

Р.М. Новрузов (Баку, Азербайджан)

Концепт “любовь” в поэзии Насими

Попытки уточнить истоки своеобразного мышления суфийских поэтов возвращают нас к далекой древности, а именно к древнеегипетскому способу мышления посвященных жрецов. По этому поводу, на наш взгляд, примечательны сведения, данные Эдуардом Шюре в книге "Великие Посвященные": "Египетские жрецы, по словам греческих авторов, владели тремя способами объяснять свою мысль. Первый способ был ясный и простой, второй символический и образный, третий священный и иероглифический. То же самое слово принимало, по их желанию, либо свой обычный смысл, либо образный, либо трансцендентный. Так велик был гений их языка. Гераклит прекрасно выразил эти различия, определяя их язык как говорящий, обозначающий и скрывающий.

Когда дело касалось теософических и космогонических наук, египетские жрецы всегда употребляли третий способ письма. Их иероглифы имели при этом три смысла, и соответствующие, и различные в одно и то же время. Два последних смысла не могли быть поняты без ключа. Этот способ письма, таинственный и загадочный, исходил из основного положения герметической доктрины, по которой один и тот же закон управляет миром естественным, миром человеческим и миром божественным.

Язык этого письма, поразительно сжатый и совершенно непонятный для толпы, обладал своей особой выразительностью, доступной только Адепту, ибо посредством единого знака он вызывал в его сознании начала, причины и последствия, которые, исходя от Бога, отражаются и в слепой природе, и в сознании человеческом, и в мире чистых духов. Благодаря этому способу письма Адепт обнимает все три мира сразу" [3, с. 146-147]. И нет сомнения, что суфии, обладавшие герметическими знаниями, следовали этой традиции, этому пути мышления, обладали ключами раскрытия божественных тайнств.

Именно этим обусловлено, что многие ученые прошлого и современности, считающие суфийскую концепцию речи отличительной от нормативной поэтики, создавали и обращались к "словарям", фиксирующим суфийские значения слов. Наделенные божественным даром, знаком прикосновенности к миру тайн, как считают ученые, поэт суфий гениально владел словом, создавал семантическую неопределенность текста, который как бы состоял из двух самостоятельных текстов (поэтического, относящего к плану выражения; суфийского – к интерпретации содержания), стремясь к преодолению неизбежного дуализма и инерции повседневного языка и

мышления. Следствием этого являются парадоксы экзегетического характера и антиномии.

Добавим к сказанному, что история о мотыльке и свете была одной из излюбленных поэтических аллегорий, изображающих участь истинно любящего. Например, в своем трактате "Китаб ат-тавасин" аль-Халладж описывает мотылька, стремящегося к пламени, не в поисках света или тепла, а для того, чтобы постичь Реальность Радости, достичь совершенства. Аналогичную, почти в дословном парафразе аллегорию Халладжа мы встречаем у Аттара в "Мантик ат-тайр", где говорится о последней, седьмой, долине мистического странствия. Поэтому гетевская формула "Смерть – для жизни новой!" (в подлиннике: "Умри и стань") должна восприниматься как точное выражение одного из хадисов Пророка: "Умри до того, как ты умрешь (для того, чтобы обрести новую жизнь)" [см. 2, с. 63]. Поразительным, но вероятным является прочтение аналогичного образа в «Бхагавад-гите» (одной из частей эпоса «Махабхарата»): «Как мотыльки попадают в горящее пламя, гибелью / завершая стремленье, так на гибель вступают миры в твои / зевы, завершая стремленье [6, с. 217].

Что же касается образного мышления суфийских поэтов, то оно укоренено в классической традиции, основанной на коранических принципах. Так, в предисловии к полнотекстовому сборнику "Тарджуман аль-ашуак" ("Толкователь страстей") Ибн Араби пишет: "Я пользуюсь языком и формами выражения любовной лирики и при воспевании женщин, потому что души людские к ним привержены... Всякий образованный человек пользуется этим изысканным и уточненным языком...". Продолжая мысли стихами, он раскрывает свой метод: "Всякий раз, когда я упоминаю развалины жилищ или покинутые стоянки... / Или дев с круглыми персиями, как солнце, и выпуклыми сосками, как изваяние, / Всякий раз, когда я упоминаю то, что уже хорошо известно, или что-то сходное Вам следует понимать это как божественные тайны или небесный свет, Посылаемый Господином небес моему сердцу" [Цит. по: 1, с. 225].

Центральной фигурой философской концепции суфизма является образ познающего Аллаха, который в пути Его постижения чувственно отражает все новые и новые модусы существования и самопознания Абсолюта, разочаровывается и отчаивается "истинным" положением дел во Вселенной, приходя к выводу, что познание – одна из сторон отражения имен и атрибутов Абсолюта. Лишь только синхронное изменение самого познающего и его безрассудная, самоотверженная любовь к Истине может привести мистика к вершине мистического переживания – слиянию субъекта и объекта в одно нерасторжимое целое. Но здесь необходимо предостеречь

от заблуждения, принимающего полное онтологическое единство Творца и творения. Ибо постигающий в момент переживания ощущает себя неотъемлемой частью Всевышнего, а после "возвращения" в первоначальное состояние принимает качество осознающего "тайну" бытия, которую он должен донести людям.

Одним из постулатов поэзии суфизма является *вахдат аль-вуджуд* (единство бытия), опирающегося на коранические откровения. Он подразумевает соединения всего существующего в Нем, потому что благодаря Богу все существует. Эта мысль отрицает понимание данного постулата как идеи пантеизма. Противоречит ли он постулатам Библии? Конечно, нет. Обратимся к тексту Священного Писания: «...И люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими» (Втор. 6, 5). Вот как пространно комментирует указанный текст один из известных современных комментаторов Библии, который приводится без всяких сокращений: «Сначала сказано – «всем сердцем» (вспомним еще раз, что сердце в Библии – орган мышления: Сл. 1, 2; Марк. 2, 6): мысль о необходимости быть благодарным Богу и любить Его приходит прежде, чем возникает само ответное чувство к Богу.

Только после того как мысль о любви к Нему целиком завладеет сердцем (умом), она нисходит на уровень души (эмоций). Тогда человек уже способен возлюбить Бога «всею душою», т.е. подчинить свои чувства Его воле. Ибо сладость присутствия Его, «вкушаемая» (т.е. чувственно воспринимаемая) человеком, несравненно превосходит всякую другую радость: «Вкусите – и увидите, как благ Господь! Блажен человек, который уповает на Него!» (Пс. 33,9).

В этой сладости общения с Богом человек черпает силы для отказа от «вкушения» иных, незаконных, наслаждений: «...Не дай уклониться сердцу моему к словам лукавым для извинения дел греховных вместе с людьми, делающими беззаконие, и да не вкушу я от сластей их» (Пс. 140,4).

А с душевно-чувственной ступени любовь к Богу нисходит и на уровень физический: появляется способность любить Его и служить Ему «всеми силами» – даже, казалось бы, превосходя собственные возможности. Недаром употребленное здесь слово *мэод* означает одновременно и «сила», и «весьма», «в высшей степени», то есть «на взлете всех способностей и сил».

Однако такая любовь, объединяющая в едином порыве и ум, и чувства, и силы, не может быть достигнута без помощи свыше. На определенном этапе Бог Сам «выходит навстречу» тем, кто любит и ищет, и Святой Дух, поселяясь в их сердцах, доводит любовь до совершенства. Апостол сказал: «...Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам

(Римл. 5,5). Хотя здесь идет речь о любви Бога к человеку, а не человека к Богу, на определенном уровне обе любви сливаются, и человек соединяется с Создателем в единой любви.

Об этом и просил Иисус, обращаясь к Отцу: «И я открыл им имя Твое, и открою, да любовь, которую Ты возлюбил меня, в них будет, и я в них (Иоанн. 17,26)(5, 327). Более того, схожее понимание любви мы встречаем в древнейших текстах. Так, в «Бхагавад-гите» главный персонаж эпоса следующим образом выражает свое благоговение перед Творцом: «Поэтому поклоняюсь, простираюсь телом, умоляю тебя, владыка достохвальный, как отец к сыну; как друг к другу, как возлюбленный к возлюбленной, о боже соблаговоли быть терпеливым (ко мне)» [6, с. 218].

Великий азербайджанский поэт XIV века Имададдин Насими пишет: «И ты и я, мы все – суть воплощение Бога, Мы – солнечный восход и солнечный закат» [4, с. 55]; «Судьба с тобою нас разъединить не может, В своих мечтах с тобой я всюду и всегда» [4, с. 110].

Быть «воплощением Бога» – значит наследовать Его «образ» и «подобие». Здесь невольно напрашивается суждение известного русского философа С.Л. Франка: «Я, как личность, будучи одиноким в мире, не только не одинок в *бытии* – именно в измерении его глубины, его первосущества, – но являюсь в нем как бы воплощением этого его первосущества; то таинственное начало, в силу которого я есть личность, имеет для себя абсолютно прочную основу в самом священном Первоисточнике Бытия, ибо есть в мире Его выражение. Бытие человека не ограничено тем, что он есть природное существо, именно в качестве личности он есть существо *сверхприродное*, родственное Богу и имеющее основой своего бытия самого Бога» [7, с. 85]. В чем выражаются эти ипостаси в суфийской поэзии? Если поэт уверен, что его жизнь и мечты составляют единение с Богом, то он должен стремиться к слиянию с Ним: «Слияние с тобой – вот цель существованья. И со своей стези не свернуть, приди» [4, с. 145]; О какой стезе говорит поэт и как можно встать на этот путь? Поэт признает за Богом Истину, но путь к ней мучительный, долгий и трудный: «За истиной я шел, была трудна дорога. / Искал я, шел и шел, земель увидел много, / Что вечным я считал, то оказалось не вечным. / Я истину нашел, я стал подобьем Бога» [4, с. 263]. «Вне истины никто не достигает цели – / Ни грозный падишах, ни человек простой» [4, с. 88]: «И чтобы истину узреть, ее не сторонитесь, / Глядите ввысь или вокруг влюбленными глазами» [4, с. 36].

Не вызывает сомнения, что для достижения Истины необходимо ее познать. Но познание не носит виртуальный характер, а включает в себе механизмы его: «Чтобы мир познать, взгляни вокруг и ввысь, / Ты трезв –

испей вина любви, влюбись. И если ты увидеть хочешь Бога, / То, царь земной, от трона отрекись! [4, с. 296]; Познание Бога – вот на свете путь конечный» [4, с. 59].

Насими повторяет древнюю мудрость, видимо, принятую всеми учениями, гласящую, что без познания самого себя невозможно достичь познания Бога. Вместе с тем указываются на источники, откуда следует черпать эти знания: окружающий мир и «ввысь» над головой; раскрывается средство – *любовь*, посредством чего можно связать себя со Всевышним.

Для поэта, с одной стороны, любовь таинственна, с другой – познание тайны любви проявляется между самопознанием и познанием: «Любовь есть тайна: как познает тайну эту / Тот, кто и сам себя откуда не познал?» [4, с. 39]; «Бог тайну мне раскрыл, я твой увидел лик, / И стал бесценен я – постиг я мирозданье» [4, с. 30].

Но тайна требует еще более духовных усилий, (постичь сущность Божества полностью не представляется возможным; оно лишь возможно при изменении сути существования, то есть перехода в потусторонний мир – после смерти), потому что познается только путем, ведущий к Истине.

Тем не менее любовь подобна опьянению от вина – это не потеря разума, а разумное растворение в Всеобщей: «Я постоянно пьян, но пьян не от вина. / Я пью вино любви и пью вино познания. / Я сладко опьянен видением тебя, / Когда приходишь ты на тайное свиданье» [4, с. 29]; «Кто от любви к тебе хмелен, тот пьян и без вина бывает, / Хмель истины вкушает он, а истина одна бывает!» [4, с. 231].

В концептосферу любви входит и *душа*, которая в свою очередь создает собственную сферу концептов. Так, прежде чем любить Творца необходимо *очистить тело*, а оно может быть очищено лишь в том случае, если в нем есть *любящая душа*: «И тело от греха очистилось мое, / Моя душа одной тобою опьянилась» [4, с. 111].

Душа человеческая есть вместилище Всевышнего. Именно в ней находится *храм познания и молитвенный дом*: «Лишь наши души – божий дом, обители Аллаха, / Молись ему, своих молитв другим не поручая» [5, с. 103]; «Путь к собственной душе – вот самый чистый хадж. / Кто не совершил его – не знает очищения» [4, с. 154].

Прежде всего душе нужно приобрести божественное качество, стать сущью *вне времени и пространства*: «В меня вместяться оба мира, но в этот мир я не вмещусь: / Я суть, я не имею места – и в бытие я не вмещусь / Все то, что было, есть и будет, – все воплощается во мне, / Не спрашивай! Иди за мной. Я в объяснения не вмещусь» [4, с. 31].

Для этого следует *совершенствоваться* – процесс, функционирующий *бесконечно*: «Извечен путь любви, путь к совершенству вечен» [4, с. 126].

Проведение аналогии между извечностью пути любви и пути совершенства ставит на одну чашу весов не только сходство пути, но и равенство семантики понятий *любовь* и *совершенство*.

Литература

1. Суфизм в контексте мусульманской культуры. – М. : Наука, 1989. – 254 с.
2. Аннемари, Ш. Мир исламского мистицизма / Ш. Аннемари ; пер. с англ. Н.И. Пригариной, Д.С. Рапопорт. – М. : Алетейа, Энигма, 1999. – 311 с.
3. Шюре, Э. Великие. Посвященные / Э. Шюре. – Репринтное воспроизведение издания 1914 г. – М., 1990. – 521 с.
4. Насими, И. Лирика / И. Насими. – М.–СПб. : Дроля, 2001. – 352 с.
5. Щедровицкий, Д. Введение в Ветхий Завет / Д. Щедровицкий. – Т. 3 : Книга Левит, Чисел и Второзакония. – М.: Теревинф, 2000. – 464 с.
6. Махабхарата. II. Бхагавадгита (книга VI, гл. 25–42). – Ашхабад, 1960. – 401 с.
7. Франк, С.Л. Свет во тьме / С.Л. Франк. – Челябинск : Социум, 2011. – 256 с.