язык птиц» (*мантик ат-тайр*), ставшее названием поэмы, по-видимому, было взято Аттаром из приводимого далее аята.
- 13 Здесь и далее цитаты из Корана приводятся в переводе Г.С.Саблукова.
- 14 Речь идет о ковре-шатре (перс. *шадурван*), на котором перемещался по воздуху Сулайман. Согласно Корану, в подчинении у пророка был ветер (С., 21:81).
- 15 *Пиотровский М.Б.* Коранические сказания. М., 1991. С. 143.
- 16 Аллюзия на аят (27:7): «Некогда Моисей сказал своему семейству: “Я усматриваю вдаль какой-то огонь; принесу вам сведения о нем, или принесу горящую головню, чтобы вам согреться”».
- 17 В назначенное место приди и стань птицей Тур – речь идет о назначенном месте и времени (*микат*), когда Господь беседовал с Моисеем на горе Синай (горе Тур) и даровал ему скрижали, на которых было написано «о всех вещах, в назидание, в изъяснение всех вещей» (7:142).
- 18 Турач – птица семейства фазановых. Другое название этой птицы – франколин.
- 19 Восьмидверный сад – речь идет о райском саде, в котором обитал павлин.
- 20 Древо Сидра, или Лотос крайнего предела, – лотосовое древо на вершине седьмого неба. Упоминается в Коране (53:14).
- 21 Древо Туба – райское древо, ветви которого осягают дом каждого праведника. На нем растут разнообразные ароматные плоды.
- 22 Йусуф-праведник – в персоязычной литературе Йусуф, библейский Иосиф, традиционно считается образцом благочестия и праведности, об этом упоминается в Коране (12:46).

Литература

Фурузанфар Б. Шарх-и ахвал ва-накд-у-тахлил-и асар-и Шайх Фарид ад-Дин Аттар-и Нишапури. 2 изд. Тегеран, 1994.

Мантек ат-тайр / Аттар (Фарид ад-Дин Мухаммад б. Ибрахим Нишапури) Аттар; мукаддама, тасхих ва тааликат-и Мухаммад Реза Шафии Кадкани. Тегеран, 2009.

Мантек ат-тайр. Асар-и Фарид ад-Дин Аттар Нишапури. Бар асас-и нухс-и Парис. Тасхих ва шарх: дуктур Казим Дизфулиян. Тегеран, 1998.

Persian Literature – A Biobibliographical Survey: Volume V, Poetry of the Pre-Mongol Period by Francois de Blois. Second, Revised edition. Routledge, 2004.

Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009.

Пиотровский М.Б. Коранические сказания. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.

Пригарина Н.И. Индийский стиль и его место в персидской литературе. М.: Восточ. лит., 1999.