
М. В. РУДАКОВА

ТРАКТОВКА КУРТУАЗНОЙ ЛЮБВИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ И АРАБСКОЙ ПОЭЗИИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

В статье речь идет об арабо-мусульманских истоках куртуазной поэзии Средневековья. Отмечено, что если в европейской придворной традиции культивировался кодекс красивого ухаживания за объектом страсти, то в арабской религиозно-поэтической традиции речь шла о преобразовании страсти ('ишк) в бескорыстную любовь (махабба).

Ключевые слова: кодекс возвышенной любви (*fin amor*), запретная страсть, доисламская *касыда*, бескорыстная любовь (*махабба*), растворение в истине (*фана*).

Куртуазная литература Европы эпохи Средневековья наполнена сюжетами о подвигах бесстрашного рыцаря на полях сражения, а также на поле «нежной страсти». Таковы знаменитые рыцарские циклы «Тристан и Изольда», «Рыцари круглого стола». Подробное исследование о природе куртуазной (от слова *court* – двор) любви принадлежит Ж. Дюби (1990). Он подчеркивал феодальный характер рыцарских романов, в центре которых всегда стояла запретная страсть вассала к его госпоже, жене сюзерена (страсть Ланселота к жене короля Артура, Тристана – к жене короля Марка). Сюжеты были вполне реальны, так как двор сюзерена был наполнен молодыми рыцарями без особого рода занятий, вынужденными созерцать красивую леди рядом с господином, стоящим выше в социальной иерархии. Соперничество рыцарей за внимание госпожи было сродни борьбе за влияние сюзерена, однако оно всегда приводило к трагическому концу – измене рыцаря и утрате доверия сюзерена (либо смерти героев). В рыцарских романах отражались трагедия двойственности бытия, невозможность следовать устремлениям души и тела, долгу и страсти. Постулировалась мысль о мимолетности счастья, которое, однако, стоит того, чтобы рисковать ради него долгом и даже жизнью.

В куртуазной литературе сталкивались мужской и женский миры. В отличие от мужского мира с его жестокостью и непреклонностью, мир женщин ценит мягкость и нежность, глубину чувств.

Историческая психология и социология истории 2/2018 170–179
DOI: 10.30884/ipsi/2018.02.06

А поскольку победа над женщиной была столь же необходима рыцарю, как и победа над врагом, он должен был приобрести качества, ценимые в мире женщин. Выступая в роли покорного и нежного влюбленного, рыцарь как бы «покупал себе билет» в покои возлюбленной. Изысканная страсть, ухаживания и обман покровителя – все это ради минуты вожделенного обладания возлюбленной, которая не могла отвергнуть «идеальную любовь». Итак, предназначение рыцарских романов было воспитательным и заключалось в «дрессировке» юного рыцаря, который утончал свои животные страсти, следуя правилам кодекса «нежной любви» (*fin amor*), и приобретал навыки идеального кавалера, которому покоряются мужчины благодаря его смелости, а женщины – благодаря мягкости. Как мы видим, мужской взгляд на мир в рыцарских романах побеждает, поскольку моделью поведения рыцаря служит игра – охота на объект желания, а сама женщина выступает трофеем для удачливого охотника.

Наряду с рыцарскими романами в Европе бытовало и другое литературное течение, воспевавшее бескорыстную, не требующую взаимности любовь, привнесенное из Лангедока странствующими трубадурами (имеется арабская версия происхождения термина от глагола *тарбада* – играть на музыкальных инструментах). В произведениях трубадуров и миннезингеров звучит тема любви, не ищущей взаимности, а образ женщины сливается с образом Бога в своей самодостаточности и совершенстве. Поэзия трубадуров дала начало «новому сладостному стилю» (*dolce stil nuove*) в поэзии, приверженцами которого были итальянские поэты раннего Возрождения: Гвидо Кавальканти (1255–1300), Данте Алигьери (1265–1321) и Петрарка (1304–1374). Их лирический герой радуется ощущениям бескорыстной любви, возвышающей душу, восхищается совершенством Возлюбленной, но не ищет взаимности. Нельзя не отметить, что темы и образы данного направления близки по духу арабской любовной лирике. Гвидо Кавальканти указывал на это в своем знаменитом сонете (Чамеев 1988):

Ты не видала, госпожа моя,
Того, кто сердце мне сжимал рукою,
Когда, боясь, что мук своих не скрою,
Тебе отвечивал чуть слышно я.
То бог любви, далекие края
Покинувши, встал грозно предо мною,
Сирийским лучником, готовым к бою,
В колчане стрелы острые тая.

Сама форма сонета имела много общего с андалусскими *мувашишами* (по-арабски «опоясанный») – куплетными стихами с рефреном. Эти стихи любовного содержания, распространенные как в аристократической, так и простонародной среде Андалусии IX–XII веков, явились синтезом куртуазной традиции Европы и Арабского Востока. К сожалению, вопросу о возникновении этой стихотворной формы посвящено очень мало исследований. Среди них – знаменитая книга У. М. Уотта «Влияние ислама на Средневековую Европу» (Уотт 1967). Из отечественных исследований стоит упомянуть статью А. Б. Куделина «Арабо-испанская строфика как “смешанная поэтическая система”». Проблема малочисленности подобных работ связана с тем, что анализ лирики Андалусии требует знания огромного лингвистического пласта литературы. Достаточно сказать, что последняя строчка *мувашиша* – *харджа* (выход), которая являлась его «солью и мускусом», писалась на романсе – разговорном диалекте латинского. Она представляла собой суть стиха, с которой замысел поэта начинался, а все предшествующие строки как бы подводили к ней (Куделин 1974).

Интересно отметить, что такой же особенностью – написанием с конца – отличалась доисламская *касыда* (поэма). Об этом свидетельствует вся логика текста *касыды* – течение мысли в прошлое, в глубины души с ее мечтаниями и стремлениями, разочарованиями и победами. По глубокому убеждению арабов, внутренний мир мыслей и чувств (*батин*) формирует мир видимых явлений (*захир*). Именно поэтому мотивы *касыды* (любовный зачин, плач над следами покинутой стоянки, путешествие, война, отдых) всегда имеют психологический контекст и подтекст – анализ внутренних переживаний автора в связи с той или иной ситуацией. Завершение *касыды* – *хикма* (мудрость) – в афористичной форме отражает итог жизненного опыта автора на данный момент времени. Однако на испанской (европейской) почве *касыда* видоизменилась: европейцы восприняли у арабов не внутренние диалоги души с их последующим обобщением, но увлекательные сюжеты о любви и расставании, о непреодолимых препятствиях и ударах судьбы.

Чтобы подчеркнуть саму идею безнадежной страсти, европейцы акцентировали роль преград, разделяющих влюбленных. А самой большой преградой, конечно, является смерть. Не случайно у Петрарки и Данте стихи посвящены возлюбленным, умершим в цвете лет (Лауре и Беатриче). Таким образом, европейцы, верные духу героики и трагизма, возвели в культ непреодолимые препят-

ствия, которые и формируют основу возвышенной любви. Так некогда в рыцарских романах запретная страсть вассала к госпоже и следующая за ней измена сюзерену объяснялась воздействием могучей природы страсти, которую человек не в силах преодолеть. «Фаустовский дух» европейцев буквально упивается трагическими противоречиями бытия, не пытаясь найти золотую середину.

Именно поэтому школа куртуазной любви в Европе может быть чувственной либо отстраненной, но она всегда трагична, ибо доходит до своего логического конца – пресыщения чрезмерными чувствами, неспособности пребывать в экстатическом состоянии сколь угодно долго. Именно поэтому Шекспир убивает Ромео и Джульетту, а другие поэты посвящают стихи уже умершим возлюбленным. «За удовольствия приходится платить», «ничто не вечно под луной», «любовь непостоянна, а страсть неуправляема и неодолима» – таков общий культурно-психологический фон европейской куртуазной литературы. Страсть к женщине как запретный, хотя и желанный, плод, вполне вписывалась в контекст христианства с его ригоризмом, пуританством и неким ханжеством (вследствие отвержения чувственной природы человека). Идея недостижимости счастья на земле буквально витала над Европой, подпитывая ее «фаустовскую» сущность, делая трагический финал любви столь желанным. Именно поэтому, на наш взгляд, в контексте европейской культуры стоит говорить о «нежной страсти», а не о «тонкой любви».

Восток, в отличие от Запада, превыше всего ценит душевное спокойствие, баланс между микро- и макрокосмосом. Его стихия – то, что принято теперь считать психоанализом, психотехниками счастья. Если в Европе культурный идеал – это борец и герой, то на Востоке – мудрец, способный взять из ситуации лучшее¹. А в любимой европейцами Древней Греции – самодостаточная личность. Греки были убеждены, что благо (эвдемония) – это естественное состояние человека, к которому должно стремиться. Чтобы достичь этого блага (полноты бытия, счастья), философы и поэты предлагали способы, основанные на формировании самодостаточной личности. Вспомним «четыре эллинских добродетели» (храбрость, справедливость, умеренность и мудрость), а также легенду об Ан-

¹ В даосизме свойство мудреца – способность избегать крайностей, идти «срединным путем», в суфизме – быть «мастером момента», т. е. делать «спонтанный правильный выбор».

дрогине, где раскрыто стремление человечества вернуться в состояние утраченной полноты.

Арабы-бедуины по своему мироощущению (стремлению к личной свободе и эвдемонизму) были близки к грекам. Бедуины принадлежали к особой «культуре оазиса»: они жили в окружении сильных государств (Египет, Йемен, Междуречье), но сами не зависели от идеи центральной власти, которая просто не имела смысла в пустыне, посвящая свое время торговле и поэзии, магии и астрономии. Идея рая-оазиса формировала изысканное мировоззрение бедуина. Каким образом? Она настраивала его на предвкушение счастья, учила в деталях представлять себе будущую цель, подготавливала к тягестям перехода, которые становились для рыцаря пустыни неотъемлемой частью обретения нового оазиса – места мечты. Так формировалась арабская диалектика бытия – через пустыню к оазису, от необходимости к мечте.

Бедуины быстро поняли, что в деле достижения цели важно овладеть искусством психологической настройки и отбросить все мысли о неудаче, ощутить свое пребывание в искомом месте уже в начале пути. Все эзотерические практики исходят из постулата о том, что подобное стремится к подобному, и наши желания исполняются, исходя из заложенных в них вибраций. К примеру, если страстно хотеть чего-то, то мы получим обратный результат, ибо действуем исходя из энергии страдания (вожделения, страха лишиться чего-то). Именно поэтому важно обрести умение изживать пагубные страсти, привлекающие в жизнь хаос и уводящие от истинного пути, заменив их чувствами приятия и любви. Отметим особо, что умение сохранять внутреннюю гармонию важно для того, чтобы энергетический потенциал человека не истощился и позволил ему существовать в экстремальных условиях сколь угодно долго.

Недаром в центре доисламской поэзии находится понятие самодостаточного человека, не зависящего от переменчивых обстоятельств (*дахра*) и побеждающего их мудрым терпением, знанием законов жизненного ритма – *сабром*. Бедуинский кодекс чести – *мурувва* (мужественность) – призван сформировать особенную личность, обладающую качествами воина, поэта, мудреца и мага. Храбрость и щедрость, справедливость и стойкость, а также чувствительность, прозорливость и мудрость – таковы качества рыцаря пустыни. Недаром идеалом суфиев, исламских мистиков и одновременно продолжателей традиций доисламской поэзии сделался

«совершенный человек» (*аль-инсан аль-камиль*), в чистой душе которого отражается истина.

Касыда раскрывает кухню становления рыцаря пустыни в рамках кодекса муруввы. Он должен достойно пройти основные жизненные испытания, запечатленные в мотивах касыды (война, путешествие через пустыню, разлука с возлюбленной и т. д.), а также овладеть искусством управления страстями. Он не должен заикливаться на негативных мыслях и чувствах, но призван перенаправить их на приятные переживания в прошлом, увидеть пользу каждого жизненного момента. А это возможно лишь в состоянии легкой отрешенности, наблюдения за потоком чувств (*муракаба*).

К примеру, в открывающем касыду мотиве «плача над следами покинутой стоянки» поэт горюет об ушедшей возлюбленной и оплакивает брошенное жилище, но вскоре переносится мыслями в воспоминания о прекрасном прошлом. «Как много я радостных дней проводил среди вас, но День у источника чаще других вспоминаю!», – говорит известный поклонник женщин Имру-уль-Кайс (ум. 540) (Нусус 1992: 5). Так происходит программирование будущего на повтор желанных моментов.

В «мотиве путешествия» стоит отметить отказ поэта от посетившего его чувства сомнения, нежелания расстаться с привычным местом и переход в состояние бойца, который радуется испытаниям судьбы и уверен в победе. Зухайр ибн Аби Сульма пишет следующее (Гиса Кадира 2016: 193):

Разве ты видишь собирающихся к отъезду девушек?

Нет, ты видишь плодородие будущих мест.

Умение вовремя отбросить отжившее пространство и эмоциональный негатив, сказать решительное «нет» коварным страстям, ведущим к потере гармонии и блаженства, характеризует подвижную личность бедуина. Если подвиги рыцаря в миру описывались в мотивах касыды, то его внутренний стержень формировался умением владеть собой, видеть в каждой ситуации скрытые возможности роста. «Легка стала моя судьба, когда я понял ее», – пишет известный доисламский поэт 'Антара (Антара 1992: 25). А для понимания судьбы нужно объединить мужской ум и женскую интуицию.

Если мужской ум способен осмыслить двойственность бытия, увидев переход противоположностей друг в друга, то для женского восприятия мира характерно ощущение взаимосвязи и гармонии событий, чувство, что ничего не происходит просто так. Преодо-

леть двойственность ума и выйти на просторы осознания единства бытия (*вахдат аль-вуджуд*) – таков пафос арабской мысли, особенно четко прописанный в исламском суфизме. Но его корни, несомненно, восходят к доисламским эзотерическим практикам.

В доисламской культуре был широко распространен культ судьбы в лице трех женских божеств (Аллат, ‘Узза и Манат). Именно поэтому столь масштабные черты приобрел у кочевников культ женщины. Они видели в ней самодостаточность и гармонию (*танагум*). В женском характере, игривом и прихотливом, они узрели черты самой судьбы, которой им всегда хотелось управлять. Именно поэтому они учились наблюдать за всеми проявлениями женской природы (холодность, гнев, ласковость, страстность) и постигать их спонтанную логику².

Скажем несколько слов о бедуинском быте, способствовавшем расцвету доисламской куртуазии. У бедуинов бытовало убеждение в том, что женщины являются собственностью племени (запретное – «*харам*», гарем). Они же составляют его честь и славу (*‘ирд*). Поэтому браки были очень сложным явлением: обычным делом был брак среди кузенов. Название арабской невесты – «дочь дяди» (*бинт ‘амм*). Таким образом, замужество без ведома племени было делом непростым, а порой и весьма опасным. Весь клан и племя могли наказать чужака и непрошеного гостя. Как решался вопрос с похождениями? Не только гомосексуализмом и аскетизмом, но также и более естественными способами. К примеру, завоеванием женщин в битве с враждующим племенем, которые становились добычей победителя. Наиболее интересным случаем можно считать историю поэта ‘Антары, сына невольницы-эфиопки, который своей храбростью добился права получить благородную невесту. Бывали у арабов и чисто европейские сюжеты – когда влюбленный рыцарь и поэт соблазнял даму своей изысканной любовью и покорностью, как знаменитый основоположник арабской касыды, царь-скиталец из племени Кинд, Имру-уль-Кайс.

² Автор книги «Образ идеальной женщины и ее религиозные символы у авторов му‘аллак» Йусуф Сами Йусуф настаивает на том, что культ поклонения богине плодородия Иштар, процветавший на Ближнем Востоке, с течением времени вылился в культ ее аватаров в виде различных животных. У бедуинов важным персонажем касыды становится верблюдица, верный помощник и проводник. Так, женщина для бедуина одновременно являлась недоступным божеством и верным другом.

Наибольшую известность среди приверженцев идеи возвышенной любви приобрели поэты племени 'узра. Их именовали «поэтами, которые умирают от любви», подобно знаменитому Кайсу ибн Мулавахаху по прозвищу Маджнун (Безумный), потерявшему рассудок из-за любви к Лайле. С другой стороны, существовали поэты-приверженцы идеи «открытой любви» (*сарихи*). Школа арабского гедонизма именовалась омаритской по имени ее основателя, знатного богача эпохи ранних Омейядов, Омара ибн Аби Раби'а (ум. 712). Его известным продолжателем был придворный панегирист правителя Алеппо, Сайф ад-Даула, Абу Фирас аль-Хамадани (ум. 967).

Уже в начале эпохи Омейядов в халифате сформировалось целое направление куртуазной любви, известное под названием *зарф* (изящество, тонкость). Существует целый пласт литературы, посвященный известным влюбленным, начиная с самих халифов и их министров. Эти книги написаны в жанре *адаба* – пособия по хорошим манерам. В них помещались рассказы о тех, кто следовал правилам изысканных ухаживаний и кодексу влюбленного. Влюбленный заключал с возлюбленной бессрочный договор служения (*'акд*), гордился своей верностью и был рад совершить любые подвиги во имя бескорыстной любви. Также влюбленный был обязан соблюдать правила хорошего тона: не разглашать любовь, пренебрегать наветами клеветников, избегать соглядатаев.

В арабистике бытовали разные мнения относительно узритской и омаритской школ куртуазной поэзии. Долгое время считалось, что истинно арабские поэты противопоставили роскоши и излишествам городской жизни свою бедуинскую чистоту и героичность. В этом противопоставлении видели отголоски соперничества арабов и персов. Современные филологи, напротив, считают, что все школы арабской куртуазной поэзии следовали в едином фарватере, ибо воспевали чистоту и добродетель женщины и подчеркивали ее облагораживающее воздействие на влюбленного рыцаря (Аль-Башир аль-Мадждуб 1992).

На наш взгляд, второе мнение более обоснованно. Действительно, поэты-гедонисты точно так же, как 'узриты, писали о сладости любви на расстоянии, подтверждали свою верность договору с возлюбленной, несмотря на ее прихоти и даже измены. Более того, идея служения женщине переносилась на отношения вассала и сюзерена (а не наоборот, как в Европе!). В частности, Абу Фирас аль-Хамадани, будучи плененным византийцами, обращается к

своему покровителю Сайф ад-Даула с просьбой о помощи. Но по форме это обращение являет собой письмо к неверной возлюбленной (Нусус 1992: 82):

Я утомлен ожиданием встречи с любимой,
Но она не придет даже ко мне на могилу.
Даже если я буду умирать от жажды.
От нее не дождусь я и капли воды.
Ты потеряла наше отношение, а я сохранил.
Не обнадеживай меня впустую,
Лучше совсем ничего не обещавай.

Чтобы глубже понять явление арабо-мусульманской куртуазии необходимо воспринимать ее глубокие доисламские основы. Как мы помним, кодекс муруввы формирует в его последователях не только мудрость и стойкость, но чистоту и изысканность желаний. Более того, именно душевная тонкость обеспечивает арабскому рыцарю стойкость как в борьбе с невзгодами, так и в деле противостояния низменным проявлениям своей природы. Влюбленный рыцарь должен прислушиваться к предмету страсти, не надоедать ей просьбами. «Ну а если мой нрав не пришелся тебе по душе, что ж, не будем лукавить, оставим друг друга скорее», – говорит Имруль-Кайс ветреной возлюбленной (Там же: 7).

Психотехники достижения счастья и самодостаточности перекочевали в эзотерическое учение ислама о поиске истины – суфизм. Путь поиска истины у суфиев (*тарик*) всегда облечен в форму любовной поэзии, где возлюбленная ассоциируется с Богом по своей самодостаточности и гармонии, а влюбленный – со страждущим духом. Главным маркером на пути обретения самодостаточности героя служит его способность к бескорыстной любви (*махабба*). Если в доисламской поэзии говорилось о возможности компромисса любви и страсти (*'ишик*), то в суфийской поэзии акцент поставлен на трансформации страсти в любовь. Эта тенденция связана с философско-религиозными установками арабо-мусульман, их уверенностью в том, что в миру наиболее полно может реализоваться только животная часть души, *нафс* (эго). Нафс живет лживыми установками, требует от человека жертвовать своей свободой в угоду временных удовольствий, таких как слава и материальное благополучие. Поэтому для суфия, избравшего своей целью постижение истины, мирская жизнь не является предметом пристального контроля, выступая как бы фоном к его истинной деятельности – поиску глубинных устремлений чистой души (*рух*). По

сути, суфии реализовывали призыв К. Юнга к поиску внутреннего начала мужчины – *анимы* (души) путем расшифровки ее хаотичных посланий (чувств). Мужской дух (*анимус*) должен уметь отличать благородные устремления (потребности) своей души, ведущие к духовному просветлению, от ложных, навязанных социумом. Познать это различие можно только длительной практикой наблюдения за собственными душевными состояниями и их проявлениями (муракаба).

Суфии настаивают на том, что истинная любовь – это не одержимость, но состояние самодостаточности и осознанности, при котором только и возможно единение душ (*вахда*). Душа суфия, очищенная от низменных страстей, приобретает возможность приближаться к высшей истине. «Было мне время подвластно и царства земли», – писал об истинном единении египетский поэт Ибн аль-Фарид (ум. 1235) (Ибн аль-Фарид 1993: 55). Так в недрах суфизма звучит гимн единству мужского и женского начал, преодоление двойственной природы человека и растворение в истине (*фана*).

Литература

Аль-Башир аль-Мадждуб. 1992. *Аз-зарф ва-з-зурафа фи-ль-‘аср аль-‘умавива-ль-‘аббаси*. Багдад.

Антара. 1992. *Диван Антара*. Бейрут: Дар садир.

Гиса Кадира. 2016. *Ас-сунаиййа ад-дыддиййа фи-нусус аль-му‘аллакат. Ад-дирасат фи-ль-луга аль-арабиййа ва-адабиха 4*: 173–193.

Дюби, Ж. 1990. Куртуазная любовь и перемены в положении женщин во Франции XII в. В: Гуревич, А. Я. (отв. ред.), *Одиссей: Человек в истории*. М.: Наука, с. 90–96.

Ибн аль-Фарид. 1993. *Диван Ибн аль-Фарид*. Бейрут: Дар садир.

Куделин, А. Б. 1974. Арабо-испанская строфика как «смешанная поэтическая система» (гипотеза Х. Риберы в свете последних открытий). В: Рифтин, Б. Л. (отв. ред.), *Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада*. М.: Наука, с. 379–414.

Нусус ва-кира’ат. 1992. Кувейт: Дар ас-сакафа.

Уотт, У. М. 1976. *Влияние ислама на средневековую Европу*. М.: Наука.

Чамеев, А. А. (сост.) 1988. *Западноевропейский сонет (XIII–XVII)*. Поэтическая антология. Л.: ЛГУ.