

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОТДЕЛЕНИЕ ЛИТЕРАТУРЫ И ЯЗЫКА
СОВЕТСКИЙ КОМИТЕТ ТЮРКОЛОГОВ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ

TURCOLOGICA

1986

*К восьмидесятилетию
академика
А. Н. КОНОНОВА*



ЛЕНИНГРАД
ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1986

М. С. Фомкин

ОСОБЕННОСТИ СОДЕРЖАТЕЛЬНОЙ ПОЭТИКИ ТЮРКСКИХ СТИХОВ СУЛТАНА ВЕЛЕДА

Одна из первоочередных задач изучения средневековой тюркоязычной поэзии состоит в том, чтобы выявить в ней систему традиционных образов и установить их возможное философское содержание.¹ Однако последнее вследствие тесной связи этой поэзии с философией и эстетикой суфизма² невозможно без знания специфической суфийской символики, которая требует в свою очередь специального изучения.³ Предлагаемая статья представляет попытку анализа некоторых образов и символов в суфийской тюркоязычной литературе.

Творчество Султана Баха-ед-дина Веледа (1226—1312) связано с начальным этапом развития тюркоязычной суфийской поэзии и представляет собой одну из первых попыток популярно изложить суфийское учение на тюркском языке с учетом тюркских поэтических традиций.⁴ Поэтому образно-поэтическая интерпретация идей суфизма, осуществленная Султаном Веледом, представляет особый интерес с точки зрения исследования малоизученной⁵ образной системы классической тюркоязычной поэзии.

В содержательной поэтике⁶ Султана Веледа в общем контексте всех его тюркских стихов по своей употребительности и функциональной значимости выделяются три слова-образа: *niğ* 'свет', *güneş* (*gün*) 'солнце', *ay* 'луна'. Эти различные по семантике слова, каждое из которых в естественном языке является практически однозначным понятием, в поэтическом языке Султана Веледа меняют свои характеристики и характер своих отношений.

На уровне поэтического языка первого порядка,⁷ который соответствует восприятию текста в плане конкретно-чувственной реальности, эти слова и соответствующие им образы могут выступать в двух функциях и, таким образом, получать двоякое истолкование в простом лирическом смысле.

Во-первых, они выступают в качестве самостоятельных единиц соотнесения обозначаемого и обозначающего, сохраняя свое общезыковое восприятие. Примеры:

Veled sini güneşden bellü gördi
 Nice andan sırunı gizleyesin? ⁸ (22)
 Велед увидел тебя яснее солнца,
 Зачем ты хочешь скрыть от него свою тайну?
 Karanü kalmaya anda ki bu ay
 Karanüyü nurıla taşra yitti (38)
 Темнота не останется там потому, что эта луна
 Темноту светом наружу прогнала.

Здесь эти слова-образы, сохраняя свою самостоятельную семантику, представляют автологический тип словоупотребления. При этом они могут выступать в функции изобразительно-выразительных средств языка, в данном случае — сравнения.

Во вторых, эти слова могут тропироваться, т. е. переходить в металогиический семасиологически дупланный тип словоупотребления и при этом также выступать в качестве изобразительных средств языка, например метафор и метафорических эпитетов:

Ol güneşdür evliyalar yıldızı
 Dükeline ol dökürür uruzi (72)
 Он — солнце, звезда святых,
 Всем он доставляет пропитание.

Этот бейт может быть метафорическим восхвалением, например, щедрого султана, на которого все молятся, как на звезду.

Ger sen dilemezsen kim bini delü edesin
 Ol ay yüzüla gündüz tamda nişe gazarsan (26)
 Если ты не хочешь сделать меня безумным,
 Зачем ты гуляешь днем на крыше с лицом этой луны?

Но и при этом они отчетливо сохраняют свою специфическую семантику, которая выражается в специфических переносных значениях в структуре тропов.

Особое значение имеет характер отношений этих образов на этом уровне языка. Совершенно очевидна их семантическая и функциональная связанность между собой. Слова-образы *солнце* и *луна* в синтагматических отношениях оказываются в положении эквивалентности, благодаря чему между ними возникает семантическая соотнесенность, выделение общего семантического ядра: ⁹

Ey ay u güneş kolun aldın canımı bugün
 Ger bir bakasın bana eksük ne ola senden (24)
 О луна и солнце, рукой ты взяла мою душу сегодня,
 Если раз посмотришь на меня, какой тебе будет ущерб?

В приведенном бейте эти образы выступают уже в качестве единого образа, возникшего на основе выделившегося общего семантического ядра. При истолковании этот единый образ выступает в качестве обращения к реальному лицу, обозначенному метафорическим эпитетом, который переносит на объект характеристики специфические признаки и свойства средства характеристики.

В свою очередь слово-образ *свет* оказывается соотнесенным с двумя упомянутыми, выступая как их общая функция:

Nur eger ola gözünde nur göre
Güneşin nuri ana gele dura (70)
Если в его глазах будет свет, он увидит свет,
Свет солнца придет к нему, —

см. также пример (38).

Таким образом, в общем контексте тюркских стихов Султана Веледа на уровне языка I порядка лексемы 'свет', 'солнце' и 'луна', будучи самостоятельными единицами номинации, при этом сопоставимыми и связанными в рамках общего семантического поля, но не тождественными, обнаруживают тенденцию к функциональной синонимии. Однако связанность этих слов не только подчеркивает общее между ними, но и выделяет (а не стирает) семантическую специфику каждого.¹⁰

Совершенно иной смысл и характер отношений имеют эти слова-образы на уровне поэтического языка II порядка, которому соответствует восприятие текста в метафизическом, иррациональном плане, т. е. на уровне искусственной парадигматики условного языка суфийской поэзии. Эта искусственная парадигматика образует ассоциативные связи на религиозно-философском уровне¹¹ и предстает в стихах Султана Веледа в следующем виде. Оказиональная семантика ее элементов определяется специфической синтагматикой лексемы *nur* 'свет':

Tenri kendü nurını ana verir
Ol nur ile tenri bellü görür (70)
Бог свой свет ему дает,
С тем светом он ясно видит бога.

Таким образом, *свет* становится функцией, неизменным атрибутом бога, что является основанием для переноса значения по функции, т. е. для приобретения лексемой *свет* значения *бог* и ее самостоятельного функционирования на уровне языка II порядка в качестве символа¹² бога:

Yımek içmek behište nurdandur
Hoşlığın uçmak içre hurdandur (54)
Еда, питье в раю — от бога,
Твое блаженство в раю — от гурии.

Действительно, в этом значении слово *свет* в форме *свет светов* (нур-аль-анвар) фиксируется в словаре суфийских терминов «Мират-и ушшак», где этот термин толкуется как «божественная субстанция, являющаяся источником бытия».¹³ В свою очередь использование слова *свет* в значении атрибута бога (значение к тому же усилено самостоятельной символикой слова *свет*) в сочетании со словами *güneş* 'солнце' и *ay* 'луна' при адекватности синтагматики этих сочетаний и сочетания *tenri nuri* (см.

примеры (38), (70)) переносит на слова *солнце* и *луна* значение слова *tenri* 'бог' и тем самым полностью уравнивает слова *свет*, *солнце* и *луна* между собой, стирает их самостоятельную семантику, что имеет дополнительное логическое основание в указанной выше тенденции этих слов к функциональной синонимии на уровне языка I порядка. Это позволяет заключить, что в поэтике Султана Веледа на уровне языка II порядка слова *бог*, *свет*, *солнце*, *луна* и соответствующие им образы являются а б с о л ю т н ы м и с и н о н и м а м и и используются как один и тот же символ — символ бога. Поэтому бейты, содержащие эти образы, на языке II порядка получают новое — религиозно-философское — истолкование на метафизическом уровне, где полностью отсутствует конкретно-чувственная реальность, а есть лишь символы, поскольку приписывание богу свойств или признаков явлений конкретно-чувственной реальности превращает их в его атрибуты и, следовательно, ведет к их последовательной символизации, что делает дешифровку текста субъективно условной, позволяя однозначно извлечь только абстрактную религиозную идею:

Nur birdür mumların ger yüz isa
İki göre her kim ol ussuz isa — (84)

толкование на уровне языка I порядка: «Свет един, (даже) если свечей — сто, / Если кто глуп, тот видит два (света)»; толкование на уровне языка II порядка: «Бог — един (хотя его проявления — многочисленны, подобно ста свечам, испускающим единый свет), / (Только) глупцы думают, что мир и бог — разные понятия (что может существовать что-либо, кроме бога)». Перед нами — один из уровней религиозного познания и осмысления понятия бога при помощи символов, которые только и могут, согласно суфийской гносеологии (Иби-уль Араби,¹⁴ Джелаль-ед-дин Руми¹⁵), выразить эзотерические доктрины и передать мистическое переживание. Здесь важно отметить, что образ луны в значении символа бога отсутствует и в словарях суфийских терминов,¹⁶ и в поэтике Джелаль-ед-дина Руми.¹⁷ Появление этого образа с указанным значением у Султана Веледа допустимо объяснять влиянием исконно тюркской поэтической традиции, которая представлена у Юсуфа Баласагуни (XI в.) в поэме «Кутадгу билиг» тюркским именем главного действующего лица — Айтолды — «Луна наполнилась», а также — в «Дивану лугат ат-турк» Махмуда Кашгари (XI в.),¹⁸ где этот образ является одним из центральных в системе образного отражения действительности, сложившейся в тюркском фольклоре.¹⁹ Другое важное обстоятельство — это то, что у Султана Веледа образы луны и солнца совпадают, а не противопоставляются, не составляют бинарную оппозицию, как в персидской поэзии.²⁰ Таким образом, в поэтике Султана Веледа образ луны включается в набор традиционных суфийских образов, имея значение специального суфийского термина.

Здесь нужно также отметить, что при восприятии текста на разбираемом — метафизическом — уровне происходит трансфор-

мация всей художественной системы: характерные для языка I порядка и указанные выше изобразительные средства превращаются в религиозно-философские символы. В противоположность метафоре, сравнению эти символы вызваны к жизни абстрагирующей идеалистической богословской мыслью.²¹

Еще одно, отличное от предыдущих толкование этих образов происходит на уровне поэтического языка III порядка. При этом весь текст вновь осмысливается в плане конкретно-чувственной реальности и естественной парадигматики, за исключением символизовавшихся понятий, которые получили и закрепили за собой в естественном языке новое значение религиозно-философских терминов. При этом происходит приписывание явлениям действительности свойств указанных религиозно-философских понятий, т. е. вторичный перенос нового символического значения. Таким образом, мир конкретно-чувственный и метафизический как бы сливаются в одно целое, разница между ними исчезает, что отражает основной суфийский концепт единства (тоухид), смысл которого заключается в том, чтобы слить воедино две противоположные величины.²² Происходящее при этом уже второе переосмысление поэтических образов²³ (первое переосмысление конкретно-чувственного образа — на уровне языка II порядка) означает в случае с разбираемыми образами, что действительности приписываются свойства бога, т. е. происходит обожествление реального мира, в том числе и человека, за что на средневековом мусульманском Востоке расплачивались, как Мансур Халладж, жизнью. Этот же факт в наше время служит основанием для того, чтобы рассматривать суфийскую поэзию как выражение гуманистических идей на Востоке.²⁴ Пример такого толкования дает бейт:

Gözinüzi tenri açarsa beni
Göresiz eyle ki görürsüz günü (86)
Если бог откроет ваши глаза, меня
Увидите так, как видите бога.

Это толкование и дает скрытый от «непосвященных» тайный смысл бейта, смысл, который соответствует основной тезе суфийского учения о том, что онтологически не существует ничего, кроме бога.²⁵

Таким образом, поэтическая лексика Султана Веледа, семантика которой осложнена особенностями индивидуального словоупотребления, функционирует в его стихах на трех разных уровнях, что в некоторых случаях позволяет истолковывать один бейт в четырех разных смыслах:

Ay bigi alemde aydınlık verir
Yüz nurinden karingulık varur. (82)

I — «Подобно луне [она] дает в мире свет, / От света [ее] лица темнота уходит» (например, о какой-нибудь звезде на небе; здесь луна — простое сравнение);

II — «Как луна [она = любимый человек] освещает [мой темный] мир, / От сияния ее лица уходит мрак [моего одиночества, моих мыслей и т. п.]» (здесь луна — метафорическое сравнение);

III — «Как луна [он = бог] освещает мир [божественным] сиянием (т. е. заполняет мир своей божественной субстанцией), / от [осознания, лицезрения] его божественной сути исчезает мрак [незнания, реального ненастоящего мира, мешающего суфию слиться с богом; мрак мира множественности и иллюзорности и т. п.]» (здесь луна переосмысливается в символ бога);

IV — «Подобный богу, этот [человек] наполняет мир [своей] божественной сущностью, / От божественной сущности [этого человека] исчезает темнота» [реальная темнота ночи, так как этот человек = бог является причиной и основой всего сущего, ибо человека как такового нет, а есть только бог] (это толкование и соответствует основной суфийской формуле: Хуве — Хува 'Он есть Он';²⁶ здесь луна вторично переосмысливается в символ человека-бога).

Такая многозначность, полифония смыслов отражает суфийскую концепцию последовательного отбрасывания теней, которая лежит, в частности, в основе главной творческой установки учителя Султана Веледа, его отца — Джелаль-ед-дина Руми, который считал, что «стол славословия» должен быть накрыт разными блюдами, чтобы ни один из гостей не остался голодным, чтобы каждый получил свою пищу, потому что этим столом пользуются как простой люд, так и избранные.²⁷

В итоге можно отметить, что трудный теоретический вопрос, в какой мере образы суфийской поэзии сочетают прямой (лирический) смысл с философско-суфийским подтекстом,²⁸ нельзя решить однозначно. Актуализация всех трех уровней восприятия происходит далеко не всегда, поэтому каждый конкретный случай требует учета не только общей поэтической традиции жанра, но и особенностей индивидуальной поэтики автора.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Иванов С. Н. К изучению жанра газели в староузбекской поэзии. — В кн.: Тюркологический сборник. 1974. М., 1978, с. 154, 156.

² Иванов С. Н. Пять веков узбекской газели. — В кн.: В красе нетленной предстает. М., 1977, с. 20.

³ Там же, с. 22.

⁴ Подробнее см.: Фомкин М. С. Об изучении тюркских стихов Султана Веледа. — СТ, 1983, № 2, с. 28—29.

⁵ Стеблева И. В. Семантика газелей Бабура. М., 1982, с. 5.

⁶ О термине см.: Иванов С. Н. О «Благодатном знании» Юсуфа Баласагунского. — В кн.: Юсуф Баласагунский. Благодатное знание / Изд. подготовил С. Н. Иванов. М., 1983, с. 537.

⁷ О термине см.: Lazard G. Le langage symbolique du ghazal. — In: Convegno internazionale sulla poesia di Hafez. Roma, 1978, p. 61, 64, 71; а также: Пригарина Н. И. Образное содержание бейта в поэзии на персидском языке. — В кн.: Восточная поэтика: Специфика художественного образа. М., 1983, с. 101—102.

⁸ Примеры в упрощенной транскрипции даются по: *Veled Çelebi. Divan-i türkî-i Sultan Veled. Istanbul, 1341 h.*, с. 22. Далее приводятся в скобках страницы указанного издания.

- ⁹ Лотман Ю. М. Структура художественного текста. М., 1970, с. 205.
- ¹⁰ Там же, с. 208.
- ¹¹ Пригарина Н. И. Образное содержание бейта. . . , с. 100.
- ¹² Это символ, так как его смысл не существует в виде некоей рациональной формулы.
- ¹³ Бертельс Е. Э. Избранные труды: Суфизм и суфийская литература. М., 1965, с. 175.
- ¹⁴ Nicholson R. A. Studies in Islamic Misticism. Cambridge, 1921, p. 257.
- ¹⁵ Джавелидзе Э. Д. У истоков турецкой литературы. 1. Джелаль-ед-дин Руми (вопросы мировоззрения). Тбилиси, 1979, с. 31.
- ¹⁶ Словарь суфийских терминов «Мират-и ушшак». — В кн.: Бертельс Е. Э. Избранные труды, с. 126—178, см. также с. 110—111; Шабистари Шейх Махмуд Шабистари. Гулшан-е раз. Баку, 1976; Horten M. Indisch Strömungen in der Islamischen Mystik. II. Lexikon wichtigster Termini der islamischen Mustik. Heidelberg, 1928.
- ¹⁷ Джавелидзе Э. Д. У истоков турецкой литературы, с. 247, 248.
- ¹⁸ Стеблева И. В. 1) Развитие тюркских поэтических форм в XI веке. М., 1971, с. 170, 171, 178, 179, 200, 201, 259, 261, 267; 2) Семантика газелей Бабура, с. 102, 149.
- ¹⁹ Мнение о фольклорном происхождении поэтических текстов из «Дивана» Махмуда Кашгарского разделяют многие исследователи (см.: Стеблева И. В. Развитие тюркских поэтических форм в XI веке, с. 6—8). Такое же мнение высказал академик А. Н. Колонов в частной беседе с автором этих строк.
- ²⁰ Бертельс Е. Э. Избранные труды, с. 112.
- ²¹ Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979, с. 164—165.
- ²² Бертельс Е. Э. Избранные труды, с. 111.
- ²³ Брагинский И. С. Послесловие. — В кн.: Фиш Р. Джалалиддин Руми. М., 1972, с. 265.
- ²⁴ Там же, с. 265—266; Куделин В. Б. Поэзия Юнуса Эмре. М., 1980, с. 45, 100.
- ²⁵ Джавелидзе Э. Д. У истоков турецкой литературы, с. 270.
- ²⁶ Там же, с. 264—266, 270, 271.
- ²⁷ Там же, с. 216.
- ²⁸ Иванов С. Н. К изучению жанра газели. . . , с. 154.