

бюрократии». [5.С.126]. Не менее резко идет оценка деятельности Ильминского в книге В.М. Горохова «Реакционная школьная политика царизма в отношении татар Поволжья», где он отрицает положительные черты деятельности Ильминского.

Современные исследователи тоже не могут придти к единому мнению, сходясь в одном: «Педагогические взгляды Ильминского, его образовательная деятельность в комплексе еще не стали предметом специального изучения». [Р.Р.Исхакова «Деятельность Н.И. Ильминского и его системы (историография проблемы)», Казань, 2002г. –С.24] Присоединяясь к мнению ученых-современников, мы хотим отметить, что в нелегком труде слияния двух наций в единый народ, образовании целостного Российского государства Н.И. Ильминский сыграл последнюю роль.

Литература

1. Н.И. Ильминский «Уроки татарского языка» (с воспоминаниями о них Н.П. Остроумова и с приложениями Н.Ф. Катанова), Казань, 1914;
2. Н.И. Ильминский «О способах обучения инородцев», Спб, 1900;
3. К. Ельницкий «русские педагоги второй половины XIX столетия», 1915;
4. Р.Р. Исхакова «деятельность Н.И. Ильминского и его системы(историография проблемы)», Казань, 2002 г
5. Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев, Спб, 1969.
6. Н.И. Ильминский – кто он на самом деле?//Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения.-Казань, 1994.

Хабибуллина А.З.
(Казань)

КОНЦЕПТ «ДУША» В ЛИРИКЕ М.Ю. ЛЕРМОНТОВА И ТАТАРСКИХ ПОЭТОВ НАЧАЛА XX ВЕКА

1. Концепт душа принадлежит к числу достаточно известных и хорошо изученных культурных концептов в русской картине мира. В частности, он стал предметом специального анализа в работах Ю.Д. Тильмана «Душа» как базовый культурный концепт в поэзии Ф.И. Тютчева», М.Ю. Михеева «Отражение слова «Душа» в наивной мифологии русского языка», В.А. Масловой «Связь языка и мифа» и др.

Вместе с тем изучение того, как меняется содержание данного концепта от русской литературы к татарской (шире – восточной) литературе, позволяет обогатить понимание природы данного концепта, что является в свою очередь ценным для сопоставительного литературоведения.

Как показывают исследования, в *русской картине мира* душа выступает сосредоточением психической и эмоциональной жизни человека, она противопоставляется телу и является воплощением истинного богатства. В оппозиции «душа – тело» именно душе принадлежит приоритет («Тебе, телу, во земле лежать, а мне, душе, на ответ идти»). Душа в русских поговорках, например, также выступает в парах с концептом «сердце» и «совесть», которые подчеркивают возможность локализации души в сердце, т.к. именно «сердце является сосредоточением всех эмоций и чувств, центр мышления и воли» [5, с.163].

Если в русской картине мира концепты души и сердца тесно связаны между собой (именно душа поселяется в сердце, как бы составляя его главное содержание, определяя его сущность), то в культурах, связанных с традициями арабо-мусульманского Востока, более сокровенным и сложным понятием является *сердце*. Подтверждением сказанному являются философские представления суфиев о душе и сердце, найденные в работах Атгара и теориях Ибн-Араби. На арабо-мусульманском Востоке (по сравнению с русской культурой) сердце, а также *рух* «дух», как более высокие начала в человеке, противопоставлялись душе («*нафс*»), которая считалась от природы грешной, а соответственно, низменной частью бытия человека. Неслучайно в этой связи *нафс* сравнивали со змеей или непокорным верблюдом; иногда душа сравнивалась с непутевой женщиной, которая пытается соблазнить и обмануть бедного странника (существительное «*нафс*» в арабском языке – женского рода). Встречаются также сравнения с норовистой лошадей или упрямым мулом – подобное животное следует держать голодным, постоянно укрощать и дрессировать, чтобы, в конечном счете, оно послужило по назначению и доставило путника к его цели» [8, с. 94]. Как полагает А.М. Шиммель в своей работе «Мир исламского мистицизма», суфийские теологи, например, Джафар, ввели понятие 'ақыл, «разум», который составлял преграду между *нафс* и *кальб*: «Бог возводит эту преграду, чтобы они не выходили из берегов (сура 55, 20), т.е. чтобы низкие инстинкты не угрожали чистоте сердца [8, с.155].

Как мы видим из этих определений, душа на Востоке составляла такое содержание в бытие человека, которое противопоставлялось сердцу, т.к. в ней (душе) находили свое проявление человеческие инстинкты. Подобно тому, как душа в русской картине мира занимала приоритетное место по сравнению с *телом*, в представлениях суфий-

ских мистиков она противопоставлялась *сердцу* как более низкая часть человеческой сущности, которую можно было бы назвать плотью.

2. Концепт «душа» является одним из самых частотных в русской лирической поэзии XIX века. Так, в лирике Лермонтова образ души представляет собой вместилище чувств, эмоций, глубинных и самых сокровенных переживаний лирического героя.

Сравнение целого ряда произведений показало, что концепт «душа» в лирике Лермонтова обладает следующими свойствами:

1. Душа иррациональна по своей природе, являясь при этом продолжением самого поэта, его самых сокровенных чувств, переживаний («Душа моя должна прожить в земной неволе», «Когда б в покорности незнания», «К***» и др.)

2. Душа – это мир, который противопоставлен всему тому, что окружает поэта: свет (общество), толпа, мир в целом. В этом противопоставлении находит проявление не только романтическое мироощущение поэта, но и традиционное для русского сознания противопоставление души и тела, души и мира. Душа, с этой точки зрения, сосредоточение глубинных эмоций; будучи иррациональной, она противопоставляется всему тому, что включает в себя приметы рационального, открытого. Такая особенность данного концепта по-своему подтверждается исследованиями, посвященными специфике русской души [2, № 1, с 31].

3. В лирике Лермонтова душа также противопоставлена смерти; она атемпоральна, существуя как бы вне времени. Наиболее полно эта идея проявляется в стихотворении «Любовь мертвеца».

4. Душа – это то, что противостоит земле, земным страстям. «Душа» здесь антимична земле, т.к. она связывает лирического героя с Небом, Космосом, Богом.

5. Поэзии Лермонтова свойственна *идентификация* русской души. Лирический герой Лермонтова, являясь носителем русского сознания, интуитивно чувствует особый, неповторимый характер своей души.

Нет, я не Байрон, я другой,
Еще неведомый избранник,
Как он, гонимый миром странник,
Но только с русскою душой.

Я раньше начал, кончу ране,
Мой ум немного совершит;
В душе моей, как в океане,
Надежд разбитых груз лежит.

(«Нет, я не Байрон, я другой»).

Справедливо предположить, что в таком характере восприятия души проявились черты стереотипного мышления поэта, сложившегося в эпоху романтизма. Так, по мнению Н. Забауровой, байроническому стереотипу в русской литературе во многом соответствовала модель романтического бунтаря, вступившего в конфликт с миром; такой личности также свойственны индивидуализм и гордыня [4, с. 515]. Как известно, лирическому герою Лермонтова был близок такой тип сознания, однако поэт все-таки видит различия между русским национальным характером и «чужим», воплощенным в байронизме. По-видимому, как раз наличие в поведении лирического героя Лермонтова стихийного, иррационального начала, в целом чуждому английскому аристократизму, и позволило поэту противопоставить русскую душу иной, другой душе.

б. «Душа» – это то, что лирический герой таит от толпы и раскрывает перед возлюбленной; часто «душа» страдает и мучается от обмана и предательства («1831 июня 11 дня», «Как дух отчаянья и зла...»).

Как видно из приведенных примеров, душа в лирике Лермонтова – это второе «Я» поэта, продолжение его сознания, чувств, настроения. Душа является выражением его идеала, внутренних противоречий и желаний, возникших в результате открытого или стихийного противостояния с обществом; она «вместилище» желаний автора, романтических в своей сущности.

2. Концепт души в татарской (шире – восточной) литературе имеет иное содержание, связанное со спецификой восточного сознания. Анализ целого ряда стихотворений татарских поэтов начала XX века показал, что концепт души в них более объективированный и свободный от авторского бытия. Так, в творчестве Г. Тукая, С. Рамиева и Ш. Баби-ча есть несколько стихотворений, которые посвящены описанию души, они так и называются – «Күңел». Наиболее интересным в свете изучаемого нами концепта является одноименное стихотворение Тукая (1909) [7, с. 142].

В данном стихотворении душа предстает образом, который не только преодолевает границу авторского «Я», бытия поэта, она, словно птица, возвышаясь над ним, помогает бороться с горестями жизни. Поэт обращается к душе, видя в ней заступника своей жизни.

Ты защитишь меня от любой беды – есть в тебя вера,
Душа, помогающая мне, когда я стою на краю пропасти!

Пойми хорошенько: нельзя наслаждаться удовольствиями,
Не потеряв человеческий облик,
О, душа, ты много страдаешь, чтобы не потерять этот облик!

(подстроч. перевод наш – А.З. Хабибуллина). [7, с. 142].

Стихотворение Тукая подчеркивает возможность отдаления субъекта от души. Она не просто вырывается из тела, как птица, душа вышляется над поэтом, подобно Богу.

Такую же разделенность души от авторского «Я», дающую возможность представить душу как некий объективированный образ, можно найти и в одноименном стихотворении Ш. Бабича «Күңел» и «Әйдә, күңелем...».

Подобный ряд примеров можно продолжить, обращаясь к лирике Сагита Рамиева. Так, в стихотворении «Сызла, күңелем» поэт создает, как и его современники, образ страдающей от боли души; душа здесь главный и достаточно самостоятельный целостный образ, утративший прямую связь с лирическим субъектом. Автор обращается к душе, видя в ней большую силу, раненая, *разбитая* душа является спасением для поэта:

Сызла, сызла, сызла, күңелем!
Сызла бер туктамыйча,
Сызла айлар, сызла еллар,
Сызла төн йокламыйча!

Сызла, сызлап, син мэхэббэт
Ялкынын гөллэр яса,
Мәңге хэсрэт һәм кара төн
Елларын көннэр яса!...[6, с.25].

Как видно из вышеприведенных текстов, душа в лирике татарских поэтов начала XX века – иной по семантике образ, нежели в русской поэзии. Она не передается через метафоры или сравнения (указывающие на то, что душа зависит от субъекта и поэтому, наделяется свойствами человеческого характера), а *описывается*, словно разворачиваясь в своем содержании, с помощью глаголов. Например, «*жан арий*», «*күңел сызлый*», «*күңел әрни*», «*күңел авыру*» (Ш. Бабич), «*ян, күңел сызлан, күңел*» (Тукай), «*сызла, сызла, сызла, күңелем*» (С. Рамиев). Глаголы полнее позволяют представить данный образ в движении, в жизни; здесь душа не alter ego поэта, она существует наряду с лирическим субъектом, представляя собой более «материальный» образ, нежели в русской поэзии. Душа может быть независимой от лирического субъекта, но именно он видит в ней черты человеческих переживаний, олицетворяя ее присутствие.

Размышляя о такой специфике концепта души в татарской поэзии начала XX века, можно предположить, что его содержание во многом обусловлено особенностями сознания восточного человека, которому, согласно исследованиям фон Грюнебаума, присуще атомарность мыш-

ления. Как пишет фон Грюнебаум в своей работе, посвященной эстетическим основам арабской литературы, «Бог воссоздает мир в каждый из атомов времени, но только на момент продолжительности атома. <...> Подобный взгляд находит себе самое различное выражение. Так, вера определяется как сумма добрых дел. Человек считается состоящим из атомов и акциденций. Тела рассматриваются как совокупность акциденций. Подобный окказионализм имел целью утвердить абсолютное могущество Бога в смысле его полной независимости от законов и обстоятельств, в том числе и от его собственных установлений» [8, с. 179-180]. Данная черта мышления проявилась и в литературе, литературном творчестве, в частности, она привела к тому, что поэт на Востоке, более чем европейский, и в особенности немецкий автор, склонен к перечислению отдельных мыслей, слабо связанных между собой. «Более крупные произведения, – пишет Грюнебаум, – представляют лишь сумму разрозненных сцен, а не их взаимодействие» [8, с. 164].

Как полагают исследователи, Грюнебаум несомненно опирался на теоретические построения Л. Масиньона, фундаментальным элементом которых являлось утверждение, что мусульманскому мировоззрению чуждо понятие о Вселенной как упорядоченной системе.

Идея прерывности, несвязанности автора с тем, что создается его же усилиями, во многом созвучна представлению об атомарном устройстве мира и человека в нем. Безусловно, полнее всего она нашла отражение в восточных литературах в средние века, например, в персоязычной поэзии Хафиза, Саади, Руми. Иллюстрацией атомарного типа восточного сознания являются и произведения арабского средневекового поэта Аль Маарри, в чьем творчестве концепт души является одним из ключевых культурных концептов. В представлении Аль Маарри душа – это особый мир, который может быть свободен от плоти, тела, субъекта в целом; находясь в телесной оболочке, она вбирает в себя грехи, приобретаемые человеком за всю жизнь. Вот почему в представлении Аль Маарри душа может быть не только возвышенной субстанцией, но и знаком греховности, уязвимости человеческого бытия.

Не для мирной молитвы ты прядешься в уединении,

Ты себя устыдил, бежал от стороннего мнения.

Мне – душа: «Я в грязи, я разбита и обезоружена!»

Я – душе: «Примири! Эта кара тобою заслужена» [1, с. 479-480].

Таким образом, сопоставительный анализ произведений русской и татарской (шире- восточной) поэзии показал, что концепт «душа» как один из культурных концептов имеет свои особенности, обусловленные различием типов культур. Если в творчестве Лермонтова душа является alter ego поэта или его лирического героя, то в произведениях татарских

поэтов начала XX веков образ души персонифицируется, он становится более самостоятельным образом, с которым лирический герой мог вести беседу, разговор ("Әйдә, күңлем.." Ш. Бабича). При этом, если в русском художественном сознании субъект и объект (автор и действительность) разделены (лирический герой Лермонтова открыто противопоставляет себя миру), то в татарской литературе такая разделенность не является категоричной, она представлена в иных, менее открытых формах. По своему эта черта данного концепта подтверждается арабо-мусульманской и персидской средневековой поэзией, в которой подчеркивается греховность человеческой души и ее устремленность к небу, Богу. Нужно также отметить, что в татарской литературе, в частности в творчестве Тукая, Ш. Бабича, С. Рамиева, звучит мотив разбивания, разрушения души. Именно данный мотив, на наш взгляд, составляет один из уникальных аспектов содержания концепта души в произведениях татарских авторов по сравнению с русской поэзией XIX века.

Литература

1. Арабская поэзия средних веков. – М.: Худож. лит-ра, 1975. – 767 с.
2. Брюшкин В.Н. Феноменология русской души // Вопросы философии.- 2005.- № 1.- С. 29-39.
3. Грюнебаум фон Г.Э. Основные черты арабо-мусульманской культуры / Г.Э. фон Грюнебаум. – М.: Наука, 1981. – 227 с.
4. Забабурова Н.В. Проблема национальных стереотипов в литературе романтизма // Межкультурная коммуникация и проблема национальной идентичности: Сб. науч. Тр. – Воронеж, 2002. – С.509-517.
5. Маслова В.А. Связь языка и мифа / В.А.Маслова // Фразеология в контексте культуры. – М.: Языки русской культуры, 1999 – С.158 -163.
6. Рәмиев С.Л., Бабич Ш.М. Әсәрләр /С.Л. Рәмиев, Ш.М. Бабич. – Казан: Мәгариф, 2005. – 287 б.
7. Тукай Г. Сайланма әсәрләр: 2 томда / Г.Тукай. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2006. – 1 т. – 271 б.
8. Шиммель А.М. Мир исламского мистицизма / Шиммель А.М. Пер. с англ. Н.И.Пригариной. – М.: Алтейма, 2000. – 414 с.