

УДК 821.161.1-14+821(=470.41)

## КОНЦЕПТ ДУШИ В РУССКОЙ И ВОСТОЧНЫХ ЛИТЕРАТУРАХ

*А.З. Хабибуллина*

### Аннотация

В статье рассматривается специфика концепта души в русской, татарской и персоязычной литературах. Данный концепт исследуется в сопоставительном аспекте и в свете тех представлений, которые сложились в русской и восточной культурах, в философии, религии и мифологии. Основным предметом исследования является поэзия Лермонтова, Тютчева, а также татарских поэтов начала XX века: Г. Тукая, С. Рамиева и Ш. Бабича. Изучая на широком фактическом материале содержание и специфику концепта души в разных литературах, автор выявляет те его потенциальные смыслы, которые ведут к пониманию различий русского и восточного типов художественного сознания.

**Ключевые слова:** концепт души, концепт сердца, сопоставительная концептология, мотив разбивания души, суфизм.

Концепту «душа» в настоящее время посвящено немало исследований в отечественной филологии, и в первую очередь в лингвистике. В частности, данный концепт стал предметом специального анализа в работах Ю.Д. Тильмана «„Душа“ как базовый культурный компонент в поэзии Ф.И. Тютчева» [1], М.Ю. Михеева «Отражение слова «душа» в наивной мифологии русского языка» [2], В.А. Масловой «Связь языка и мифа» [3] и др.

В татарской филологии мы не нашли отдельных работ, в которых бы концепт «душа» рассматривался в широком языковом, литературном и культурном контексте. Однако большой интерес для нас имела диссертация Р. Даниловой, посвященная концепту «сердце» («йөрәк») в татарской языковой картине мира, с которым изучаемый нами концепт тесно связан [4].

Следует отметить, что концепт души до настоящего времени не выступал объектом сопоставительных исследований. Вместе с тем сопоставительное изучение культурных концептов, к которым принадлежит и концепт «душа», позволяет выявить потенциальные, скрытые смыслы его содержания и те его возможности, которые ведут к пониманию специфики разных типов культурного сознания, а также национальных языков, литератур, художественных традиций.

Обратимся вначале к лингвистическим толкованиям слова «душа» в русском и татарском языках. В русском языке выделяются несколько основных образных воплощений понятия «душа»:

1) душа какместилище: полость, одежда, оболочка, хранилище. М. Михеев, анализируя образный потенциал выражения «опустошить душу», видит связь таких представлений о душе со старинными верованиями народа, согласно которым

рубашка с незастегнутым воротом оставляет открытой «душу», то есть место под кадыком, где располагается душа (В. Даль) [2, с. 149];

2) душа как полотно (пелена, ткань, занавеска): *ткань души / всеми фибрами души*;

3) душа как сосуд, емкость: *наполнять душу*;

4) душа как воздух, входящий (и выходящий) из легких человека вместе с его дыханием: *равнодушный / не ровно дышать (к кому-то)*;

5) душа как струны, нити, фибры или жилы;

6) душа как деревце, побег, росток: *потрясти душу / надломить душу / прирасти к кому-либо душой*;

7) душа как метонимическое обозначение оставленного ею тела. Тело – это как бы стены тюрьмы, насильно удерживающие всю жизнь пленника-душу внутри себя: *плакать над душой* [2].

Как видно из данных образных представлений, душа в русской картине мира является сосредоточием психической и эмоциональной жизни человека, она противопоставляется телу и является воплощением истинного богатства. В оппозиции *душа – тело* именно душе принадлежит приоритет (в словаре В.И. Даля читаем: «Тебе, телу, во земле лежать, а мне, душе, на ответ идти»). Исследования показывают, что душа, в русских поговорах, например, также выступает в парах с концептами «сердце» и «совесть», которые подчеркивают возможность локализации души в сердце, так как именно «сердце является сосредоточением всех эмоций и чувств, центр мышления и воли» [3, с. 163].

В татарской языковой картине мира концепт души имеет свою специфику. Так, известно, что в татарском языке слову «душа» соответствуют несколько лексем. К примеру, в «Русско-татарском словаре» (1985) представлены следующие эквиваленты этого слова: в философском значении ему соответствуют слова *жан* и *рух*, а в других значениях оно переводится с помощью лексем *күңел*, *йөрәк*, *дәрт*, *хис* (РТС, с. 144).

Интересно отметить, что в татарском языке слово «душа» часто отождествляется с лексемой «сердце», так как именно сердце является центром духовной жизни человека. Об этом пишет, например, Р. Данилова: «Для описания духовного мира человека в татарском языке существует еще одна лексема – *күңел*. Данный концепт, относящийся к сфере безэквивалентной лексики, на другие языки переводится как “сердце” или “душа”, поэтому данный факт позволяет нам выявить явное родство между концептами “күңел” и “йөрәк”» [4, с. 9].

Однако вывод о том, что в русском и в татарском языках концепты «душа» и «сердце» являются сходными, нам представляется неполным, так как подобная синонимичность носит лишь внешний характер, не отражая в полной мере специфики не только разных языков, но и типов культур.

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 арабo-мусульманского Востока, более значимым и сложным понятием является *сердце*. Подтверждением сказанному служат философские представления суфиев о душе и сердце, найденные в работах Атгара и теориях Ибн Араби. В арабo-мусульманской культуре (по сравнению с русской) калб (сердце), а также рух (дух)

как более высокие начала в человеке противопоставлялись душе (нафс), которая считалась от природы грешной, а соответственно, низменной частью естества человека. Неслучайно в этой связи нафс сравнивали со змеей или непокорным верблюдом, кроме того, с непутевой женщиной, которая пытается соблазнить и обмануть бедного странника (существительное *нафс* в арабском языке – женского рода). Встречаются также сравнения с норовистой лошастью 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 [5, с. 94]. Как полагает А. Шиммель, суфийские теологи, например Джафар, ввели понятие *акыл* (разум), обозначающее своеобразную преграду между нафс и калб: «Бог возводит эту преграду, чтобы они не выходили из берегов (сура 55, 20), т. е. чтобы низкие инстинкты не угрожали чистоте сердца» [5, с. 155].

Как видно из приведенных выше определений, душа на арабо-мусульманском Востоке составляла такое содержание в бытии человека, которое противопоставлялось сердцу, так как 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 суфийских мистиков она противопоставлялась *сердцу* как более низкая часть человеческой сущности, которую можно было бы назвать плотью.

Приведем и другой аргумент. Согласно мусульманским убеждениям, распространённым прежде всего в восточных странах, Иране и государствах Средней Азии, душа человека сосредотачивалась в *мозгу, голове*, а не в сердце. На это указывает, в частности, газель Руми о душе «Любовь – это к небу стремящийся ток...». В ней поэт создает образ беспокойной души, которая сравнивается с птицей, однако полет этой удивительной птицы имеет свой предел, так как по велению Бога она поселяется в человеческой голове:

Душа, кто вдохнул в тебя этот порыв?  
Кто в сердце родил трепетанье тревог? <...>

Душа отвечала: «Я в горне была,  
Чтоб дом мой из глины Создатель испек;

Летала вдали от строенья работ –  
Чтоб так построенья исполнился срок;

*Когда же противиться не было сил –  
В ту круглую форму вместил меня рок.*<sup>1</sup>

(ПК, с. 692–693)

Изложенные выше размышления приводят нас к выводу о том, что близкий к концепту души концепт «сердце» на арабо-мусульманском Востоке имел свое уникальное содержание, позволяющее говорить об их возможном разграничении и даже оппозиции, а не слиянии и сходстве, как это более характерно для русской языковой и культурной традиции. Если в русском культурном сознании душу можно рассматривать как нечто продолжающее бытие человека (душа сосредоточивалась в самом сердце или располагалась на плечах – *взвалить*

<sup>1</sup> Курсив наш.

на плечи / свалить камень с души, отлегло от души), то в представлении человека Востока она находилась в рациональном мире, то есть там, где Бог не находил своего пристанища.

В каком-то отношении подтверждает отмеченное и учение о человеческой душе философа Ибн Сины, которое нашло отражение в его работах «Нафс» и «Ан-Наджат». Доказывая идею о том, что душа представляет собой духовную субстанцию, независимую от тела, Ибн Сина противопоставляет ее чувствам. Разумная душа по сравнению с чувствами способна к самопознанию, при этом она познает себя непосредственно, а не через телесный инструмент, к тому же она осознает это самосознание. Говоря же о бессмертии души, Ибн Сина также выделял рациональную часть души, то есть такую, которая не погибает вместе со смертью тела. «Телесные силы уничтожаются с уничтожением тела, и у души остается одна только сила разума», – пишет Бахманйар, суммируя взгляды своего учителя Ибн Сины (см. [6, с. 192]).

Таким образом, в суфийских теологических учениях, а также в философии классического ислама подчеркивалась мысль о разумном начале в душе, которое существенно отличало ее от чувств, тела, сердца как важнейшей составляющей человека. Считалось, что душа в силу своей субстанциональности, будучи имматериальной субстанцией, может сохранять свое бытие независимо от плоти, иными словами, быть нетленной и свободной от человека.

Рассмотрим специфику того содержания, которое имеет концепт души в русской и восточной литературах. Предметом сопоставительного исследования станут русская поэзия XIX века (в первую очередь произведения М.Ю. Лермонтова) и творчество татарских классиков начала XX века: Г. Тукая, С. Рамиева, Ш. Бабича.

В лирике Лермонтова слово *душа* является достаточно частотным, в большинстве случаев оно означает вместилище чувств, эмоций, глубинных и самых сокровенных переживаний лирического героя. Однако с учетом того, что лирическому герою Лермонтова присущ внутренний конфликт, выражающийся в несовместимости земного и небесного миров, образ души в поэзии Лермонтова приобретает и другое, дополнительное значение: душа – это то, что противостоят земле, земным страстям. Душа здесь предстает как оппозиция земле, так как она связывает лирического героя с Небом, Космосом, Богом.

Сравнение большого числа лирических стихотворений Лермонтова показывает, что душа в творчестве поэта может рассматриваться как сосредоточение истинных и самых сокровенных и высоких чувств лирического героя (3); как предмет поэзии (1, 6); как то, что лирический герой таит от толпы и раскрывает пред возлюбленной, *душа* страдает и мучается от обмана и предательства (4, 5); как преодоление земного бытия героя, обращенного к миру Бога и Неба (2); как источник поэтических творений автора; душа поэта (3, 4).

1. *Душа моя должна прожить в земной неволе*

Не долго. Может быть, я не увижу боле  
Твой взор, столь нежный для других,  
Звезду приветствую соперников моих;  
Желаю счастья им...

«Душа моя должна прожить в земной неволе...» (Л., с. 117)

2. Но чувство есть у нас святое,  
 Надежда, бог грядущих дней, –  
*Она в душе, где все земное,  
 Живет наперекор страстей;*  
 Она залог, что есть поныне  
 На небе иль в другой пустыне  
 Такое место, где любовь  
 Предстанет нам, как ангел нежный,  
 И где тоски ее мятежной  
 Душа узнать не может вновь.

«Когда б в покорности незнания...» (Л., с. 93)

3. Я молод; но кипят на сердце звуки,  
 И Байрона достигнуть я хотел;  
*У нас одна душа, одни и те же муки;*  
 О, если б одинаковый удел!..

«К\*\*\*» (Л., с. 57)

4. 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 не много совершит;  
*В душе моей, как в океане,  
 Надежд разбитых груз лежит.*

«Нет, я не Байрон, я другой...» (Л., с. 130)

5. Не знав коварную измену,  
*Тебе я душу отдавал;*  
*Такой души ты знала ль цену?*  
 Ты знала – я тебя не знал!

«Я не унижусь пред тобой...» (Л., с. 127)

6. Под ношей бытия не устает  
*И не хладеет гордая душа;*  
 Судьба ее так скоро не убьет,  
 А лишь взбунтует; мщением дыша  
 Против непобедимой, много зла  
 Она свершить готова, хоть могла  
 Составить счастье тысячи людей:  
*С такой душой ты бог или злодей...*

«1831 июня 11 дня» (Л., с. 75)

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

В русской лирике XIX – XX веков такое представление о душе в целом сохраняется. Так, «Словарь языка поэзии» указывает на значительное число образных выражений, найденных в произведениях русских авторов конца XVIII – начала

XX века, в которых образ души имеет ту же семантику. Приведем примеры, доказывающие этот тезис:

- А.С. Пушкин «Евгений Онегин»: *Другие, строгие заботы / И в шуме света и тиши / тревожат сон моей души* (СЯП, с. 151);
- Ф.И. Тютчев «Тени сизые смешались»: *Сумрак тихий, сумрак сонный, / Лейся в глубь моей души, / Тихий, томный, благовонный, / Все залей и утиши* (СЯП, с. 151);
- К.Д. Бальмонт «В душе есть все»: *Только душе я молитвы пою, / Только одну я люблю беспредельность – / Душу мою!* (СЯП, с.152);
- А. Блок «Моя душа – страна»: *Моя душа – страна волшебных дум, / Потух огонь – и думы отлетели...* (СЯП, с. 152);
- М. Цветаева «Каток растаял»: *Душа людская – та же льдина / И так же тает от лучей* (СЯП, с. 153).

В русской поэзии концепт «душа» раскрывается в основном через сравнения и метафоры, с помощью которых передаются переживания автора, его устремления. Опираясь на материалы «Словаря русской поэзии», приведем некоторые примеры тропеического выражения концепта души, являющиеся наиболее частотными. Душа – *психея светлая, крыло души, полет души, голубь души молочной, ласточка, лебедь спящий, орлица, птица бескрылая, трясогузка испуганная, ястреб мертвый, туча порванная, дом незапертый, алтарь души, гнездилище чувств, обитель смиренная, затворы души, сени души, гробница, дверь запертая, тайник души* и другие (СЯП, с. 146–148).

Ту же идею связи души с внутренним миром человека подтверждает М. Михеев в своей работе «Отражение слова «душа» в наивной мифологии русского языка», о которой упоминалось выше. В ней автор «выделяет не собственно денотат слова [душа] (представимый в виде того или иного образа-метафоры), но подыскивает ему – удобное в речевом обиходе – метонимическое обозначение, воображая и иллюстрируя в нем те действия, которые могла бы совершать душа, будучи представлена в образе того или иного метафорического воплощения» [2, с. 145–146].

Все выделенные в настоящей статье метафорические и метонимические определения (душа как полотно, душа как страница, душа как вместилище и др.) убеждают нас в том, что душа в русской картине мира XIX – XX вв. была своеобразным отражением человеческих переживаний, мыслей, внутренних сил, того, что накопилось у человека за всю его жизнь. В то же время сравнения души с воздухом или птицей (*воспарить, встрепнуться душой*) указывали на возможность ухода души из тела, что соответствует во многом христианскому представлению о мире, согласно которому душа лишь временно пребывает в телесной оболочке, а затем переходит в иное бытие. Эта способность души – выход за пределы телесности – достаточно полно отразилась в русской поэтической картине мира XIX века. Так, в лирике Лермонтова душа – это то, что сосредоточивается внутри человека, это его alter ego, поэтому она наделяется способностью страдать, мучиться, как и человек, и в то же время она (душа) лишь временно в пространстве бренного тела. Она сосредоточие всего земного, но в глубине ее таятся силы, способные вывести душу за пределы земного: *Душа моя должна прожить в земной неволе / Не долго. Может быть, я не увижу*

*боле / Твой взор* (Л., с. 117); *Надежда, бог грядущих дней, / – Она в душе, где все земное, / Живет наперекор страстей* (Л., с. 93).

Те же представления о душе находим в поэзии Ф.И. Тютчева. Исследователь Ю.Д. Тильман в своей работе, посвященной концепту души в творчестве поэта, на многочисленных примерах доказывает, что в поэзии Ф. Тютчева «погружение в собственный мир, вглубь души *есть путь* схождения-постижения собственного «я» как мира со своими законами» [1, с. 206]. Лирический герой Тютчева (как и Лермонтова!) не отделяет себя, свой духовный путь от пути понимания того, что сосредоточивает в себе его душа: *Душа его возвысилась до строю: Он стройно жил, он стройно пел* (см. [1, с. 207]).

Оппозиция *верх – низ*, раскрывающаяся во всей полноте в поэзии Лермонтова как противостояние земли и неба, также характерна для творчества Тютчева. Душа в его произведениях может вырваться из тисков земли и обратиться к небу, звездам, при этом, по словам Тильмана, такой «духовный взлет ведет к гармонии, соединению с Богом и обнаруживается во всех внешних проявлениях» [1, с. 206]: *Душа хотела б быть звездой, / Но не тогда, как с неба полночи / Сии светила, как живые очи, / Глядят на сонный мир земной* (СЯП, с. 51).

Концепт души в татарской (шире – восточной) литературе имеет иное содержание, связанное со спецификой восточного сознания. Анализ целого ряда стихотворений татарских поэтов начала XX века показывает, что концепт души в них более объективирован и свободен от авторского бытия. Так, в творчестве Г. Тукая, С. Рамиева и Ш. Бабича есть несколько стихотворений, которые посвящены описанию души, они так и называются – «Күңел».

Наиболее интересным в свете изучаемого нами концепта является одноименное стихотворение Г. Тукая (1909)<sup>1</sup> (Г.Т., с. 142). В нем 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 заступницу своей жизни:

Ты раскальвайся на части, как обычно, гори душа, боли!  
Ты любима, превыше всего душа, поклоняющаяся Богу.

Каждую минуту Вселенная хочет плодов моей души,  
Но что созреет, если душа без огня и погасла она?

Веди вперед своего хозяина и будь как камень в испытаниях,  
О душа, привыкшая ко многим угнетениям судьбы! <...>

Такова твоя высшая цель – возможность вдохнуть жизнь в тысячи людей,  
О душа, дышащая и бьющаяся возвышенно!

Вознесись высоко, расправь крылья, – время как будто пришло, –  
О душа, стремившаяся ввысь от рождения!

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!

<sup>1</sup> Далее приведен наш подстрочный перевод этого стихотворения.

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

Такую же разделенность души и авторского «я», дающую возможность представить душу как некий объективированный образ, можно найти и в одноименном стихотворении Ш. Бабича («Күңел», 1911) (Ә, с. 190–191). В нем находим следующее описание состояния души: *Болит, болит душа, болячка есть, / Из-за того, что схватили меня темные силы, / Из-за того, что темные силы / Размотали нити моего веретена. / Душа горит, в огне сгорает, / Так как молодость проходит зря. <...> / Душа больна и в полной растерянности, / Из-за того, что отсутствие профессии угнетает меня; / Из-за того, что ни одно дело не ладится, все валится из рук, / Когда без работы только смерти и ожидаешь. / Душа не мучается, она спокойна, / Когда совесть отчитывает ее; / Когда надеется она лишь на Бога, / Веря, что будущее будет светлым<sup>1</sup>.*

Тот же образ беспокойной, раненой души, к которой обращается поэт, находим в другом стихотворении-кытга Ш. Бабича «Уйлап, уйлап...» (1917): *Размышляя, раздумывая, погружаешься в думы, / И забывается отрада души, / Душа устаёт... (Ә, с. 200).*

Ряд подобных примеров можно продолжить, обращаясь к лирике Сагита Рамиева. Так, в стихотворении «Сызла, күңелем» (1909) поэт, как и его современники, создает образ страдающей от боли души. Она 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 гөлләр яса,  
Мәңге хәсрәт һәм кара төн  
Елларын көннәр яса!..

(Ә, с. 25)

Боли, боли, боли, моя душа!  
Боли постоянно,  
Боли месяцами, боли годами,  
Боли, не спя ночами!

Боли, боля, огонь любви  
Ты преврати в цветы,  
И годы, полные вечной печали и беспросветной ночи,  
Ты преврати в светлые дни!..<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Подстрочный перевод наш.

<sup>2</sup> Подстрочный перевод наш.



Как видно из приведенных выше текстов, душа в лирике татарских поэтов начала XX века – иной по семантике образ, нежели в русской поэзии. Он 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, кўңел сызлы, кўңел әрни, кўңел авыру* (Ш. Бабич), *ян, кўңел сызлан, кўңел* (Г. Тукай), *сызла, сызла, сызла, кўңелем* (С. Рамиев). Глаголы позволяют представить данный образ в движении, в жизни. Душа здесь 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 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, присуща *атомарность* мышления. 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» [7, с. 179–180]. Отмеченная черта мышления проявилась и в литературе, поэтическом 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» [7, с. 164].

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 Средних веков, например в суфийской персоязычной поэзии Хафиза, Саади, Руми. Так, в одной из известных газелей Саади «О, караванщик, сдержи верблюдов!», посвященной теме суфийской любви, возникает мотив расставания души с телом лирического субъекта, который от сильной, проникновенной любви к восточной красавице теряет рассудок:

Приди, – и снова тебе, прекрасной, тебе всевластной служить я стану.  
Ведь крик мой страстный в просторы неба, себе не зная препон, уходит.

О том, как души бросают смертных, об этом люди толкуют разно.  
*Я ж видел душу свою воочью: она – о, горький урон! – уходит*<sup>1</sup>

(ИТП, с. 343)

<sup>1</sup> Курсив наш.

Выскажем предположение, что черты атомарного типа мышления по-своему проявились в татарской поэзии, которая, как известно, восходит к художественным традициям арабо-мусульманского Востока. В ней, о чем свидетельствуют приведенные выше тексты, образ души также может существовать отдельно от субъекта сознания (автора или его лирического героя) или же находиться в неявной связи с ним.

Следует принять во внимание и тот взгляд на душу (нафс), который сформировался в философии арабских мистиков. В силу того что душа, как отмечалось выше, связывалась не только с высоким (духовным), но и с низшим началом в человеке, с тем, что приводит его к пороку, греху, страданию, в представлениях суфиев, человеку необходимо устранить нафс посредством самовоспитания. Душа, по убеждению суфиев, может легко выходить из человека, покидать тело, тем самым облагораживая и приближая человека к Богу.

Однако, несмотря на то что нафс представляла собой низшее начало в человеке, в суфийской поэзии этот образ всегда был возвышенным. К примеру, в арабской и персидской поэзии одним из любимых мотивов был *мотив разбивания*, который подчинялся теологической идее о том, что Бог постигается сильнее человеком через разрушение, чем через созидание. Как пишет А. Шиммель, «душа (*нафс*) должна быть разбита, тело должно быть разбито, сердце тоже должно быть разбито и все в нем уничтожено, чтобы Бог смог построить в нем для Себя новый дом» [5, с. 153–154].

Мотив разбивания, разрушения души и сердца не утратил своей ценности в восточных литературах и в последующие века, в частности, по-своему он звучит в поэзии Г. Тукая, Ш. Бабича, С. Рамиева. 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.

### Summary

*A.Z. Khabibullina. The Concept of Soul in Russian and Eastern Literatures.*

The article deals with the specificity of the concept of soul in Russian, Tatar and Persian literatures. This concept is investigated in comparative aspect and in the light of its traditional representation in Russian and Eastern cultures, philosophy, religion, and mythology. The main subject of this study is the poetry of Lermontov and Tyutchev, as well as Tatar poets of the early 20th century: G. Tuqay, S. Ramiev, and Sh. Babich. Studying the essence and peculiarity of the concept of soul in different literatures on the basis of a broad historical and literary material, the author reveals those potential meanings of the concept that allow us to understand differences between Russian and Eastern types of artistic mind.

**Key words:** concept of soul, concept of heart, comparative conceptology, motive of soul breaking, Sufism.

### Источники

ПК – Персидская классика поры расцвета: сб. / Сост. Н.Б. Кондыревой, Н.И. Пригаринной. – М.: АСТ: Пушк. б-ка, 2005. – 843 с.

Л. – *Лермонтов М.Ю.* Сочинения: в 2 т. – М.: Правда, 1988. – Т. 1. – 720 с.

- СЯП – Словарь языка поэзии (образный арсенал русской лирики XVIII – начала XX в.): Более 4500 образн. выраж. / Н.Н. Иванова, О.Е. Иванова. – М.: АСТ; Астрель; Рус. словари, 2004. – 666 с.
- Г.Т. – *Тукай Г.* Сайланма эсэрләр: 2 т. – Казан: Тат. кит. нәшр., 2006. – Т. 1. – 271 б.
- Ә – *Рәмиев С.Л., Бабич Ш.М.* Эсэрләр. – Казан: Мәгариф, 2005. – 287 б.
- ИТП – Ирано-таджикская поэзия: сб. – М.: Худож. лит., 1974. – 637 с.
- РТС – Русско-татарский словарь: Ок. 47 000 слов / Под. ред. Ф.А. Ганеева. – М: Рус. яз., 1985. – 734 с.

### Литература

1. *Тильман Ю.Д.* «Душа» как базовый культурный компонент в поэзии Ф.И. Тютчева // Фразеология в контексте культуры. – М.: Яз. рус. культуры, 1999. – С. 203–212.
2. *Михеев М.Ю.* Отражение слова «душа» в наивной мифологии русского языка (опыт размытого описания образной коннотативной семантики) // Фразеология в контексте культуры. – М.: Яз. рус. культуры, 1999. – С. 145–158.
3. *Маслова В.А.* Связь языка и мифа // Фразеология в контексте культуры. – М.: Яз. рус. культуры, 1999. – С. 158–163.
4. *Данилова Р.Р.* Концепт «йөрәк» в татарской языковой картине мира: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Казань, 2009. – 23 с.
5. *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. – М.: Алетейа: Энигма, 2000. – 414 с.
6. *Ефремова Н.В.* Проблема бессмертия в философии классического ислама // Универсалии восточных культур. – М.: Вост. лит. РАН, 2001. – С. 180–199.
7. *Грюнебаум фон Г.Э.* Основные черты арабо-мусульманской культуры. – М.: Наука, 1981. – 227 с.

Поступила в редакцию  
25.01.11

---

**Хабибуллина Алсу Зарифовна** – доцент кафедры сопоставительной филологии и межкультурной коммуникации Казанского (Приволжского) федерального университета.

E-mail: [Alsu\\_Zarifovna@mail.ru](mailto:Alsu_Zarifovna@mail.ru)