

УДК 882 (929)

СТИХИЯ ОГНЯ / СВЕТА В ВОСТОЧНОЙ ЛИРИКЕ И.БУНИНА

© А.М.Саяпова, Э.Каримираби

В статье на примере восточной лирики И.Бунина рассматривается стихия огня / света, генетически восходящая к восточному мистицизму, что дает возможность в рамках структурно-семантического анализа говорить о своеобразии смыслового и художественного содержания этого цикла. Восточная лирика Бунина гораздо шире определения «ориентальная поэзия». Вместе с тем в отзывчивости и восприимчивости поэта ко всему восточному проявляется исконная черта русской творческой интеллигенции.

Ключевые слова: И.Бунин, стихия огня / света, мистицизм, Коран, отзывчивость, восприимчивость.

В рамках данной статьи представляется интересным рассмотреть стихию огня / света в восточной лирике И. Бунина. Известно, что во многих мистических учениях Востока присутствуют понятия о светлом и темном как мировых началах, как это, в первую очередь, в зороастризме, персидской религии (духи света и добра – ахуры и духи зла и тьмы – дэвы), называемой по имени ее основателя Заратуштры, составителя Авесты, главной священной книги зороастризма. Поскольку зороастризм, оставаясь до самого мусульманского завоевания (VII в.) национальной религией Ирана, оказал влияние на многие верования античности и средних веков, понятия светлого и темного, образы света / луча солнца, тьмы / темного становятся характерными для «языка» философии и поэзии [1: 140].

Стихия огня / света – составляющая часть гностицизма. Концепция знания, гносиса (гностицизм) – обобщающий синтез различных восточных верований (иудаизма, зороастризма, вавилонских и египетских религий), христианства, греческой философии – выстраивает учение единого начала, развертывающегося в серии эманаций. Человек как средоточие мирового умопостигаемого процесса, хотя и является тварью темных сил мира, по своей субстанции не принадлежит ему. Эта его божественная (светлая) субстанция часто принимает форму самостоятельной ипостаси «Первочеловека», или «Антропоса». Душа иноприродна плоти и по сущности своей принадлежит надкосмической сфере. Наряду с дуализмом души и тела существует и трихотомическое разделение человека на «духовное», «душевное», «телесное». В гносисе человек преодолевает свою двойственность и разорванность, через человека происходит преодоление бытием своей расщепленности и восстановление распавшейся гармонии. То есть, преодолевая в себе темные силы мира, человек возвращается к

своей божественной светлой субстанции. [1: 103].

Стихия огня / света характерна для целого ряда стихотворений И.Бунина, в которых выплывает мир Востока. Анализ этого ряда начнем со стихотворения «Ормузд» (1903-1905) [2: 167], в котором используется древнеиранская мифология о Ормазде (Ахурамазде) – высшем божестве огнепоклонников в древности и в раннее средневековье в Иране и в Средней Азии, Афганистане и других странах Ближнего и Среднего Востока.

Согласно их представлениям, Ормузд (греческая форма имени Ахурамазды) – источник всего доброго, возникший из чистого света. Противоположность Ормузду – злой дух Ариман, с которым Ормузд ведет борьбу [3: 167].

В «Мифах народов мира» читаем: «Из истории вселенной, разработанной жрецами эпохи Сасанидов (3-7 вв.) в поздней «Авесте» и в «Бундахишне», первые три тысячелетия мир пребывал в идеальном духовном состоянии: царство света и Ормазд (Ахурамазда) на небесах были отделены от царства тьмы и Ахримана (Ангро-Майнью) в преисподней; они сосуществовали, не сталкиваясь друг с другом. Тогда же Ормазд создал семерых небожителей Амеша Спента. Ахриман, обнаружив царство света, возненавидел его и захотел уничтожить, но всеведущий Ормузд священным словом привел в оцепенение духа зла» [4: 563].

Мифологические образы, заимствованные И.Буниным из древнеиранских источников, определяют как смысловую, философскую суть его произведения, так и художественно-эстетическую. В первой же строфе взятого нами стихотворения выдвигается бинарная оппозиция «Свет – Тьма» как основная его тема в духовной транскрипции двух начал, причем не только в светском, общественно-культурном их смысле, а в первую очередь – религиозно-мистическом, с вытекающими из этого учения представлениями

о мире, человеке. Начинается стихотворение с описания мира Тьмы: «Мир одет / В покровы мрака и туманов» [2: 167]. Подобный мир – результат того, что нет в нем «Ни алтарей, ни истуканов, / Ни темных капищ». Алтари, истуканы, темные капища – источники духовного Света. Семантика «Тьмы» подводит читателя к мысли о том, что было бы с миром и человеком, если отсутствовали бы учения о мироздании и человеке в нем. Текст произведения говорит об учениях религиозно-мистических, о чем свидетельствуют образы «Владыки Света» (Ормузд), «Пламени» (Датар), с одной стороны, и Тьмы – с другой. Идея оппозиции выражается кратко и емко: «Владыка Света весь в едином – / В борьбе со Тьмой». Владыка Света – и есть Ормузд (Ормазд).

Первая и вторая строфы завершаются обращениями к людям: «Богтворите только Свет», «Огни зажгите по вершинам: / Возненавидьте только Тьму». В первой строфе дается обращение после представления мира, «одетого» «в покровы мрака и туманов», где нет «Ни алтарей, ни истуканов, / Ни темных капищ», во второй строфе – после представления «Владыки Света» (это образ Ормузда), который «весь в едином – / В борьбе со Тьмой». Благодаря бинарной оппозиции «Свет – Тьма» выстраивается необходимая для людей связь между человеком и учениями о мироздании, памятниками и хранителями которых являются алтари, истуканы, «темные капища».

В следующих двух строфах с содержанием еще одной бинарной оппозиции «Ночь – День», аналогичной первой, повествуется о «мудром», который «жаждет верить Дню», поскольку «он в мире радость солнца славит, / Он поклоняется огню. Слово «мудрый», хоть и написано не с заглавной буквы, но за ним можно видеть приверженца учений о Свете, Огне, поклонника Ормузда (Ормазда).

Четвертая строфа «И, возложив костер на камень, / Всю жизнь свою приносит в дар / Тебе, неугасимый Пламень, / Тебе, всевидящий Датар!» в рамках второй бинарной оппозиции «Ночь – День» содержит еще один образ, заимствованный из иранской мифологии, это – Датар (Атар) как персонификация Пламени. Атар – образ индоиранской древности (atharyu – эпитет огня в «Ригведе» со значением «пылающий»). По учению «Гат», Атар (Датар) – не самостоятельно действующая сила, но символ и внешнее проявление высшего божества [4: 120].

Представляя названный цикл Бунина, заметим, что для стихотворений этого цикла характерны названия. Названия содержат ключевые

образы, понятия. Так, назвав свое стихотворение «Ормузд» (Ормазд), автор сразу же определяет его идею как торжество Света над Тьмой, поскольку Ормузд – источник всего доброго, возникшего из чистого света.

В поэтической концепции стихотворения «Ра-Озирис, владыка дня и света...» (1905) [2: 154] используется древнеегипетская мифология. Стихотворение имело заглавие «Египет». Ра в египетской мифологии – бог солнца. Озирис (Осирис) в древнеегипетской мифологии – бог умирающей и воскресающей природы; сын земли и неба. Озирис царствовал в Египте вместе с Изидой, своей супругой. Он олицетворяет доброе начало. Его брат Сет вел жестокую борьбу с ним, являлся покровителем пустыни, страшным богом силы. Миф об Озирисе объяснял происхождение зла и смерти, борьбу света с тьмой. Сойдя в царство мертвых, Озирис сделался богом преисподней и судьей. Культ Озириса позднее сблизился с культом Ра – бога солнца, который почитался как царь и отец богов. Он совершал свой путь по небу в лодке Ра [3: 595-596].

В стихотворении вновь дается светоносный образ (Ра-Озирис, «владыка дня и света») в его противостоянии страшным силам природы, олицетворением которых является бог пустыни Сет. Содержание выстроено в форме оценки царствования Ра-Озириса богом пустыни Сетом. Уже одно то, что стихотворение содержит голос только Сета, бога разрушительных сил, говорит о неравноправии двух мировых сил, Света и Тьмы, об отсутствии гармонии между ними. Начинается повествование с обращения Сета к Ра-Озирису, что, по законам дискурса, предполагает диалог, но его нет, поскольку обращение не получает своего развития по причине подавляющей силы голоса Сета, бога страшных сил природы. Обращение, начинаясь с восклицания («Хвала тебе!»); «Ты славен был, твоя ладья воспета / Была стократ») и с признания заслуг Ра-Озириса («ты, побеждая Сета, / В его стране царил пять тысяч лет»), завершается союзом «но», семантика которого – отрицание: отвергаются все заслуги Владыки дня и света, констатируется то, что стало с миром после того, как Озирис совершил свой путь по небу в лодке Ра: «Но за ладьей вослед / Шел бог пустынь, бог древнего завета». И результат разрушительного шествия Сета по пустыни, представленный как «плоды побед» Ра, выражен в форме горькой иронии:

Безносый сфинкс среди полей Гизеха,
Ленивый Нил да глыбы пирамид,
Руины Фив, где гулко бродит эхо,
Да письма в куски разбитых плит,

Да обелиск в блестящей политуре,
Да пыль песков на пламенной лазури [2: 154].

(Сфинкс в Гизехе – сфинкс фараона Хемрена (конец XXVII – нач. XXVI в. до н. э.) недалеко от Каира, высеченный из целой скалы. В 1378 г. обезображен фанатиками-мамелюками. Фифы – в XXII-XX вв. до н.э. столица Египта, на части ее территории ныне город Луксор) [3: 596].

Горькая ирония слышится также в подтексте восклицания Сета: «Горжусь врагом: ты, побеждая Сета, / В его стране царил пять тысяч лет». Притяжательное местоимение «его» намекает на временность царствования Ра-Озириса в царстве пустыни, богом которой является Сет. «Плодом» победы бога пустыни Сета над Ра-Озарисом, «владыкой дня и света», становится разрушенный, опустевший мир, мир, в котором уже нет жизни.

Таким образом, использованная Буниным древнегреческая мифология о борьбе Света с Тьмой определяет подтекстовый экзистенциально-онтологический смысл стихотворения: все придет к разрушению, чтобы исчезнуть, уйти в небытие.

Если в выше представленном стихотворении на языке мифологических образов И. Бунин выстраивает общефилософские категории бытия-небытия, то в стихотворении «Тонет солнце, рдяным углем тонет...» (1905) [2: 153-154] онтологический смысл образа солнца дается в контексте земного живого восточного мира, живущего по законам Корана – «книги звезд небесных», то есть книги всего мироздания. Здесь пустыня уже не мертвая под богом Сета, а живая под покровительством Корана, который защищает своих приверженцев.

Произведение первоначально называлось «Пастухи». Как мы уже отмечали, для И.Бунина характерно давать своим стихотворениям названия, которые содержат «ключи» к пониманию смысла содержания. В случае с этим произведением название позже было снято, но «пастухи пустыни», действительно, являются «предметом» памяти обитателей пустыни, объектом лирического повествования. «Пастухи пустыни» – это те, кто хранит, бережет традиции пустыни, начертанные священным Кораном.

В первом трехстишье – описание захода солнца, приближение часа намаза:

Тонет солнце, рдяным углем тонет
За пустыней сизой. Дремлет, клонит
Головы баранта. Близок час <...> [2: 153].

Во втором трехстишье дается религиозно-священное действие (намаз) племени пустыни, от имени которого и ведется дальнейшее повествование:

Мы проводим солнце, обувь скинем
И свершим под звездным, темным, синим
Милосердным небом свой намаз [2: 153].

Поэтика центральной части стихотворения представляет подсознательную память племени пустыни о «пастухах пустыни» как о корнях традиций. Память эта, как сказки детства, связана с минаретами «отчих стран», т.е. с тем, что определяет архетип религиозно-культурного сознания племени:

Пастухи пустыни, что мы знаем!
Мы, как сказки детства, вспоминаем
Минареты наших отчих стран [2:153] .

В следующем трехстишье – обращение племени пустыни к Вечному (Всевышнему), в котором в метафорической форме выражается просьба «развернуть <...> / На вечерней тверди темносиней / Книгу звезд небесных – наш Коран!» [2: 154]. Здесь двойная метафора, благодаря которой выписывается предельно выразительный по своей красоте образ священной книги мусульман.

В последних двух частях стихотворения вновь действие (намаз) племени пустыни:

И склонив колени, мы закроем
Очи в сладком страхе, и омоем
Лица холодеющим песком,

И возвысим голос, и с мольбою
В прахе разольемся пред тобою,
Как волна на берегу морском [2: 154].

В последних двух строчках – опять сложный бунинский образ, создающий особый мир, «словом явленный», состоящий из метафоры («В прахе разольемся пред тобою») и сравнения-метафоры («Как волна на берегу морском»). Образ этот усиливает экспрессию смыслового содержания: племя пустыни, как некогда и «пастухи пустыни», сохранившиеся в его подсознании как память, продолжает традицию верности священному Корану.

Представляется интересным рассмотреть в контексте религиозно-мифологических образов стихотворение «Черный камень Каабы» (1903-1905) [2: 169].

Кааба – святыня города Мекки в Саудовской Аравии, место паломничества арабов. В од-

ну из стен четырехугольного храма (*кааба* по-арабски – «четырёхугольник»), сложенного из грубого камня, вделан Эсвад («Черный камень») – главная святыня Каабы. Согласно преданию, «Черный камень» принесен ангелом из рая Адаму, вделан в стену Авраамом, установившим паломничество в Мекку на поклонение Каабе [3: 598].

Здесь тоже основная мысль произведения определяется бинарной оппозицией «неизреченная белизна» – «черный камень Каабы», встроеной еще в одну бинарную оппозицию «прошлое – настоящее», которой и выражается онтологическая суть содержания.

В названии стихотворения вынесен главный «предмет» поэтических размышлений поэта, причем не в религиозном содержании его, а в экзистенциально-бытийном, выражающем бесконечные людские страдания: «Текли во храм, далекий и священный, / Сердца, обремененные тоской...» [2: 169].

Любопытно, что в тексте стихотворения, говоря об этом Черном камне Каабы, автор использует местоимения «он», «к нему», «твой», что, без сомнения, одухотворяет, «оживляет» предмет философско-поэтических размышлений поэта – «храм, далекий и священный». Обращает на себя внимание и то, что текст стихотворения выстроен таким образом, что определения Камня Каабы «черным» нет, оно в экзистенциальном подтексте последних строк: «Померк твой дар бесценный – / Померк от слез и горести людской!». Но при этом уже название, содержащее слово «черный», предваряет (подсказывает) этот подтекстовый смысл произведения.

Начинается стихотворение с описания Камня Каабы «когда-то», тогда он был «неизреченной белизны...». В первых двух строчках камень Каабы дается в метафорических определениях, характеризующих духовную предикативность Каабы: «Он драгоценной яшмой был когда-то, / Он был неизреченной белизны...» Семантика сравнений, использованных при характеристике камня Каабы, свидетельствует об авторском видении мира как восточном. В этих двух сравнениях («драгоценной яшмой», «неизреченной белизны») нет эксплицитно выраженного признака сравнения, но его можно без труда реконструировать, опираясь на знания восточной поэтической системы. Очевидно, что такие реконструкции придают особую выразительность поэтическому тексту: они придают характер глубины, необычности поэтического языка.

Далее глубинное духовное содержание Каабы раскрывается через сравнения-метафоры, несущие функцию структурно-композиционную в

выражении смыслового содержания выше названной бинарной оппозиции: «Как цвет садов блаженного Джинната, / Как горный снег в дни солнца и весны» [2: 169]. Поразительно красивые восточные образы восхищают необычностью поэтического языка. Сближение черного камня Каабы и белого цвета садов Джинната, а также ослепительно белого горного снега в дни солнца и весны активизирует психологическое воздействие на воспринимающего, создает эмоциональное напряжение внутри текста, строит эстетически прекрасный образ. Примечательно, что сравниваемые объекты в этой системе образосравнений принадлежат к далеким сферам, чем и определяются дополнительные ассоциации, что в первую очередь усиливает экспрессивный эффект. Эти образы-сравнения свидетельствуют о глубоком познании И.Буниним реалий восточного мира: его поэзии, философии, типа мышления восточного человека.

Образ белизны сохраняется и во второй строфе: «И гении хранили двери храма, / Где он жемчужной грудой сверкал» [2: 169].

Третья же строфа, начинающаяся с противительного союза «но», характеризует вторую половину временной бинарной оппозиции «когда-то – теперь»: «Но шли века – со всех концов вселенной / К нему неслись молитвы, и рекой / Текли во храм, далекий и священный, / Сердца, обремененные тоской...». Приведенные строки говорят о том, что в контекст духовно-религиозный вводится сущностное содержание бытия.

И в последней неполной строфе (из двух стихов) содержится основная экзистенциальная мысль поэта – камень Каабы стал черным «от слез и горести людской!». Предваряет эту строчку восклицание: «Аллах! Аллах! Померк твой дар бесценный...». Что это? Думается, И.Бунин отчетливо представляет, что, к сожалению, религиозное как идеал и человеческое земное – понятия в онтологическом их содержании далеко не сходные.

Образ огня / света присутствует и в стихотворении «Ковсёр» (1903) [2: 125].

Как говорится в комментариях, эта вещь И.Бунина в 1905 году была напечатана под заглавием «Мираж» [3: 592]. Стихотворение снабжено эпиграфом из Корана – «Мы дали тебе Ковсёр». По Корану Ковсёр, в преданиях мусульман, священный источник. Сакар – «огонь адский» [3: 592].

Первая же строчка – «Здесь царство снов» – оправдывает первоначальное название стихотворения – «Мираж». В содержании, действительно, есть описание миража, характерного для пустынь

явления: «И в знойный час, когда мираж зеркальный / Сольет весь мир в один великий сон...». Однако позже произведение переименовывается, что углубляет семантику образа миража: мираж, погрузив «весь мир в один великий сон», уносит души человеческие «в сады Джиннат». А там «льется за туманом / Река всех рек, лазурная Ковсерь» – священный источник мусульман. И, как всегда у И.Бунина, в последних двух строчках раскрывается смысл интерпретации образа Ковсерь: «И всей земле, всем племенам и странам / Сулит покой. Терпи, молись – и верь».

Смысловая конструкция произведения вновь строится на бинарной оппозиции: земное, реальное, «как адский огонь, Сакар» – с одной стороны, мираж со священным источником Ковсерь – с другой. Переходное состояние от одного начала к другому – сон.

Привлекательны у поэта своеобразные образы-сравнения: «Но воды в них – небесно-изумрудны / И шелк песков белее, чем снега». Причем, если в первой части сравнение «вода – небо» воспринимается как традиционное (небо отражается в воде), то во втором сравнении «пески – снег» объекты сравнения принадлежат к далеким сферам: пески – объект юга, снег – севера. Пески сравниваются поэтом с объектом из своей родной северной стихии. В художественном сознании автора пески – явление, далекое от его мира, ассоциируется с родным для него понятием «снег», что сближает эти два разнородных явления в тесный ряд неожиданного поэтического образа, поражающего красотой.

Концептуально-фокусное сравнение, определяющее главную мысль произведения, содержится в контексте описания этих южных «шелковых песков», в которых «лишь сизые полыни / Растит аллах для кочевых отар...» И далее в вертикали взгляда: «И небеса здесь несказанно сини, / И солнце в них – как адский огонь, Сакар» [2: 125]. Вот это сравнение солнца с «адским» огнем Сакар и составляет первую часть бинарной оппозиции «адский огонь – мираж с лазурной рекой Ковсерь». И, как нам представляется, именно наличие такого сравнения и придает описанию Аравийских песков (солончаков) не просто характер пейзажный, но и экзистенциальный, когда пустынные солончаки воспринимаются как пространство человека, но безлюдное, «пограничное»: «На сотни верст безлюдны / Солончаков нагие берега». Аллах очень скудно одарил этот край: «В шелках песков лишь сизые полыни / Растит аллах для кочевых отар». Именно экзистенциальный подтекст делает неслучайным в описании пространства отсутствие чего-либо ру-

котовного: солончаки «на сотни верст безлюдны». С одной стороны, «Адский огонь», который грозит человеку и в котором, образно говоря, человек находится уже при жизни, с другой – мираж, который «в сады Джиннат уносит душу». Мираж как иллюзорная сила, которая хотя бы на миг освобождает человека от земного «адского огня», уносит его «за грань земли печальной».

Интересно стихотворение «Авраам (Коран, VI)» [2: 190], в котором И.Бунин, опираясь на суру из Корана о божественной власти над небесами и землей, выстраивает светоносные образы звезды, месяца, солнца с тем, чтобы противопоставить их истинному источнику света – Богу. В Коране важна реакция Ибрахима на звезду, месяц, солнце как на идолов многобожия: «Не люблю я закатывающихся», «я буду из людей заблудившихся», «я непричастен к тому...», «я – не из многобожников» [5: 123-124].

Приведем фрагмент из суры Корана в переводе И.Ю.Крачковского:

76 (76). И когда покрыла его ночь, он увидел звезду и сказал: «Это – Господь мой!» Когда же она закатилась, он сказал: «Не люблю я закатывающихся».

77 (77). Когда он увидел месяц восходящим, он сказал: «Это – Господь мой!» Когда же тот зашел, он сказал: «Если Господь мой меня не выведет на прямой путь, я буду из людей заблудившихся».

78 (78). Когда же он увидел солнце восходящим, то сказал: «Это – Господь мой, Он – большой!» Когда же оно зашло, он сказал: «О народ мой! Я непричастен к тому, что вы придаете Ему в сотоварищи».

79 (79). Я обратил лицо свое к тому, кто сотворил небеса и землю, поклоняясь Ему чисто, и я – не из многобожников» [5: 123-124].

Художественный язык Бунина выстраивает световую бинарную оппозицию «свет – тьма» с тем, чтобы выразить мысль, взятую из Корана: «Звезда зашла – и свет ее померк», «Но месяц померк и закатился, как звезда», «Но солнце свершило день и закатилось в ночь». И эта цепочка завершается стихом: «Бог правый путь поведал Аврааму».

В стихотворении «Белые крылья» [2: 191] Бунин использует мусульманскую мифологию, а именно легенду, в которой говорится о случае, произошедшем с Магометом во время предпринятого им путешествия в Сирию, когда его раб будто бы видел, «как два ангела своими крыльями защищали Магомета от солнечного зноя» (строчка из Корана) [3: 601].

В первой строфе дается содержание легенды:

В пустыне красной над проком
Летел архангел Гавриил
И жгучий зной в пути далеком
Смягчал сияньем белых крыл.

Во второй строфе автор вводит лирического героя, который, «как Магомет к святой Медине», держит путь «к заветной цели». Известно, что в Медину (город в Саудовской Аравии) переселился изгнанный из Мекки основатель ислама Магомет. Гробница Магомета – место паломничества мусульман.

В третьей заключительной строфе содержится основная мысль стихотворения: зной пустыни «не жжет», поскольку он, лирический герой, «доньне осенен» благословением («приветом») Магомета. И потому «Мир серебристым, нежным светом / Передо мною напоен» [2: 191]. Акварельная прозрачность светового и цветового наполнения этого стихотворения придает ему характер тонкого лиризма в выражении главного чувства поэта – любви к Востоку.

В стихотворении «Путеводные знаки» [2: 188] Бунин вновь обращается к Корану. Эпиграфом он берет строчку из суры 16 (16) – «Он ставит путеводные знаки». В суре 16 (16) говорится: господь «расположил знаки на дорогах. Люди руководятся в пути также звездами». Комментарий этого текста Корана отмечает, что арабы ориентируются в пустыне по каменным глыбам или грудой камней [3: 600].

Образ не просто путника, но паломника к святым мусульманским местам, мотив дороги, образ священного огня, цветовая гамма в описании ночного неба организуют поэтическую структуру стихотворения: «Бог для ночных паломников в Могреб / Зажег огни – святые звезды Пса / Привет тебе, сверкающая в небе / Алмазно-синяя река!» [2: 188]. (Могреб (Магриб) – арабский регион в Африке).

Мифологический образ Агарь из библейских и арабских легенд, образ рабыни-египтянки, ставшей наложницей Авраама, затем изгнанной из его дома вместе с сыном Измаилом, блуждавшей в Аравийской пустыне и спасенной богом [3: 600], украшает и углубляет содержание стихотворения:

Путь по пескам от Газы до Арима
Бог оживил приветами, как встарь.
Привет вам, камни – четки пилигрима,
В пустыне ведшие Агарь!

С основной мыслью этого стихотворения перекликается стихотворение «Зеленый стяг» (1903-1906) [2: 188-189].

Ты почишь в ларце, в драгоценном ковчеге,
Ветхий деньми. Эски.
Ты, сзывавший на брань и святые набеги
Через моря и пески.

Эски – зеленое знамя Магомета, святыня мусульман [3: 600], о которой Бунин пишет дальше:

Ты покоишься в мире, о слава Востока!
Но сердца покорил
Ты навек. Не тебя ль над главою пророка
Воздвигал Гавриил?

Бунин в сюжет своего стихотворения вводит образ библейского архангела Гавриила, который, по преданиям мусульман, пришел на помощь Магомету в сражении [3: 600]. Гавриилу в мусульманской мифологии соответствует Джабраил (Джибрил) – один из четырех (наряду с Микаилом, Исрефилом и Исраилом) приближенных к Аллаху ангелов. По воле Аллаха он являлся Муххамату для передачи текста Корана [4: 374].

Образ Гавриила (Джабраила) в мифологии христианской, мусульманской является одним из связующих звеньев в типологической близости религий. Через этот образ можно многое объяснить и понять в миротолковании народов, представляющих две религии. Уже один этот «родственный» поэту мифологический образ говорит о любви Бунина к Востоку, он для него не чужой, а свой, близкий и понятный. И эта близость предстает у Бунина в описаниях физических ощущений Востока, прежде всего запахов:

Ты уснул, но твой сон – золотые виденья,
Ты сквозь сорок шелков
Дышишь запахом роз и дыханием тленья –
Ароматом веков [2: 189].

Сочетание несочетаемых запахов («запах роз» и «дыхание тленья») создает потрясающий образ прошлого – «аромат веков». В «аромате веков» Востока Бунин слышит, с одной стороны, «запах роз» (в прямом и переносном смысле: Восток – родина роз (цветов), Восток – родина любовной лирики, лирики «роз»), с другой – «дыхание тленья», дыхание ушедшего в небытие. «Аромат веков» – это целая гамма ощущений, получаемых от восприятия сердцем, душой предмета изображения – Востока.

Любопытно, что А.Блок именно в этом стихотворении Бунина видел «истинное проникновение в знойную тайну Востока». Он пишет: «Читая такие стихотворения, мы признаем, что у Лермонтова был свой Восток, у Полонского –

свой и у Бунина – свой; настолько живо, индивидуально и пышно его восприятие» [цит. по: 3: 600].

Действительно, целый ряд рассмотренных нами стихотворений Бунина из его восточной лирики дает нам право говорить не просто о желаниии поэта творить в стиле русской ориентальной поэзии, ставшей традиционной, но прежде всего о душевном и духовном слиянии поэта с Востоком. Сердце русского поэта оказалось беспредельно отзывчивым и восприимчивым ко всему восточному, даже религии, которая не только не стала «предметом раздора», наоборот, питая огромное уважение к ней, поэт находил в Коране много интересного для своего творчества, философских раздумий. И.Бунин – один из немногих, кто умел видеть и говорить о Востоке глазами и устами восточного человека, воспри-

нимая его веру родственной своей. Совершенно очевидно, что Бунин с огромным эстетическим удовольствием растворялся в процессе своего творчества в восточной тематике, – так он любил Восток.

1. Энциклопедия мистицизма. – СПб: Литера-Виян, 1997. – 480 с.
2. Бунин И.А. Собрание сочинений. В 6-ти т. – Т.1. – М.: Худож. литер., 1987. – 687 с.
3. Бабореко А. Комментарии // Бунин И.А. Собрание сочинений. В 6-ти т. – Т.1. – М.: Худож. литер., 1987. – С. 580 – 633.
4. Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. – Т. 1. А-К. – М.: Рос. Энциклопедия, 1997. – 671 с.
5. Коран. Пер. И.Ю.Крачковского. – М.: Совместное советско-финское предприятие ИКПА, 1990. – 511 с.

ELEMENTS OF *FIRE* /*LIGHT* IN THE EASTERN LYRICS OF IVAN BUNIN

A.M.Sayapova, E.Karimiriabi

The article discusses the elements of *fire/light* in Bunin's poetry, which genetically goes back to Eastern mysticism. This provides an opportunity to speak about the uniqueness of meaning and artistic content of the cycle within the framework of the structural and semantic analysis. Bunin's Eastern lyrics has a much broader meaning than the term "oriental poetry". The responsiveness and sensitivity of the poet to everything eastern is an inherent feature of Russian intellectuals.

Key words: Ivan Bunin, elements of *fire / light*, mysticism, the Koran, sensitivity, responsiveness.

1. Jenciklopedija misticizma. – SPb: Litera-Vian, 1997. – 480 s. (in Russian)
2. Bunin I.A. Sobraie sochinenij. V 6-ti t. – T.1. – M.: Hudozh. liter., 1987. – 687 s. (in Russian)
3. Baboreko A. Kommentarii // Bunin I.A. Sobraie sochinenij. V 6-ti t. – T.1. – M.: Hudozh. liter., 1987. – S. 580 – 633. (in Russian)
4. Mify narodov mira. Jenciklopedija. V 2-h t. – T. 1. A-K. – M.: Ros. Jenciklopedija, 1997. – 671 s. (in Russian)
5. Koran. Per. I.Ju.Krachkovskogo. – M.: Sovmestnoe sovetsko-finskoje predpriatie IKPA, 1990. – 511 s. (in Russian)

Саяпова Альбина Мазгаровна – доктор филологических наук, профессор кафедры русской литературы и методики преподавания Института филологии и межкультурной коммуникации Казанского федерального университета.

420008, Россия, Казань, ул.Кремлевская, 18.
E-mail: Albina.Sayapova@kpfu.ru

Sayapova Albina Mazgarovna – Doctor of Philology, Professor, Department of Russian Literature and Instruction, Institute of Philology and Intercultural Communication, Kazan Federal University.

18 Kremlyovskaya Str., Kazan, 420008, Russia
E-mail: Albina.Sayapova@kpfu.ru

Каримириаби Элахех – аспирант кафедры русской литературы и методики преподавания Института филологии и межкультурной коммуникации Казанского федерального университета.

420008, Россия, Казань, ул.Кремлевская, 18.
E-mail: ekarimiriabi@yahoo.com

Karimiriabi Ilahh – graduate student, Department of Russian Literature and Instruction, Institute of Philology and Intercultural Communication, Kazan Federal University.

18 Kremlyovskaya Str., Kazan, 420008, Russia
E-mail: ekarimiriabi@yahoo.com

Поступила в редакцию 10.10.2014