

**МОДЕЛЬ «ЯВНОЕ—СКРЫТОЕ»
В ПОЭТИКО-ФИЛОСОФСКОМ КОНТЕКСТЕ:
СИ МУРГ И СИМУРГ КАК СООТНОШЕНИЕ
«СЛОЖНОЕ ЕДИНСТВО — ПРОСТОЕ ЕДИНСТВО»***

(Ю. Е. Федорова)

Истина при самопроявлении, нисходя, дошла до человека, — это нисхождение [...] единства ко множеству, целого к части, моря к капле; и человек при самоуничтожении, восходя, доходит до Истины, — это восхождение [...] множества к единству, части к целому, капли к морю.

В. А. Жуковский. Человек и познание у персидских мистиков

Настоящее исследование посвящено изучению проблемы единства на основе анализа философской поэмы «Язык птиц» (*Мантик ат-тайр*) Фарид ад-Дина Атгара Нишапури — крупнейшего персидского поэта и представителя суфийской философской традиции конца XIII в. Поэма «Язык птиц» — одно из самых известных сочинений Атгара, как на Западе (в Европе и Америке), так и в России, в котором он предстает не только как поэт, но и как незаурядный мыслитель. Поэма представляет собой «развернутую аллегория»¹ и повествует о путешествии птиц к их царю — Симургу. Этот незамысловатый поэтический сюжет, наряду с характерной манерой Атгара писать для простых людей и просвещенных мужей, дает исследователям определенную свободу в прочтении текста и позволяет выбирать разные стратегии его истолкования.

* Работа подготовлена при поддержке РГНФ, проект номер 13-03-00414.

¹ *Бертельс Е. Э.* Основные линии развития суфийской дидактической поэмы в Иране // Суфизм и суфийская литература. Избранные труды. М., 1965. С. 75.

Относительно вопроса о философской проблематике поэмы в научной литературе распространено мнение, что *Мантик ат-тайр* представляет собой «аллегорическое описание суфийского “странствия”»² к Богу. Нельзя не отметить, что эта дефиниция носит слишком обобщенный характер и не может в полной мере прояснить, о чем же конкретно писал Аттар, т. е. вскрыть специфику его философских взглядов. Особенно, если учитывать тот факт, что философских трактатов, посвященных изложению суфийской концепции пути к Богу (*тарик*), в средние века было написано немало, а в литературной среде даже сложилось целое направление — суфийская мистическая поэзия.

Крупнейший ученый-иранист Е. Э. Бертельс, большую часть своей жизни посвятивший исследованию персидской суфийской поэтической традиции, высказал интересное замечание о том, что «основная тема всякого суфийского стихотворения предусмотрена заранее и ничего кроме *таухид* или *вахдат-и вуджуд* в нем воспето быть не может»³. Нельзя не отметить, что при всем тематическом и сюжетном многообразии суфийской поэзии, утверждение Е. Э. Бертельса выглядит некоторым упрощением. Тем не менее оно имплицитно предполагает, что, во-первых, суфийская поэзия носит философский характер. В рамках персидской поэтической традиции были разработаны особые приемы точного выражения четко сформулированных положений. Любое поэтическое сочинение являлось «не просто сменой традиционных образов, более или менее ярких, а вполне логичной последовательностью мыслей, обоснованной требованиями суфийской философии»⁴. Во-вторых, дальнейшее развитие тезиса Бертельса позволяет описать философское содержание суфийского поэтического сочинения, в нашем случае поэмы «Язык птиц», и рассмотреть проблему единства (*таухид*) в качестве одной из основных.

* * *

Проблема поиска единства, неизменной первоосновы всего сущего, является одной из тех фундаментальных проблем в истории мировой философской мысли, которые по своей сути являются ровесниками

² Бертельс Е. Э. Основные линии развития суфийской дидактической поэмы в Иране // Суфизм и суфийская литература. Избранные труды. М., 1965. С. 76.

³ Бертельс Е. Э. Заметки по поэтической терминологии персидских суфиев // Суфизм и суфийская литература. Избранные труды. М., 1965. С. 109.

⁴ Там же. С. 110.

самой философии. Стремление найти в многообразии мира некое единство и непротиворечивым образом описать мир, став импульсом к появлению и развитию философской рефлексии в античности, и в наши дни продолжает оставаться неотъемлемой частью научных дискуссий. Круг вопросов, касающихся разных аспектов проблемы единства, весьма велик: как осмыслить единство? Каким образом реализуется принцип единства? Можно ли однозначно описать механизм утверждения единства через соединение-объединение отдельных частей в единое целое или есть какой-то иной способ? К примеру, установление единства благодаря взаимной отнесенности (или соотношенности) частей с чем-то третьим, которое объединяет их, не включая в состав себя (внутри себя)?

Принцип единства наличествует во всех культурах и во всех областях культуры. В чем же различие в понимании единства у представителей разных культур, к примеру, европейской и исламской? Ведь принцип единства реализуется не только в исламской культуре, и все же мы не можем увидеть действие этого принципа там, где очевидно его наличие для представителя исламской культуры. Дело в том, что мы вкладываем в понятие единства совершенно иной смысл, чем мусульмане, поэтому и значение, приписываемое «единству» в западной традиции одно, а в исламской культуре — принципиально другое.

Зададимся следующим вопросом: что сразу же приходит нам на ум, когда мы произносим слово «единство»? Какие ассоциации возникают у нас с этим понятием? Единство понимается как некая «общность», «полное сходство», «цельность», «сплоченность», «слитность», «нерасчлененность на составляющие части»; «единое мыслится в качестве начала неделимости, единства и целостности как реально сущего — вещи, души, сознания, личности, так и идеального бытия — понятия, закона, числа»⁵.

Пытаясь помыслить единство, мы автоматически сводим воедино некое множество самостоятельных предметов, стремясь обнаружить некую объединяющую их идею. Принцип единства реализуется, с одной стороны, через *процедуру обобщения*, а с другой — через *придание формы*. Придание формы понимается как основной способ утверждения в бытии. Согласно Аристотелю, придание формы тождественно приданию бытия: «... форма, или первообраз, а это есть определение

⁵ Гайденко П. П. Единое (НФЭ). URL: <http://iph.ras.ru/elib/1074.html> (дата обращения 11.02.2014).

сути бытия вещи...»⁶. Та или иная вещь существует постольку, поскольку она есть некое единство. Именно форма служит выражением принципа единства. Единство дано нам сразу, поскольку уже в процессе созерцания формы нами схватывается смысловое содержание предмета, ведь именно она и несет этот смысл.

В исламской культуре единство возведено в ранг фундаментального, культуuroобразующего принципа. Сам ислам (букв. «предание себя Богу») — самая строгая из всех авраамических религий, в которой абсолютный монотеизм утверждается через признание единства и единственности Бога. И как следствие подобной установки на единство, мы отмечаем культурные и социально-политические особенности жизни представителей исламской культуры.

На уровне всей исламской цивилизации, в масштабах всей культуры мусульман, единство обеспечивается наличием единой религии — ислама, Корана и арабского языка. Применительно к формированию и развитию ислама, можно говорить о некоем функциональном единстве, к примеру, в социально-политической сфере, когда его предводители (сначала пророк Мухаммад, а после его смерти халифы, эмиры и т. д.) сами были политическими и одновременно религиозными вождями.

В исламе никогда не существовало церкви как социального института, деятельность которого связана с разработкой системы догм и культовых обрядов, и поэтому столь животрепещущая для средневековой Европы проблема резкого противостояния церкви и светской власти и связанных с ней негативных последствий в исламских странах просто не возникала. Все дело в том, что ислам всегда был и остается не только религиозной доктриной, но и особой формой социальной организации. Он определяет не только характер экономических отношений, но и социальную структуру, культуру, искусство и быт верующих.

Как основополагающий принцип развития и существования исламской культуры единство не дано как конечный результат и не может быть схвачено сразу. Истинное значение того или иного элемента мусульманской культуры — будь то поэтическое сочинение (*газель* или *маснави*), слушание музыки во время суфийских радений (*сама*), геометрический орнамент и т. д. — оказывается *скрытым* под его словесной, звуковой, визуальной формой-оболочкой. На самом деле, каждый из указанных нами объектов культуры, помимо своей прямой непосредственной роли в культуре, является утверждением принципа единства и единобожия (*тавхид*).

⁶ Метафизика, гл. 1, фр. 25 // *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 1. С. 146.

Принцип единства обнаруживает себя лишь в ходе последовательного, пошагового прочтения или созерцания, в процессе «перехода» от явного плана текста или изображения к скрытому, когда «мы преодолеваем множественность двух сторон, явной и скрытой, каждая из которых не является единичной вещью сама по себе, чтобы обнаружить их единство как единичную вещь»⁷. Таким образом, путь к экспликации единства в исламской культуре для нас оказывается непрямым, принципиально иным и непривычным. Эти общие замечания помогут нам в дальнейшем придерживаться верной стратегии истолкования проблемы единства в поэме *Мантик ат-тайр* Фарид ад-Дина Аттара.

* * *

Замысел философской поэмы «Язык птиц», в которой Аттар попытался дать непротиворечивое описание единства мироустройства, при котором мир понимается неинаковым Богу, но не тождественным ему, по-видимому возник у него влиянием традиции мусульманской философской рефлексии над проблемой единства бытия.

Необходимость проблематизации соотношения «Бог — мир» выросла из особых мировоззренческих установок мусульман, фундаментом для которых стали их религиозные убеждения. Центральным положением, на основе которого строится исламская картина мира, является представление о дихотомическом разделении на два полюса: Бог и все то, что кроме него, т. е. сотворенный им мир. Бог — «абсолют, он существует в себе и для себя, над миром; мир — его творение; но каково отношение между богом и миром, между богом и человеком, — на эти вопросы в Коране ясного ответа нет...»⁸. Поиск ответа на эти вопросы стал стимулом к развитию мусульманской философской мысли. Исламские философы пытались разрешить ряд затруднений: как связать эти два полюса, Бог и мир? Каким образом истолковать их соотношение?

В исламской философии прочно утвердились несколько постулатов, которые вплоть до формирования философского суфизма определяли характер теоретических рассуждений относительно истолкования соотношения Бога и мира. В первую очередь следует выделить

⁷ Метафизика, гл. 1, фр. 25 // *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 1. С. 175.

⁸ *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII—XV веках: Курс лекций / Под ред. В. И. Беляева. 2-е изд. СПб.: С.-Петербург. ун-т, 2007. С 72.

представление об абсолютной трансцендентности Первоначала миру. Первоначало мыслилось как нечто единое, вечное, неизменное в противоположность тварному, множественному, изменчивому миру.

Во-вторых, представление об абсолютном единстве Первоначала, в понимании которого нельзя мыслить множественности. Первоначало (Бог) не содержит множественности внутри себя, но имеет имена — «прекрасные имена Бога» (*ал-асма ал-хусна*), т. е. атрибуты, которых в Коране насчитывается девяносто девять. Семь имен стали предметом активного обсуждения мутазилитов (*ал-му'тазил*) — представителей первого крупного течения в каламе⁹. В рамках дискуссии о божественных атрибутах (*ас-сифат*) они пытались осмыслить проблему соотношения Первоначала (Бога) и мира. Крупный исследователь мусульманской философии М. Уотт¹⁰ отмечает, что одним из основных принципов философии мутазилитов явилась абсолютизация принципа *тавхид*. Последовательно утверждая единство и единственность Бога, мутазилиты отрицали реальность, самостоятельность, вечность и сущностную отличность от Бога его атрибутов (*ас-сифат*). Впрочем, мыслители выделяли «атрибуты самости» (*сифат аз-зат*), такие как «знание», «могущество», «воля», «жизнь» и др. Они считались тождественными друг другу и сущности Бога, а потому признание их вечности не влекло за собой отрицание единственности Бога. Помимо атрибутов самости мутазилиты упоминали и «атрибуты действия» (*сифат ал-фи 'л*), к которым относили «волю», «слух» и «речь», и полагали их возникшими во времени. Творение Богом мира объяснялось мутазилитами через атрибуты «знание», «могущество», «воля», «жизнь».

В-третьих, представление о Первоначале как первопричине всего существующего, не зависящей от мира в своем бытии, тогда как мир, наоборот, несамостоятелен и нуждается в источнике бытия. В арабоязычном перипатетизме¹¹, опиравшемся на античное аристотелевское и неоплатоническое наследие, активно велась разработка доказательств существования Бога как единого начала мира. Ядром философской системы Ибн Сины — крупнейшего представителя *фальсафы* — явилось положение о разделении всего сущего на возможное

⁹ *Ибрагим Т.* Калам (НФЭ). URL: <http://iph.ras.ru/elib/1344.html> (дата обращения 30.08.2013).

¹⁰ *Watt M.* Islamic Philosophy and Theology. An Extended Survey. At the University Press. Edinburgh, 1985. P. 48.

¹¹ *Ибрагим Т.* Перипатетизм арабоязычный (НФЭ). URL: <http://iph.ras.ru/elib/2298.html> (дата обращения 25.09.2013).

и необходимое. Необходимо-сущее (Бог) понимается как первопричина всего сущего: «Необходимо-сущее таково, что бытие всех вещей исходит от него и все вещи получают от него необходимость бытия и даже то, что превосходит эту необходимость»¹². Ибн Сина говорит об абсолютном единстве как важнейшем свойстве Первозачала: «Таким образом, мы выяснили, что у Вселенной есть необходимо сущее начало, которое не входит ни в один род, не подлежит никакому определению или доказательству [...], лишено количества, качества, сути бытия, «где», «когда» и у которого нет ни ровни, ни соучастника, ни противоположности. Оно в полном смысле едино...»¹³. Таким образом, будучи едино и бытийно необходимо само по себе, Первозачало рассматривалось в *фальсафе* как определяющее к бытию все вещи мира и обеспечивающее его единство.

Поиск единства лежит в основе философских построений Шихаб ад-Дин Йахьи ас-Сухраварди (1152—1191) — выдающегося представителя ишракизма. Он пытался разработать строго монистическую онтологическую систему¹⁴, основы которой были описаны в сочинении «Мудрость озарения» (*Хикмат ал-ишрак*). Вслед за Ибн Синой постулируя иерархический принцип организации реальности, ас-Сухраварди решительно отказывается от базового термина *фалясифа* «сущее» и вводит новое понятие «свет» (*нур*). Свет по природе своей беспределен и потому не поддается определению, и представляет собой абсолютную явленность. На вершине световой иерархии находится абсолютный чистый свет, «свет светов» (*нур ал-анвар*), который является первоначалом и конечной причиной бытия всего и в этом смысле может пониматься как аналог «Необходимо-сущего» Ибн Сины. «Свет светов» характеризуется единством и порождает Первый свет, который, с одной стороны, светит сам, а с другой — освещается «Светом светов». Мир понимается как последовательность «светов», которые будучи тождественными по природе, различаются по степени интенсивности (*шидда*), каждый нижестоящий свет подчиняется озаряющему его вышестоящему.

¹² Ибн Сина (*Авиценна*). Указания и наставления // Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. С. 153.

¹³ Сагадеев А. В. Ибн-Сина (Авиценна). Мыслители прошлого. М.: Мысль, 1980. С. 177.

¹⁴ Смирнов А. В. Ишракизм (НФЭ). URL: <http://iph.ras.ru/elib/1330.html> (дата обращения 25.09.2013).

В-четвертых, утверждение об иерархичном расположении всего сущего относительно Первоначала. В философии исмаилизма¹⁵ осмысление соотношения Бог-мир было обусловлено представлением об особом принципе организации мироздания. Основные положения исмаилитской онтологии были изложены в сочинении «Успокоение разума»¹⁶ (*Рахат ал-акл*) Хамид ад-Дина ал-Кирмани (кон. X — нач. XI в.). Единое Первоначало творит первый Разум, из которого образуется весь универсум. Он представляет собой систему сбалансированных структур, организованных схожим образом. Каждый элемент творения относится к определенной структуре — явной или скрытой — и познание его возможно только на данном конкретном уровне.

Итак, мы видим, что в предшествующих суфизму философских системах постулировалась внеположность Первоначала порождаемому им ряду вещей. В философском суфизме обнаруживается принципиально иное понимание единства, благодаря которому снималась строгая дихотомия «Бог — мир» и устранялся онтологический разрыв между Творцом и творением, которое складывалось по мере эволюции суфийского учения. Российский философ-арабист И. Р. Насыров¹⁷ обосновывает наличие двух этапов в его развитии. Первый этап связан с развитием суфийского учения о богопознании в форме «опьяненного» и «трезвого» направлений в суфизме и развитием учений о «растворении» (*фана'*) и «пребывании» (*бака'*) суфия в Боге, (Абу Йазид ал-Бистами, ал-Халладж, Джунейд ал-Багдади). На втором этапе шло формирование зрелого философского суфизма, представленного учением о «единстве бытия» (*вахдат ал-вуджуд*) младшего современника Аттара, суфийского мыслителя Мухийи ад-Дина Ибн Араби (1165—1240).

Мы выделим ключевые положения концепции Ибн Араби, чтобы продемонстрировать его новаторский подход к пониманию единства мироздания. Ибн Араби переосмысливает соотношение «мир — Бог» таким образом, что они становятся параллельными и рассматриваются как условия друг для друга.

¹⁵ Смирнов А. В. Исмаилизм (НФЭ). URL: <http://iph.ras.ru/elib/1299.html> (дата обращения 25.09.2013).

¹⁶ *Аль Кирмани, Хамид ад-Дин. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. с араб. и коммент. А. В. Смирнова. М.: Ладомир, 1995.*

¹⁷ *Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. С. 11.*

Каждая вещь имеет два состояния наличного бытия: как конкретная реальная сущность и как «утвержденная воплощенность» (*айн сабита*), которая пребывает в Первоначале. В состоянии утвержденной воплощенности каждая вещь есть сама по себе, будучи в состоянии как существования, так и не-существования, а процесс творения понимается как перевод Богом вещи из состояния «утвержденной воплощенности» в состояние конкретной сущности мира.

Каждая вещь, будучи утвержденной в божественном знании, является тождественной и самой себе, и Первоначалу, и любой другой вещи. Отсюда следует вывод о том, что Первоначало проявляется в каждой вещи:

В любой из форм нам Милостивый явен,
 В любой из них Единственный сокрыт...
 На каждом сущем есть Его печать.
 Она Творенью Бога открывает,
 Но для наших глаз Его явленье
 Упрямый разум аргументом отвергает¹⁸.

В этих поэтических строках заключена суть концепции единства бытия (*вахдат ал-вуджуд*), согласно которой каждая вещь в мире является воплощением божественной реальности.

До недавнего времени в научной литературе бытовало мнение, что философское мировоззрение Ибн Араби носило исключительно пантеистический характер. Утверждалось, что он учил о единой сущности всех вещей, которые, по его мнению, являются выражением божественной субстанции. Подобная трактовка учения Ибн Араби в корне неверна, т. к. единство мира, согласно его учению, обеспечивается не сущностным единством Творца и творения, а благодаря так называемой «Третьей вещи» (*шай салис*).

Причина неверного истолкования учения Ибн Араби кроется в том, что исследователи имплицитно исходят из понимания единства, во-первых, как строго противоположного множественности, а во-вторых, понимают установление единства как процесс обнаружения некоего сходства в элементах множества и включения их внутрь единства. Причем данное понимание единства, как и способа его соотношения с множественностью, они мыслят единственно возможным. Но существует и другая стратегия понимания единства, характерная

¹⁸ *Ибн Араби. Геммы мудрости // Ибн Араби. Геммы мудрости / Пер. А. В. Смирнова. С. 5.*

исключительно для арабо-мусульманской культуры. Согласно ей единство рассматривается в связи с внеположной ему множественностью, а «обеспечение единства» (*тавхид*) понимается как выведение «единого» объекта за пределы множественности и отрицание их взаимной внутрисложенности»¹⁹. Иначе говоря, единство утверждается за счет наличия некоего третьего звена в цепочке «единство-множественность», в котором наличествует нечто общее с противоположными элементами, благодаря чему оно их объединяет, но не включает внутрь себя. Так в философской системе Ибн Араби Третья вещь, в которой наличествуют «утвержденные воплощенности» (*а'йан сабита*), внеположна Богу и миру и потому понимается как своеобразный посредник между Богом и миром. Благодаря Третьей вещи, с одной стороны, устанавливается и поддерживается единство мироздания, а с другой — сохраняется различие Бога и мира, как двух аспектов бытия.

Некоторые исследователи указывают, что на Ибн Араби большое влияние оказал влияние Фарид ад-Дин Аттар²⁰. Осмысление онтологии мироздания как соотношения «мир — Бог» Аттар изложил в поэтической форме, а Ибн Араби позднее представил в виде целостной философской системы.

В сорок второй главе *Мантик ат-тайр*, посвященной *вади тавхид*, Аттар описывает способ утверждения единства, когда суфий, переживая это состояние в собственном мистическом опыте, сам становится свидетельством единства Бога:

3673. Дальше ты вступишь в долину утверждения единства.

Подойдешь к стоянке очищения и уединения.

3674. Когда обращают лица к этой пустыне,

Все вытаскивают головы из одного воротника.

Понятие «единство» связано у Аттара с понятиями «очищение» (*таджрид*) и «отделение» (*тафрид*) таким образом, что *тавхид*, утверждение внутреннего единства и единственности Бога, осуществляется благодаря следующим процедурам: 1) очищение [Бога от черт творения] 2) отделение, суть которого состоит в том, чтобы достичь состояния духовной нищеты. Крупный ученый-иранист кон. XIX — нач. XX в. В. А. Жуковский упоминал понятия *тафрид* и *таджрид*,

¹⁹ Смирнов А. В. Единство в арабо-мусульманской философии. (НФЭ) URL: <http://iph.ras.ru/elib/1076.html> (дата обращения 25.09.2013).

²⁰ Mack B. Ibn 'Arabi's Universal Tree and the Four Birds. African and African American Studies Faculty. "Tree of Life" Colloquium. Spring 2008. P. 4.

описывая практику воспитания сердца, т. е. процесс его подготовки к познанию Бога-Истины²¹. В этом контексте *таджрид* понимается как «[внешнее] отделение» от мира, людей, всего сотворенного и обращение к Творцу, а *тафрид* толкуется как «[внутреннее] отделение», т. е. тотальное сосредоточение на Боге — единственном объекте всех желаний и устремлений.

Не трудно заметить, что в первом бейте речь шла о *вади* (долина), а во втором Аттар уже говорит о *бийабан* (пустыня). Сначала эта терминологическая рокировка может вызвать недоумение, но важно помнить, что Аттар никогда не вводит в описание случайных понятий. Он вовсе не стремится нас запутать или направить по пути заведомо неправильного истолкования. Все разрешается довольно просто: термин *вади*, помимо уже названной, имеет и коннотацию «пересохшее русло реки», что нередко встречается в пустынной местности.

Состояние признания единства Бога Аттар сравнивает с пустыней, т. к. это говорит о полной отрешенности от мира и абсолютной опустошенности суфия, который, как пустой сосуд, готов к тому, чтобы воспринять одного лишь Бога. «Все вытаскивают головы из одного воротника» — пишет Аттар, т. е. любое множество может быть сведено к единству, основание единства множественного мира — единство Первоначала (Бога).

3675. Если увидишь большое число или малое,
На этом пути оно будет единицей!

3676. Если примешься бесконечно умножать единицу на единицу,
Умножая ту единицу на единицу, всегда получишь единицу.

В арабской философской терминологии для обозначения понятия «единый» служат термины *вахид* (немножественный) и *ахад* (единственный)²². В персидском языке «единство» передается термином *вахдат* и имеет коннотацию того, что едино, цельно, нераздельно²³. Понятия «единый», «единственный», а также «единица» обозначаются одним словом *йек*. Такая семантическая особенность термина *йек* позволяет Аттару выстроить описание единого Первоначала,

²¹ Жуковский В. А. Человек и познание у персидских мистиков. СПб.: Типо-литография Б. М. Вольфа, 1895. С. 21.

²² Смирнов А. В. Единство в арабо-мусульманской философии. (НФЭ). URL: <http://iph.ras.ru/elib/1076.html> (дата обращения 03.11.2013).

²³ Толковый словарь Диххуда, сл. ст. «вахдат». URL: <http://www.loghatnaameh.org/dehkhodaworddetail-baa1415485cf414089a77f0f6187b539-fa.html> (дата обращения 03.11.2013).

которое символизирует единица, используя переходы смыслов в границах одного термина. В математической теории единица понимается как начало числового ряда, простое, далее уже не разложимое единство. Любое число может быть представлено как сумма единиц. Единица совмещает в себе все возможные числовые комбинации и потому может проявить себя в любой числовой форме, будь то большое число (*adaḍ*) или малое.

Единица всегда равна самой себе, т. е. абсолютно самотождественна. Бесконечное умножение единицы на саму себя порождает единицу. Единица — это Бог. Он — один и един, является источником бытия мира и как Творец присутствует в каждой вещи тварного мира. Постоянная устремленность, направленность суфия на единство проявляется в том, что за каждой конкретной вещью мира он неизменно видит Бога, так же как в визуально различимой числовой множественности, всегда усматривается единица.

3673. Тот один, который единый, не похож, как тебе подумалось,
На того одного, что в числе.

3674. Поскольку тот [Единый] вне границ и числа,
Отведи взор от предвечности и вечности.

Во втором бейте проводится мысль, что Единый, или Единица, (*йек*) не служит основой числа и счета (*adaḍ*)²⁴ и утверждается абсолютное единство Бога. Он — вне границ (*ḥadd*), что полагает его бытие за пределами любого возможного определения и вне числа, множественности (*adaḍ*), т. е. мира. Бог вне времени, в вечности Бога нет темпоральности, нет ни бесконечного прошлого (*azal*), ни бесконечного будущего (*abad*). Постулирование отсутствия какой-либо связи между Богом и миром влечет утверждение совершенной трансцендентности Бога миру.

Интересно, что Ибн Араби утверждая, что мир не есть Бог, но не есть и нечто отличное от Бога, разъясняет свою мысль также на примере все той же Единицы. Но если Аттар выводит Единицу за пределы числового ряда, то Ибн Араби наоборот утверждает, что «благодаря Единице появились числа по известным разрядам»²⁵. Единица —

²⁴ Термин *adaḍ* в перс. яз. имеет коннотации: 1) число (цифра); 2) штука — нумератив при счете предметов.

²⁵ *Ибн Араби. Геммы мудрости* (пер. с араб.). Опубликовано в книге: *Смирнов А. В. Великий шейх суфизма: Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби*. М.: Наука (Вост. лит-ра), 1993. С. 170.

источник бытия всех чисел: «Единица дала существование числу, число же раздробило (фассала) Единицу»²⁶.

Рассуждения о соотношении единства и множественности Аттар ведет на протяжении всей поэмы. Причем, если в приведенном выше небольшом фрагменте *Мантик ат-тайр* это соотношение было проиллюстрировано на примере математических объектов, то в рамках всей поэмы оно прослеживается в сюжетобразующем рассказе о том, как множество птиц (*мурган*) со всего мира собираются вместе и отправляются в путешествие на поиски своего единого и единственного Царя-Симурга.

Эксплицировать философскую проблематику поэмы и показать, каким образом через соотношение птицы—Симург Аттар осмысляет соотношение «множественность — единство», позволяет нам сам принцип построения *Мантик ат-тайр*²⁷. С одной стороны, это поэтическое произведение, созданное в соответствии со средневековыми литературными канонами. А с другой — философское сочинение. Поэтому вся поэма может быть рассмотрена как имеющая два смысловых плана:

1. внешний (*захир* или *ашкар*) — поэтический;
2. внутренний (*батин* или *нихан*) — философский.

Главным сюжетобразующим мотивом в том, что касается внешнего, поэтического слоя этого произведения, является путешествие птиц к Симургу. Во внутреннем, понятийном плане раскрывается содержание понятия «единство».

Этот принцип выстраивания поэмы, предполагающий установление взаимного соответствия между внешним (поэтическим) и внутренним (понятийным) смысловыми планами, и задает определенный способ понимания единства мироздания, которое описывается Аттаром через соотношение поэтических конструктов «*си мург — Симург*» и выявляется только при установлении правильного соответствия указанных смысловых планов поэмы.

Таким образом, текст поэмы «Язык птиц», который уже включает в себе это единство внешнего и внутреннего, может выступать выражением принципа единства (*тавхид*). Мы отмечаем в поэме единство строгой философской рефлексии и богатой поэтической образности,

²⁶ *Ибн Араби*. Геммы мудрости (пер. с араб.). Опубликовано в книге: *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма: Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М.: Наука (Вост. лит-ра), 1993. С. 170.

²⁷ Подробная характеристика поэмы приводится в статье: *Федорова Ю. Е.* Путь к Истине: структура философской поэмы «Язык птиц» Фарид ад-Дина 'Аттара (XII в.) // *Философия и культура*. № 9 (57). М.: Nota Bene, 2012. С. 83—93.

единство философского понятия и поэтического конструкта, единство как принцип построения литературного произведения и устройства мироздания.

* * *

Предварим анализ текста поэмы несколькими важными замечаниями. Рассматривая понятие «единство», мы обязательно должны затронуть вопрос о том, как нам следует мыслить соотношение понятий «единство» и «множественность», как понимать механизм их взаимодействия. Возможны два пути разрешения подобного затруднения:

- 1) можно рассматривать соотношение «единство — множественность» как строгую дихотомию;
- 2) множественность может быть осмыслена как один из аспектов единства, которое в данном случае будет пониматься как «сложное единство».

Рассматривая соотношение категорий единства и множественности, мы можем попытаться дать определение единству: единство — это то, что лишено множественности. Причем, множественность в данном определении оказывается негативным понятием, т. к. именно через отрицание множественности утверждается единство. Развивая рассуждение далее, мы придем к единственно возможному в этом случае заключению — единство и множественность — понятия строго противоположные, так же как противоположна сложности простота, с которой единство обычно ассоциируется. Однако следует отметить, что соотношение единства и множественности, как, впрочем, простоты и сложности, организовано намного сложнее, чем может показаться при первом рассмотрении.

Соотношение «единство — множественность» нельзя считать строгой дихотомией. Примером тому может послужить истолкование одного из главных положений исламской доктрины об устройстве мироздания. В основе мировосприятия мусульман лежит вера в вечного и всемогущего Бога, единого создателя мира и человека. Основной символ веры ислама гласит: «Нет никакого божества, кроме Бога» (*ла илаха илла-л-лах*). Согласно исламской доктрине, Бог есть простое единство. Как нам следует понимать это определение? Разве само единство не есть нечто простое, цельное, далее неразделимое на составные части? Если это действительно так, то с какой целью Бог в исламе определяется как простое единство? Для чего нужна эта тавтология? Возможно, здесь речь идет о простом единстве в противо-

положность сложному единству. Как же тогда можно мыслить сложное единство, что это такое?

Если в исламской традиции Бог понимается как простое единство, то, в связи с этим, сложным единством должен мыслиться мир. Мир — некое единство как творение единого и единственного Бога. Но поскольку мы можем засвидетельствовать многообразие форм, присутствующих в мире, — это единство сложное. В силу чего обязательно должно существовать нечто, что поддерживает мир в единстве, иначе бы он распался на огромное количество составляющих элементов. Единство миру дает простота, простое единство, в понимании которого уже немыслима множественность, — т. е. Бог. Единство — это акт божественной простоты, привносящий во все порядок и равновесие. Таким образом, мы можем прийти к пониманию в исламской культуре Бога как простого единства через порядок, царящий в мире.

Как известно, кульминацией поэмы *Мантик ат-Тайр* является описание встречи тридцати птиц (*си мург*) и их Царя (*Симург*), которое может быть философски истолковано в категориях простого единства (Бог) и сложного единства (мир). В поэме содержится множество скрытых и явных указаний, позволяющих увидеть, как Аттар понимает путешествие птиц к Симургу и каким образом это его понимание реализуется в тексте поэмы. Мы покажем одно из возможных истолкований этого «путешествия», которое может быть рассмотрено и осмыслено в двух аспектах:

- 1) как движение в богопознании от строго-доктринального понимания Бога как абсолютно трансцендентного (в начале поэмы) к суфийскому пониманию Бога как «скрытого» для мира (в конце поэмы);
- 2) как движение от «сложного единства» к «простому единству».

* * *

Представления о мифической птице Симург глубоко укоренились в иранской культуре, а в эпоху арабского господства изображение Симурга было официальной эмблемой Ирана²⁸. Этимология имени *Симург* (перс.) восходит к пехлевийскому *Сенмурв* (*sēnmuw*), который, в свою очередь, происходит от авестийского *Саэна мервехо*

²⁸ *Рак И. В.* Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб.: М.: Журнал «Нева»: Летний Сад, 1998. С. 501.

(*mərəyo saēnō*), букв. «птица Сен» или «птица-орел». Птица Сен в сохранившихся текстах Авесты упоминается эпизодически, к примеру, в книге гимнов «Яшт» (12.17), где речь идет об «острове среди пречистых вод, где растет царь лекарственных трав Хаома и живет священная птица Саэна...» Исследователь зороастрийских мифов и легенд И. В. Рак указывает, что птица Сен и Хаома упоминаются вместе не случайно, и усматривает в этом сюжете «отголосок древнейшего индоевропейского мифа об орле, принесшем на землю растение бессмертия», подтверждая свою мысль ссылками на тексты «Ригведы» (гимн «Похищение Сомы» (IV. 27)).

В пехлевийских источниках, к примеру, в текстах Бундахишн, птица Сен предстает в образе «фантастического “триединого” существа с головой собаки, крыльями и в рыбьей чешуе, символизирующего господство на земле, на небе и в воде»²⁹. К представлению о птице Сен восходит образ *Сенмурва*. В «Суждениях духа Разума» (*Дадестан-и меног-и храд*) содержится легенда о гигантской птице: «Обиталище *Сенмурва* — на Древе Всех Семян, исцеляющем от Зла, и всякий раз, когда он [*Сенмурв*] подымается, у дерева вырастет тысяча ветвей; когда же он садится, он ломает тысячу ветвей и рассеивает их семена...»³⁰. Именно пехлевийский *Сенмурв* традиционно считается прообразом *Симурга* — вещи птицы, упоминаемой в знаменитом эпосе «Шах-наме» Абу аль-Касима Фирдоуси (X в.).

С образом *Симурга* непосредственно связана метафора «душа-птица», которая 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 Йахией Сухраварди (ум. в 1191 г.). Сочинение

²⁹ Чунакова О. М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. М.: Восточная лит-ра, 2004. С. 200.

³⁰ Меног-и Храд (62.37—42) // Цит. по Рак. И. В. Мифы Древнего и ранне-средневекового Ирана (зороастризм). СПб.; М.: Журнал «Нева»: Летний Сад, 1998. С. 106.

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 сочинение 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. Сюжет о беседах и странствиях птиц обрел поэтическое воплощение еще до появления *Мантик ат-тайр* в знаменитых «птичьих касыдах» Санаи и Хакани. В классической персидской литературе, особенно в суфийском мистицизме, Симуург упоминается довольно часто, выступая как метафорическое именование Бога³¹.

Обратимся к тексту поэмы «Язык птиц». Первую главу Аттар посвящает приветствиям птиц, а вторую открывает история о том, как множество птиц собираются вместе, т. к. осознают, что не могут находиться без царя:

658. Собрались птицы мира,
 Все, какие были, — и явные, и тайные.
 659. Все сказали: «На свете сейчас
 Нет ни одного града без владыки³².
 660. Что станет с нашим краем без царя?
 Быть без царя, — больше нам нет пути!

Птицы мира (*мурган-и джахан*) являют собой сотворенный мир во всем многообразии его форм, как явных (*ашкар*), так и скрытых (*нихан*). Мир как совокупное множество не может существовать без некоего единого начала, которое бы поддерживало его в единстве. Если есть град (*шахр*), то у него непременно должен быть владыка-правитель (*шахрияр*), и если наличествует нечто сотворенное, значит у него обязательно есть Творец. Сотворенное тоскует по своему Творцу, птицы тоскуют по Царю птиц. Это состояние можно назвать «тоской частей по целому»³³, которая выражается в стремлении это целое обрести:

³¹ Энциклопедия «Iranica», сл. ст. «simorg». URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/simorg> (дата обращения 03.11.2013).

³² *Владыка* (перс. *шахрияр*) — буквальное значение «опора града», «самый старший в городе».

³³ *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. С. 362.

661. Надобно быть нам опорой друг другу,
И пуститься на поиски царя.
662. Ведь если не будет царя в стране,
То лада и порядка не будет в войске».

Пребывание без царя сродни состоянию раздробленности и разобщенности, которое, в конечном счете, грозит обернуться полным распадом войска и уничтожением страны. Так и сотворенный мир нуждается в высшем руководящем Начале, которое бы поддерживало его в порядке (*назм*) и упорядоченном состоянии (*тартиб*).

Благодаря удоду, вестнику царя Сулаймана, птицы узнают, что Царь у них есть и всегда был, только сами они до этого момента не подозревали о Его существовании:

688. Несомненно, есть у нас Царь.
Он за горой, а имя ей Каф.

Аттар говорит о несомненном (*би хилаф*) наличии Царя птиц, чье бытие полагается абсолютно истинным и необходимым, также как у мира обязательно должно быть Первоначало, благодаря которому он возник и существует. Кроме того, поэт упоминает, что Симург обитает за горой Каф (*кух-и каф*). Образ «горы Каф» — один из самых известных в персидской поэзии. Согласно легенде, гора Каф — великая горная цепь изумрудно-зеленого цвета, достигающая огромных размеров и опоясывающая весь мир. В древности иранцы считали, что солнце появлялось и садилось за гору Каф. Позднее, уже в суфийских текстах, под горой Каф понимался духовный мир.

У Аттара образы «Симург» и «гора Каф» даются в связке, и поэтому должны быть истолкованы с учетом логики их построения. Утверждение «Симург за горой Каф» может быть истолковано следующим образом: гора Каф — предел мира, Симург находится за горой Каф, а это означает, что Симург — вне мира. Если перевести данное описание на философский язык, учитывая, что Симург — метафора Бога, то получится, что Бог абсолютно трансцендентен миру. Так выявляется философский смысл бейта.

Ученый-иранист А. Е. Бертельс приводит различные дефиниции слитной метафоры «Симург — гора Каф», и в том числе цитирует Мухаммада Лахиджи — комментатора «Цветника тайны» (*Голиан-и раз*) персидского поэта-суфия XIV в. Махмуда Шабистари³⁴. Лахиджи ука-

³⁴ Бертельс А. Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX—XV вв. М., 1997. С. 93.

зывает, что «Симург» является олицетворением «Единой Абсолютной Сущности», а гора Каф означает «истинную сущность человека» как полное проявления божественной сущности. Истинная сущность человека включает в себе все истинные сущности мира, и она есть совокупное единство внешнего и внутреннего. «Всякому, кто достиг познания своей истинной сущности», — отмечает Лахиджи, — тому, по причине [положения] «кто познал самого себя, тот познал Господа своего», доступно познание Истинного [Бога]... И всякий, кто достиг горы Каф, пришел к Симургу». По-видимому, Лахиджи в своей трактовке слитной метафоры «Симург — гора Каф» опирался на приведенный выше хадис и сводил свой комментарий к сжатому изложению суфийской концепции богопознания. Продолжая характеристику Симурга, Аттар пишет:

689. Зовется Он – Симург, Повелитель птиц,
Он к нам близок, а мы от Него далеки.

В этом бейте Аттар впервые упоминает имя *Симург* и отождествляет его с Повелителем птиц, т. е. Симург олицетворяет собой Первоначало мира — Бога. Во втором полустишии говорится о том, что Симург «близок» (*наздик*) к птицам и содержится аллюзия на коранический аят: «Мы сотворили уже человека и знаем, что нашептывает ему душа; и Мы ближе к нему, чем шейная артерия» (50:15). «Близость» Симурга к птицам в философском плане истолковывается как имманентность Бога миру, т. к. Он им управляет. Но в то же время указывается, что сами птицы от Симурга далеки (*дур*).

Таким образом, можно выделить два понятия, которые помогают Аттару не только описать Симурга, но и выстроить соотношение птиц и Симурга. А именно — «близость» Симурга к птицам и «удаленность» птиц от него. Симург изначально «близок» птицам, так же как Бог, будучи единым Творцом мира, является источником бытия всей совокупности вещей мира. Но, поскольку птицы еще не постигли всецело природу своей связи с Симургом, они оказываются «удаленными» от Симурга, но не в прямом смысле этого слова, а в силу своего неведения. Однако истина единства птиц и Симурга откроется только в конце поэмы. На данном этапе «удаленность» птиц от Симурга может пониматься и в прямом смысле, ведь, как известно из поэмы, чтобы встретиться с Симургом, им предстоит преодолеть долгий и опасный путь. Тем временем Аттар продолжает описание Симурга:

690. На вершине высокого дерева Его покой.
Его имя невозможно выразить словами.

В этом бейте мы видим аллюзию на легенду о птице Сенмурв, обитающей на всеисцеляющем древе со многими семенами, которая может быть истолкована следующим образом: Бог вознесен над миром, он неизменен, и все те определения, которые мы даем миру, неприложимы к Богу. Он является абсолютным источником мира и не зависит от него, Бог — неизменная сущность, он несоизмерим с миром, и общность имен божественного и мирского не свидетельствует ни о каком сходстве. Далее Аттар пишет:

691. Больше сотни тысяч завес
Перед Ним — и из света, и из тьмы.

В этом бейте Аттар упоминает одно из важнейших понятий суфийской философии — понятие «завеса» (перс. *парде*, ар. эквивалент *хиджаб*). Согласно исламской доктрине, между Богом и миром существует онтологическая пропасть, как между Творцом и творением. Этот разрыв суфийские авторы мыслят как последовательность многочисленных завес, которые скрывают Бога. В этом контексте богопознание понимается как процесс «раскрытия» (*каиф*), снятия этих многочисленных завес.

Аттар конкретизирует понятие завесы, указывая, что завесы эти из света (*нур*) и тьмы (*зулмат*). Упоминание о завесах из света содержится в хадисе, приводимом Анасом ибн Маликом, в котором речь идет о разговоре Мухаммада с ангелом Джibriлом. Пророк спросил, видит ли он Бога, на что последовал ответ: «Воистину, между мной и Им — семьдесят завес из света (*нур*). Если бы ты увидел ближайшую из них, ты бы сгорел»³⁵. В этом хадисе ни слова не сказано о завесах из тьмы. По-видимому, Аттар намеренно выстроил описание завес, как состоящих из противоположных элементов, чтобы показать, что путь к единству заключается в объединении противоположностей.

В следующих бейтах Аттар пишет:

692. В обоих мирах ни у кого не хватит отваги,
Дабы обрести от Него долю.
693. Он Абсолютный Царь навечно,
Погруженный в совершенство своего могущества.

Важно отметить, что Первоначало (Бог) не только пребывает за пределами двух миров (*алам*), эмпирического (*дунья*) и сверхэмпи-

³⁵ *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. С. 296.

рического (*ахира*), в силу чего обладает абсолютным единством. Это простое божественное единство невозможно помыслить состоящим из частей, и потому все то, что причастно двойственности, т. е. наличествует либо в «здесьнем», либо в «тамошнем» мире, не может даже частично быть причастно единому Первоначалу. Оно вечно, абсолютно и неизменно равно самому себе, не испытывает ни в чем нужды в силу своего совершенства.

Подводя предварительный итог вышесказанному, отметим, что Симуург вобрал в себя те атрибуты, которые традиционно считаются присущими Богу. Согласно описанию Аттара, Симуург — вечный, абсолютный и всемогущий, обладает красотой и совершенством. Никто не может сравниться с Симуургом и разделить с Ним его власть. Имя Симуурга невозможно выразить словами. Разум не может стать источником Его познания. Таким образом, Симуург (Бог) понимается как абсолютно трансцендентное единое Начало мира.

От полноты совершенства и любви к сотворенному Бог являет себя в многочисленных формах мира и дарует возможность созерцать себя. В богооткровенном хадисе Бог говорит: «Я был скрытым сокровищем и Мне было любо быть узанным, потому Я сотворил мир». Мир сотворен, чтобы стать местом самоманифестации Бога. У Аттара момент богоявления (*таджали*) описывается в «Притче о Симуурге»:

718. В начале творения Симуург, — о диво,

В сиянии пролетел в полночь над Китаем.

719. Посреди Китая упало одно Его перо.

И, конечно, в каждой стране началось волнение.

В описании сияния, сопровождающего появление Симуурга в *Мантик ат-тайр*, можно обнаружить общие черты с учением о Боге как свете одного из ранних суфиев Сахла ат-Тустари (ум. в 896 г.). Богоявление понимается ат-Тустари как «световая вспышка божественного бытия во всех своих качествах»³⁶. У Аттара Симуург явил себя миру в самой отдаленной его части, которую символизирует Китай — своеобразный край мира. Симуург, воссиявший на окраине мира, — первая форма самоманифестации Бога, т. е. проявление божественной самости. Далее Аттар описывает вторую форму, которая есть проявление божественных атрибутов: Симуург обронил перо

³⁶ *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. С. 367.

(*napp*), прикоснувшись таким образом к миру. Через атрибуты Бог устанавливает свое покровительство над миром³⁷.

720. Каждый воспринял образ того пера,
 Каждый, кто узрел тот образ, принимался за дело.
 721. По сей день то перо лежит в хранилище Китая,
 Вот почему говорят: «Ищите знание даже в Китае!»

Запечатление (*накиш*) пера в мире явилось непосредственным свидетельством существования Симурга, которого воочию не видел никто. По образу (*накиш*) пера стали судить о Симурге. Мы замечаем, как постепенно, шаг за шагом, Аттар подготавливает нас к принятию новой, выстроенной не вертикально, а горизонтально, отнологической схемы: сначала Бог (Симург) описывается как абсолютно трансцендентный миру, потом Он все-таки являет себя миру, оставив перо, и таким образом, мир уже не может мыслиться полностью отличным от Бога, а Бог, в свою очередь, не может далее выступать как нечто иное по отношению к миру.

Анализ поэтического конструктора «Симург», в описании которого идет речь об одновременной «близости» и «удаленности» Симурга от птиц, дает нам возможность говорить об обращении Аттара к истолкованию основной дилеммы мусульманской средневековой философии, т. е. проблеме одновременной трансцендентности и имманентности Бога миру. Собственный подход к решению этой философской проблемы Аттар предъявляет нам в самом конце поэмы, привлекая для иллюстрации соотношения «мир — Бог» поэтическое соотношение «тридцать птиц (*си мурз*) — царь птиц (*Симурз*)». Таким образом, проблема единства в поэме *Мантик ат-тайр* может быть рассмотрена только в контексте соотношения фундаментальных категорий «Бог» и «мир».

* * *

Прежде всего, Аттар считает необходимым разъяснить характер связи, которая, по его мнению, изначально существует между птицами и Симургом. Наличие этой связи является условием познания Симурга и обуславливает стремление птиц найти Его. Связь Творца

³⁷ Перс. слово *napp* многозначно. Помимо значение «перо», оно имеет также коннотацию «крыло», а персидский глагол *napp giriftan* означает «оберегать, заботиться, брать под покровительство».

и творения, Бога и мира, безусловна и очевидна. Она проявляется в наделении бытием. Вместе с тем образуется онтологический разрыв между миром и Богом, которые мыслятся как прямо противоположные. У Аттара нет строгой дихотомии, т. к. соотношение Бога и тварного мира он осмысливает по аналогии с предметом и его тенью. Здесь уже не дихотомия, а отношение причастности:

1053. Знай, когда Симуург из-за завесы
Свой лик явил, подобно солнцу,
1054. Сто тысяч теней он отбросил на землю.
После устремил взор на чистую тень.
1055. Тень свою Он рассеял над миром.
Каждый миг появлялось несколько птиц.

Симуург (Бог) пребывает за завесой (*никаб*). В какой-то момент Он являет лик (*рух*), озаряя все вокруг подобно солнцу (*уфтаб*), которое вдруг пробилось сквозь плотную пелену туч. Симуург не просто являет себя, он отбрасывает тень (*сайе*), точнее «сто тысяч теней», из которых возникают птицы, т. е. получает бытие множественный мир.

Нельзя не отметить явные параллели *Мантик ат-тайр* с текстом «Мекканских откровений» (*аль-Футухат аль-маккиййя*) Ибн Араби, который описывает следующую онтологическую систему: «Бог есть чистый свет, а невозможное есть чистая тьма. Тьма никогда не становится светом, и свет никогда не становится тьмой. Творение же есть меж светом и тьмой перешеек (*барзах*), сам по себе не описываемый ни как тьма, ни как свет. Оно — перешеек и посредник, определяемый с обеих своих сторон [23, т. 3, с. 274]»³⁸. Бог, понимаемый как абсолютное, совершенное, необходимое бытие, соотносится с образом «чистого света», а необходимое небытие — с образом «чистой тьмы». Мир (творение), связывая эти противоположных полюса, разделяет их и, будучи причастным и свету, и тьме, не является ни тем, ни другим, и соотносится с образом тени.

Чтобы какой-то предмет отбрасывал тень, необходимо, чтобы он сам был освещен чем-то извне. У Аттара же прямо сказано, что сам Симуург сияет как солнце. Возникает вопрос: как такое возможно? Есть два варианта ответа: либо самого Симуурга озаряет какой-то другой источник света, благодаря чему он отбрасывает тень, либо тень отбрасывает нечто другое, на что нисходит свет Симуурга. Ни один,

³⁸ Смирнов А. В. Великий шейх суфизма: Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М.: Наука (Вост. лит-ра), 1993. С. 64.

ни второй вариант в онтологической системе Аттара невозможен, т. к. это противоречит утверждению о единственном первоначале мира, т. е. Боге, строгое единство которого постулировалось в самом начале поэмы. Остается признать, что и Симуург-солнце, и свет, который он излучает, и тень, которую он отбрасывает, — на самом деле едины в бытии. Разделение на два полюса: «Солнце — Симуург» и «тьень — птицы», — мнимое, и поэтому Аттар и не стал вводить понятие «тьма», как это сделал Ибн Араби (свет—тьень—тьма). В философских построениях Великого шейха «свет и есть свой собственный источник и сам на себя падает, порождая свою тень. Получается самоизлияние порождающего, самого себя дифференцирующего света...»³⁹. Далее Аттар развивает мысль о единстве Симуурга и птиц:

1056. Облик (форма) всех птиц мира
От Его тени, — пойми это, о незнающий!
1057. Пойми это! Коль знал бы ты это заранее,
Нашел бы верную связь с Тем Господином.

Схожий пассаж есть и у Ибн Араби в «Геммах мудрости» (*Фусус аль-хикам*), точнее, в «Гемме мудрости лучезарной в слове Иосифа». Великий шейх пишет: «Знай то, о чем говорится: «кроме Бога» (*сива аль-хакк*), или то, что именуется миром, по отношению к Богу — то же, что тень по отношению к человеку». У Аттара природа связи Симуурга и птиц такова: птицы по своей форме (*сурат*) — тень Симуурга. Признание онтологической несамостоятельности открывает птицам путь к самопознанию и осознанию своего единства с Тем Господином (Симуургом). Иными словами, птицы не смогут увидеть себя тем, кем по сути являются, т. е. понять, что они — отражение (тьень это ведь тоже в некотором смысле отражение) единого Бога-Симуурга, спроецированное на множественный мир и являющее собой сложное единство. Аттар говорит о том же самом, что и Ибн Араби, т. е. утверждает единство бытия, но несколько иначе:

1063. Если бы Симуург оставался скрытым,
Этой тени никогда не явилось бы в мире.
1064. А если бы Симуург вновь исчез,
В мире навсегда пропала бы тень.

³⁹ Смирнов А. В. Великий шейх суфизма: Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М.: Наука (Вост. лит-ра), 1993. С. 67.

Поэтический образ «тьнь», который использует Аттар, в философском плане означает «несамостоятельность в бытии»: Симуург явлен — возникает тень, Симуург исчез — тень пропадает. Тень существует вместе с тем, что является ее источником. Ибн Араби разъясняет схожий тезис следующим образом: «Разве чувство не подсказывает тебе, что она (тьнь. — А. С.) соединена с человеком, который ее отбросил, и сие единение не может распасться, ибо для вещи невозможно отпасть от своей самости?»⁴⁰. Так и в писании Аттара тень не появляется сама по себе, обязательно должен существовать предмет, который бы отбрасывал тень. Предмет и его тень едины.

Как известно, кульминацией поэмы является описание встречи тридцати птиц (*си мурғ*) и их Царя (*Симурғ*), которое может быть истолковано в философских категориях простого единства (Бог) и сложного единства (мир).

Аттар выстраивает очень интересный образный ряд: с одной стороны, Царь птиц (*Симурғ*), сияющий как солнце, — это зеркало, с другой, птицы (*си мурғ*), которые видят в этом зеркале самих себя как Симурга, и наконец, третий элемент — отражение, которое и соединяет тридцать птиц и Симурга, являясь и Царем птиц (*Симурғ*), т. е. невозможно разделить зеркало и отражение, невозможно увидеть зеркало без отражения, и отражение без зеркала, и тридцатью птицами (*си мурғ*), без существования которых зеркало не имело бы отражения, т. е. по сути не являлось бы зеркалом.

4215. Пришел от того Господина безмолвный ответ:
«Этот Господин, [сияющий] как солнце, — зеркало.
4216. Каждый, кто приходит, видит в нем себя.
Тело и душу, душу и тело видит в нем.
4217. Поскольку вас пришло сюда тридцать птиц,
Тридцать и появилось в этом зеркале.
4218. Если придет сюда сорок или пятьдесят птиц,
Вновь снимите с себя завесу.

Узнавание птицами в Симурге, как в зеркале, себя и Симурга вне себя — описывается как состояние растерянности (*хайра*), в котором происходит постижение Бога во всей полноте, приходит видение вещей неинными друг другу, птицы осознают свою неинаковость Симургу. Поэтому в данном случае мы не можем говорить о множественности,

⁴⁰ Смирнов А. В. Великий шейх суфизма: Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М.: Наука (Вост. лит-ра), 1993. С. 103.

которая всегда предполагает различие и многообразие. Тридцать птиц (*си мурз*) должны быть осмыслены как сложное единство. Когда птицы впадают в растерянность и обращают взор на самих себя, они видят себя как сложное единство. Когда же птицы смотрят на Царя-Симурга, они осознают себя как простое единство. Осуществляется постоянный переход не от множественности к единству, а от сложного единства к простому единству. Простое единство — это Бог, а сложным единством мыслится мир. Мир — некое единство как творение единого и единственного Бога. В *Мантик ат-тайр* зеркальность соотношения «тридцать птиц (*си мурз*) — царь птиц (*Симург*)», которая проявляется как в визуальном аспекте (идентичность написания), так и в звуковом (схожесть звучания), выражает суть аттаровского понимания единства бытия (*вахдат-и вуджуд*). В поэме выстраивается следующая онтологическая картина: миропорядок един. Единство мироустройства заключено в единстве Первоначала-Бога. Единство Бога самого по себе, в своей самости — простое единство. Бог, явивший себя и сотворивший мир, — сложное единство. Бог — один и един, является источником бытия мира и как Творец присутствует в каждой вещи тварного мира. Постоянная устремленность, направленность на единство проявляется в том, что за каждой конкретной вещью мира неизменно видится Бог, также как за сложным единством, которое являют тридцать птиц (*си мурз*), всегда усматривается простое единство (*Симург*).

Поэма *Мантик ат-тайр* содержит один из способов осмысления устройства мироздания, представленный в виде соотношения поэтических конструктов «птицы (*си мурз*) — царь птиц (*Симург*)». На внешнем, поэтическом уровне Аттар описывает соотношение «тридцать птиц — царь птиц» (*си мурз* — *Симург*). На внутреннем, понятийном уровне поэмы *си мурз* может быть осмыслено как «сложное единство», а Симург — как «простое единство». Через соотношение «*си мурз* (сложное единство) — *Симург* (простое единство) в поэме «Язык птиц» осмысливается реальность (мир — Бог) и утверждается единство бытия.