

**Шокух Асадоллахи**

(Магистр религиоведения, Исламский университет Азад;  
Иран, 1651153311, Тегеран, Вафадар бул.)

**Джамшид Джалали-Шейджани**

(Старший преподаватель, кафедра религиоведения и изучения мистицизма,  
Исламский университет Азад; Иран, 1651153311, Тегеран, Вафадар бул., 1;  
e-mail: jalalishey@gmail.com)

**РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ  
'АТṬĀRA NĪSHĀPŪRĪ  
И ЕГО ИСЛАМСКИЙ КОНТЕКСТ<sup>1</sup>**

**Аннотация.** Шейх Фарйд ад-Дйн 'Атṭār Нйшāпūrй — знаменитый иранский поэт и мистик, живший и творивший во второй половине XII — начале XIII в. Он принадлежит к числу поэтов-мистиков, обладавших поистине энциклопедической эрудицией в богословских дисциплинах: в частности, 'Атṭār был прекрасно знаком с коранической экзегезой и хадисоведением. В его произведениях читатель встречает множество коранических тем и мотивов, а также отсылок к ривайатам — различным версиям преданий о Пророке. Таким образом, его сочинения, насыщенные суфийской терминологией, служат своеобразным комментарием к корпусу Корана и Сунны. Стиль 'Атṭāра заметно отличается от стиля его предшественников: для него характерны обращение к простому разговорному языку, использование литературных по форме и аллегорических по содержанию рассказов, притч, обращенных прежде всего к простолюдинам. В своей поэзии он цитирует аяты Корана или отрывки из них дословно или с незначительными изменениями, а также обращается к кораническим образам или вводит в текст иные аллюзии на Писание. В настоящей статье авторы продемонстрируют степень влияния концептосферы Корана и хадисов — прямого или опосредованного — на философско-религиозное творчество 'Атṭāра. Мы обратимся к текстам поэм «Книга тайн» (*Асрār-nāме*), «Беседа птиц» (*Манṭиқ ат-ṭайр*), «Книга бедствий» (*Муṣīбат-nāме*), «Божественная книга» (*Илāхй-nāме*), *Мохṭār-nāме* и, наконец, к дивану касьд и газелей шейха.

---

<sup>1</sup> Пер. с персидского и примечания Е.Л. Никитенко (НИУ ВШЭ, Москва).

**Ключевые слова:** Коран, ривайаты, хадисы, ‘Атт̄ār, суфизм, мистицизм, арабо-мусульманская философия.

### Shokuh Asadollahi

(MA in Religious Studies, Islamic Azad University;  
Vafadar Blvd., Tehran 1651153311, Iran)

### Jamshid Jalali-Sheijani

(Senior Lecturer, the Department of Religious and Irfan Studies, Islamic Azad University;  
Vafadar Blvd., Tehran 1651153311, Iran; e-mail: jalalishey@gmail.com)

## Religious and Philosophical Legacy of ‘Атт̄ār Nīšāpūrī and its Islamic Context

**Abstract.** Sheikh Farīd al-Dīn ‘Атт̄ār Nīšāpūrī is a famous Iranian poet and mystic who lived and worked in the second half of the 12<sup>th</sup> and early 13<sup>th</sup> centuries. He is one of the mystical poets who possessed a truly encyclopedic erudition in theological disciplines: in particular, ‘Атт̄ār was well acquainted with Qur’anic exegesis and hadith. In his works the reader encounters many Qur’anic themes and motifs, as well as references to *riwāyāt* — various versions of the legends about the Prophet. Thus, his writings, saturated with Sufi terminology, serve as a kind of commentary on the corpus of the Qur’an and Sunnah. The style of ‘Атт̄ār noticeably differs from the style of his predecessors: it is characterized by an appeal to a simple colloquial language, the use of literary in form and allegorical in content stories and parables, addressed primarily to common people. In his poetry ‘Атт̄ār quotes verses of the Qur’an or passages from them literally or with minor changes, and also refers to Qur’anic images or introduces other allusions to the Qur’an into the text. In this article the authors will demonstrate the influence of the concept sphere of the Qur’an and hadiths on the philosophical and religious work of ‘Атт̄ār. The texts of poems *Asrār-nāma*, *Elāhi-nāma*, *Manṭeq al-ṭeyr*, *Moṣibat-nāma* and *Moḳtār-nāma* will be considered.

**Keywords:** Qur’an, Riwāyāt, Hadiths, ‘Атт̄ār, Sufism, Mysticism, Arab and Muslim Philosophy.

Фарйд ад-Дйн ‘Атт̄ār Нйшāпӯрӣ — мистик, чей вклад в становление персидского суфизма нельзя переоценить. По справедливому замечанию специалистов, он подчинил исламскую мистическую интуицию современному ему искусству и тем самым в значительной мере способствовал широкой популяризации ‘ирфана. Обращающиеся одновременно и к простолюдинам, и к книжникам, герои его трактатов повествуют о деяниях справедливых государей прошлого, рассуждают, прикрываясь личиной безумия, о социальных

проблемах и, наконец, подобно улемам, ссылаются на авторитетные религиозные тексты. В этой статье мы обратимся к текстам «Книги тайн» (*Асрār-nāме*), «Беседы птиц» (*Манṭиқ ат-ṭайр*), «Книги бедствий» (*Муṣībāt-nāме*), «Божественной книги» (*Илāхī-nāме*) и «Мухтар-наме» (*Моḫṭār-nāме*), чтобы уяснить религиозный контекст философской и мистической прозы ‘Аṭṭāра, степень ее зависимости от традиционной для средневековой исламской общины концептосферы Корана и Сунны.

Священный Коран начиная с эпохи формирования его «канона» оказывал значительное влияние на мусульманскую мысль, на язык и жизнь мусульман. Последние обращались к слову Всевышнего как в повседневной жизни, так и в своих философских работах и литературном творчестве, активно использовали коранические мотивы, притчи и предания. Стоит отметить, что, по мере распространения арабского языка в эпоху Аббасидов, становится всё более заметным влияние Корана и хадисов на персидскую поэзию и прозаические сочинения. С установлением власти тюркских династий (в частности, Газневидов) авторы начинают всё меньше обращаться к исконно иранским эпическим и мифологическим сюжетам. В творчестве таких поэтов, как Санā’й (1080–1140) и ‘Аṭṭār (1145–1221), а также авторов более позднего времени прослеживается сильное влияние легенд и даже фразеологии Корана, преданий и хадисов [Хоррамшахи, 1998, 1718–1719].

‘Аṭṭār, принадлежащий к числу крупных мистиков XII–XIII вв., в своем поэтическом творчестве излагает суфийский, типично мистический гнозис в форме поэтического или прозаического повествования и нередко украшает свои тексты цитатами из Писания, а также аллюзиями на коранические аяты и предания. Стихи ‘Аṭṭāра — преимущественно дидактические. Их узнаваемый стиль характеризуют простота и естественная «плавность» незамысловатого образного языка. Выполняя свою непростую миссию, ‘Аṭṭār прибегал к общепонятной разговорной речи и умело использовал в ней рассказы, изобилующие отсылками к Корану и хадисам.

На XII–XIV вв. пришелся расцвет суфийской дидактической поэзии, которому способствовала беспокойная обстановка в обществе, вызванная правлением династий неиранского происхождения и жестокими набегами на персидские земли чужеземных племен. В эти тяжелые времена спасением и отрадой для людей стали плоды мысли учителей нравственности, философов и суфиев. Облеченные в поэтическую форму и содержащие в себе мудрые советы и наставления, они удерживали иранское общество от распада и отчаяния, служили ему утешением перед лицом тяжких бедствий.

Итак, на протяжении XII–XIII вв. суфии пользовались безусловным уважением и почетом у большей части населения — как у элит, так и среди простых людей. Благоприятные условия для развития суфийской проповеди начали складываться в XI в. Причиной расположения к суфизму большей части общества,

в том числе правителей, стало глубокое социальное разочарование в традиционной иерархии религиозных авторитетов: связав себя официальными должностями, судья, преподаватель медресе, смотритель вакфов, проповедник, мухтасиб или пятничный имам попадали в зависимость от канцелярии правителя и волей-неволей принимали сторону своих покровителей, блюли их интересы [Гани, 2004, 2:428]. Кроме того, для XI в., как и для X в., были характерны религиозная нетерпимость, войны, распри и конфликты между шиитами, суннитами, исмаилитами, ашаритами и мутазилистами. В конце XI в. началась эпоха Крестовых походов, продлившаяся до XIII в. Усталость, накопившаяся из-за этих катаклизмов, естественным образом привела к тому, что в среде интеллектуальной элиты распространились идеи пацифизма и веротерпимости, мысли о необходимости прекращения конфессиональных распрей. Суфийские лидеры, лишённые фанатизма и не столь категоричные в своих суждениях, как приверженцы «внешнего знания», и сам суфизм, задолго до той эпохи трудами некоторых своих последователей превратившийся в «религию любви и милосердия», в путь «мира и чистоты», в основе которого лежала доктрина единства бытия, в наибольшей мере отвечали интеллектуальным и духовным запросам общества [Там же, 2:429].

Словом, несмотря на массовые убийства, грабежи, разруху и общую нестабильность, охватившую Иран в XIII в. в результате набегов тюрков и монгольского завоевания, иранскому суфизму удалось сохраниться в том виде, в каком он существовал на рубеже XII–XIII вв., и не прийти в упадок.

Влияние перечисленных выше социально-политических факторов явственно прослеживается в иранских поэзии и прозе XII в. В произведениях большинства поэтов этой эпохи мы находим резкую критику власти, горькие жалобы на современников и даже поношения в их адрес. Эти жалобы достоверно отражают настроения, распространённые в обществе тех лет. Конфликты между тюркскими и персидскими или тюркскими и арабскими элементами в X в. возникали, в основном, на этнической почве, из желания защитить представителей одной этнополитической группировки от других. В XI в. кристаллизовался, однако, другой конфликт, определивший характер культуры этого столетия, — конфликт тюрков-завоевателей и покорённых персов [Браун, 1975, 2:124].

Значительная часть всей поэзии, создававшейся в XII в., отмечена печатью суфийской образности. В этот период большее распространение получили мистические поэмы, центрированные проблемами воспитания и общественной жизни, — и произведения Санā'й и 'Аттāра стали фундаментом для развития этого жанра в последующие эпохи. Основные причины распространения подобных поэм таковы: во-первых, суфизм достиг вершины своего развития, а суфии, во-вторых, принялись играть важную роль в общественной жизни в качестве моральных авторитетов и обличителей пороков [Сафа, 1990, 330].

\* \* \*

Из всех великих персидских поэтов-мистиков об ‘Атṭāре нам известно менее всего. Дошедшие до нас сведения о жизни Джалāl ад-Дйна Рӯмӣ (1207–1273) стократно превосходят по объему то, что мы знаем об ‘Атṭāре [‘Аттар, 2009г, 30].

Если представить историю персидской мистической поэзии в виде треугольника, можно заключить, что одну из его сторон представляет ‘Атṭār, а две другие — Санā’й и Рӯмӣ. Суфийский эпос зарождается в творчестве Санā’й, развивается в наследии ‘Атṭāра и в работах Рӯмӣ достигает своего совершенства. Язык поэм ‘Атṭāра проще и изящнее, нежели стиль Санā’й, и несколько ближе к разговорному «обиходу» его эпохи. В поэзии ‘Атṭāра меньше нарочитого интеллектуализма, его примеры можно обнаружить лишь в редких случаях [‘Аттар, 2009в, 17].

Западный востоковед Хельмут Риттер и такие иранские ученые, как Бади‘ аз-Заман Форузанфар и Шафи‘и Кядкани, значительно сузили круг произведений, автором которых мы можем с уверенностью считать ‘Атṭāра. Насколько нам известно, сейчас авторство ‘Атṭāра точно установлено в отношении «Беседы птиц», «Божественной книги», «Книги тайн», «Книги бедствий» и «Мухтар-наме».

В беспокойной обстановке, царившей в Иране в XII в., шейх Фарйд ад-Дйн ‘Атṭār создал великие произведения персидской культуры, пронизанные религиозно-философскими идеями и содержащие сведения о жизни общества. Одно из них — символическая поэма «Беседа птиц». Сам поэт-мистик замечал, что писал ее одновременно и для «простых людей», и для «избранных»: первые получают удовольствие от ее формы, вторые — от сокрытого в ней смысла [Серватиян, 2005, 37]. Поэма посвящена беседе птиц о легендарном своем правителе — Сймурғе. Птицы символизируют собой путников на пути к Высшей Истине, а Сймурғ — саму Истину. Собрание птиц возглавил удод (старец-наставник), остальные же стали приводить отговорки, чтобы не отправляться в путешествие. Своими рассказами о трудностях пути и примерами из жизнеописания шейха Санā’ана удод побуждал их отправиться в дорогу. Преодолевая многочисленные тяготы, птицы миновали семь долин, символизирующие собой семь стоянок на пути мистика (стремление, любовь, познание, самодостаточность, единобожие, смятение, нищета и затем — уничтожение в Боге). От большой стаи, пустившейся в путь, осталось только тридцать измученных птиц. Им удалось добраться до чертогов Сймурға, где их настигли смятение и сознание собственной ничтожности и бессилия. Они осознали, что растворились, были уничтожены перед лицом Сймурға. Прошло много лет, и вот они, уничтоженные, были увековечены и удостоились чести предстать перед Властителем [Сафа, 1990, 863].

В свою очередь, «Божественная книга» представляет собой поэму, в основе сюжета которой — положения религиозной доктрины, хадисы и околоранические предания, а также (в немногочисленных, впрочем, случаях) отдельные философские идеи. За хвалой Пророку в этой поэме следует подробное описание его вознесения (*ми'рādж*), подобное тем, что имеются в других поэмах 'Атṭāра ['Аттар, 1960, 44; 'Аттар, 2022].

«Книга тайн» — единственная из четырех аутентичных поэм 'Атṭāра, не имеющая сквозного сюжета. Подобно мистико-дидактическим поэмам его предшественников (таких как «Сад истин» Санā'й или «Сокровищница тайн» Низāмй), эта поэма поделена на главы по тематическому принципу, и каждая из этих глав содержит вставные рассказы ['Аттар, 2009а, 62]. Поэма же «Книга бедствий», напротив, по праву считается одним из шедевров поэта и одной из жемчужин персидской литературы. В ней искусно изложена история мытарств путника, который, скитаясь в поисках истины, ищет помощи у всякого человека и всякой вещи. Как и в других своих поэмах, автор ведет его по этому пути этап за этапом ['Аттар, 2007, 43]. Наконец, «Мухтар-наме» — собрание рубаи Фарйд ад-Дйн 'Атṭār Нйшāпурй, составленное и озаглавленное им самим и разделенное на пятьдесят глав ['Аттар, 2003, 11, 12].

\* \* \*

Попробуем теперь, пускай и в самых общих чертах, эксплицировать основные религиозно-философские идеи 'Атṭāра, изложенные им во всех упомянутых выше сочинениях.

Согласно шейху, человек, свободный от своего «я» и от тяги к мирскому, познавший обманчивую сущность материального мира, несомненно, не может ограничиваться такой целью, как написание стихов. Он стремится делиться мудростью, призывать людей к Истине и побуждать их к духовному самосовершенствованию, дабы увековечить свое имя и труды [Хейдархани, 1997].

Единство же бытия (*ваḥдат ал-вуджūd*) можно постичь путем правильного созерцания (*мушāхада*), которому следует обучаться, достигнув определенной ступени мистического, рационально-интуитивного рассуждения. К примеру, уместно рассматривать человека как единое целое, а можно увидеть его как совокупность членов, составляющих тело [Риттер, 1998, 2: 276].

Если упрочится свет в твоём сердце,  
ты перестанешь видеть двери и стены.  
Всё затеряется в твоём сердце, словно пылинка,  
да, ведь в море капля исчезает из глаз.

(«Книга тайн», бейт 1146–1147)

О друг! Следуя по пути, устремляй взгляд на дорогу,  
 всё вокруг считай лишь одеянием Падишаха,  
 дабы, если Падишах скроется под тысячью одежд,  
 тебе не оказаться среди сомневающихся.

(«Божественная книга», бейт 1467–1468)

Господь, продолжает ‘Аттār, был «скрытым сокровищем», и, создав людей, проявив Себя в них, Он «открыл» себя. Человек, предавшийся Богу, также способен обнаружить и явить сокровище внутри него «сокровище» и взглянуть на внешний мир «очами сердца». Единое, уверен мистик, уже существует внутри человеческих индивидов. Потому-то поиски Истинного и стремление к свиданию с ним — не что иное, как поиск себя и встреча с самим собой [Пурнамдариян, 2011].

Когда Сарпатак увидел ее с головы до ног,  
 то увидел он, что она — в его груди.  
 Изумился он этому и спросил:  
 «Как ты очутилась внутри меня?»  
 Ответила ему та луна, озаряющая сердца:  
 «Я была с тобою с первого дня.  
 Я — твоя душа-нафс, ты ищешь себя самого,  
 почему ты не делаешь свой разум зрячим?  
 Вглядись хорошенько: весь мир — это ты,  
 и снаружи, и внутри твой друг — это ты»<sup>2</sup>.

(«Божественная книга», бейты 1322–1327)

Мистики, следующие по пути любви, верят, что Всевышний ниспосылает бедствия и зловключения тем, кого любит, и что беды, происходящие с человечеством, суть знак божественной милости. ‘Аттār поучает своего читателя: если ты видишь, что любишь Господа, и Он ниспосылает тебе беды и испытания — знай, что таким образом Он устанавливает с тобой отношения любви и дружбы. Также существует представление о том, что Господь сопровождает проявления любви бедами и несчастьями, чтобы испытать, насколько искренен Его раб в своей любви [Риттер, 1998, 2:151].

<sup>2</sup> История повествует о смышленном юноше по имени Сарпатак, мечтавшем увидеть дочь царя пери и ради этого многие годы усердно изучавшем астрологию и медицину. Когда юноше, наконец, удалось добиться явления ему прекрасной дочери пери, оказалось, что она была частью его существа. Цитата приведена в переводе Л.Г. Лахути [‘Аттар, 2022, 1:147]. — Прим. пер.



То Он наносит рану своим ударом,  
то дает успокоение, даровав лекарство.  
Если бы ты не был изранен Его ударами,  
то не мог бы надеяться на успокоение до скончания времен.  
(«Книга бедствий», бейты 2354–2355)

Что есть любовь? Это значит выйти за пределы своей самости,  
погрузиться в море, полное крови.  
[‘Аттār, 1345 г.х., 530]

‘Аттār подчеркивает, что мистическую любовь нельзя выразить словами:

Любовь не вместить в словесные обороты —  
любовь не принадлежит к миру слов.  
[Там же, 82]

Но также поэт полагает, что для разговора о любви потребуется «бесконечный день», который никогда «не сменится ночью». Эту мысль он иллюстрирует таким рассказом:

Наконец, когда день стал клониться к вечеру,  
он сказал: «О, как жаль, что эта речь оказалась столь короткой!  
Ведь разве может день, за которым следует ночь,  
быть годным для этих слов?  
Нужно подождать наступления вечного дня,  
который никогда не сменится ночью».  
(«Книга бедствий», бейты 2831–2833)

Говоря о мистической любви, ‘Аттār ограничивается описанием некоторых ее свойств и рассказом о Возлюбленном — Абсолюте. Любовь, о которой пишет ‘Аттār, — необычайная сила, внушающая волнение и страсть, разжигающая огонь в сердце путника, ищущего Истину; пламя этого огня сжигает в его сердце всё, что не является Истинным, оставляя после себя лишь проявления Истинного и любовь к Нему [Талеша, 1996, 205].

‘Аттār полагает, что любовь возникает в сердце из «отсвета пламени», которым сияет лик Возлюбленного, или же из «молнии», низринутой в этот мир светом Непреходящей самости Божества. Однако на пути к искомому совершенству мюрида подстерегают бедствия — тяжкие испытания, которые Бог ниспосылает Своим рабам (прежде всего влюбленным), чтобы отличить истинных влюбленных от «пустословов», претендующих на это именование [Форунфанар, 1995]. Поэт считает, что бедствия служат предупреждением и напоминанием для тех, кто забывает об Истинном. Мучения, которые сносит человек, отучают его полагаться на других и показывают, что он, раб Божий, не должен рассчитывать ни на кого и ни на что, кроме Бога [Каземзаде, 2008, 30].



В заключении поэмы «Беседа птиц» ‘Аттār говорит о своей самодостаточности в таких словах:

Мне довольно такого восхваляемого, как мои высокие устремления.

Мне довольно силы телесной и силы духовной.

Не влечет меня кусок, даруемый султаном,  
не дает мне подзатыльников и пощечин привратник.

(«Беседа птиц», бейты 4627, 4628)

В другом месте он добавляет:

Отринь этот мир, чтобы стать султаном,

а не то, если станешь крутиться, окажешься поверженным.

(«Книга бедствий», бейт 2586)

Будучи убежденным аскетом и проповедником воздержания, поэт называет стремление к мирским благам «цепью», сковывающей ноги «сынов времени», а страсти, внушаемые низшей душой, уподобляет «завесе, закрывающей глаза внутреннего мира», что лишает стремящегося к встрече влюбленного возможности лицезреть красоту Возлюбленного. По той же причине шейх считает, что для приближения к Истинному, то есть ради счастья лицезрения красоты божественной Истины, человек должен очиститься от всего внешнего, от всех «мучительных трудов» [Хейдархани, 1997, 111].

‘Аттār именует этот мир «временным пристанищем», которое лишь безумец может считать надежным и прочным. Время от времени он отмечает, что всё мирское лишено ценности, презренно и бессмысленно, — и тут же указывает на опасности, которые этот мир уготовал праведникам, сторонящимся мирского. Он упоминает о том, что этот мир ничего не стоит, называет его «временным жильем» — «низким» и «презренным».

У этого мира два входа, как на постоялом дворе.

Какова дорога от одной двери до другой?

(«Божественная книга», бейт 2530)

Считай этот мир постоялым двором о двух дверях.

Не успеешь войти в одну дверь, как выйдешь в другую.

(«Божественная книга», бейт 55)

Лирический герой ‘Аттāра привык к боли. Он свыкся с ней и не ищет от нее исцеления [‘Аттар, 2007, 40]. Впрочем, за суфийской метафорой боли скрыто интересное теологическое рассуждение: многие мусульманские мистики считают, что человек принял «залог» божественной любви и согласился хранить его, в то время как ангелам любовь неведома. Наш поэт, однако, идет еще дальше своих предшественников. По его мнению, ангелы тоже, подобно людям,

любят Господа. В противном случае они не толпились бы у божественного престола, творя поклоны, не поминали бы Господа и не возносили бы ему хвалу. И ангелы, и люди любят Господа, хранят «залог» мистического богопознания. Но вместе с тем людей отличает от ангелов именно способность страдать:

О виночерпий! Наполни чашу кровью печени.

Если у тебя нет своей боли, позаимствуй у меня.

Ангелам ведома любовь, но неведома боль.

Никто не достоин боли, кроме человека.

(«Беседа птиц», бейты 1179, 1183)

Неверие — неверным, религия — благочестивым,

частичка боли, что вызвана Тобой, — сердцу ‘Атṭāра.

(«Беседа птиц», бейт 185)

Сколько мне повторять, что у каждого мужа, [преданного] вере,

в сердце есть боль за нее.

(«Беседа птиц», бейт 1347)

Если ты не испытываешь боли, то разве получишь лекарство?

Если не станешь рабом, как тебе получить повеление?

(«Книга бедствий», бейт 1039)

Кроме того, нам представляется, что здесь мыслитель отсылает читателя к кораническому тексту, объясняя причину страданий следующим аятом: «Если бы Мы ниспослали Коран на какую-либо гору, то ты увидел бы, что она смиренно разверзлась от страха перед Аллахом. Мы приводим людям эти притчи, дабы [дать им возможность] образумиться»<sup>5</sup>. Иначе говоря, страдание — естественное состояние человеческого естества, потрясенного величием Всевышнего.

Недостаток инструментов для познания Бога, Его не поддающееся описанию величие, неспособность разума постичь Его, склонность возгордившегося разума к неверию, способность разума людей простых и наивных достичь цели... Всё это характеризует процесс постижения вышних истин, согласно ‘Атṭāру и его единомышленникам [Риттер, 1998, 1: 106].

Вышел дурак из дома со свечой в руке

и увидел на небосклоне сияющее солнце.

Так и решил он по своему невежеству,

что без свечи невозможно увидеть солнце.

(«Книга тайн», бейт 1582)

<sup>5</sup> Коран 59:21 (здесь и далее — перевод М.-Н.О. Османова. — *Прим. пер.*).

Ты познаешь Его благодаря Ему, а не себе.  
 Путь к Нему будет проложен Им, а не разумом.  
 Людям от Него достается всего лишь смутный образ,  
 возвестить о Нем — всего лишь фантазия.  
 («Беседа птиц», бейт 106)

В свою очередь, смерть ожидаемо объявляется мистиком дверью, ведущей  
 в иной мир — мир неотвратимого воздаяния.

Ибо я знаю, что в конце концов чистая душа  
 освободится из темницы праха.  
 («Беседа птиц», бейт 1611)

Ты пожнешь то, что посеял здесь,  
 наденешь то, что прял здесь.  
 («Божественная книга», бейт 2735)

Способность полностью положиться на Бога, по щедрости Своей «подаю-  
 щего пропитание на дне колодца», — залог успеха в деле обретения гнозиса,  
 важнейшее условие достижения состояния мистического уничтожения (*фанā*)  
 в Абсолюте [Риттер, 1998, 1:313]:

Положись, наконец, на Подающего пропитание,  
 будь терпелив и спокоен.  
 («Божественная книга», бейт 150)

Хвала Тебе, о Податель благ, ведь Ты в своей заботе  
 о пропитании [рабов]  
 содержишь и червя среди камней.  
 («Книга тайн», бейт 2825)

Как уже отмечалось выше, конечная цель любого мистического учения —  
 единение с Господом, онтологической основой этого мира. Мусульманский  
 мистицизм предлагает различные формы такого единения — и, разумеет-  
 ся, для каждого мистика они свои. Например, согласно ‘Атṭāру, Пророк Му-  
 хаммад достиг единения с Богом во время своего ночного вознесения на небеса  
 (*ми‘рāдж*), после того как он, оставленный Джибрā’илом, удостоился чести  
 предстать перед Господом.

Две дуги — два лука — о диво!  
 Воздвигли из искренности и стремления.  
 Когда они взглянули на Сймурга,  
 на том месте оказались сами тридцать птиц.  
 («Беседа птиц», бейт 4266)

Поскольку Друг заключил с ним такой договор,  
все его деяния и слова — слова и деяния Друга.  
(«Книга бедствий», бейт 357)

Если тебе будет ниспослана удача,  
то ты в тени увидишь солнце,  
увидишь, что тень навсегда растворилась в солнце,  
будешь видеть только солнце — и всё.  
(«Беседа птиц», бейт 1140)

\* \* \*

Теперь же, уяснив для себя мистическое мироощущение ‘Атṭāра, перейдем к основной теме нашей статьи и проследим, насколько оно фундировано кораническими аятами и преданиями Сунны.

Коран, Священное Писание мусульманской уммы, применяет особые методы разъяснения, которые с самого зарождения ислама служили образцом для авторов; к ним прибегал в своих проповедях и Пророк [Хоррамшахи, 1998, 1717]. Там, где речь заходит о Боге, загробной участи, Дне восстания из мертвых и в целом о предметах, не относящихся к материальному миру, Коран обращается к иносказанию. Только на языке символов возможен разговор об этих предметах, и только посредством символов и иносказания экзегет способен истолковывать соответствующие аяты Писания. Этот язык, передающий, по мнению мистиков, «скрытый» (*бāтин*), внутренний смысл (в том числе в коранических притчах), становится для суфиев конвенциональным основанием общего для них «духовного» языка [А‘вани, 2008, 4]. Коран содержит множество притч, внутреннее содержание которых имеет богословский смысл, а «внешние» события, в них описываемые, мусульманин может наблюдать и в повседневной жизни. В Коране сказано: «Мы приводим людям эти притчи, дабы [дать им возможность] образумиться»<sup>4</sup>.

Важно также учитывать, что Коран — во многом дидактическая Книга. Чтобы нравоучение было легче усвоить, одна и та же его тема или сюжет неоднократно обсуждается, разбивается на части и вводится в коранический текст поэтапно, последовательно. О том, что различные аспекты одного вопроса могут обсуждаться в различных частях Корана, сказано в следующем аяте: «Коран же Мы разделили [на отдельные части], чтобы ты читал его людям не спеша. И Мы ниспослали его как откровение»<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Коран 59:21.

<sup>5</sup> Коран 17:106.

Разумеется, Коран оказал значительное влияние на арабское языкознание и, прежде всего, на риторику (*балāḡa*). Чтение и заучивание текста Корана наизусть входило в число основных обязанностей мусульманина первых веков исламской истории. И ораторы, и литераторы VII–IX вв. во множестве использовали коранические цитаты, приводили их в качестве аргументов при обсуждении самых различных тем — доктринальных, правовых, лексикологических, а также при составлении писем, документов и поучений [Хоррамшахи, 1998, 1716–1717].

Персидские поэты приняли активно использовать в своем творчестве коранические темы, мотивы и цитаты начиная с X в. В эпоху, предшествующую этой, большей популярностью, нежели аллюзии на Коран, пользовались легендарные фигуры иранской истории, такие как Заратуштра, Хосров Ануширван, Бузургмихр (Бузурджмихр), отсылки к Авесте, Зенду и т.п. Такие тюркские династии, как Газневиды и Сельджуки, пришедшие к власти в Иране в X и XI вв., не поощряли распространения иранских мифов и легенд, и в эту эпоху влияние Корана на персидскую поэзию становится всё более заметным, достигая своего апогея в XII в. в творчестве поэтов так называемого иракского стиля. Санā'и, 'Атṭār, Рӯмӣ, Са'дӣ (ум. 1292 или 1295), Ҳафиз (ум. 1389 или 1390), 'Ирақӣ (ум. 1289), Джāmӣ (ум. 1492) регулярно включают в свои произведения отсылки к Корану и хадисам. «Поэму о скрытом смысле», шедевр Джалāl ад-Дйна Рӯмӣ, даже называют мистическим толкованием Корана [Там же, 1718–1719]. Влияние священной Книги и Сунны прослеживается и на материале современной персидской поэзии.

В изложении своих идей 'Атṭār учитывает традицию персоязычных мистических сочинений; высказывания суфиев-предшественников оказали сильное влияние на его мировидение, и примеры тому можно найти в «Беседе птиц». Эту поэму отличают две характерные стилистические черты. Во-первых, повествование в ней построено на символах и притчах, излагаемых от лица героев-птиц. Во-вторых, она составлена по «рамочно-ящичному» принципу: основное повествование украшено многочисленными побочными историями и притчами [Рази, Бетлаб-Акбарабади, 2007, 23]. Основным текстом, с которым вступают в метатекстуальный диалог герои мистических сочинений (в том числе «Беседы птиц»), является Коран [Сан'атиния, 1997, 24]. В Коране различные концепты искусно объясняются при помощи притч и аллегорий — и такой подход послужил образцом для литераторов и мистиков. Непосредственное влияние Корана на манеру изложения 'Атṭāра можно считать несомненным; схожим образом строили свои произведения и его учителя, на сочинения которых он также мог ориентироваться.

'Атṭār пишет о силе воздействия поэзии на человека и считает стихи прекрасным инструментом для донесения своих идей до аудитории, намного более действенным, чем обычная речь [Солтание, 2011, 55]. Стихи для него — если не двойник божественного закона, то совечный ему слуга:

Поэзия (*ше‘р*), Престол (*‘арш*) и закон (*шар‘*) возникли друг из друга,

украшив этими тремя буквами мироздание.  
Три эти буквы, единые в своих качествах,  
освещают оба мира, как небо освещает землю.  
(«Книга бедствий», бейты 715–716)

С языков слетают всякие слова,  
с языка поэтов сходит размеренная речь.  
Тот, кто был предводителем пророков,  
сказал: «Под языком у поэтов».  
У Истинного есть несчетные сокровища,  
тайну этого не знает и один из тысячи.  
(«Книга бедствий», бейты 743–745)

Поэт порождает новые смыслы и образы, однако не он является их настоящим творцом. Смыслы и образы творит Бог, поэт же заимствует их у Всевышнего. ‘Атṭār называет свои стихи, наполненные «божественными смыслами» и «девственными образами», «поэзией мудрости», и говорит, что получил их от «Подателя мудрости»:

В мудрости своей я способен описать небесный свод,  
ведь мудрость досталась мне от Подателя мудрости<sup>6</sup>.  
(«Книга тайн», бейт 3155)

‘Атṭār считает созданные им сюжеты плодом глубокой проработки коранических мотивов. Шейх уверен: различие между поэзией и «словами Пророка», то есть откровением или Законом, состоит не в заложенных в них смыслах и не в их источнике, а лишь в форме «схватывания» их словесного выражения. Пророк излагает смыслы, полученные посредством «Святого Духа», то есть ангела Джибра‘йла. Поэт же получает свои слова не через ангела: хотя он и устанавливает связь с «миром души», смыслы «низводятся» в его сердце, и литератор выражает их, используя свой поэтический талант [Пурджавади, 1995, 96–97].

Как бы то ни было, ‘Атṭār принадлежит к числу поэтов, которые «многokrатно поминали Аллаха»<sup>7</sup>: его произведения изобилуют аллюзиями на Коран и хадисы. Один из способов, к которым шейх прибегал для передачи типично коранических смыслов, — прямое упоминание или цитирование аятов. Например, во Вступлении к «Беседе птиц» он приводит отсылки или цитаты

<sup>6</sup> «Аллах дарует мудрость, кому захочет, а тот, кому дана мудрость, награжден великим благом. Но только разумные внимают наставлению» (Коран 2:269).

<sup>7</sup> Коран 26:227.

из 30 различных стихов Корана. Также поэт неоднократно отсылает читателя к приведенным в Коране нормам и поучениям. Например, ‘Атṭār рекомендует путнику, подобно Мӯсе, «оставить детей, супругу и овец», чтобы «вступить в долину познания».

Часто мистик, рассматривая какой-нибудь из постулатов Корана, представляет его в новой формулировке. Так, в «Беседе птиц» ‘Атṭār приводит глубокое толкование единобожия, вдохновленное третьим айатом суры «Железо» (57), который гласит: «Он — и первый, и последний, явный и сокровенный». И нашему автору удается предложить верное, точное и доступное для понимания толкование единобожия. Поэт не просто рассуждает о Боге как о единственном актере мира, но также упоминает и о единстве Его самости и атрибутов, разъясняя свои слова в художественной, иносказательной форме. Здесь он следует примеру ас-Сухравардī (1155–1191), прибегая к иносказанию в форме аллегии для изложения философских и мистических идей. К его аллегорическому стилю обращался также и Рӯмī — автор эпохальной «Поэмы о скрытом смысле» [Мехрбан 2010: 14, 15].

Итак, ‘Атṭār не раз цитировал коранические айаты — как в арабском оригинале, так и в буквальном персидском переводе. В частности, он писал:

Почему я должен столько говорить?

потому что знаю: мне предстоит прочесть [свой свиток].

(«Книга тайн, бейт 3197; Коран 17:14)

Коранические сюжеты используются шейхом и во «вставных» рассказах и притчах, составляющих ткань повествования. Среди них, например, история из суры «Муравьи» (27), повествующая о том, как пророк Сулаймāн прибыл в долину муравьев, где предостережение, с которым муравьяха обратилась к своим сородичам, заставило его удивиться и улыбнуться:

«О муравьи! Спрячьтесь в ваших муравейниках, чтобы Сулайман и его воины не растоптали вас ненароком»<sup>8</sup>.

Вдохновившись этим рассказом, ‘Атṭār включил в свою «Божественную книгу» легенду о том, как имам ‘Али проезжал по дороге, через которую пролегла муравьиная тропа. В этой нравоучительной истории поэт сокрушался из-за гнета и притеснений, чинимых не назидаемыми божественным творением правителями.

В другой истории, носящей название «О Ма‘шӯқе Ṭūsī, а также о псе и всаднике», повествуя о том, как герой притчи обидел на дороге собаку, за что его упрекнул проезжавший мимо всадник, ‘Атṭār замечает:

<sup>8</sup> Коран 27:18.



Не из одного ли ты с ним тела?  
Почему же ты смотришь на него свысока?<sup>9</sup>  
(«Божественная книга», бейт 951)

Эту историю можно сопоставить с историей о собаке спящих отроков, упомянутых 22-м аяте 18-й суры Корана.

В рассказе «О юноше в День Сбора», в котором грешника забирают в ад, однако он просит защиты у Господа, и Господь скрывает его от взгляда ангелов под «покровом Своей безгрешности», автор пишет:

Поскольку он обрел у нас покой,  
вам уже нет с ним никакого дела<sup>10</sup>.  
(«Божественная книга», бейт 1202)

Этот рассказ можно считать иллюстрацией к аятам «Бегите [от обещанного наказания] к [вере] в Аллаха»<sup>11</sup> и «За это Аллах заменит их злые деяния добрыми, ибо Аллах — прощающий, милосердный»<sup>12</sup>.

В следующей за этим рассказом истории, носящей название «Другой рассказ о Дне Сбора», юноша выглядывает из многочисленных дверей дворца, и в каждой видит Бога.

В какую дверь этот юноша ни глянет,  
он увидит там своего Господа<sup>13</sup>.  
(«Божественная книга», бейт 1214)

Этот рассказ может служить отсылкой к следующим аятам: «[В тот день праведникам будет сказано]: “О душа, обретшая покой! Вернись к Господу своему снискавшей радость и довольство! Войди в круг Моих рабов! Войди в Мой рай!”»<sup>14</sup>; «И восток, и запад принадлежат Аллаху. И куда бы вы ни повернулись, обратитесь к Аллаху. Воистину, Аллах — всеобъемлющий, знающий [всё]»<sup>15</sup>.

В целом можно заключить: стремясь как можно более доходчиво донести до читателя свою позицию, ‘Аттар напрямую изложил содержание коранических аятов, хорошо известных его слушателям и пользующихся в их среде понятным авторитетом. Поэт стремился привлечь внимание простых людей на проблемы современного им общества, для чего прибегал к повествованию

<sup>9</sup> Цитата в переводе Л.Г. Лахути [‘Аттар, 2022, 1:114]. — *Прим. пер.*

<sup>10</sup> Перевод Л.Г. Лахути [‘Аттар, 2022, 1:136]. — *Прим. пер.*

<sup>11</sup> Коран 51:50.

<sup>12</sup> Коран 25:70.

<sup>13</sup> Перевод Л.Г. Лахути [‘Аттар, 2022, 1:137]. — *Прим. пер.*

<sup>14</sup> Коран 89:27–30.

<sup>15</sup> Коран 2:115.

от лица обыкновенного человека. Этот способ подачи мы также видим в Коране, равно как и в цитируемых ‘Атṭāром стихах Писания<sup>16</sup>.

Истории и притчи, в которых действуют обыкновенные люди — разумный сумасшедший, мухтасиб, торговец и др., — способствовали популяризации сочинений ‘Атṭāра. Подражая кораническим преданиям и пересказывая их, шейх стремился найти решения актуальных проблем современного ему общества. Так, по мнению ряда экзегетов, даже сура «Йṫсуф» (12) приводится в Коране не по причине своей литературно-композиционной сложности, а для того, чтобы поднять социальные и морально-нравственные проблемы, предложить способ их решения. Тот же подход к социальным порокам мы видим в «Рассказе о праведной жене, муж которой отправился в путешествие» («Божественная книга», бейты 484–793). Разумеется, героиня этого рассказа воплощает в себе не все качества Йṫсуфа, однако ‘Атṭār описывает ее стремление сохранить благочестие и иные добродетели, свойственные кораническому пророку, излагает историю ее мытарств и страданий, а в финале приводит ее к торжеству. Подобное мы видим и в истории Йṫсуфа: «[Йṫсуф] сказал: “Теперь я уже не укоряю вас. Да простит вас Аллах, ибо Он — милосерднейший из милосердных”»<sup>17</sup>. Каждому из героев были прощены его грехи, и каждый продолжил вести назидательную достойную жизнь.

### Список использованных источников и литературы

- ‘Аттар 2022 — ‘*Аттар, Фарид ад-Дин*. Божественная книга (Илахи-наме). В 2 т. М.: Ладомир, 2022.
- А‘вани, 2008 — *А‘ванӣ Ғ*. Забāн-е Қорāн, забāн-е тамсил āз дйдгāх-е Садрал-Мута‘аллехйн // *Фалсафа ва калам. Ҷераднāме-е Садрā*. 1387 г.х. № 54. С. 4–17.
- ‘Аттар, 1960 — ‘*Атṭār, Нйшāпнӯрӣ*. ‘Илāхй-нāме. Тегеран: Заввār, 1339 г.х. 377 с.
- ‘Аттар, 2003 — ‘*Атṭār, Нйшāпнӯрӣ*. Моҳтār-нāме. Тегеран: Мо‘ассеса-е фарханги-е андише гостар, 1382 г.х. 286 с.
- ‘Аттар, 2007 — ‘*Атṭār, Нйшāпнӯрӣ*. Муṫбат-нāме. Тегеран: Соҳан, 1386 г.х. 963 с.
- ‘Аттар, 2009а — ‘*Атṭār, Нйшāпнӯрӣ*. Асрār-нāме. Тегеран: Соҳан, 1388 г.х. 603 с.
- ‘Аттар, 2009б — ‘*Атṭār, Нйшāпнӯрӣ*. ‘Илāхй-нāме. Тегеран: Соҳан, 1388 г.х. 902 с.
- ‘Аттар, 2009в — ‘*Атṭār, Нйшāпнӯрӣ*. Моҳтār-нāме. Тегеран: Соҳан, 1388 г.х. 396 с.
- ‘Аттар, 2009г — ‘*Атṭār, Нйшāпнӯрӣ*. Манṫиқ ат-ṫайр. Тегеран: Соҳан, 1388 г.х. 445 с.
- Бартольд, 1973 — *Бартольд В.В.* Торкестāн-нāме: Торкестан дар ‘ахд-е ходжӯм-е моғӯл. В 2 т. Тегеран: Бонйād-е фарханг-е Ирāн, 1352 г.х.

<sup>16</sup> «Когда же им говорят: “Уверуйте, подобно тому, как уверовали [другие] люди”, — они отвечают: “Неужели мы уверуем, как уверовали глупцы?” Да будет тебе известно, что они-то и есть глупцы, но не ведают [об этом]» (Коран 2:13).

<sup>17</sup> Коран 12:92.

- Браун, 1975 — *Браун Э. Тәрйх-е 'адабиййāt-е Ирән аз Фердоуси tā Са'дй.* В 2 т. Тегеран: Мурварид, 1354 г.х.
- Гани, 2004 — *Ғанӣ Қ. Тәрйх-е таҹаввоф дар 'ислām.* Тегеран: Заввār, 1383 г.х. 726 с.
- Джувайни, 1996 — *Джувайни М. Тәрйх-е джахāнгошā.* Тегеран: Дониā-е кетāб, 1375 г.х. 382 с.
- Каземзаде, 2008 — *Кāземзāде П. Балā аз дидгāх-е 'Атṭār-е Нишāпури ва Моулавӣ // Етṭела'āt ҳекмат-о ма'рефат.* 1387 г.х. № 25. С. 8–27.
- Мехрбан, 2010 — *Мехрбāн Қ. Авāз-е пар-е Джебре'йл ва лоғат-е мурāн // Кетāб-е мах-е 'адабиййāt.* 1389 г.х. № 155. С. 12–19.
- Пурджавади, 1995 — *Пурджавādй Н. Ше'р ва Шар'.* Тегеран: Асāтйр, 1374 г.х. 130 с.
- Пурнамдариян, 2011 — *Пурнāмдāрийāн Т. Дйдār бā Сймурғ.* Тегеран: Пажухешгāх-е 'олӯм-е енсāни ва моғале'āt-е фархангй, 1390 г.х. 329 с.
- Рази, Бетлаб-Акбарабади 2007 — *Рази А., Бетлāб-Акбарāбādй М. Мантиқ ат-ṭайр-е 'Атṭār ва мантеқ-е гофтегу'й // Фаслнāме-е забāн ва 'адаб-е пāрсй.* 1386 г.х. № 46. С. 19–46.
- Риттер, 1998 — *Риттер Х. Дарйā-е джāн.* В 2 т. Тегеран: ал-Ходā, 1377 г.х.
- Сафа 1990 — *Сафā З. Тәрйх-е 'адабиййāt дар Ирән дар қаламров-е забāн-е пāрсй.* В 7 т. Тегеран: Фердавс, 1369 г.х.
- Серватиян, 2005 — *Серватиян Б. Шарҳ-е рāз-е Мантиқ ат-ṭайр-е 'Атṭār.* Тегеран: Амйр Кабйр, 1384 г.х. 456 с.
- Солтание, 2011 — *Солтāние Ф. Забāн аз дйдгāх-е 'Атṭār // Коханнāме-е 'адабиййāt-е пāрсй.* 1390 г.х. № 3. С. 47–68.
- Талешӣ, 1996 — *Талешӣ К. 'Ишқ дар 'ирфāн-е 'ислāmй.* Тегеран: Дār ас-сақалайн, 1375 г.х. 478 с.
- Форузанфар, 1972 — *Форузāнфар Б. Маджмӯ'а-е мақālāt.* Тегеран: Деҳҳодā, 1351 г.х. 476 с.
- Форузанфар, 1995 — *Форузāнфар Б. Шарҳ-е аҳвāl ва нақд-о таҳлил-е āсār-е 'Атṭār.* Тегеран: Анджомāн-е āсār мафāҳер-е фархангй, 1374 г.х. 687 с.
- Хал'атбори, Шарафи, 2001 — *Хал'атборй А., Шарафй М. Тәрйх хвāразмшāхийāн.* Тегеран: Самт, 1380 г.х. 136 с.
- Хейдархани, 1997 — *Хейдархāнй Х. Андйшехā-е 'Атṭār дар Лисāн ал-ғайб, Веслатнāме, Мифтāх ал-'ирāда.* Тегеран: Санā'й, 1376 г.х.
- Хоррамшахи 1998 — *Хоррамшāхй Б. Фархангāфарини-е Кор'āн.* Тегеран: Тарҳ-е нау, 1377 г.х. 368 с.

## References

- 'Атṭār-е Neyšāburi. *Asrār-nāma* [The Book of Secrets]. Tehran: Soqan, 1388 H., 603 pp. (In Persian)
- 'Атṭār-е Neyšāburi. *Elāhi-nāma* [The Divine Book]. Tehran: Zavvār, 1339 H., 377 pp. (In Persian)
- 'Атṭār-е Neyšāburi. *Elāhi-nāma* [The Divine Book]. 2 vols. Moscow: "Ladimir" publ., 2022. (Russian Translation)

- ‘Aṭṭār-e Neyšāburi. *Elāhi-nama* [The Divine Book]. Tehran: Soḡan, 1388 H., 902 pp. (In Persian)
- ‘Aṭṭār-e Neyšāburi. *Maṇṭeq al-ṭeyr* [The Conversation of Birds]. Tehran: Soḡan, 1388 H., 445 pp. (In Persian)
- ‘Aṭṭār-e Neyšāburi. *Mokṭār-nāma* [The Book of Selected Pieces]. Tehran: Mo’assesa-ye farhangī-ye andiša gostar, 1382 H., 286 pp. (In Persian)
- ‘Aṭṭār-e Neyšāburi. *Mokṭār-nama* [The Book of Selected Pieces]. Tehrān: Soḡan, 1388 H., 396 pp. (In Persian)
- ‘Aṭṭār-e Neyšāburi. *Moṣibat-nāma* [The Book of Disasters]. Tehran: Soḡan, 1386 H., 963 pp. (In Persian)
- A ‘vāni, Ğ. “Zabān-e Qurān, zabān-e tamṭil az didgāh-e Ṣadr-al-Mota’allehin” [The Language of the Qur’an, the Language of Parables from the Point of View of Mullā Ṣadrā]. In: *Falsafa va kalām, Keradnāma-ye Ṣadrā*. 1387 H., No. 54, pp. 4–17. (In Persian)
- Bārtold, V. *Torkestān nama: Torkestān dar ‘ahd-e hojum-e moḡul* [Turkestan-name. Turkestan in the Era of the Mongol Invasion]. 2 vols. Tehran: Bonyād-e farhang-e Irān, 1352 H. (Persian Translation)
- Brā’un, E. *Tāriḡ-e adabiyāt-e Irān az Ferdowsi tā Sa’di* [The History of Literature in Iran from Firdawsī to Sa’dī]. 2 vols. Tehran: Murwarid, 1354 H. (Persian Translation)
- Foruzānfar, B. *Majmu’a-ye maqālāt* [The Articles]. Tehran: Dehḡodā, 1351 H., 476 pp. (In Persian)
- Foruzānfar, B. *Šarḡ-e aḡvāl va naqd-o taḡlil-e āṭār-e ‘Attār* [‘Aṭṭār’s Biography and Legacy]. Tehran: Anjom-e āṭār va mafāker-e farhangī, 1374 H., 687 pp. (In Persian)
- Ğani, Q. *Tāriḡ-e taṣavvof dar eslām* [The History of Sufism]. Tehran: Zavvār, 1383 H., 726 pp. (In Persian)
- Ḥeydarkāni, Ḥ. *Andišehā-ye ‘Aṭṭār dar Lesān al-ḡeyb, Veṣlatnāma, Meftāḡ al-erāda* [‘Aṭṭār’s views in “The Language of the Hidden”, “The Book of Rendezvous” and “The Key of Will”]. Tehran: Sanā’i, 1376 H., 692 pp. (In Persian)
- Joveyni, M. *Tāriḡ-e jahāngošā* [The History of the Conqueror]. Tehran: Donyā-ye ketāb, 1375 H., 382 pp. (In Persian)
- Ḳal’atbori, A., Šarafi, M. *Tāriḡ-e k’ārazmšāhiyān* [The History of Khorezmshahs]. Tehran: Samt, 1380 H., 136 pp. (In Persian)
- Kāzēzādā, P. “Balā az didgāh-e ‘Aṭṭār-e Neyšāburi va Mowlavi” [The Disaster in ‘Aṭṭār’s and Rūmī’s Legacy]. In: *Eṭṭelā’āt-e ḡekmat-o ma’refat*, 1387 H., No. 25, pp. 8–27. (In Persian)
- Ḳorramšāhi, B. *Farhangāfarini-ye Qurān* [The Qur’an as a Cultural Text]. Tehran: Ṭarḡ-e now, 1377 H., 368 pp. (In Persian)
- Mehrbān, Š. “Āvāz-e par-e Jibre’il va loḡat-e murān” [The Noise of Jibrail’s Wings and the Language of Ants]. In: *Ketāb-e māh-e adabiyāt*, 1389 H., No. 155, pp. 12–19. (In Persian)
- Purjavādi, N. *Še’r-o ša’r (baḡṭ-i dar bāra-ye falsafa-ye še’r az naḡar-e ‘Aṭṭār)* [The Poetry and the Law. Study in ‘Aṭṭār’s Poetry and Philosophy]. Tehran: Asāṭir, 1374 H., 130 pp. (In Persian)

- Purnāmdāriyān, T. *Didār bā Simorǧ* [The Meeting with Simorǧ]. Tehran: Paḏuhešgāh-e ‘olum-e ensāni va moḗale‘āt-e farhangi, 1390 H., 329 pp. (In Persian)
- Rāzi, A., Betlāb-Akbarābādi, M. “Manṭeq al-ṭeyr-e ‘Aṭṭār va manṭeq-e goftegu’i” [“The Conversation of Birds” by ‘Aṭṭār and Dialogism Principles]. In: *Faḡlnāma-ye zabān va adab-e pārsi*, 1386 H., No. 46, pp. 19–46. (In Persian)
- Ritter, H. *Daryā-ye jān* [The Sea of the Soul]. 2 vols. Tehran: al-Hodā, 1377 H. (Persian Translation)
- Şafā, D. *Tāriḡ-e adabiyāt dar Irān dar qalamrov-e zabān-e pārsi* [The History of Persian Literature in Iran]. 7 vols. Tehran: Ferdaws, 1369 H. (In Persian)
- Solṭāniye, F. “Zabān az didgāh-e Aṭṭār” [‘Aṭṭār on Language]. In: *Kohannāma-ye adabiyāt-e pārsi*, 1390 H., No. 3, pp. 47–68. (In Persian)
- Tāleši, K. *‘Eşq dar ‘erfān-e eslāmi* [Love in Muslim Mysticism]. Tehran: Dār al-Ṭaqaleyn, 1375 H., 478 pp. (In Persian)
- Ṭervatiyān, B. *Şarḡ-e rāz-e Manṭeq al-ṭeyr-e ‘Aṭṭār* [The Commentary on “The Conversation of Birds”]. Tehran: Amir Kabir, 1384 H., 456 pp. (In Persian)