

ВОСТОК-ЗАПАД · ИССЛЕДОВАНИЯ · ПЕРЕВОДЫ · ПУБЛИКАЦИИ

ВОСТОК- ЗАПАД

ИССЛЕДОВАНИЯ

ПЕРЕВОДЫ

ПУБЛИКАЦИИ

ВОСТОК-ЗАПАД

ИССЛЕДОВАНИЯ

•

ПЕРЕВОДЫ

•

ПУБЛИКАЦИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1988

ББК 84
В 78

Редколлегия

*Л. Б. АЛАЕВ, М. Л. ГАСПАРОВ,
А. Б. КУДЕЛИН, Е. М. МЕЛЕТинский*

Рецензенты

П. А. ГРИНЦЕР, В. В. НАУМКИН

В $\frac{4703000000-008}{013(02)-88}$ 119-87

ББК 84

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1988.

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Этот выпуск альманаха «Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации» — третий по счету. Как и ранее, стремясь продолжать разработку уже «закрепившихся» за нашим изданием сфер научного знания и истории культуры, мы стараемся вводить в оборот новые проблемные пласты, представлять разнообразные ракурсы рассмотрения вопросов.

В связи с этим следует прежде всего назвать статью «Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты». Это последняя прижизненная публикация талантливого филолога и философа, исследователя древнеиндийской культуры В. С. Семенцова (1941—1986). Увидевшая свет в составе книги, напечатанной очень небольшим тиражом, она имеет, с нашей точки зрения, серьезное методологическое значение для культуроведения. Мы сочли необходимым дополнить мемориальную публикацию этой статьи соображениями специалистов (В. В. Малявина и С. С. Аворинцева), изучающих аналогичную проблематику на материале других традиций; таким образом, поставленные В. С. Семенцовым вопросы получают более широкую культурную перспективу.

Другая новая для нашего издания тема — искусство кино. Две статьи из архива С. М. Эйзенштейна демонстрируют интерес выдающегося советского кинорежиссера и теоретика к дальневосточному искусству и его мировоззренческим основам. Публикация подготовлена Н. И. Клейманом. Общие аспекты размышлений С. М. Эйзенштейна в области дальневосточной культуры рассматриваются в статье Вяч. Вс. Иванова.

Если в работе В. С. Семенцова предпринята попытка посмотреть на древнеиндийскую традицию «изнутри», то в двух других публикациях этого сборника — исследовании восточных влияний в творчестве американских трансценденталистов (автор — Е. П. Зыкова) и в отрывках из книги Альберта Швейцера об индийской философии (публикатор — М. С. Харитонов) — показано ее восприятие «извне». При этом в обоих случаях подобное восприятие носит избирательный характер, западные мыслители — Эмерсон, Торо, Швейцер — ориентировались на те стороны восточного учения, которые они использовали в качестве как бы строительного материала для создания собственных концепций — будь то философия «уважения к жизни» Швейцера или эмерсоновский тезис «доверия к себе».

Названные мыслители шли на мировоззренческий синтез сознательно и целеустремленно, имея в виду общечеловеческое благо, универсальную социальную пользу; в то же время следствием культурного контакта, причем и достаточно глубокого и плодотворного, может быть стремление обособить исконное, отделить его от чужого воздействия. Памятник «золотого века» классической арабской культуры — «Книга услады и развлечения»

Абу Хайяна ат-Таухиди (X в.) являет собой замечательное свидетельство такого рода процессов. Перевод глав из этого произведения, как и научный аппарат к ним, подготовлен Д. В. Фроловым.

Еще две публикации посвящены здесь истории русской культуры и затрагивают весьма крупных ее представителей. В первой из них — статье, написанной Е. Б. Рашковским и В. Г. Хоросом, — рассматривается триада «Запад — Россия — Восток» в мировоззрении П. Я. Чаадаева; в другой — и здесь мы продолжаем традицию издания записок путешественников — читатель познакомится с подборкой писем Андрея Белого (публикатор — Н. В. Котрелев), посетившего в 1911 г. Тунис, Египет и Палестину.

Материалы, относящиеся к прошлому отечественного востоковедения, — еще одна постоянная рубрика нашего альманаха. На сей раз мы печатаем интереснейший документ из архива видного советского филолога-классика О. М. Фрейденберг (1890—1955) — «Воспоминания о Н. Я. Марре». С деятельностью этого крупнейшего ученого-кавказоведа, археолога и лингвиста в истории нашей науки связаны, по словам автора вступительной статьи к публикации — И. М. Дьяконова, как «неизгладимые позитивные следы», так и «жестокие ошибки». Воспоминания О. М. Фрейденберг подготовлены к изданию и прокомментированы Н. В. Брагинской.

Эта линия на обнаружение полузабытых или вообще не публиковавшихся страниц нашего научного, а по сути дела, культурного наследия утвердилась в альманахе по инициативе члена его редколлегии Льва Залмановича Эйдлина (1910—1985). Образованнейший китаист, учитель нескольких поколений советских китаистов, Л. З. Эйдлин через всю жизнь пронес благодарную память о своем учителе — В. М. Алексееве, не жалел сил для издания его трудов, долгие годы остававшихся непечатаемыми.

Редколлегия благодарит читателей и специалистов, приславших в издательство отклики на предыдущие выпуски альманаха, и ждет новых предложений и пожеланий.

Содержание альманаха «Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации»

1982

Из наследия академика С. Ф. Ольденбурга;

Путевые записки итальянских путешественников XIV в. о Ближнем Востоке;

Омар Хайям и Эдвард Фитцджеральд;

Герман Гессе о Востоке;

Китайские мотивы в творчестве Эзры Паунда. Стихотворный цикл «Поднебесная».

1985

Восточные окраны римско-византийского мира и духовная культура европейского средневековья;

Ян Потоцкий в Турции и Египте;

Гёте и поэзия Востока;

Ф. М. Достоевский и Рабиндранат Тагор (Историческая типология, литературные влияния);

«Клодель в Китае». Эссе Максимилиана Волошина;

Театр Востока Антонена Арто;

Из наследия академика В. М. Алексеева.

В. С. Семенов

**ПРОБЛЕМА ТРАНСЛЯЦИИ
ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ
НА ПРИМЕРЕ СУДЬБЫ БХАГАВАДГИТЫ ***

Нижеследующие заметки ставят перед собой двоякого рода цель. С одной стороны, нас будет интересовать историческая судьба, т. е. процесс возникновения, складывания и затем функционирования внутри определенной культурной общности высокоавторитетного священного текста индуизма — Бхагавадгиты; с другой — мы попытаемся разобраться в механизме той самой традиции, традиционной культуры, которая породила и, передавая от поколения к поколению, донесла до нас этот священный текст. Тесная взаимосвязь обоих явлений — сакрального текста и традиционной культуры — сомнений не вызывает; однако именно Гита может служить хорошим примером того, как недостаточно осознается и, главное, учитывается в исследовательской практике эта связь. В самом деле, никто не станет отрицать, что традиционная культура — прежде всего культура, основанная на священном тексте: вне этой своей основы она не только непонятна, но, так сказать, вообще не существует. Если же это так, то справедливо и обратное: священный текст может быть понят лишь внутри традиционной культуры, поскольку вне ее, в силу аналогичных соображений, он существовать не может. Между тем и Гита, и десятки других текстов, относимых обычно к разряду священных, сплошь и рядом изучаются так, будто они появились не в результате развития соответствующих традиций, а внутри нашей (т. е. современной европейской) культуры либо, если так можно выразиться, внезапно возникли перед нами неизвестно откуда, словно еврипидовский *deus ex machina*. Чтобы восстановить здесь нарушенное методологическое равновесие, достаточно, мне думается, исходить из простого принципа: традиционная культура в не меньшей степени поможет нам понять, что такое Гита (и любые другие аналогичные тексты), чем, в свою очередь, Гита проясняет, что такое традиционная культура.

* Статья впервые опубликована в кн.: *Художественные традиции литератур Востока и современность. Ранние формы традиционализма*. М., 1985; перепечатывается с небольшими сокращениями.

Указанная проблематика составит основное содержание данной статьи. В ряде случаев, однако, я позволил себе выйти за пределы чисто традиционной специфики, поскольку, как мне представляется, некоторые механизмы воспроизводства этой формы культуры прослеживаются также и в нашей — современной европейской — культуре. Такое расширение темы помимо некоторых (обсуждаемых ниже) указаний самого материала диктуется также и следующим формальным соображением: если всякая культура существует лишь постольку, поскольку она передается (вообще говоря, может быть передана) от одного человека к другому, то именно традиционная культура, столь явно выдвигающая на первый план задачу «традиционирования», трансляции самой себя (в этом смысле словосочетание «передача традиционной культуры» обращается в простую тавтологию), может быть понята как некий крайний, предельный тип человеческой культуры, как таковой. Разумеется, возможности такого типа культуры были безграничны: они всецело определялись тем содержанием, которое она стремилась передать.

I

С какого времени следует начинать отсчет исторической «судьбы» Бхагавадгиты? Это трудный вопрос, и ответы на него — даже если отвлечься от обычной для древней Индии приближенности всякой хронологии — будут принимать различную форму в зависимости от того, какой смысл мы будем вкладывать в слово «Бхагавадгита».

1) Если понимать под этим тот окончательно сформировавшийся и зафиксированный (прежде всего усилиями комментаторов) текст поэмы в 700 шлок, который дошел до нас в качестве «главного» текста Гиты¹, то создание поэмы (в этой форме) следует датировать столетиями, непосредственно предшествовавшими VIII—IX вв., т. е. времени создания первого авторитетного комментария на нее — Гита-бхашьи Шанкары².

2) Если видеть в акте «создания» Гиты сложение ее основного учения (т. е. учения о божественности Кришны-Васудэвы, о его тождестве с бескачественным Абсолютом упанишад, а также о необходимости его почитания с помощью благоговейной любви, бхакти) и, что особенно важно, выход этого учения на путь широкой проповеди, столкновений с конкурирующими учениями и т. д., то поэму (в какой-то текстурально нам неизвестной форме) следует датировать приблизительно III—II вв. до н. э.³ Период с III—II вв. до н. э. до окончательного оформления «вульгаты» следует в таком случае считать временем свободного, нефиксированного существования текста поэмы, в течение которого она могла и расти (за счет вставок), и сокращаться (за счет опущений).

3) Наконец, если сузить проблему возникновения поэмы до вопроса о том, когда (и в какой форме) могло возникнуть ее «первоначальное ядро», вопроса, столь оживленно дебатировавшего

гося в начале этого столетия, то время появления этого зародыша поэмы следует отодвинуть еще на несколько столетий назад, вплоть до эпохи упанишад, причем не только хронологически «средних» (типа Катхи Шветапватары или Майтри), в ряде случаев сопоставимых с Гитой даже текстуально⁴, но и одной из старейших упанишад — Чхандогья⁵.

Таким образом, можно говорить как бы об «утробном развитии» поэмы от VII в. до н. э. до III—II вв. до н. э.; затем, «родившись на свет», она продолжала расти и развиваться до VIII—IX вв., а после этого времени существует вплоть до наших дней уже в виде полностью сформировавшегося, «зрелого» текста. Следует сразу же оговориться: все только что приведенные характеристики, вроде «утробное развитие», «зрелый» и т. д., не несут в себе никакой качественной оценки поэмы; они приводятся лишь ради усиления наглядности предложенной классификационной схемы при помощи вполне очевидной аналогии. Это не означает, конечно, что на протяжении всех этих примерно полутора тысяч лет содержания текста не изменялось. Однако, в каких направлениях эволюционировала вместе с «телом» также и «душа» Гиты (т. е. ее смысл), мы пока не знаем, и потому одной из задач данного исследования является попытка проследить это развитие, хотя бы в самом общем плане. Мы будем исходить из предположения — оно составит основную рабочую гипотезу данного анализа, — что существует неразрывная связь между развитием содержания данного текста и системой его передачи от поколения к поколению.

II

Согласно предписаниям грихья- и дхармасутр, священное знание (т. е. веду) должны были изучать мальчики, рожденные в семьях трех высших варн — брахманов, кшатриев и вайшьев⁶; таким образом, женщины и шудры из процесса передачи ведийской культуры исключались⁷. На седьмом году жизни (или, как обычно выражаются тексты, «на восьмом году от зачатия»)⁸ ученика приводили в дом учителя и совершали над ним обряд посвящения (упанаяна); он оставался в этом доме на все время учебы — обычно 12 лет, иногда 24 года, либо 36, либо 48 лет. В редких случаях ученик поселялся в доме учителя на всю жизнь⁹. Ученик был обязан беспрекословно слушаться учителя, соблюдать обет целомудрия, спать на земле и добывать себе пропитание сбором милостыни. Помимо изучения веды (т. е. заучивания текстов с голоса учителя наизусть) он должен был ежедневно приносить топливо для священного огня¹⁰. После окончания учебы ученик совершал заключительное омовение, возвращался в свой дом, женился и становился домохозяином¹¹. Но и после этого связь с учителем (а в случае его смерти — с его семьей) не прерывалась: ученик не только был обязан заботиться об учителе, оказывать ему должный почет, а по смерти — совершать заупокойные обряды; ученик становился в буквальном

(также и юридическом) смысле слова родственником учителя¹².

Такова (разумеется, в самых общих чертах¹³) форма передачи ведийской культуры. Каково было ее содержание, что именно передавалось от учителя к ученику в процессе трансляции знания? На первый взгляд ответ не вызывает сомнений: передавались священные тексты веды, так называемое шрути (т. е., согласно обычной классификации, самхиты, брахманы, араньяки и упанишады), а также вспомогательные тексты смрити (т. е. руководство по ведийскому ритуалу, грамматике, астрономии и т. д.). Выражаясь современным языком, можно было бы сказать, что обучение в ведийской Индии, как всегда и везде, состояло в передаче учителем ученику определенной массы информации, фиксированной в текстах. Однако такая формулировка лишь весьма поверхностно и, главное, неполно отражает представления ведийской Индии о существе и смысле процесса воспроизводства культуры. Освоение текстов, конечно, имело место, и на их заучивание тратилась, надо думать, львиная доля времени, отводившегося на обучение. Тем не менее священный текст, при всем безграничном к нему уважении, играл в обучении скорее подчиненную, инструментальную роль; главной же целью было воспроизводство не текста, но личности учителя — новое, духовное рождение от него ученика. Именно это — живая личность учителя как духовного существа — и было тем содержанием, которое при помощи священного текста передавалось от поколения к поколению в процессе трансляции ведийской культуры. И этот принцип справедлив не только для ведийской Индии. Мы можем теперь сформулировать основной тезис этой статьи: существо трансляции традиционной культуры состоит в том, что с помощью ряда специальных приемов духовная личность учителя возрождается в ученике. В тех случаях, когда эта передача личности имеет место, культура воспроизводится, в противном случае — нет. Применяя формулу, хорошо известную в истории русской культуры (и одновременно раздвигая рамки только что высказанного тезиса), можно было бы сказать, что при нормальном воспроизведении культуры ситуация «отцов и детей» не может иметь места. Дальнейшее обсуждение покажет, насколько оправдана подобная универсализация.

Обратимся к текстам. Начиная примерно с эпохи ведийских самхит (т. е. с рубежа II—I тысячелетий до н. э., а возможно, еще ранее) и до расцвета средневековых школ бхакти (XVI—XVII вв. и далее) идея духовного рождения ученика от учителя представлена в индийской литературе весьма широко и разнообразно. Одно из первых упоминаний о «священном ученичестве» (брахмачарья — это слово означает также «целомудрие») мы встречаем в гимне Атхарваведы 11.5, специально посвященном восхвалению брахмачарина, т. е. ученика. Акт «рождения» ученика от учителя связывается здесь, как и следовало ожидать, с обрядом упанааяны (инициации, имеющей в большинстве традиционных культур отчетливый характер сакрального рождения,

см. [16]): «Учитель, посвящая [его] в ученики, внутри своего чрева творит брахмачарина. Его он носит в животе три ночи. На рождение [брахмачарина] посмотреть собираются [все] боги» (11.5.3). Далее в тексте гимна это ритуальное рождение эксплицитно связывается с достижением учеником бессмертия: «Брахмачарин, творя молитву и [своей молитвой творя] небесные воды, мир, Владыку тварей, Парамештхина, Вираджа и став зародышем во чреве бессмертия, став Индрой, сокрушил асуров» (11.5.7)¹⁴.

Согласно учению Шатапатха-брахманы, все существа, кроме брахмачарина, подвержены смерти; но в те дни, когда ученик пренебрегает своими обязанностями, он также становится добычей смерти. Вся жизнь брахмачарина в доме учителя уподобляется долгой саттре (т. е. чрезвычайно длительному жертвоприношению) и, значит, священна и смерти неподвластна (11.3.3.1—6). Описывая далее церемонию инициации ученика, текст многократно обыгрывает процесс вынашивания младенца в материнской утробе, выражая духовную реальность в чувственных символах: «... раньше, поистине, его (т. е. ученика) обучали этому [тексту] через год, думая: „Дети рождаются, поистине, после вынашивания в течение года“... Либо через шесть месяцев, думая: „В году шесть сезонов, а дети рождаются, поистине, после вынашивания в течение года“» (далее аналогично: через 24 дня, «ибо год состоит из 24 полумесяцев»... через 12 дней, через 6 дней и т. д.) (11.5.4.6—11). Вполне однозначно истолковывается также указание брахманы на то, что учитель, принявший к себе в дом брахмачарина, должен был (в течение какого-то промежутка времени, который точно не оговаривается) воздерживаться от полового общения; «ибо, поистине, тот, кто входит в период ученичества, становится плодом в утробе [учителя]» (11.5.4.16)¹⁵. Процесс духовного рождения понимался, таким образом, как нечто вполне реальное, хотя и не воспринимаемое физическим зрением¹⁶.

III

В текстах смрити (особенно в дхармасутрах и дхармашастрах), а также во всей позднейшей литературе индуизма представление о восприятии от учителя знания как о вторичном рождении становится общепринятым. Не имея возможности процитировать здесь все соответствующие свидетельства (или хотя бы основные из них), приведем лишь некоторые, наиболее характерные примеры.

А п а с т а м б а - д х а р м а с у т р а

1.1.1.15—17: Ибо он (учитель) заставляет его (ученика) родиться посредством священного знания. Это [второе] рождение — наилучшее. Отец и мать [ученика] порождают лишь его тело.

Г а у т а м а - д х а р м а с у т р а

1.8—9: Это [посвящение] есть второе рождение. Человек, от которого он (ученик) получает это [второе рождение], называется «ачарья» (учитель).

В а с и ш т х а-д х а р м а с у т р а

2.5: Поистине, мужская сила человека, знающего веду, бывает двух видов: та, которая пребывает выше пупка, и другая, нисходящая, пребывающая ниже. Посредством той, которая выше пупка, рождается его потомство, когда он посвящает брахманов [в ученики], когда он учит их, когда заставляет их совершать жертвоприношения, когда делает их чистыми. Посредством той, которая пребывает ниже пупка, рождаются его телесные дети. Поэтому никогда не следует говорить знатоку шрути, который учит веде: «У тебя нет потомства».

М а н у с м р и т и

2.146: Из двух [отцов] — дающего [физическое] рождение и дающего знание веды — почтеннее отец, дающий знание веды; ведь рождение, данное вей, вечно и после смерти, и в этом мире.

2.147—148: Так как отец и мать порождают [ученика] от взаимной любви, следует считать, что это его рождение произошло [лишь] от чрева. Но рождение, которое ему согласно правилам дает учитель, знающий веду, — настоящее [рождение]; оно свободно от старости и смерти.

2.150: Брахман — творец рождения от веды и наставник [ученика] в его дхарме; согласно дхарме, даже ребенок может быть отцом старика.

2.153: Поистине, несведущий является младенцем, обучающий веде является его отцом; ибо всегда говорили несведущему «дитя», а обучающему веде — «отец».

В эпоху создания обоих эпических сводов, Махабхараты и Рамаяны, соотношение учитель — ученик, оставаясь в рамках концепции духовного рождения, претерпевает некоторые изменения; мы проследим их несколько позже, обратившись непосредственно к Гите.

Тексты пуран являют неоднородную картину. С одной стороны, мы встречаем здесь более или менее подробные наставления об обязанностях брахмачарина в духе (иногда с текстуальными повторами) 2-й главы Манусмрити; в их число, как правило, входят обязательные предписания о почитании учителя, прямое сопоставление (иногда отождествление) его с матерью или отцом (Курма-пурана 2.12.31—32). С другой стороны, эти наставления явно отходят на второй план перед фигурой обожествленного учителя в духе Гиты, космического «отца» всех тварей (см. ниже):

И все прочие бесчисленные существа — они тоже образованы из него (Брахмы); ослепленные Моей майей, они не видят во Мне [своего] отца; и в каких бы логах здесь ни возникали всяческие тела, [мудрые] знают, что Великое Лого [Брахмы] — это их мать. Я — их отец (Курма-пурана 2. 8. 6—7; ср. Гита 14.4).

Наконец, приведем несколько отрывков из поэмы «Сарванги» раджастанского мистика Раджаба (XVII в.):

4.11: ...ученик изменяется уже оттого, что находится вместе с учителем в его доме.

4.12: ...ум ученика возвышается до небесных переживаний, когда наставление учителя входит в его тело.

4.36: Ум ученика подобен женщине, учитель подобен мужчине; лишь истинный учитель приводит ученика к совершенству, и только истинный мужчина может зачать в женщине потомство (цит. по [14, с. 117—118]).

Приведенные примеры, конечно, не исчерпывают всего многообразия типов древнего и средневекового ученичества в Индии. Однако они достаточно свидетельствуют о том, что в основе этого многообразия лежал единый образ, единый архетип — учителя-отца, порождающего ученика своим словом. Нетрудно установить источник этих представлений. В ведийских прозаических текстах мы находим неоднократные упоминания о том, как тот или иной брахман является учителем собственного сына и, таким образом, одновременно его и физическим и духовным отцом¹⁷. Такой тип передачи знания следует, видимо, признать изначальным: это и есть тот самый архетип, по которому строятся многие формы обучения брахмачарина, и прежде всего его жизнь в доме учителя, фактически воспроизводящая ситуацию усыновления (отсюда и перенос на жену учителя некоторых отношений ученика с матерью, на его детей — отношений к собственным братьям и сестрам и т. д.).

Но если факт духовного сыновства ученика бесспорен, то интерпретация этого факта наталкивается на серьезные трудности. Формула «трансляция культуры — духовное рождение» кажется, по крайней мере на первый взгляд, настолько резко противопоставленной современным научным воззрениям на передачу и восприятие знания, что европейский ученый, обнаруживая ее в текстах, видит здесь либо своеобразную, весьма детально разработанную метафору, либо религиозный догмат, требующий не объяснения, но веры. Вот почему, например, Я. Гонда, обсуждая проблему брахманического обучения, вообще не называет духовное рождение в качестве его единственной цели [18, с. 229—283]. Можно, однако, показать, что такого рода оценки несправедливы и что попытка рационального объяснения данного принципа не безнадежна.

Каким же образом учитель «порождает» себя в ученике? И что требуется от ученика, чтобы адекватно «воспроизвести» в себе личность учителя? Прежде чем отвечать на эти вопросы, спросим себя: в каком смысле сын (или дочь) воспроизводит родителей физически? Подробный ответ на этот вопрос далеко не прост и будет, видимо, заключать в себе несколько уровней смысла. Оставаясь, однако, на самом внешнем, поверхностном уровне, достаточно будет сказать, что ребенок воспроизводит своих физических родителей постольку, поскольку он похож на них чисто внешне, физически. Воспользовавшись этой аналогией, можно утверждать, что ученик будет духовным воспроизведением (сыном) учителя в том случае, если он будет похож на него какими-то чертами своего духовного облика: привычками, образом мыслей, системой оценок и т. д. Не эту ли психическую общность, «похожесть» имеет в виду многолетнее (от 12 до 48 лет!) пребывание ученика в доме учителя? Хорошо известен (и неоднократно описан в литературе) факт поразительной духовной похожести

супругов, проживающих бок о бок целую жизнь; с тем бóльшим основанием следовало бы ожидать такой духовной ассимиляции от ребенка, подростка, развитие которых очень часто целиком проходит под знаком подражания старшим. Надо думать, стремление подражать учителю было особенно сильным — из-за того совершенно исключительного престижа, прямо-таки почитания, которым была окружена в древней Индии фигура учителя (подробнее об этом см. ниже).

Разумеется, я не пытаюсь утверждать, будто подобным элементарным, чисто инстинктивным подражанием учителю, подобной внешней похожестью на него проблема духовного сыновства как воспроизведения всей культуры в целом исчерпывается. Однако, как и в случае физического воспроизведения ребенком родителей, намеренно беря этот поверхностный слой, мы убеждаемся, что по крайней мере одна черта древнеиндийского ученичества (жизнь ученика в доме учителя) может быть удовлетворительно объяснена ссылкой на интересующую нас конечную цель — духовное рождение.

Попытаемся сделать еще один шаг вперед. Предположим, что вся система древнеиндийского ученичества была построена таким образом, чтобы обеспечить максимально глубокий духовный мимесис учителя учеником, их наибольшую внутреннюю близость. Если рассмотрение конкретных приемов передачи знания покажет, что именно такого рода близость возникала как их неизбежное следствие, то ничто не помешает нам назвать «продукт» такой системы обучения, т. е. хорошо, по всем правилам обученного ученика, «сыном» его учителя. Каковы были эти приемы и в чем состояло передаваемое знание?

V

В ответ на наш вопрос тексты (прежде всего грихья- и дхармасутры) сообщают, что передаваемым знанием являлись священные тексты веды, а методом передачи было чтение их по памяти учителем вслух, повторение текстов (с голоса) учеником и последующее заучивание их наизусть. Первыми обычно заучивались священные возгласы — Ом (и др.), после чего ученик получал от учителя савитри (Ригведа 3.62.10), усвоение которого до такой степени ассоциировалось с началом занятий, что юношупереростка, пропустившего свое время учебы, тексты именуют «отпавшим от савитри». Затем следовало изучение остальных гимнов Ригведы (или другой ведийской самхиты), прочих текстов шрути (брахман, араньяк и упанишад), а также соответствующих вспомогательных текстов смрити.

Если теперь попытаемся представить себе реальную функцию всех этих многочисленных текстов (в особенности таких разделов смрити, как шраута- и грихьясутры), то станет ясно, что целью обучения было не механическое заучивание их наизусть, но применение указанных текстов в ведийском ритуале. Этот вывод

становится неизбежным, если вспомнить, что не только сутры, но и брахманы суть не что иное, как ритуальные комментарии к самхитам. Ученики из варны брахманов получали от учителя, видимо, полное знание торжественного ритуала (зафиксированного в шраутасутрах), тогда как сыновья кшатриев и вайшьев могли ограничиться более простыми формами «домашнего» ритуала (отраженного в текстах грихьясутр), может быть, даже лишь какой-то его частью. Но как бы то ни было, учитель передавал ученику не просто знание священных текстов, но ритуал, т. е. чрезвычайно сложную, иерархизированную систему сакрального поведения. Ритуал есть определенная последовательность огромного числа отдельных священнодействий. Для правильного совершения любого из них (т. е. для правильного воспроизведения соответствующего действия учителя) ученик должен был научиться организовывать свое поведение одновременно на трех уровнях: 1) совершенно точно произнести (или спеть) слова гимна или ритуальной формулы (зафиксированные в самхите); 2) одновременно совершить определенное физическое действие (описанное в сутрах, однако без подражания учителю, по-видимому, невозпроизводимое); 3) наконец, одновременно с этими двумя он обязан был воссоздать в уме определенный образ (либо числовое соотношение, либо мифологему в виде эпизода борьбы с асурами, так или иначе связанного с совершаемым в данный момент действием, и т. д.), представленный в тексте брахманы, как правило, в сопровождении формулы «кто так знает»; здесь же сообщался предполагаемый благоприятный результат всего действия в целом, т. е. мотив, ради которого это действие вообще стоило предпринимать¹⁸.

Исходя из этих соображений, можно попытаться рассмотреть ритуал как инструмент передачи человеческой деятельности, в широком смысле — человеческой культуры; именно в этом отношении свидетельства ведийских ритуальных текстов представляют особый интерес. В частности, данные ритуала позволяют увидеть общечеловеческий смысл принципа «обучение — духовное рождение», поскольку в своей глубочайшей основе ритуал есть не что иное, как система приемов для трансляции личности.

В современной психологии можно обнаружить тенденцию связывать формирование и развитие личности с развитием ее деятельности, причем, что особенно интересно, в ряде работ эти две категории практически отождествляются. Так, советский психолог С. Л. Рубинштейн пишет: «В деятельности личность и формируется и проявляется. Будучи в качестве субъекта деятельности ее предпосылкой, она (личность.— В. С.) является вместе с тем и ее результатом... Единство деятельности... в единстве ее исходных мотивов и конечных целей, которые являются мотивами и целями личности» [5, с. 619]. Отсюда следует сделать совсем небольшой шаг, чтобы прийти к равенству «личность — единство деятельности». Этот шаг практически уже совершил А. Н. Леонтьев. В своей работе под характерным названием «Деятельность. Со-

знание. Личность» он утверждает: «Реальное основание личности человека лежит не в заложенных в нем генетических программах, не в глубине его задатков и влечений и даже не в приобретенных им навыках, знаниях и умениях... а в той системе деятельностей, которые реализуются этими знаниями и умениями» [3, с. 185—186]. Выражение «основание личности» (а не просто «личность»), употребленное здесь автором, не должно вводить читателя в заблуждение: речь идет, конечно, о личности, но лишь постольку, поскольку последняя вообще описуема. Как и всякий осторожный ученый, А. Н. Леонтьев полагает, что его схемы и формулировки не до конца покрывают описываемую реальность. Каким же образом, с его точки зрения, устроена личность? «Структура личности представляет собой относительно устойчивую конфигурацию главных, внутри себя иерархизированных мотивационных линий» [3, с. 221], а мотив, в свою очередь, это «предмет (вещественный или идеальный), который побуждает и направляет на себя деятельность» [3, с. 102]. Сопоставляя эти высказывания, нетрудно усмотреть, что личность — через посредство мотивационных линий — определяется своей деятельностью¹⁹.

Опираясь на эти соображения, мы можем теперь сказать, что для воспроизводства личности, скажем, такого-то учителя (либо вообще любого человека) необходимо и достаточно передать его ученику (в общем случае: некоторому другому человеку) систему характерных для него деятельностей, включая их мотивацию. Можно либо настаивать, вслед за А. Н. Леонтьевым (см., например, [3, с. 221—222]), на множественном числе слова «деятельность» в такого рода формулировках, либо нет. В последнем случае однозначным соответствием будут связаны просто личность и ее деятельность. Рассматривая приведенную выше структуру ритуальной деятельности, можно убедиться в том, что брахманический ритуал, заставляя ученика воспроизводить одновременно речевые, физические и ментальные компоненты деятельности учителя, обеспечивал воспроизводство его (т. е. учителя) личности в ученике с поистине изумительной полнотой, ибо эти три параметра (слово, физическое действие, мысль), к которым следует присоединить еще мотив (ср. сказанное выше по поводу формулы «кто так знает»); описывают любое человеческое действие — и их совокупность, деятельность — полно и всесторонне. А личность, как мы только что убедились, это и есть деятельность.

VI

Таким образом, ведийская ритуальная культура предстает перед нами как тщательно продуманная и отрегулированная система приемов, позволяющих передавать от поколения к поколению (по традиции) личность учителя. Не случайно поэтому ведийские тексты донесли до нас десятки имен учителей, обладавших достаточной творческой мощью, чтобы духовно оплодотво-

ритель многие десятки поколений учеников (см., например, генеалогии учителей, приводимые в Брихадараньяка-упанишаде 2.6.1—3; 6.5.1—4).

Теперь спросим себя: является ли эта черта уникальной особенностью одной только ведийской ритуальной культуры? Или есть основания полагать, что все традиционные культуры устроены по тому же принципу? А быть может, эта особенность присуща вообще человеческой культуре, как таковой? Анализируемый ниже пример (см. примеч. 21) свидетельствует, кажется, в пользу последнего предположения. Однако, прежде чем переходить к рассмотрению этого примера, обратим внимание на следующее замечательное обстоятельство. В текстах ведийского ритуала три описанных выше компонента правильного ритуального действия в большинстве случаев либо имеют одинаковую структуру, либо тем или иным способом (неважно каким — формальным или содержательным) повторяют, дублируют друг друга. Например, если в ритуальном возгласе попадают слова «сок», «сила», то оказывается, что одновременно с их произнесением следует срезать с определенного дерева непременно сочную (= «сильную») ветку и при этом воспроизвести в уме мифологему, говорящую о силе богов (об их превосходстве в силе над асурами). Причину этих соответствий следует, видимо, искать в естественном стремлении каждой здоровой, цельной человеческой личности к единству своих проявлений²⁰. Выражая себя в слове, в движении, в ментальном образе, такая личность выражает в конце концов нечто единое — свою внутреннюю суть, самое себя. Из этого следуют два вывода:

1) воспринимая проявления другой личности (личности учителя) даже в неполной, редуцированной форме (например, не все три описанных выше компонента, а только слово и образ, либо слово и физическое движение, либо только слово), ученик может восстановить недостающее слагаемое (или даже два) за счет особо интенсивного, глубокого восприятия редуцированного целого. Деятельность ученика в таких ситуациях напоминает биологическую активность некоторых простейших организмов, способных из одного отрезанного члена регенерировать весь свой организм;

2) напротив, даже имея перед собой полную парадигму проявлений личности учителя, но усваивая ее недостаточно глубоко, ученик не может синтезировать искомое целым; в результате передачи личности учителя (= трансляция культуры) не происходит.

Эта последняя ситуация, видимо, является преобладающей во времена распада традиционных культур — в те эпохи, когда они, как правило, усиленно насаждаются и тем не менее неотвратимо гибнут. Условия возникновения подобных ситуаций чрезвычайно сложны, а их исследование составляет специальную задачу.

Что же касается регенерации личности в случае восприятия редуцированного целого, то она может происходить даже в рам-

ках нетрадиционных культур; так, можно привести достаточно примеров писателей, поэтов, художников и т. д., вполне сознательно относившихся к тем или иным мастерам прошлого как к своим «духовным отцам». В терминах обсуждаемой концепции такого рода высказывания теряют свою метафоричность и обретают вполне конкретный смысл²¹.

VII

Такие примеры, конечно, весьма далеки от древнеиндийского ритуализма. Однако если обращаться не к содержанию, а к форме трансляции соответствующих культур, то можно обнаружить некоторые значимые соответствия. И прежде всего общим является осознанное стремление человека не допустить бесследного исчезновения своей личности, передать ее потомкам при помощи средств, выработанных культурой. Надо сказать, что средство, применяемое Пушкиным (см. примеч. 21) (ритмически организованная речь, поэзия, кстати говоря, один из древнейших, архаичнейших инструментов трансляции культуры), не так уж далеко от тех (редуцированных) форм ведийского ритуала, а также ритуализованных форм позднейшей индийской культуры (о которых ниже), где звучащее слово выступает главным, а то и единственным активным началом. В частности, я не вижу психологической разницы между состоянием «одержимости» каким-нибудь стихотворением или даже строкой любимого поэта — состоянием, хорошо известным каждому любителю поэзии, — и тем упражнением в постоянной рецитации текста, которое предписывается в древней Индии адепту, изучающему этот текст.

С точки зрения развития форм редуцированного ритуала в послеведийской культуре Индии можно выделить два направления, истоки которых восходят к эпохе брахманизма:

1) культура йогического типа, построившая систему трансляции на гипертрофии ментального компонента (т. е. брахманических наставлений, обычно сопровождавшихся формулой «кто так знает») старой ритуальной схемы; если два остальных уровня (словесный и физический) при этом вообще сохраняются, то либо в весьма упрощенном, либо в трансформированном виде. Редукция физического действия очень часто приводит к формам интериоризованного, символического ритуала, на простейшей физической основе — ср. такие, например, явления, как «прана-агнихотра» [12, с. 213 и сл.];

2) культура, условно говоря, «словесного» типа, транслирующая личность учителя путем постоянного проговаривания, рецитации определенного числа текстов (это могут быть либо тексты большого объема, как, например, эпические сказания и пураны; либо совсем маленькие, вплоть до кратких формул, тексты, непрерывно повторяемые вслух и про себя). Здесь также сохраняются (могут сохраняться) элементы двух остальных уровней ритуального акта, однако в еще более упрощенной, так сказать, минимальной форме: принятие определенной позы во время чтения

текста, совершение несложных очистительных упражнений и т. д.

Видимо, никакая схема не может претендовать на абсолютность; не претендует на нее и эта простая дихотомия. Все же она представляется полезной, поскольку в ее основе лежит старое, засвидетельствованное еще упанишадами различие в образе жизни носителей ведийской культуры, иначе говоря, различие типов личности, передаваемой с помощью текстов. Согласно Брихадараньяка-упанишаде 6.2.16 (= Чхандогья-упанишада 5.10), аскет, предающийся своим медитациям «в лесу», и домохозяин, живущий «в деревне» и пекущийся о спасении души, совершая «домашние» обряды, идут принципиально разными путями: первый — «путем богов», второй — «путем предков». В нашей схеме культуре первого типа (йогического) будет соответствовать образ жизни аскета, второго (словесного) — образ жизни домохозяина, пожелавшего изменить свой личностный статус и перейти с пути предков на путь богов, от сансары к мокше. Оба эти пути, однако, суть не что иное, как редуцированные формы брахманического ритуала.

VIII

Рассматривая на основе этих соображений историю формирования текста Гиты, мы замечаем в ней признаки культур обоих типов — и это хорошо согласуется с неоднократно отмечавшимся «синтетическим» характером нашего текста. Ибо, с одной стороны, как мы видели, первоначальный зародыш текста Гиты восходит к эпохе упанишад (Чхандогья 3.17), где мы встречаем (в связи с именем «Кришны, сына Деваки») один из типичных образцов редукции полной схемы ритуала путем его символизации; из текста следует, что эта символизация совершается по принципу «кто так знает». Перед нами, стало быть, пример ментализации ритуала, который следует отнести к культуре первого (йогического) типа. Разумеется, это еще не йога в классическом смысле слова, даже не йога таких текстов, как Шветашватарали Майтри-упанишады; однако в самой Гите (в ее окончательной, развитой форме) мы находим ряд наставлений чисто «профессиональной», аскетической йоги (см., например, Гита 6.10—14), что, по-видимому, подтверждает наличие данной линии в истории трансляции текста.

Однако, с другой стороны, представляется вполне очевидным, что подавляющее большинство стихов Гиты принадлежит к иному, «словесному» типу культуры. Об этом говорят и сама форма стихов поэмы — емких, «хорошо сказанных» афоризмов, чрезвычайно удобных для заучивания и рецитации, и включение поэмы в число «философских эпизодов» Махабхараты (ср. сказанное выше о роли эпоса в культуре «словесного» типа), и, наконец, вполне эксплицитное указание одного из заключительных стихов памятника (18.70), предписывающего заучивать наизусть и непрерывно повторять наставления Кришны; такое понимание дан-

ного стиха подкрепляется единодушным мнением практически всех комментаторов, давших ему значимое толкование.

В этой связи можно предположить, что система передачи данного текста претерпела определенные изменения: вначале, в эпоху своего складывания, Гита передавалась по типу текстов рахасья (= араньяк и упанишад) в лесу учителем-аскетом ученику-аскету (либо брахмачарину); затем, скорее всего в эпоху выработки основного учения Гиты, в III—II вв. до н. э., текст выходит «в народ», на путь более или менее широкой проповеди, и это приводит не только к определенному изменению его формы (ср. выше об афористичности стихов поэмы), но, что не менее важно, к весьма глубоким сдвигам в его содержании. Эти изменения группировались вокруг главной проблемы традиционной культуры — проблемы трансляции личности учителя.

Дело в том, что в самом существовании традиционной культуры заложено некое противоречие, состоящее в несоответствии передаваемого содержания и используемой ради этого формы. Стремясь породить в своих адептах бессмертную личность (т. е. передавать «по традиции» некоторое вневременное, бессмертное содержание), традиционная культура существует все-таки во времени и, как всякое временное явление, неизбежно проходит стадии возникновения, развития, расцвета, а затем упадка, распада и гибели. Великие тексты и идеи, конечно, не устаревают; но устаревают, костенеет их понимание, применение, все те бесчисленные формы повседневной культуры, которые раньше обеспечивали генерацию нужного типа личности, а теперь, начиная с какого-то времени, уже не справляются со своей задачей. Это противоречие с поразительной силой осознано и выражено в Гите. В начале главы 4 Кришна (но здесь уже не скромный «сын Деваки», как в Чхандогья-упанишаде, а великий учитель, более того, Благой Господь; причины этой эволюции для нас вскоре станут ясны), обозревая содержание двух предыдущих глав, говорит своему ученику Арджуне:

Эту непреходящую йогу
Я вначале сказал Вивасату,
Вивасват сообщил ее Ману,
мудрый Ману поведал Икшваку (1).
Друг от друга перенимая,
ее знали цари-провидцы;
постепенно за долгое время
эта йога пришла в упадок (2).
Эту древнюю йогу сегодня
я тебе возвестил, Арджуна.
Лишь тебе доверил, о бхакт мой,
величайшую эту тайну (3).

Арджуне неясна мысль, заключенная в этих словах, и он просит учителя объяснить, что значит «вначале сказал Вивасату», если, как это всем хорошо известно, Вивасват жил гораздо раньше Кришны. В ответ Бхагаван развивает знаменитое учение о своих последовательных «нисхождениях» в мир:

Всякий раз, когда в этом мире
наступает дхармы упадок,
когда нагло пороки торжествуют,
Я себя порождаю, Арджуна (7)

и т. д. Нас, однако, в отличие от Арджуны сейчас интересует несколько иное, а именно: в силу каких причин эта вечная «йога» (т. е. «знание», «мудрость», а также, в ряде контекстов Гиты, «аскетическая тренировка», «дисциплина духа») «постепенно пришла в упадок»? Увы, из самих же слов Кришны с несомненностью следует, что причиной упадка было «восприятие по традиции» (в нашем переводе: «друг от друга воспринимаемая») в течение «долгого времени». Не может быть сомнений в том, что под словом «учение» (йога) Кришна имеет в виду древнюю мудрость упанишад: об этом достаточно свидетельствуют и генетические и содержательные связи нашего текста. Но из этого же следует, что то самое многолетнее пребывание в доме учителя, «оживание» в его личность, которое составляет самую основу воспроизводства брахманической культуры как культуры личности учителя, являясь вместе с тем и причиной ее гибели. Видимо, каждый последующий гуру, принимая от своего наставника то «вечное» содержание его личности, которое когда-то было положено в основу традиции ее установителем, «растворяет» его в своей личности и передает ученику уже не совсем то, что воспринял. Ясно, что за многие сотни лет может накопиться такая масса этих «небольших изменений», что от первоначального содержания традиции почти ничего не остается, и она, по словам Кришны, «приходит в упадок». Любая великая духовная традиция — это искусно построенная машина для борьбы со временем; но, несмотря ни на какие ухищрения, время в конце концов все-таки ломает ее.

Подобного рода тревожные соображения, видимо, не раз приходили в голову учителям традиционных культур, и в том числе, конечно, культуры брахманизма. И они пытались найти выход из тупика. Одно из возможных решений, которое мгновенно подсаживает здравый смысл, состоит в том, чтобы всеми мерами усилить надежность процесса трансляции культуры — тщательно оградить ее от всех мыслимых искажений, перетолкований и особенно нововведений (отсюда, кстати, берет свое начало столь хорошо известный консерватизм всех без исключения традиционных культур и обществ). К сожалению, на деле оказывается, что применение такого рода средств, какими бы локальными успехами оно ни сопровождалось (известно, например, каких поразительных результатов добился ведийский ритуализм в деле безошибочного воспроизведения по памяти священного текста: Ригведа и по сей день передается устно без сколько-нибудь заметных ошибок), все же остается паллиативом: оно не в силах спасти ритуальную (и вообще традиционную) культуру от внутреннего омертвения.

Другое решение — и это и есть то самое решение, которое предлагает Гита, — заключается в том, чтобы обеспечить носите-

лям данной культуры возможность обращаться непосредственно к первоучителю данной традиции (в Гите таким первоучителем является Кришна) и получать духовное рождение прямо от него, через головы всех промежуточных учителей. Здесь может возникнуть законный вопрос: достижимо ли это? А если да, то каким образом?

IX

Рассмотрим прежде всего те (довольно многочисленные) контексты Гиты, в которых Бхагаван-Кришна призывает своего ученика (т. е. и Арджуну, и вообще любого ученика, живущего где и когда угодно) «прийти к Нему», «достичь Его», «отождествиться с Ним» и т. д.:

6.15: ...йогин достигает умиротворения, пребывающего во Мне.

6.30: Кто видит Меня повсюду, кто видит все во Мне, тот для Меня не потерял.

7.14: Те, кто припадают ко Мне, преодолевают [завесу] майи.

7.15: [Напротив], люди недобрые, низкие, ослепленные [своими грехами], ко Мне не припадают.

7.23: Мои бхакты идут ко Мне.

8.15: Придя ко Мне, великий духом не обретает нового рождения.

18.55: Меня познав истинным знанием, он затем в Меня входит.

Во всех такого рода наставлениях можно видеть символический эквивалент (замену) физического прихода брахмачарина старых времен к физически доступному учителю. Но каким же образом возможен этот символический «приход» к Бхагавану? Видимо, ответ — на уровне учения Гиты — будет заключаться в том, чтобы максимально интенсивно отождествиться с образом идеального ученика — Арджуны. Читая, перечитывая, многократно повторяя вслух, мысленно представляя потрясающую сцену встречи Арджуны на поле битвы с многочисленными родичами (1.26—28), переживая вместе с ним чувство перешителности, ужаса и отчаяния (1.29—33; 2.6—8), приводящее к отказу участвовать в братоубийственной войне (1.35—37; 2.4), сопереживая затем его пламенное обращение к Бхагавану-Кришне за истинным знанием, которое одно только может вывести его, Арджуну (читай: любого ученика), из подобного непреодолимого тупика (соответственно из какого угодно жизненного кризиса), ученик, приступивший таким образом к изучению Гиты, должен был в конце концов почувствовать, что его обращение за наставлением к Гите вполне эквивалентно обращению к реальному, физически присутствующему учителю за традиционным (т. е. личностным) знанием. При этом постоянное пребывание памятью в тексте поэмы (ср. сказанное выше о непрерывной рецитации Гиты, предписанной в 18.70) аналогично постоянному пребыванию в доме учителя и т. д. Если к тому же ученик сможет выйти за рамки одной лишь Гиты и обратиться к более крупным текстам кришнаитского цикла, которые, несколько не противореча Гите, ее существенно дополняют, то перед ним откроются поистине неогра-

нические возможности пребывания рядом с Кришной: такие памятники, как Хариванша, Вишну-пурана и особенно Бхагавата-пурана, содержат обилие житийного (относящегося к Кришне) материала, на усвоение которого хорошо подготовленный адепт может без остатка потратить всю свою жизнь.

Так обстоит дело с «приходом к учителю». Этим, однако, далеко не исчерпываются возможности непосредственного (назовем его так, памятуя, что здесь и в дальнейшем речь идет о сугубо ментальных, символических действиях) обращения ученика к личности первоучителя данной традиции. Следующий этап — благоговейное почитание учителя, или, как его называет Гита, «любовь-соучастие» (bhakti). Здесь было бы недостаточно просто отметить, что наставления, требующие от ученика бхакти к Бхагавану, восхваляющие идеального ученика-бхакта и т. д., практически непосредственно вытекают из наставлений типа «приди ко Мне», «отождествись со Мной» и пр. (см. выше), иногда с ними перекрещиваясь и совпадая. Учение о благоговейной любви-соучастии есть нечто большее: оно составляет самую сердцевину учения поэмы, и именно с него начинается многовековая «эпоха бхакти» в индийской литературе. Для нас, однако, особенно важно отметить, что подобное отношение к первоучителю, к основателю традиции есть не что иное, как развитие (или, если угодно, символическое воспроизведение) хорошо известного еще в эпоху дхармасутр принципа «почитания учителя», преследовавшего, как и здесь, в Гите, вполне определенную функциональную цель — стать как можно ближе к учителю, всецело сосредоточить на нем внимание, воспроизвести его личность в себе. В ведийскую эпоху существовало почитание учителя в двух формах. С одной стороны, тексты дхармасутр полны бесчисленных предписаний о том, как ученик должен приветствовать учителя (по большей части обнимая ему ноги), как он должен сидеть в его присутствии (непрерменно ниже учителя; если же учитель встает, ученик тоже обязан встать), как он должен спать в его доме (ложиться позже учителя и вставать раньше его) и т. д. С другой стороны — и эти места представляют для нас гораздо больший интерес — тексты предписывают ученику почитать учителя, как некое божество.

Ш а т а п а т х а б р а х м а п а :

2.2.2.6: Существует, поистине, два вида богов; ибо ведь те, которые боги, они суть боги; также брахманы, изучившие священное знание (веду) и обучающие ему, суть боги в человеческом облике.

Такого рода пассажи иногда воспринимались современными учеными как свидетельство безмерных притязаний варны брахманов на особое положение в обществе, на господство и т. д. Более правильной представляется точка зрения Я. Гонды, который рассматривает их в одном контексте с почитанием учителя. Тот же автор, кстати, вспоминает в этой связи примеры обоже-

ствления «мудрых мужей» в древней Греции (Эмпедокл и др.) [18, с. 230]. Приведем еще два индийских текста.

Ш в е т а ш в а т а р а - у п а н и ш а д а :

6.23: Кто полон высочайшего почитания божества и [почитает] учителя, словно божество, для того, великого духом, все сказанное сияет, словно свет. (здесь слово «почитание» соответствует санскр. bhakti).

А п а с т а м б а - д х а р м а с у т р а :

1.2.6.13: Пусть он почитает учителя, словно бога.

К обожевлению учителя сводится также смысл известного эпизода из Махабхараты (1.132), повествующего о том, как некто Экалавья, которого великий лучник Дроначарья отказался взять в ученики, стал почитать образ (т. е. изображение, портрет) Дроны и этим почитанием достиг высокого мастерства в стрельбе из лука.

Такое почитание учителя, переходящее в обожевление, находит в Гите чрезвычайно яркое продолжение. Начиная с главы 4, говорящей о «божественном рождении» Кришны, вся поэма насыщена идеями бхакти. Эта линия достигает кульминации в главе 11, где изумленный Арджуна созерцает весь мир в теле своего учителя.

Связь Гиты со старой ведийской традицией сакрального ученичества также и в этом отношении бесспорна. Какую цель, однако, преследует почитание учителя и в том и в другом случае (т. е. и в реальном ученичестве дхармасутр, и в символическом ученичестве Гиты)? Думается, ответ на этот вопрос содержится в окончании только что процитированной сутры Апастамбы 1.2.6.13: «... пусть он не болтает пустяков, [пусть будет] внимателен и напряженно слушает его (учителя) слова». Из сопоставления обеих частей данного отрывка, видимо, следует, что «почитать учителя, словно бога», и «быть внимательным, напряженно слушать его слова», по сути дела, одно и то же. Значит, функция обожевления та же, что и у (частично отмеченных выше) «знаков внимания» к учителю. Обожевляемый учитель (присутствующий физически либо символически как Кришна) есть объект постоянного напряженного внимания со стороны ученика. Благодаря этому вниманию ученик, уже живущий (либо реально, либо символически) в доме учителя, становится к нему внутренне еще ближе. Благоговейное внимание (это и есть бхакти) — не содержание взаимодействия учителя и ученика, а только форма этого взаимодействия. Содержание же задается деятельностью, ритуальным поведением учителя (см. выше). Цель бхакти — сделать ученика максимально восприимчивым к этой деятельности.

Х

В чем же состоит эта «ритуальная деятельность» Бхагавана и каким образом ученик (Арджуна и любой другой) ее может воспринять и, главное, воспроизвести? На первый взгляд такой

вопрос граничит с абсурдом. Понятно, что значит воспроизводить деятельность видимого, реально присутствующего учителя. Но что такое «воспроизводить деятельность» невидимого Бхагавана, к тому же отождествляемого с творцом Вселенной, с космическим Абсолютом и т. д. (соответствующих высказываний в Гите сколько угодно)?

Ответом на эти вопросы является учение Гиты о «незаинтересованном действии» — это второй по значимости (по мнению некоторых исследователей, например Тилака, — первый) идейный центр поэмы. Арджуна буквально на каждом шагу призывается «совершать действия без мысли о плоде», «отбросить привязанность к плоду», «видеть свою цель в действии, но не в плоде» и т. д. Почему он должен действовать именно так, а не иначе? Потому, что так действует в мире Бхагаван-Кришна. Его божественная деятельность для смертных, конечно, абсолютно непроницаема и недоступна (Кришна несколько раз пользуется для характеристики этой деятельности словом «майя», т. е. «таинственная потусторонняя сила, магия», иногда даже «космическая иллюзия, мираж»). Однако время от времени, как мы уже знаем, Бхагаван воплощается на земле в человеческом теле, например в виде Кришны, царя Ядавов, либо Рамы (ко времени создания основного учения Гиты доктрина животных воплощений Вишну, видимо, еще не сформировалась в окончательном виде). Его побуждает к этому «упадок дхармы» (см. шлоку 4.7, процитированную выше):

Появляюсь Я в каждой юге,
чтоб восставить погибшую дхарму,
чтобы вновь заступиться за добрых,
чтобы вновь покарать злодеев (4.8).
Кто так знает истину эту
Моих дивных рождений и действий,
тот, рождений кольцо разрывая,
после смерти Меня достигнет (4.9).

Для чего здесь, спрашивается, сказано о наказании злодеев? Для того, чтобы Арджуна, подражая Бхагавану, не ленился убивать злодеев, т. е. Кауравов. Это с полной ясностью следует из шлоки 11.34:

Дрону, и Бхишму, и Карну, сын Притхи,
и Джаядратху — бойцов превосходных —
ты не колеблясь убей, Мною убитых!
С ними сразись! Ты их всех одолеешь.

Однако такое внешнее подражание действиям Бхагавана еще не означает воспроизведения той характерной для него деятельности, которая, как мы знаем, и есть его личность. Здесь недостает мотивационной структуры деятельности, которая составляет ее (деятельности) глубинное ядро. Какими же мотивами вдохновляется в своем поведении Кришна-Бхагаван? Если говорить о видимых, осязаемых результатах, то их нет:

Меня действия не пятнают,
ведь плодов я от них не жажду:
кто таким Меня видит, Партха,
тот целыми действий не скован (4.14).

Можно понять, почему Кришна не жаждет никаких плодов, никакой выгоды от своих действий: что за польза может привлечь того, кто лишь с виду вождь небольшого племени Ядавов, приятель Арджуны по детским играм, а на деле — всемогущий Господь, владыка мира? Бхагаван потому и действует абсолютно бескорыстно, что никакой «корысти» в этом мире у него быть не может. Он просто совершает действия, соответствующие его видимому положению в человеческом обществе: варне и периоду жизни (такого рода обязанности человека технически называются варна-ашрама-дхарма). Именно так должен действовать и Арджуна — хладнокровно исполнять свой варновый долг, не стремясь ни к какой выгоде от своих действий, не ожидая никакого «плода». Воспроизводя и внешнюю канву, и внутренний мотив (т. е. отсутствие каких-либо мотивов) деятельности Бхагавана, Арджуна смежет изнутри уподобиться ему, отождествиться с ним, т. е., в терминах брахманических текстов, «родиться» от него.

Нетрудно убедиться, что, подражая таким образом деятельности своего учителя, Арджуна в конце концов станет совершать каждое свое действие по схеме «правильного» ритуального акта. В самом деле, выполняя то или иное действие, вытекающее из его варновых обязанностей (физический компонент), Арджуна визуализирует образ Бхагавана, совершающего именно это действие (ментальный компонент); одновременно он вспоминает подходящую случаю шлоку Гиты, все равно какую (словесный компонент): вспоминается она с необычайной легкостью, так сказать, сама собой, поскольку Арджуна ведь постоянно recitiрует стихи поэмы, как это ему предписано (18.70), в результате чего они не выходят из его памяти (и с языка); ритуализация его поведения осуществляется, таким образом, чрезвычайно легко, автоматически — если только Арджуна (т. е., в сущности, любой ученик на его месте) стремится подражать действиям Бхагавана и достаточно долго recitiрует Гиту.

Кстати, формула «кто так знает», вводящая ментальный компонент в брахманическом ритуале, встречается (иногда в слегка измененной форме) в Гите неоднократно; в цитированных выше примерах она встречается дважды (см. 4.8; 4.14).

Таким образом, содержание Бхагавадгиты (представленное нами здесь, разумеется, лишь в его наиболее существенных чертах) может быть корректно описано в терминах трансляции культуры как воспроизведение личности учителя. Собственно говоря, именно эта «сверхзадача» — духовное рождение учителя в ученике — должна рассматриваться как подлинное «содержание» традиционной культуры (также и в той своеобразной, «свернутой», символизированной традиции, которую реализуют наставления Кришны в Гите); по отношению к нему всякое конкретное

содержание данного текста является лишь формой, инструментом, обеспечивающим главное — генерацию в ученике бессмертной личности учителя.

XI

Основным результатом проделанной работы следует считать установление двух типов традиционных культур: один из них (представленный в Индии культурой брахманизма) разворачивается, так сказать, по полной парадигме, другой (представленный Гитой и, надо думать, вообще всей позднейшей культурой индуизма) — по сокращенной. Следует иметь в виду, что обе эти традиции сосуществуют в Индии до сих пор, иногда обособляясь, но по большей части пересекаясь, влияя друг на друга, образуя бесчисленное множество промежуточных (в большей или меньшей степени внешне ритуализованных) форм. При этом, однако, не представляет труда отличить эти разновидности традиционной (в только что указанном широком смысле) культуры от весьма распространенных, особенно в последнее время, имитаций ее, обозначаемых термином «традиционализм». Человек традиционной культуры, обладая совершенно иным (по сравнению с традиционалистом) типом сознания, довольно легко различим и чисто внешне: он будет, во-первых, соблюдать свою дхарму (притом бескорыстно, если только он верит в учителя и стремится ему подражать) и, во-вторых, рецитировать тексты. Для минимального воспроизводства традиции этого достаточно.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Можно с уверенностью говорить о существовании по крайней мере четырех рецензий Бхагавадгиты: это помимо текста в 700 шлок, получившего в гитоведении название «вульгата», так называемая кашмирская рецензия, опубликованная лишь в 30-е годы XX в., затем не дошедшая до нас рецензия в 745 шлок (о ней упоминает Махабхарата 6.43) и, наконец, тот вариант поэмы, который лег в основу ее древнеяванского перевода-пересказа. Подробнее о соотношении всех четырех рецензий в связи с проблемой датировки поэмы см. мою статью [7, с. 93—95], а также [6, с. 11—18].

² Одно время существовали сомнения в тождестве Шанкары, автора Гита-бхашьи, и Шанкары, знаменитого основателя школы адвайта-веданта, жившего в начале IX в. или, возможно, несколько ранее. Однако работами П. Хакера и его школы подлинность (в указанном смысле) комментария на Гиту была доказана (см. [20, с. 230, 241], а также цитированную в этом издании литературу).

³ Эта датировка принадлежит У. Хиллу (см. [22, введение]). Для понимания особенностей процесса складывания текста Гиты необходимо иметь в виду, что поэма была предназначена для заучивания наизусть в последующей рецитации. В результате этого, оказавшись на памяти и, что не менее существенно, «на языке» значительного числа своих адептов, Гита попала в русло так называемой «текучей массы устной традиции» (выражение Л. Стернбаха, см. [28, с. 44—45, 47, 50]) — довольно обширного корпуса текстов в основном дидактического содержания, пополнявшегося за счет стихов из упанишад, эпоса, дхармашастр и других смрити, из философских

сутр и т. д. В таком «текущем» состоянии Гита существовала, видимо, в течение нескольких веков.

⁴ См. полезный перечень такого рода соответствий, опубликованный Дж. Хаасом [19].

⁵ Следующий текст Чхандогья-упанишады (3.17.1—6) можно рассматривать как самый ранний зародыш будущего учения поэмы:

1. Когда он голодает, когда испытывает жажду, когда воздерживается от удовольствий — это его обряд посвящения (дикшера).

2. Когда он ест, когда пьет, когда предается удовольствиям — это его обряд ушасад.

3. Когда он смеется, когда пирует, когда наслаждается любовью — это его пение и рецитация гимнов.

4. Подвижничество, подаяние, искренность, нанесение вреда живому — это его дары [жрецам].

5. Поэтому, когда говорят: «Она рождает», «Она родила» — это его новое рождение; его смерть — заключительное омовение.

6. Это, поистине, сказав Кришне сыну Деваки, молвил Гхора Ангирас: «[Кто так знает], тот освободился от жажды желаний. В час кончины пусть он к таким трем [мантрам] прибегнет: „Ты еси неразрушимое“; „Ты еси неколебимое“; „Ты еси чистое жизненное дыхание“. Анализ этого текста (в связи с Гитой) см. в моей работе [6].

⁶ Теоретически члены трех высших варн обладали одинаковыми возможностями получения священного знания. Всем им предписывалось пребывание в доме учителя. Однако время от времени в текстах встречаются указания на существование других типов обучения, например специальных школ для царских сыновей (т. е. кшатриев), которые они могли посещать, живя в родительском доме (см. [24, т. 2, с. 286, 296]). Кроме того, всегда существовали учителя-специалисты, обучавшие юношей, например, стрельбе из лука, колесничному делу и т. д. Таким учителем был знаменитый лучник Дрона, учивший Кауравов и Пандавов, героев Махабхараты.

⁷ Относительно женщин этот запрет не был абсолютным: в ряде случаев они допускались к инициации с последующим изучением веды (см. [24, т. 2, с. 293—294]). Однако такого рода практику следует считать, конечно, исключением ввиду эксплицитного указания Ману: «Брачный обряд для женщин — это их ведийский ритуал; служение мужу — [вместо] жизни в доме учителя; домашнее хозяйство — [вместо] поддержания священного огня» (2.67).

⁸ Брахман, кшатрий или вайшья, не прошедшие посвящения соответственно до исполнения 16, 22 и 24 лет (от зачатия), считались «отпавшими от савитри» и к изучению веды не допускались.

⁹ Столь длительные сроки обучения диктовались, с одной стороны, огромной массой ведийских текстов, подлежащих заучиванию, с другой — стремлением добиться полного духовного уподобления ученика учителю. Не следует забывать, что первоначально учителем мальчика был его отец, с которым он не расставаясь, конечно, всю жизнь [24, т. 2, с. 321—322].

¹⁰ Здесь перечислены лишь главные обязанности браhmачарина. Подробнее см. [24, т. 2, с. 304—349].

¹¹ Смысл этой последовательности в том, что юноша, не прошедший обряд упанаяна («посвящение») и не изучавший веду, не имел права совершать брачный обряд (т. е. брать жену «правильно» согласно предписаниям шастр).

¹² Юридическое родство между учителем и учеником особенно ясно выступает из перечисления порядка наследования ими имущества друг друга (в случае смерти) — см. [48, с. 231]. Ряд запретов, регулирующих поведение ученика (невозможность жениться на дочери учителя, особая тяжесть преступления, состоящего в осквернении ложа гуру, и т. д.), очевидно, исходят из представлений об индсте.

¹³ Подробнее см. соответствующие разделы дхармасутр, а также фундаментальное исследование П. В. Кане [24, т. 2, с. 268—415] и цитированную там литературу [24, т. 2, с. 321]; см. также полезную статью Я. Гонды [48, с. 229—314].

¹⁴ Как в данном тексте Атхарваеды, духовное рождение часто связывается с идеей бессмертия. Типологически тождественными следует считать также те системы, в которых учитель своим наставлением «спасает» (в той или иной форме) ученика, даже если это спасение мыслится (как, например, в буддизме) в совершенно иных терминах, чем бессмертие. Ясно, что когда учитель (как, скажем, в Гите) божественен, то «воспроизведение его личности» приводит к бессмертию, так сказать, автоматически.

¹⁵ Подобного рода наставления (ср. процитированные ниже в тексте свидетельства Васиштхи о двух видах «мужской силы» в человеке) заставляют предположить, что в древности на процесс «духовного воспроизводства» учителя в ученике смотрели как на нечто вполне реальное — не менее, в частности, реальное, чем обычное физическое рождение. Допустимо думать, что все такого рода воззрения основаны на древнейших магических представлениях о передаче некой «силы» от человека к человеку, от человека к животному (и обратно), от предмета к человеку и т. д. (см. [9, с. 20 и сл., 42—47, 49—60]). Индийские тексты смрити сохранили описание любопытного церемониала приветствия учителя учеником, которое, на наш взгляд, не может быть истолковано иначе, как конкретный прием «передачи силы» от одного к другому: «Перед началом [чтения] веды и по окончании всегда должны быть обнимаемы ноги гуру... Обнимание [ног] гуру должно быть произведено скрещенными руками — левой должна быть тропуша левая [нога], правой же — правая» (Ману 2.71—72; см. также дхармасутры Апастамбы 1.2.5.10—23; Баудхаяны 1.3.28; Гаутамы 1.46—47; 52—53; последний текст при этом добавляет, что [ученику] «следует сосредоточить взор и ум на учителе»). Эксплицитные указания текстов «скрещенными руками» следует читать в свете предлагаемого толкования: хорошо известно, что в индийской аскетической психофизиологии правая и левая половины тела энергетически диссимметричны, почему и ученик, совмещая правую руку с правой ногой наставника, обеспечивал некое правильное перетекание энергии в свое тело. Характерно, что в некоторых случаях (в церемонии посвящения) этот обмен энергии происходил несколько иначе: учитель сначала обнимает ученика за плечи и дотрагивается до его груди (т. е. до сердца), а затем, прижимая свою руку тыльной стороной к сердцу ученика, произносит следующую молитву: «Под свою власть я беру твоё сердце! Твой ум за моим умом да последует!.. Да соединит тебя Брихаспати со мною!» (Шанихьяна-грпхьясутра 2.3.3—2.4.1). «Воспроизводительный» смысл этого обряда явствует из того факта, что то же самое священнодействие и с теми же самыми словами совершается во время свадебного обряда: жених дотрагивается до сердца невесты со словами: «Под свою власть я беру...» и т. д., но призывает при этом Праджapati — божество физического плодородия — вместо Брихаспати (соответственно духовного плодородия). Сугубая важность именно физического контакта во всех такого рода церемониях бесспорна.

Интересные примеры подобной передачи энергии от одного человека к другому (от врача к больному, от учителя к ученику, от нерофанта к мисту) сохранились в древних текстах других культур. Так, Элиан следующим образом описывает процедуру магического исцеления человека, укушенного ядовитой змеей (*Denatura animalium* 16.28): сначала целитель должен «плюнуть на ранку»; если же это не помогает, он набирает в рот воду, держит ее там некоторое время, затем выливает в чашку и дает выпить больному. Если это опять не помогает, он раздевается догола и ложится на обнаженное тело укушенного человека, «передавая ему свою силу». Последнее средство считалось, видимо, наиболее действенным. Еще более интересное описание подобного рода мы встречаем в библейской Книге Царств (4 Цар. 4.32—35): «И вошел Елисей в дом, и вот, ребенок умерший лежит на постели его. И вошел, и запер дверь за собою, и помолился Господу. И поднялся, и лег над ребенком, и приложил свои уста к его устам, и свои глаза к его глазам, и свои ладони к его ладоням, и простерся на нем, и согрелось тело ребенка. И встал, и прошел по горнице взад и вперед; потом опять поднялся и простерся на нем. Ичихнул ребенок раз семь, и открыл ребенок глаза свои». Ср. апалогичный пример исцеления «отрока» пророком Илией (3 Цар. 17.17—22). Обратим внимание на важную деталь: собираясь приступить к

исцелению, пророк Елисей «запер дверь за собою». Это значит, что вся процедура должна совершаться тайно, ибо представляет собой род ритуала. В том же направлении указывают и священные числа — три (Илия совершает исцеление трижды) и семь (см. выше). Нельзя ли в таком случае понимать оба эти эпизода как завуалированное описание посвятельного обряда? Этот вопрос приходится оставить открытым, но сравни интересное свидетельство талмудического комментария к Книге Царств (Шемот Рабба 19.1): «[Мать ребенка, умоляя пророка воскресить его, говорит]: Ты совершил божие таинство, когда вначале дал мне сына, а теперь соверши [еще раз] божие таинство и восставь его из мертвых» (цит. по [27, с. 181]). Следует также иметь в виду, что в большинстве инициационных обрядов адепт претерпевает ритуальную смерть.

Следующий пример подобного рода — египетский инициационный миф, описанный Плутархом в его трактате «Об Исиде и Осирисе» (357D — 358E): после долгих странствий, разыскав тело умершего Осириса, Исида погружает гроб на корабль и плывет к дому. «Едва оказавшись в безлюдных местах и оставшись одна, она раскрыла гроб и, прильнув [к мертвому Осирису] лицом к лицу, целовала его, обливаясь слезами». После этого Исида рождает ребенка Гарпократа, о котором Плутарх специально сообщает, что «у него была атрофирована нижняя часть тела». Смысл этого свидетельства можно уяснить из сопоставления с текстом Василтха-дхармасутры 2.5 (см. выше в тексте), согласно которому нижняя часть тела —местилище физической «мужской силы», а верхняя —соответственно духовной. Гарпократ — духовный сын своих родителей, и это более всего подтверждается тем фактом, что Исида зачинает его от мертвого (т. е. физически мертвого) Осириса. Перед нами, конечно, не исторический эпизод, а сакральная мифологема, которая в условиях реального обряда определенным образом воспроизводилась (разыгрывалась) жрецами.

Это приводит нас к следующему, типологически весьма сходному примеру — ритуальным священнодействиям, совершавшимся в ходе так называемых «великих» Элевсинских мистерий в Греции. Ввиду их особой сакральности (а это значит — таинственности, несообщаемости никому вне узкого круга посвященных) мы располагаем лишь весьма отрывочными сведениями о том, что происходило в ходе посвящения. Особый интерес поэтому представляют сообщения двух античных (точнее, раннехристианских) авторов. Первый из них, Астерий (Migne, PG 40, 324), упоминает о происходивших в Элевсине «священных соединениях» перофанта со жрицей, тогда как второй, Ипполит (Philos, 5.8.4), уточняет, что действия перофанта, приводившие к духовному рождению адепта, были «далеки от всего плотского» (см. RE XVI, 2, с. 1244 — Хопфнер). Эта удаленность «от всего плотского», на наш взгляд, вполне соответствует телесной «мертвости» Осириса в таинстве порождения Гарпократа.

Наконец, едва ли не самым интересным среди подобного рода фактов (см. подборку материала в книге М. Смита [27, с. 64 и сл.]) следует считать свидетельство Платона, приводимое им в диалоге «Пир». Как известно, участники диалога, собравшиеся на праздничную пирушку в доме поэта Агафона, по очереди произносят панегирики в честь бога любви Эроса. Платон располагает речи собеседников по линии возрастания их философской значимости и глубины. Последним по порядку выступает Сократ, устами которого автор развивает свое знаменитое учение об Абсолютно Прекрасном как с пределе, к которому должен стремиться каждый истинный философ: «Вот каким путем нужно идти в любви — самому или под чьим-либо руководством: начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх — от одного прекрасного тела к двум, от двух — ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным правам, а от прекрасных прав к прекрасным учениям, пока не... познаешь наконец, что же такое — прекрасное [само по себе]. И в созерцании прекрасного самого по себе... только и может жить человек, его увидевший» (211cd). К сожалению, речь Сократа, этот поток глубочайших идей, столь блистательно сформулированных, производит в целом тягостное впечатление: современный читатель не может абстрагироваться от знания о

том, что «любовь», о которой здесь все время идет речь (Сократ, кстати, выступает в диалоге как «знарок любви» — 207с. «почтитель владений» Эрота, «всячески в них подвизающийся», — 212b) и которая кладется Платоном в основание всей прогрессии к Абсолюту, это не что иное, как прелюбая «греческая любовь» юношей к юношам, присутствие которой, словно трупный яд, разлагает прекрасные слова и идеи. Это противоречие, однако, получает неожиданное разрешение в заключительной части «Пира», где Платон описывает чисто мистериальную передачу «энергии» (т. е. личности) от учителя к ученику. При этом, говоря о вещах эзотерических, философ применяет тщательно продуманную технику сокрытия, «обесценивания» тех из ряда вон выходящих фактов, которые он сообщает. Обратимся к тексту «Пира».

Едва Сократ успевает закончить свою речь, «в наружную дверь застучали так громко, словно вылилась целая ватага гуляк, и послышались звуки флейты... Вскоре со двора донесся голос Алкивиада, который был сильно пьян и громко кричал, спрашивая, где Агафон...» (212cd) и т. д. Далее Алкивиад входит и после шутливой перебранки с Сократом произносит свою речь — панегирик, но уже не Эрота, а Сократу. Из этого структурного соположения обоих персонажей (ведь оба они — объекты похвальных слов) следует вывод о некой божественности Сократа, эксплицитно затем неоднократно подтвержденный; и это хорошо согласуется с индийскими представлениями о божественности учителя (ср. выше). Однако критика, введенная в заблуждение сумбурно-дурашливой характеристикой Алкивиада в «Пире», не придала этим намекам должного значения. Наибольший интерес для нас представляет то место его речи, где описывается, как, пытаясь обменять свою «цветущую красоту» на «все, что он (Сократ) знает», Алкивиад приглашает его к себе в дом и проводит с Сократом ночь на одном ложе, «обеими руками обняв этого божественного, удивительного человека». После этого, продолжает рассказчик, «проспав с Сократом всю ночь, я встал точно таким же, как если бы спал с отцом или старшим братом» (219cd). Слово «отец», употребленное в такого рода контексте, немедленно привлекает к себе наше внимание (ср. выше многочисленные древнеиндийские свидетельства о тождестве учителя и отца). Этим словом Платон подчеркивает, что описанный Алкивиадом эпизод не имеет к «греческой любви» ровно никакого отношения; скорее его надо поставить в один ряд с только что описанными ритуалами передачи энергии от учителя к ученику. В самом деле:

а) в речи Алкивиада многократно подчеркинут аспект таинственности происшедшего [см. 217е, 218с и особенно 218b: «Что же касается слуг и прочих непосвященных невежд, то пусть они свои уши замкнут большими воротами» — последние слова, сказанные непосредственно перед интересующим нас эпизодом, представляют собой перифраз орфического стиха, произносившегося перед началом мистерий, — см.: *Платон*. Соч., т. 2, с. 530 (примеч. 88), п. Orphica, с. 144, 146—147, 166—167, 218 Abel]; таким образом, ритуальная значимость ночного эпизода подтверждается Платоном терминологически;

б) Сократ обладает особым рода «силой», «которая способна сделать (ученика) благороднее» (218с); по поводу мудрости ранее говорится: «Хорошо было бы... если бы мудрость имела свойство перетекать, как только мы прикоснемся друг к другу, от того, кто полон ею, к тому, кто пуст» (слова Сократа, 175d);

в) Сократ, по словам Алкивиада, «ничем не отличается от Марсия», напевы которого, «играет ли их хороший флейтист или плохая флейтистка, одинаково увлекают слушателей и благодаря тому, что они сами божественны, обнаруживают тех, кто испытывает потребность в богах и таинствах» (215с); ср. отмеченное ранее подчеркивание Платоном божественности Сократа;

г) прегнантно именован Сократ «отцом» (см. выше);

д) наконец, хорошо засвидетельствовано существование особых отношений между учителем и учеником за пределами Греции. в суфийской среде, находившейся, как известно, под влиянием неоплатонизма, а через него, возможно, и той традиции, к которой принадлежал сам Платон [4, с. 246 и примеч.].

Рассматривая этот — надеюсь, достаточно доказанный — факт тайной «платоновской инициации» в более широком контексте обрядов, связанных с «духовным рождением», отчасти перечисленных выше, можно без колебаний утверждать, что греческая педерастия возникла не иначе, как путем распада, деградации, профанации всех этих высокосакральных тайных ритуальных процедур. Здесь можно было бы сделать далеко идущие выводы о структуре платоновского учения, однако это не входит в нашу задачу.

¹⁶ Последнее утверждение, строго говоря, не вполне точно. Духовное рождение, конечно, не сопровождалось столь заметными манифестациями, как рождение физическое, однако какие-то воспринимаемые глазом изменения с телом ученика все-таки происходили. В Чхандогья-упанишаде 4.9.2 учитель, видя возвращающегося домой ученика, говорит ему: «Поистине, дорогой, ты светишься, словно тот, кто знает Брахмана. Кто же научил тебя?» Аналогичный мотив в той же упанишаде 4.14.2, где состояние «знания Брахмана» отождествляется с духовным рождением. Что касается пекского состояния «брахманического сияния, свечения» (брахма-варчас) как особого вида сакральной энергии (в принципе физически воспринимаемого), то представления о нем были весьма широко распространены в эпоху брахманизма; они покрывают более обширный спектр явлений, чем собственно традиционное ученичество.

¹⁷ См. у Ману 2.135, 151, 152, 158 (в последнем стихе крайне интересное сравнение невежественного брахмана с существом, не производящим потомства, — кастратом), а также 2.169—172, 231; ср. подборку материала у Капе [24, т. 2, с. 321 и сл.]. В некоторых случаях обязанность обучать племянника возлагалась на его дядю по материнской линии (Патанджали, Махабхашья 3.3.18). Иногда «три высшими учителями» человека именуется отец, мать и гуру (Вишнусмрити 32.1; ср. также Курма-пурана 2.12.31—32).

¹⁸ Эта проблематика подробно рассмотрена в моей книге [8, с. 27 и сл., 114 и сл.].

¹⁹ Ср. точки зрения западных психологов: «...личность — это относительно стабильная организация мотивационных склонностей человека» (Х. Й. Айсенк и др.; см. [17, с. 779]); «Личность — динамическая организация тех психофизических систем человека, которые определяют его характерное поведение и мышление» (Дж. Олпорт; см. [15, с. 356]).

²⁰ Это единство опирается на закон психофизической корреляции, известный уже психологам прошлого века. Суть его состоит в том, что любое ментальное движение (впечатление, воспоминание и т. д.) вызывает моторную реакцию и, наоборот, двигательное раздражение приводит в движение сферу психики. «Если не учитывать возможных исключений, — пишет У. Джеймс, — то можно сформулировать следующий общий закон: каждый факт сознания вызывает движение, и это движение распространяется по всему телу, в каждом из его органов» [23, с. 492]. В этой психофизической теории для нас весьма интересен аспект тотального соучастия организма в каждом из его движений, причем именно этот аспект подчеркивает знаменитый американский психолог. «Теперь мы знаем, — продолжает Джеймс, — и это знание подтверждено экспериментально, что даже незначительное сенсорное возбуждение может изменить характер и интенсивность деятельности сердца, артерий, легких, потовых желез, зрачков, мочевого пузыря, кишечника, матки, а также называемых произвольных мышц. Одним словом, каждый процесс деятельности в каком угодно нервном центре распространяется на все остальные центры; он оказывает в той или иной форме влияние на весь организм, ускоряя или замедляя его функции таким образом, что ни одна из них не остается вне сферы его влияния» [23, с. 493]. Если идею, заключенную в этих словах, продумать до конца, то станет ясно, что каждая мысль, каждый ментальный образ, вообще, в предельном случае, каждое воспринимаемое человеком слово вызывают вполне определенный ряд физиологических соответствий — изменений, движений, которые при желании можно воспроизвести (повторить), усилить, пронаблюдать. Факты такого рода (хотя, конечно, в несколько иной форме) были хорошо известны древнеиндийским психофизиологам; однако здесь их пути и пути современной психологии расходятся в стороны. Если современная наука стремится дать по-

верхностное описание (и систематизацию) возможно большего числа фактов и соответствий, то древнеиндийские ритуалисты пошли по пути культивирования, углубления замеченных закономерностей, тем самым подготовив почву для той более поздней системы психофизической тренировки, которая известна под названием «йога».

²¹ В частности, можно сказать, что такое «воспроизведение» личности, например, поэта в последующих поколениях придает известный смысл столь часто употребляемому (у старых писателей) слову «бессмертие». Проанализируем с этой точки зрения вторую строфу известного стихотворения А. С. Пушкина:

Нет, весь я не умру — душа в заветной лире
Мой прах переживет и тленья убежит —
И славен буду я, доколь в подлунном мире
Жив будет хоть один пиит.

На чем основывает поэт веру в бессмертие своей души? И что такое эта душа?

Очевидно, душа для него есть нечто такое, что продолжает жить «в заветной лире», т. е. в его творчестве, в поэзии. Но что такое поэзия для поэта? Это своеобразная, лишь ему присущая деятельность, результатом которой являются дошедшие до нас стихи, иначе говоря, запись речевого и ментального компонента (мы начинаем интерпретировать стихотворение в категориях ритуала) этой чрезвычайно сложной, с трудом воспроизводимой и для большинства читателей стихов, надо думать, совершенно недоступной деятельности. А если воспроизводимой и доступной — то для кого же? Что думает об этом поэт? Он выражает уверенность, что будет «славен», т. е. хранимую «в заветной лире» его душу смогут воспринять и полюбить читатели-поэты, «доколь в подлунном мире Жив будет хоть один пиит». Вот оно, условие воспроизводимости деятельности поэта и, значит, бессмертия его личности, его души: только другой поэт способен настолько глубоко воспринять его слова, мысли и чувства (последние два составляют ментальный, «умный» компонент его деятельности), чтобы, построив не зафиксированный в стихах параметр физического, телесного проявления поэзии, полностью войти в состояние пушкинской «деятельности» и в ней обрести живую душу поэта. Испытав эти неповторимые переживания, иной читатель Пушкина, пытаясь хоть как-то выразить свою любовь к поэту, вероятно, сможет назвать себя его «сыном». «Многому я учусь у Пушкина, — сказал однажды Л. Толстой, — он мой отец, и у него надо учиться» [10, с. 35]. Мы можем сказать, что надежда Пушкина на бессмертие, по крайней мере в этом случае, оправдалась.

В этой связи можно вспомнить примечательные рассуждения Л. Толстого о сущности художественного творчества вообще: «В сущности, когда мы читаем или созерцаем художественное произведение нового автора, основной вопрос, возникающий в нашей душе, всегда такой: „Ну-ка, что ты за человек? И чем ты отличаешься от всех людей, которых я знаю?“... Что бы ни изображал художник: святых, разбойников, царей, лакеев — мы ищем и видим только душу самого художника» (Полн. собр. соч., т. 30, с. 18—19).

«Немецкий словарь» В. и Я. Гриммов приводит любопытные высказывания некоторых писателей: Фосс, например, называл «отцом» Гомера, Хейзе — Виланда и Канта [т. 12 (1), с. 22]. Отмечая необыкновенно глубокое усвоение молодым Гёте ряда античных авторов, Р. Хардер называет его «немецким Гомером», затем «немецким Пиндаром» [21, с. 441—442]. Все такого рода высказывания, повторяю, суть нечто большее, чем простые метафоры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алиханова Ю. М. Предисловие.— Индийская лирика II—X веков. М., 1978.
2. Брихадарапьяка-упанишада. Пер. с санскр. М., 1964.
3. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. М., 1975.

4. *Меу А.* Мусульманский Ренессанс. М., 1966.
5. *Рубинштейн С. Л.* Основы общей психологии. М., 1946.
6. *Семенов В. С.* Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985.
7. *Семенов В. С.* К постановке вопроса о возрасте Бхагавадгиты.— Класическая литература Востока. М., 1972.
8. *Семенов В. С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы (ритуальный символизм). М., 1981.
9. *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1980.
10. *Толстая С. А.* Дневник 1860—1891. М., 1928.
11. *Bhagavadgītā (the) with a Commentary based on Original Sources*, by R. C. Zaehner. Oxf., 1969.
12. *Bodewitz H.* Jaiminiya Brāhmaṇa. I. 1—65. With a Study Agnihotra & Prānāgnihotra. Leiden, 1974.
13. *Bühler G.* The Sacred Laws of the Aryas. P. I—II. Oxf., 1879—1882.
14. *Callewaert W. M.* The Sarvāṅgī of the Dādūpanthī Rajab. Leuven, 1978.
15. *Chaplin J. P.* Dictionary of Psychology. N. Y., 1974.
16. *Eliade M.* La naissance mystique. P., 1948.
17. *Eysenck H. J., Arnold W., Meili R.* Encyclopedia of Psychology. Fontana — Collins, 1972.
18. *Gonda J.* Change and Continuity in Indian Religion. The Hague, 1968.
19. *Haas J.* Recurrent and Parallel Passages in the Principal Upanishads and the Bhagavadgita.— JAOS. Vol. 42, 1922.
20. *Hacker P.*— Kleine Schriften. Wiesbaden, 1978.
21. *Harder R.*— Kleine Schriften. München, 1960.
22. *Hill W. D. P.* The Bhagavadgītā. Oxf., 1928.
23. *James W.* Précis de psychologie. P., 1946.
24. *Kane P. V.* History of Dharmaśāstra. Vol. II—III. Poona, 1941—1946.
25. *Limaye V. P., Vadekar R. D.* Eighteen Principal Upanisads. Poona, 1958.
26. *Oldenberg H.* The Grihya-Sutras. P. I—II. Oxf., 1886—1892.
27. *Smith M.* Clement of Alexandria and the Secret Gospel of Mark. Harvard University Press, 1978.
28. *Sternbach L.* Subhāsita, gnostic and didactic literature. Wiesbaden, 1974.

В. В. Малявин
В ПОИСКАХ ТРАДИЦИИ

Старинное китайское изречение гласит: «На закате дня небосклон освещен особенно ярко. Путь благородного мужа в конце его жизни виден особенно отчетливо». Путь Всеволода Семенцова, так внезапно ушедшего из жизни,— это познание правды и благодати Традиции. Таким он обозначился в последних трудах нашего замечательного санскритолога, посвященных Бхагавадгите и древнеиндийской религиозно-философской традиции, обозначился с определенностью и ясностью, не оставляющими сомнения в том, что тут сошлись все нити творческой судьбы этого ученого. В своих раздумьях о значении традиции в человеческом бытии, в восхищении перед ее таинствами и доверии к ним В. С. Семенцов будет жить среди нас, био только жизнь, собранная в одной нитке Пути, и не распутство безвольно и бездумно прожитой жизни способна повести дальше.

Говорить о Традиции значит говорить о Пути жизни, и древнее определение человека, уподобляющее его страннику и гостю, остается, несомненно, одним из самых глубоких, самых жизненных. Способность человека сознавать себя вечным скитальцем есть его способность вновь и вновь обновляться, искать себя, делать саму свою жизнь творчеством и, следовательно, открывать в ней неуничтожимое качество, делать ее началом новых жизней. Кто же этот Человек, сам из себя произрастающий и сам себя превосходящий? Никто, ибо он никому и ничему не равен. Но также и все и всякий, ибо он вмещает в себя всех. Чтобы узнать человека традиции, нужно отказаться от присутствующей в европейской мысли со времен Платона догмы сознания, каким-то образом всегда тождественного себе в потоке времени; нужно отказаться от сведения человека к его интенциональности, к «данным» опыта и научиться, говоря словами древних китайских мудрецов, «быть таким, каким еще не бывал», познавать миг пробуждения в бесконечной череде снов и смерть в океане жизни — одним словом, быть «всегда другим».

Сказанное, кажется, не слишком соответствует современным представлениям о традиции и традиционном в культуре. Ведь мы привыкли связывать традицию с чем-то неизменным, косным, «уже бывшим», в копейном счете с чем-то далеким и чужим. Первейшее достоинство статьи В. С. Семенцова как раз и состоит в том, что она побуждает нас заново «учиться традиции», открывать в традиции первичную реальность человека, несводимую к «явлениям» культуры. В этой статье блестяще показано, что существо традиции заключается вовсе не в «передаче» некоего знания или опыта, а в «воспроизводстве личности» Учителя и что —

данный пункт кажется мне особенно важным — такое воспроизводство осуществляется внутри и имеет лишь символическое выражение. Последнее обстоятельство предопределяет эзотерическую природу традиции, которая не имеет и не может, не рискуя потерять себя, иметь объективированных форм, поскольку, как тонко отметил В. С. Семенов, традиция превосходит принцип соответствия, адекватности сущности и выражения, содержания и формы. Традиция сталкивает человека с недостижимым «другим», равнозначным безбрежному полю опыта. Всякое сообщение о традиции со-общает с неведомым. Свежий ветер традиции не задерживается в казематах позитивистского сознания, он возвращает человеку интимное единение с миром, но ставит его, беззащитного, «наого, как Адам», перед зиянием бездны. Как говорили чаньские учителя в Китае,

На Великом Пути нет хоженных троп. Идущий им одинок и в опасности.

Традиция является человеку как вопрос жизни и смерти, как решающее испытание, которым удостоверяется безусловная значимость человеческого бытия. Она говорит каждому, кто хочет звать и быть воистину: мало человеком уродиться, надо еще родить в себе человека. Формула традиции: «Отец есть сын».

Не будем сейчас говорить о логических трудностях, сопряженных с истолкованием этого фундаментального тезиса традиционного мышления. Отметим лишь, что в его свете традиция предстает как «встреча несоединимого», сила посредования экзистенциальных разрывов и предел всякого опыта, как сообщительность, побуждающая к совершенствованию и возвещающая полноту бытия. Понимаемая таким образом традиция — это особая реальность человеческой истории, которая имеет свою типологию и законы развития, отнюдь не совпадающие с общими законами развития культуры, а изучение ее требует особой методологии и понятийного аппарата. Китай принадлежит к тем великим цивилизациям Востока, где, как и в Индии, существовало отчетливое понимание самобытной природы традиционного мирознания, а также хорошо разработанная техника традиции, т. е. воспроизводства учителя в ученике. Мы обнаруживаем очевидное и в своем роде закономерное сходство между принципами традиции в Индии и Китае. Достаточно указать на фундаментальные для китайской традиции идеи внепонятийного, процессуального, как бы «перетекающего» знания и «внутреннего ритуала» — сокровенного двойника явленного культа¹. Тем не менее философия и техника традиции в Китае глубоко оригинальны. Если в Индии традиция сводилась преимущественно к технике исцеления (что и позволяло ее учителям быть предельно открытыми в самых интимных вопросах — как это дозволяется врачу), если в Европе традиция питала рационалистическую мысль и потому сама нуждалась в апологии, то в Китае традиция отождествлялась с «полнотой жизни», представляющей бесконечно-сложную сеть соответствий, творческой средой метаморфоз, и выражалась она средствами не столько дискурсии или инструкции, сколько непрерывно ветвящейся метафоры, неисчерпаемой глоссологии. Знаки традиции в Китае имели статус «тени» и «следа» истины, они были всего лишь рамкой, очерчивающей сферу интимной общительности. «Я один не похож на других и питаюсь от Матери», — го-

ворится в «Даодэцине». Учитель и ученик в китайской традиции уподоблялись матери и младенцу, которые способны понимать друг друга без слов и даже без самого «понимания». Древнедаосский философ Чжуанцзы назвал эту интимно-неведомую правду традиции «забытьем». Забытье даосского мудреца — это мир «сокровенного уединения», мир, данный как предел воображения и потому одновременно воображаемый и невообразимый², мир длящегося отсутствия, в котором сходятся чистый гнозис (знание без объекта) и чистая практика (действие без субъекта).

Мы видим теперь, что ни литературные или художественные каноны, ни знание и навыки, ни социальные институты, ни даже дидактические приемы не составляли существа традиции, хотя с неизбежностью сопутствовали ей. В даосской традиции Китая все это — не более чем подручные средства человеческого совершенствования, которые реализуются в длящемся отсутствии «забытья». Антиномии сознания и бытия, телесного и духовного, дисциплины и свободы, мужского и женского аспектов творения и т. д. не составляли проблемы в китайской традиции. Если всякий образ — только маска, то к чему Вавилоны ученых трактатов? В аутентичном языке традиции не больше (и не меньше!) откровенности, чем в образе, превращенном в тип, или в автопортрете, преображенном в шарж. Может быть, именно поэтому создатели традиционных текстов в Китае не пытались разрешить или как-то скрыть логические противоречия традиции. Скорее наоборот, они словно намеренно заостряли их. Чего стоит хотя бы обращенное к читателю (сиречь ученику) требование стать таким, каким он был до своего появления на свет и даже до рождения его родителей, — поистине стать таким, каким «еще не бывал!» Откровенная парадоксальность и даже абсурдность выразительных средств традиции — примета двусмысленно-трепетного бытования символической реальности и напоминание о том, что традиция есть помимо прочего регулирующая инстанция символизма культуры, которая и устанавливает границы между вещами и стирает их, дает имена и отсылает к Безымянному.

Человек традиции в Китае — это отец/сын, мать/дитя, сокровенный лик, вошедший в свою тень (не так ли должна подтверждаться идея извечно «перетекающего» сознания?). Школа в традиции даосизма — это только учитель и ученик и даже, точнее, Великий Учитель в ученике, чьи безмолвно-доверительные отношения не заслонены ни символами веры, ни школьными реликвиями, ни какой бы то ни было корпоративностью. Не избежала в Китае критики и даже идея «духовного уподобления» ученика своему учителю. По даосским представлениям, Великий Учитель, воплощающий глубину покоя и нежелания в человеке, потому и велик, что он *не* хочет, чтобы ученик был похож на него, но, скорее, предоставляет ученику возможность «израстаться» и быть тем, чем он есть (то бишь не-есть). В даосизме техника традиции и сама фигура учителя в конце концов подлежат «забытью», и цель даосского совершенствования — «прозрение Одиночества». Что же в таком случае объединяло последователей дао в Китае? Только доверие к традиции, этой универсальной уникальности, растущей, как живое тело, свободно, органически и непредсказуемо. И человек традиции, хранящий, хоронящий в себе неутаимую полноту бытия, за все ответствен и сам себя оправдывает. Уходя от мира, он представляет всему сущему место быть.

Традиция надежно прячет свои тайны — просто потому, что их невозможно угадать. И чем настойчивее мы пытаемся ее понять, тем неуловимее и загадочнее становится она для нас. По мере консолидации субъективистского «я» традиция отходит в область недосягаемого и невероятного и в конце концов полностью устраняется (и изгоняется) из человеческой жизни. Такова не слишком известная оборотная сторона процесса секуляризации традиционных религий как на Востоке, так и на Западе³. Забвение забытого, возвещаемого познательной глубиной символа, — вот судьба традиции и корни ее «неотвратимого упадка» (еще одна тема для размышления, завещанная В. С. Семеновым). История европейской культуры Нового Времени есть последовательное отрицание традиции, которое в нашем столетии завершилось «отрицанием отрицания», саморазоблачением рационалистической философии. Этот последний поворот европейской мысли вновь заставляет современную цивилизацию обратиться лицом к традиции, хотя сам по себе не может внушить доверия к ее анонимно-возвышенной жизни. Но не подсказывает ли сама непрерывность упадка традиции — столь же, по сути, вневременная, как и гипотетическое «ядро» последней, — что человек в действительности не может отойти от традиции, но что он должен вновь и вновь приходить к ней? Традиция — это вопрос не только и не столько обладания чем-либо, сколько отношения к миру, вопрос решимости выбрать опасную свободу общительности с «другим» и прожить свою жизнь как судьбу — той решимости, к которой побуждают вещи слова Гёльдерлина:

Nach ist
Und schwer zu fassen der Gott.
Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch...⁴

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ О параллелизме «внутреннего» и «внешнего» в религиозной традиции Китая см.: *Крюков М. В., Малавин В. В., Софронов М. В.* Этническая история китайцев на рубеже средних веков и нового времени. М., 1987, с. 173—176.

² Хотелось бы подчеркнуть, что традиция, собирая воедино мир фантазии и мир реальности, повсюду служит санкцией воображения. Достаточно вспомнить восточную практику медитации, которую по праву можно назвать искусством воображения, учения о *corpus sidereum* — астральном теле в западной герменевтике или о небесном теле в исламе. Вместе с тем традиция выявляет именно предел воображения, знаменующий необразимую полноту бытияствования.

³ Случайно ли, что в католичестве расцвет схоластики в XIII в. совпал с отлучением от мирян полноты таинства причастия и распространением ересей? В Китае предпринятые буддистами попытки концептуализировать традицию обострили сознание недостижимости последней и с XII в. вызвали к жизни воинствующие сектантские движения, стремившиеся силой догмата восстановить разорванную связь с «природой Будды».

⁴ «Близок бог, и трудно достичь его./Где опасность, там приходит спасение».

С. С. Аверинцев

ЗАПАДНО-ВОСТОЧНЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ, ИЛИ О НЕСХОДСТВЕ СХОДНОГО

Прекрасную статью безвременно ушедшего от нас индолога Всеволода Сергеевича Семенцова поучительно читать и для того, кто занимается не Индией, а совсем другими вещами — европейской культурой, христианской традицией. Между традициями так много сходства и так много несходства; при этом возможно, что там, где никакого особенного сходства на первый взгляд не видно, существенного сходства больше всего, но зато там, где сходство лежит на поверхности, различие на деле так глубоко, что простейшие понятия, начиная с самого понятия традиции, имеют различный объем и различное содержание... Словом, заметки на полях возникают сами собой, и это должно быть вменено статье в похвалу.

Учительство как порождение в духе, ничуть не менее конкретное, чем телесное порождение, как отцовство, или, еще глубже и еще интимнее, как материнство, — похоже на то, что это мотив общечеловеческий. У каждой традиции есть своя «эзотерика» — необязательно как искусственно оберегаемая тайна, но всегда как особая углубленность опыта традиции как традиции, — и мотив духовного порождения об этом напоминает. «Учитель, посвящая в ученики, внутри своего чрева творит брахмачарина, — цитирует В. С. Семенцов ведический текст. — Его он носит в животе три ночи». Христианские параллели известны всем. Сейчас же вспоминаются, например, слова апостола Павла: «Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изображится в вас Христос» (Послание к Галатам 4. 19). И Павел как учитель членов общины ощущает себя не только отцом, но и матерью своих учеников, которых он должен снова и снова рождать в муках, пока в них не будут видны, как в произведенном на свет законном потомстве, родовые, наследственные черты, в данном случае — черты Христа как Учителя их учителя, Первоучителя, зачинателя их духовной генеалогии. И здесь, стало быть, новое порождение ученика учителем есть одновременно новое рождение учителя в ученике. Все это так. Мы различаем все тот же смысл в примелькавшемся, стертом выражении «лоно Церкви». Мы ощущаем внутреннюю неизбежность того, что наряду со всякой другой инициацией также и христианская инициация — крещение, т. е. таинство принятия во внутренний круг учеников «священного училища», как называл общину христиан Афанасий Александрийский (IV в.)*, — описывается в метафорах,

* О понимании Церкви как школы и состояния ее члена как ученичества нам приходилось говорить в другом месте: *Аверинцев С. С.* Поэтика ран-

взятых от реальности плотского рождения. Неужели может человек в другой раз войти в утробу матери и родиться, спрашивает Никодим, и получает ответ: «Рожденное от плоти есть плоть; а рожденное от Духа есть дух» (Евангелие от Иоанна 3. 4 и 6).

Рожденное от Духа — речь идет о духовном рождении от божественной силы. Но Дух передается через людей, имеющих иерархическое положение в церковной структуре. Поэтому сходство с положением дел, описанным для Индии В. С. Семеновым, еще полнее: не только божественный Учитель и божественный Породитель, но и носители авторитета как многочисленные «Учители Церкви» и «Отцы Церкви». Уже во II в. апостола Андрея можно назвать «отцом нашим» (Деяние апостола Андрея 9), а епископа — «отцом христиан» (Мученичество св. Поликарпа 12. 2). Чем дальше, тем больше самосознание церковной и специально монашеской традиции выражает себя в образах духовного отцовства. Повсюду «отцы». Количество примеров можно увеличивать без конца, но достаточно общеизвестного. Всякий священник — для верующего «отец», «батюшка»; носитель авторитета в монашеской среде — «авва», что означает по-арамейски то же самое; почитаемая монахиня, имеющая харизму учительства, — «амма», по-арамейски «матушка», и т. д., и т. п. Но весь этот эмпирически наглядный авторитаризм «учительства» и «отцовства» оспорен и поставлен под вопрос в самом своем принципе чрезвычайно важной евангельской максимой: «Вы не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель — Христос; все же вы — братья. И отцом себе не называйте никого на земле: ибо один у вас Отец. Который на небесах» (Евангелие от Матфея 23. 8—9).

Вот этого, как кажется, в древнеиндийской культуре не было и не могло быть. Соотношение евангельского текста и церковной практики способно вызвать недоумение: как же, Христос эксплицитно запретил такой способ выражаться, который в Церкви встречается буквально на каждом шагу. На деле здесь тот же антиномизм в отношении к любому «зримому», явленному на земле авторитету, который вообще специфичен для христианства. С духовным отцовством то же, что и с плотским отцовством: христианство не отменяет ветхозаветной заповеди: «Чти отца твоего и мать твою», — но ставит рядом с ней: «Кто... не возненавидит отца своего, и матери, и жены, и детей, и братьев, и сестер...» (Евангелие от Луки 14. 26); «И враги человеку — домашние его» (Евангелие от Матфея 10. 36). Сакраментальность авторитета, персонифицированного в личности плотского или духовного отца, перед которым необходимо склониться в послушной позе, — для христианской традиции необходимое предусловие, без которого она вообще не была бы традицией; однако не последнее, не окончательное слово. Послушание людям поставлено под знак послушания Богу, но не отождествляется с ним до конца, между ними остается возможность зазора и драматической коллизии. Не о гражданских, а о духовных авторитетах сказано: «Справедливо ли перед Богом слушать вас более, нежели Бога?» И еще: «Должно повиноваться Богу больше, нежели человекам» (Деяния апостолов 4. 19 и 5. 29).

Конечно, реальное христианство нельзя вслед за некоторыми новейшими мыслителями типа Бердяева сводить к одному сплошному персонализму псевдантской литературы. М., 1977, с. 160—163. Там же указан ряд текстов, иллюстрирующих это понимание.

и «бесосновной» свободе. И оно не могло бы стоять, особенно в своих монашеских вариантах, без автоматизма навыков ритуализированного поведения, без разработки психофизических приемов, без аскетической анонимности, а прежде всего — без тренировки послушания. Но эта сторона предполагает иную и находится с ней в подвижном равновесии. Духовного отца слушаются; но духовное отцовство само по себе остается, как и плотское, земным отцовством, наравне с ним требует исцеления от того, что наш век назовет «Эдиповым комплексом», наравне с ним допускает апелляцию к высшему суду. Эта установка делает христианскую традицию в бытовом плане гораздо более уязвимой, подверженной кризисам, заряженной проблемами, чем традиция индуизма с ее беспроблемным равенством себе. В Индии религия может сохранять импонирующее спокойствие, потому что, с ее собственной точки зрения, не имеется ничего, что не было бы в конечном счете религией. Напротив, христианство всегда должно было заниматься апологетикой и обличением, так сказать, «объясняться» с миром и с самим собой. Недаром «боевой», т. е. динамичный, антитрадиционализм и атеизм явился на почве, подготовленной христианской традицией, которая веками разрабатывала идейные основания для своих собственных исторических оппонентов. Вольнодумство как пассивный скепсис было известно повсюду — в языческой античности, на Востоке; но под воздействием христианских ферментов вольнодумство впервые становится активным и революционным. Ведическая доктрина о духовном порождении как бы вводит родовое начало в область духа; христианство и в области духа, как и в области физической жизни, ставит родовое начало под вопрос.

Как странно звучат для европейского уха слова о двух видах мужской силы — «той, которая пребывает выше пупка, и другой, нисходящей, пребывающей ниже» (Васишта-дхармасутра 2. 5)! Казалось бы, вот исчерпывающее объяснение, почему духовному «отцу» — священнику в католицизме, «старцу» в православии — пристало быть безбрачным. Трудно отрицать, что за христианской практикой celibата стоит аналогичная концепция, которая, однако, оставалась имплицитной, не выходя на поверхность, не получая такой массивной, тяжелой, плотной фиксации в словах. Для нашего восприятия в этой четкости есть нечто бесстыдное — почему, собственно? Не столько из-за плотских аналогий, которые отнюдь не чужды древнему христианству, хотя используются там все же осторожнее, сколько из-за того, что на наш вкус чересчур много сказано как раз о духовной реальности. Западная традиция скорее допускала отсутствие стыдливости в материях плотских, чем в материях духовных; скорее «Декамерон», чем тантризм.

Абу Хаййан ат-Таухиди

ДИАЛОГИ

(Из «Книги услады и развлечения»)

Слово — в силе и почтенье,
Как живое откровенье!..

Ф. И. Тютчев

Мусульманский мир большею
частью противопоставляют
христианскому в том же смысле,
как Восток — Западу.

В. В. Бартольд

Причудливо переплетались судьбы Востока и Запада в истории человеческой цивилизации. Культурная инициатива переходила то к одной, то к другой стороне. С Востока, от финикийцев, пришла к грекам письменность, у восточных мудрецов учились первые греческие философы. После походов Александра Македонского греческая мысль, уже достигшая зрелости, попала на Восток и, соединившись с восточными элементами, дала эллинистический синтез, ставший одним из краеугольных камней европейской цивилизации Средневековья. На Востоке родилось христианство, распространившееся затем по всей Европе. Восемь веков спустя античное наследие сыграло важную роль в становлении классической арабо-мусульманской культуры, которая, в свою очередь, стала важным звеном в прогрессе мировой цивилизации. Как писал акад. В. В. Бартольд, «Восток в мусульманскую эпоху продолжил культурную работу, прерванную в греко-римском мире, и в течение нескольких веков занимал в культурном отношении первое место...»¹. Мусульманский Восток, усвоив античное наследие, по-своему развил и переработал его, вернув его Западу «по первому требованию». Философия в мусульманском мире дала таких великих мыслителей, как Фараби, Ибн Сина (Авиценна), Ибн Рушд (Аверроэс), авторитет которых на Западе не уступал их авторитету на Востоке.

* * *

В становлении мусульманского мира поражают быстрота и масштабы происходивших процессов. 16 июля 622 г. началось переселение сподвижников пророка ислама Мухаммада пбн Абдаллаха, числом около двухсот, из аравийского города Мекки в расположенный неподалеку город Ясриб, получивший впоследствии имя Медина. Этот день считается первым днем мусульманской эры. Для аравийских бедуинов кончилось время невежества (джа-

хилийи). А менее чем через 40 лет под властью Арабского халифата были вся Аравия, Сирия, Палестина, Ирак, Иран, Египет, Кипр. К концу первого века мусульманского летосчисления (хиджры) в границы державы ислама входили также Северная Африка, Испания, Сицилия, Армения, Азербайджан, Мавераннахр (Средняя Азия), Афганистан, часть Индии (Синд и юг Пенджаба). Арабские военачальники дошли до границ Китая.

Не менее впечатляет и другое. Выйдя за пределы Аравийского полуострова, арабы столкнулись с древними высокоразвитыми цивилизациями, однако культурной ассимиляции кочевников-завоевателей, обычной в подобных случаях, не произошло. Будучи «лишь меньшинством, утвердившимся на непрочной основе сложной чужеродной субструктуры»², и уступая вначале своим подданным в уровне культурного развития, арабы тем не менее смогли передать им свою религию, свой язык и в какой-то степени свой менталитет.

Всего три века понадобилось полудиким кочевникам, чтобы превратиться в один из наиболее цивилизованных народов того времени, а арабской (точнее, арабо-мусульманской) культуре — чтобы достичь зрелости³. Этому способствовали два обстоятельства. Во-первых, в создании этой культуры участвовали не только арабы, но и представители других народов, оказавшихся в орбите ислама. Во-вторых, культура халифата вобрала в себя многие достижения других традиций, переработав их в соответствии со своими собственными потребностями и основополагающими ценностями⁴.

Мир, окружавший арабов, в жизни которого они прежде участвовали в лучшем случае в роли строптивых вассалов и где теперь им приходилось утверждать себя в качестве новых господ, являл в начале VII в. пеструю картину, к тому же довольно нестабильную, подверженную частым изменениям. Характерной чертой этого исторического kaleidoscope было то, что границы политических, этнических, религиозных и культурных сообществ в нем практически никогда не совпадали.

Не задаваясь целью дать исчерпывающую характеристику этого мира, отметим только, что ближневосточный регион, в политическом отношении поделенный между двумя великими соперничающими империями — Византией и Сасанидским Ираном⁵, был в значительной степени христианизирован⁶ и эллинизирован⁷. Античное наследие, на судьбах которого в мусульманском мире мы сконцентрируем в дальнейшем свое внимание, предстало арабам в эллинистическом обличье и именно так и было воспринято ими. Важную роль сыграли центры эллинистической учености, продолжившие свое существование и после мусульманского завоевания: Александрия в Египте, Антиохия в Сирии, Харран в Ираке, Джундишапур в Иране.

Процесс усвоения чужеземной культуры на первых порах шел стихийно, но оттого не менее интенсивно. Каналов проникновения было два. С одной стороны, неопиты — персы, сирийцы, кошты, византийцы и другие, — которые были воспитаны в другой вере и другой культуре, включаясь в культурную работу, шедшую в мусульманской общине, неизбежно, подчас даже того не осознавая, приносили в нее нечто свое. С другой стороны, важную роль играли контакты мусульман с неисламизированным населением покоренных территорий. Принявшие ислам бедуины Аравии, воины, пастухи, торговцы и поэты, не имея павыков государственного управления и оседлой жизни, нуждались в чиновниках, ремесленниках, ученых, врачах.

Вплоть до конца VII в. повсеместно сохранялась прежняя администрация, в одних районах — византийская, в других — сасанидская, а делопроизводство велось на соответствующих языках. Ко двору мусульманских правителей приглашались медики, алхимики, астрологи, геометры, строители, занимавшие подчас довольно видное положение. До поры до времени их услугами пользовались, и только. Впоследствии же начал пробуждаться и собственный интерес к наукам и искусствам иноверцев.

В этот первый период арабо-мусульманская культура, как таковая, собственно говоря, еще не существовала или, вернее, существовала лишь в зародыше. Была мусульманская вера, уже в самый ранний формационный период, отраженный в Коране, носившая на себе следы внешних влияний, органически сросшихся с нею. Постепенно в связи с Кораном и на его основе развивалась синкретическая мусульманская ученость, имевшая специфический филологическо-законоведческий характер и также испытывавшая на себе трудноразличимые, но вместе с тем и наиболее глубокие для складывавшейся культуры воздействия извне. И это — все. Даже такая существенная часть собственного доисламского наследия, как арабская поэзия, не была еще интегрирована. Администрация, ремесло, наука в халифате этого времени в принципе не были мусульманскими ни по происхождению, ни по своим представителям и, подобно поэзии, механически сосуществовали с зарождавшейся арабо-мусульманской культурой, стихийно воздействуя на нее, так сказать, за счет «трения». Сама же эта культура, еще не осознавшая себя как целостную и самодовлеющую традицию, не могла ни направлять этот процесс, ни ставить на его пути какие-то препятствия.

На рубеже VII—VIII вв., когда первая мусульманская династия, Омейядская (661—750), находилась в зените своего могущества, ситуация качественно изменилась. Началось сознательное освоение новых сфер, прежде всего административной. В правление халифа Абд ал-Малика (685—705) казна начала чеканить собственные, арабские монеты, а все делопроизводство и управление было переведено на арабский язык. Так был сделан первый, решающий шаг к созданию из разнородных элементов единого государственного аппарата уже внутри границ культуры нового социорелигиозного сообщества и одновременно к сложению касты арабоязычных чиновников, «писцов» или «секретарей» (катибов), сыгравшей впоследствии важную культурную роль. Этот слой, вобравший в себя наряду с чистокровными арабами «арабизовавшихся» представителей старой администрации, стал активным и часто вполне сознательным проводником внешнего влияния и материальным субстратом возникновения в рамках халифата и его культуры обособленной, в значительной степени секуляризованной «катибской» традиции. Однако «проарабская» политическая ориентация Омейядов до самого конца их правления сдерживала этот процесс.

Примерно в то же время можно отметить и зарождение интереса к греческой науке в среде Омейядов. Уже отец Абд ал-Малика способствовал развитию переводческой деятельности, которую поощрял также и сам Абд ал-Малик. Сын одного из халифов — Халид ибн Йазид увлекался наукой, собиранием книг, которые для него скупали в Византии и Египте, а затем переводили на арабский язык. Он даже заслужил прозвище «первого мусульманского химика». На этой стадии интерес диктуется еще прагмати-

чески, а не отвлеченными соображениями и направлен на достижения областей позитивного знания.

Следующей вехой в культурном развитии халифата можно считать середину VIII в., когда Омейядскую династию в результате бурных потрясений сменила Аббасидская. Аббасиды, пришедшие к власти на волне недовольства мусульман неарабского, прежде всего персидского, происхождения своим неравноправным положением, фактически уравнивали в правах всех мусульман, независимо от их этнической принадлежности. При них продолжилось освоение достижений других традиций, в том числе и греческой, начавшееся в виде единичных импульсов еще при их предшественниках. Именно в данный период культура халифата становится в полном смысле этого слова арабо-мусульманской, т. е. арабоязычной культурой всех мусульманских народов⁸.

За первые пятьдесят лет аббасидского правления в основном сложилась мусульманская традиция, внутри которой начался процесс специализации и дифференциации отдельных дисциплин. Выделяется языковедение (грамматика и лексикология), оформляются предание о пророке (сунна) и изучающая его наука (хадисоведение), а также корановедение, т. е. наука о чтении и толковании Писания, и законоведение. Эти дисциплины оказались впоследствии наиболее стойкими перед эллинистическим влиянием. В этот же период начались запись и изучение арабского поэтического наследия, которое тем самым получило права гражданства в составе арабо-мусульманской культуры, став одной из ее важнейших частей. Возникает первая собственно теологическая школа в исламе — мутазилиды.

Совершенно изолированно от мусульманской учености продолжала существовать система эллинистического образования, бывшая в основном в руках христиан, в частности в таких центрах, как Джундишапур и Харран. У. М. Уотт писал, что в первые века истории халифата философия и теология «были представлены разными людьми, воспитанными в двух различных традициях образования, каждая из которых имела свои собственные учебные заведения. Личных контактов между философами и теологами было мало, и влияние двух дисциплин друг на друга (как правило, философии на теологию) шло главным образом через полемику»⁹. Обретшая самосознание мусульманская традиция ощутила свое противостояние традиции эллинистической, представлявшей другое мировоззрение, другие ценности, другой способ мышления. Однако, так же как когда-то христианская традиция, она почувствовала необходимость в интересах полемических и апологетических овладеть философской аргументацией и отточенным логическим аппаратом греческой мысли. Греческое влияние заметно уже у мутазилидов, отличавшихся сильными рационалистическими тенденциями. Именно в кругах мутазилидов зарождается интерес уже к собственно логике и метафизике, стремление поставить их в контекст не натурфилософии, как это было у греков, а религиозной догматики — аналогично тому, как это несколько ранее сделали христиане.

Быстро набиравший силу и разраставшийся численно слой катибов создавал свою культурную среду, которая в известном смысле была медиатором между двумя охарактеризованными выше полюсами, являясь в отличие от них сферой не специализации, а эрудиции, не науки, а словесности, литературы. Порождением катибской культуры, у истоков которой стояли

такие фигуры, как сириец Абд ал-Хамид (уб. 749), секретарь последних Омейядов, заложивший основы арабского эпистолярного стиля, и Ибн ал-Мукаффа (уб. ок. 760), автор знаменитой «Калилы и Димны», стала так называемая литература адаба, определявшая для мусульманина нормы поведения и круг необходимых культурному человеку знаний и ставившая своей целью обучить, наставить, воспитать и развлечь образованную мусульманскую аудиторию¹⁰. Принцип адаба «брать от всего понемногу» делал его своего рода атлетом, где сплавливались гетерогенные элементы, и индикатором состава арабо-мусульманской культуры, а также динамики его эволюции. Если на первых порах литература адаба тяготела больше к ирано-индийской мудрости помимо, разумеется, древнеарабских и мусульманских элементов, то в дальнейшем одной из основных проблем для нее стало отношение к греческому наследию.

Арабо-мусульманская традиция, эллипстическая философия и адаб, представлявшие в качестве высшего принципа авторитет, разум и эрудицию соответственно, — таковы углы того треугольника, в котором развивалась культура халифата IX—X вв.

Рубеж VIII—IX вв. оказался временем качественного перелома в судьбе греческого наследия в пределах мусульманского мира. Еще при Харуне ар-Рашиде (786—809), прославленном сказками «1001 ночи», был основан научный и переводческий центр, получивший название «Дом мудрости» («Байт ал-хикма»), достигший расцвета при его сыне ал-Мамуне (813—833), который, несмотря на сопротивление традиционалистских кругов, объявил мутазилитский рационализм официальной доктриной халифата. Хотя вскоре после смерти ал-Мамуна последовала реакция и в религиозной сфере победила традиционализм, волну эллинизма уже нельзя было остановить. Масштабы переводческой деятельности в IX и X вв. оказались весьма значительными. Основную часть греческого наследия перевели именно тогда. Поколение за поколением переводчики, главным образом иракские христиане, а также члены языческой секты сабиев с центром в Харране, перелагали сочинения античных авторов по-арабски — частично непосредственно с греческого, частично через посредство сирийского, сделав их доступными для арабских интеллектуалов¹¹. В Багдаде и других центрах империи приобретают известность учителя греческой науки, философии и логики, также в основном христиане. Формируется прослойка эллинистически образованной «интеллигенции», в численном отношении небольшая, но в культурном — весьма активная, которая включала в себя адептов разных религий: мусульман, христиан, иудеев. Греческие идеи и способ мышления начинают проникать в самые различные сферы духовной жизни мусульманского общества. Пик греческого влияния приходится на X в.

Если попытаться в самом общем виде представить себе итоги «эпохи переводов», то получится следующая картина. Переведена была прежде всего та часть греческого наследия, которая ценилась поздними эллинистическими школами. Она включает в себя практически всего Аристотеля, кроме «Политики», отдельные, весьма немногочисленные диалоги Платона, но значительное число сочинений, приписываемых Платону, таких, как «Высказывания Платона», «Завещание Платона Аристотелю» и т. д., сравнительно много сочинений неоплатоников, в том числе Плотина, — извлечения из книг которого были собраны вместе под названием «Теология Ари-

стотеля» и приписывались средневековыми авторитетами самому Аристотелю, — а также Прокла и др. Досократики игнорировались практически полностью, но некоторым поздним авторам, как, например, Галену, уделялось больше внимания, чем в Европе ¹².

В IX в. делаются и первые самостоятельные попытки философствования среди мусульман. основоположником арабской философии можно по праву считать Абу Йусуфа Йакуба ибн Исхака ал-Кинди (ок. 800—между 860 и 879), получившего прозвище «философ арабов». Обладая энциклопедическими познаниями в том, что арабы называли «науками древних» (метафизика, логика, медицина, астрономия, математика, оптика, теория музыки и т. д.), и будучи чрезвычайно плодовитым (по некоторым сведениям, им было написано более двухсот трактатов), ал-Кинди много сделал для ознакомления своих соотечественников с философией греков. Он правил переводы, давал сокращенные изложения и комментарии. Примечательно название одного из его трактатов — «Трактат о количестве книг Аристотеля и о том, что необходимо для усвоения философии». Латинские переводы его сочинений (в числе переводчиков был и папа Сильвестр II) пользовались широкой популярностью в Европе, их знал и изучал Р. Бэкон ¹³. Для нас интересно отметить то обстоятельство, что проблема соединения греческой философии с мусульманской ученостью не была актуальной для ал-Кинди. Время для постановки вопроса о соединении всех разнородных элементов в рамках общей арабо-мусульманской культуры еще не пришло.

В начале X в. культура осознала свою зрелость и ощутила потребность свести все воедино. Устремленность к освоению новых горизонтов в какой-то степени сменялась желанием оглядеть пройденный путь и подвести итоги. Так, если от предыдущих веков мы не знаем ни одной обобщающей классификации наук и научного знания, то от X в. до нас их дошло несколько. Одна из самых ранних принадлежит знаменитому философу Абу Насру Фараби (870 или 873—950), получившему в арабской традиции прозвище «второй учитель» (после Аристотеля), чьи произведения в переводе на латынь пользовались большой известностью в средневековой Европе.

В отличие от своего предшественника ал-Кинди, который в упомянутом выше трактате, определяя состав философского знания, в сущности, просто пересказывает структуру «Органона» Аристотеля и комментирует ее, позволяя себе лишь незначительные изменения, Фараби делает попытку построения единой системы знания. В своем трактате «О классификации наук» он, положив в основу тот же «Органон», предпосылает ему науки лингвистические, а в конце добавляет законоведение (фикх) и теологию (калам), т. е. вводит дисциплины мусульманской учености, имевшей, как мы помним, филологически-законоведческую направленность, в структуру философского знания, как бы обрамляя его ими. Оппозиция двух традиций здесь снимается утверждением приоритета философского знания ¹⁴.

Исходной точкой более сложной по своей структуре классификации наук у «Братьев чистоты» ¹⁵ также явился «Органон», по плану которого расположены их «Послания». Хотя в трехчленном делении наук на пропедевтические, где основное место отведено арабским филологическим дисциплинам, религиозно-законоведческие и философские отчетливо проглядывают оппозиция мусульманской учености (первые два раздела) и грече-

ской «мудрости», состав каждого раздела свидетельствует о явном стремлении перемешать «свое» и «чужое», стереть между ними грань.

Свои варианты классификации научного знания, более адекватно отражающие господствовавшее в мусульманской общине мнение, предлагали и представители катибской, энциклопедической культурной традиции. В отличие от попыток философов интегрировать мусульманскую ученость в философию эти классификации всегда подчеркнута двучленны, отражая несовместимость двух сосуществующих научных традиций. Так, Абу Абдаллах ал-Хваризми в «Ключах наук» (ок. 976), задуманных как справочник для секретарей и образованных людей вообще по терминологии различных наук, имеющих хождение в обществе, делит все науки на «дисциплины религиозного закона» (аш-шариа) и на «иноземные науки, т. е. философию».

Приведем еще один пример — оглавление «Фихриста» Ибн ан-Надима (ум. 988 или 990). Написанный не ученым, а переписчиком, этот капитальный свод, являющийся ценнейшим источником сведений о письменной культуре халифата вплоть до X в. включительно, представляет собой систематизированное описание всех известных автору книг с приведением иногда сведений об ученых и литераторах, сочинивших их. Оглавление это состоит из десяти частей¹⁶:

Часть 1.

Раздел 1. Арабский и другие языки, различные письменности.

Раздел 2. Священные книги «людей Писания» — иудеев и христиан, а также откровения, ниспосланные другим пророкам, упоминающимся в Коране.

Раздел 3. Коран и коранические науки.

Часть 2. Грамматическая наука.

Часть 3. Литература пислов (катибов): жизнеописания, генеалогии, историн, адаб, послания, книги по вопросам государственного устройства и т. д.

Часть 4. Поэзия.

Часть 5. Теология (калам) и мусульманские секты.

Часть 6. Законоведение (фикх).

Часть 7. Философия и «древние» науки.

Раздел 1. Физика и логика.

Раздел 2. Книги греческих и индийских мыслителей («основателей учений»); геометрия, арифметика, музыковедение, астрология, механика.

Раздел 3. Медицина.

Часть 8. Магия, волшебство и т. д.

Часть 9. Религии и верования других народов: индийцев, персов, китайцев.

Часть 10. Алхимия и ремесла.

Здесь, так же как и у ал-Хваризми, отчетливо выделяются «свое» знание, вырастающее из Корана, арабского языка и его словесности, охватывающее первые шесть частей, не считая первых вводных разделов, и «чужое» знание, основу которого составляют философия, логика и другие греческие науки¹⁷. Обе традиции существуют рядом, но раздельно.

Тот факт, что подобные обобщающие классификации знания появлялись в философской и катибской среде, но не в кругах мусульманских улемов, свидетельствует наряду со многими другими данными, что в этих

кругах отношение к греческому наследию было крайне недоброжелательным, а к попыткам соединения двух традиций — резко негативным. Речь идет не о том, что «своя» — арабо-мусульманская — наука была непроницаема для инородных влияний. Все ее отрасли в разное время, в разных формах и в разной степени испытали на себе такое воздействие. Дело было в другом. Решению подлежал вопрос, совместима ли греческая философия как метод, мировоззрение и система знания с мусульманским мировоззрением и возникшей на его основе системой знания. Хотя философские круги искали решения на пути интеграции мусульманской учености в философию, для традиции в целом мог быть приемлемым только противоположный исход: философия как самостоятельной дисциплине или области знания надо было найти место внутри арабо-мусульманской традиции. В исканиях «формулы синтеза» и в полемике вокруг греческого наследия сторонники арабской науки ощущали себя в X в. носителями культуры, стоящей на совершенно ином, чем философия, основании.

* * *

Проблема культурного синтеза — главная в «Книге услады и развлечения» Абу Хайяна ат-Таухиди (род. между 922 и 932 — ум. ок. 1023), одного из наиболее выдающихся мастеров арабоязычной прозы классического периода¹⁸. Абу Хайян, проживший трудную и полную разочарований жизнь¹⁹, оставил заметный след в истории арабской культуры. Это был литератор, продолжавший традицию Ибн ал-Мукаффы и Джахиза (ум. 868), одной из самых ярких фигур в литературной и духовной жизни халифата в IX в., которого ат-Таухиди считал своим учителем. В арабской традиции Абу Хайян получил прозвище «второй Джахиз», поставившее их имена рядом.

Быть представителем адаба в X в. значило прежде всего решить на уровне своего времени вопрос о взаимоотношении двух автономно сложившихся частей культуры мусульманского общества. Абу Хайян, получивший блестящее образование, одинаково хорошо знал как «арабские» науки, так и «греческую» философию. Его учителями были люди, игравшие видную роль в интеллектуальной жизни Багдада. Грамматику и филологию он изучал у таких авторитетов, как Абу Саид ас-Сирафи (ум. 978) и Али ибн Иса ар-Руммани (ум. 994), про которого говорили, что он «примешивал к грамматике логику», законоведение — у Абу Хамида ал-Марваррузи (ум. 973). Философии и логике его учили Абу Сулайман ас-Сиджистани ал-Мантаники (ум. 985) и христианин Йахья ибн Ади (ум. 974)²⁰. Не случайно Йакут, первый биограф ат-Таухиди, назвал его «литератором философов и философам литераторов».

Вспыльчивый, язвительный и заносчивый в отношениях с людьми, Абу Хайян как мыслитель был далек от нетерпимости и предвзятости. От своих учителей он унаследовал широту взглядов и самостоятельность мышления, которые не могли не восприниматься ортодоксальными кругами как вольнодумство. В памяти последующих поколений с его именем связано еще одно клише — «один из трех величайших еретиков (зиндиков) ислама» (вместе с Ибн ар-Раванди и Абу-л-Ала ал-Маарри)²¹.

В главном произведении Абу Хайяна — «Книге услады и развлечения» — можно выделить два уровня. На поверхности — форма адабной лите-

ратуры, одним из основных принципов которой было «просвещать, не утомляя, наставлять, развлекая», что определяет характер повествования, в значительной степени беллетризованного и драматизованного (идеи и доктрины излагаются в форме диалогов, диспутов, анекдотов, оценок, подчас весьма живых). Стиль адаба X в. отличается также широким употреблением рифмованной и ритмизованной прозы (садж). Увлечение «плетением словес» часто бывало чрезмерным, однако Абу Хаййан пользуется саджем крайне осторожно. Ритмизация, что мы постарались отразить в переводе, намечена лишь слегка, она то появляется, то исчезает, придавая особый оттенок слогу ат-Таухиди.

Своей рамочной композицией «Книга услады и развлечения» напоминает сказки «1001 ночи», известные каждому с детства. Ночь за ночью встречаются два собеседника: просвещенный вазир²² и ученый литератор, он же автор. Они разбирают достоинства и недостатки своих современников: философов, литераторов, ученых, государственных мужей, обсуждают самые разнообразные вопросы. Вазир спрашивает, литератор отвечает. Иногда по просьбе вазира литератор сочиняет трактат о чем-то важном и поучительном либо записывает какое-то событие или беседу, а затем читает свои записи вазиру. Каждая глава («ночь») концентрируется вокруг одной, основной темы, хотя допускаются любые отступления. С первого взгляда кажется, что чередование тем произвольное, а круг их практически неограничен, однако если присмотреться повнимательнее, то за этой свободной композицией проглядывают продуманная концепция и строгий план, подчиненные цели, ради которой, собственно, и написано это произведение,— сопоставить две традиции: восточную, арабо-мусульманскую, и западную, «древнюю», или «греческую», и поставить последнюю на службу первой в рамках мусульманской образованности.

В общих чертах структура книги такова. Запись бесед автора с вазиром сделана по просьбе друга Абу Хаййана, знаменитого математика Абу-л-Ваффы ал-Бузджани (ум. 998), представившего его вазиру, и повествование обращено к Абу-л-Вафе. 40 «ночей» (по другому подсчету — 39), составляющих книгу, поделены на три тома. Книге предпослано пространное введение, а в конце, перед заключением, помещены два послания автора к вазиру в стиле усложненного эпистолярного саджа.

В первом томе можно выделить две основные проблемы. Прежде всего Абу Хаййан ставит проблему взаимоотношения «своего» и «чужого», начиная с противопоставления разных традиций и определения непреложных оснований арабо-мусульманской культуры, ее безусловных ценностей. Затем ат-Таухиди излагает учение о человеке как венце творения, включающее в себя обширный bestiary, местами напоминающий «Книгу о животных» Джахиза, а также учение о душе, и представляющее собой подлинный сплав разнородных элементов.

Второй том открывается главой, посвященной учению «Братьев чистоты» и продолжающей тему противопоставления традиций. Далее же до конца тома как практическая реализация установки на синтез педантично выдерживается принцип чередования: одна глава посвящена какому-нибудь разделу арабской учености, следующая — чему-то из философии и т. д.

Так, уже композиционным построением книги, то противопоставляя, то соединяя две традиции, Абу Хаййан показывает диалектическую противо-

речивость отношения арабской культуры и эллинистической, в котором силы притяжения и отталкивания создавали динамическое равновесие, постоянно сдвигавшееся то в одну, то в другую сторону.

Третий том авторского деления отличается от первых двух и по содержанию и по композиции. Во введении к нему, куда включен «трактат» о певцах и певицах, указывается, что этот том представляет собой смесь серьезного и шутки (что было немислимо в первом томе и едва проглядывало во втором). Создается впечатление, что основная задача уже выполнена в первых двух томах. В структуре третьего тома выделяются два смысловых и композиционных ядра: одно — охватывающий несколько глав «трактат» о скупости и щедрости в духе «Книги о скупых» Джахиза, другое — своего рода наставление правителю типа индийских и персидских «зерцал», распределенное по нескольким главам и обладающее собственной внутренней кольцевой композицией. Возникает ощущение, что если первые два тома предлагают в дополнение к арабской учености греческую мудрость, то третий том черпает прежде всего из ирано-индийского наследия.

Концепцию Абу Хайяна относительно взаимоотношений арабо-мусульманской традиции с наследием других культур лучше и полнее всего отражает «ночи» 6, 8, 17. Перевод первой из них, шестой, посвященной арабо-персидской полемике, в которой Абу Хайян, как и его учитель Джахиз, занимает принципиально проарабскую позицию, был нами опубликован ранее²³. В настоящую публикацию включены «ночи» 8 и 17, наиболее точно соответствующие теме «Восток — Запад»²⁴. Восьмая «ночь» — это изложение диспута логика с грамматиком о сравнительном достоинстве их наук, а семнадцатая — обсуждение проблемы первенства между разумом и откровением, философией и законоведением. Примечательно, что в обоих случаях спорящие — люди из самого близкого окружения Абу Хайяна: его учителя и друзья. В первом случае грамматик Абу Саид ас-Сирафи был учителем Абу Хайяна, а логик Абу Бишр Матта ибн Йунус (ум. 939), преподававший логику Фараби, был учителем учителя Абу Хайяна — Йахьи ибн Ади. Во втором — Абу Сулайман ал-Мантики, ближайший друг Абу Хайяна, спорит с «Братьями чистоты», к которым, по-видимому, ат-Таухиди был довольно близок.

Общие очертания концепции Абу Хайяна таковы. Прежде всего (в «ночи» 6) он показывает границы культурного универсума, в котором выросла и созрела арабо-мусульманская культура, называя четыре народа: ромеев (византийцев), арабов, персов и индийцев²⁵. Занимая проарабскую позицию в арабо-персидской полемике, Абу Хайян отнюдь не шовинист. Утверждение о превосходстве арабов имеет для него смысл скорее в историко-культурной перспективе как отражение роли арабов в становлении арабо-мусульманской культуры, как признание того факта, что основополагающие ценности и реальности этой культуры — арабского происхождения.

Если суммировать разбросанные по тексту высказывания о том, что давало арабам право считать себя выше других народов, то ответ Абу Хайяна получится следующий: их природный разум и врожденное нравственное чутье, их естественное красноречие, воплощенное в самом совершенном из всех известных человеческих языков, и, наконец, ниспосланное им на этом языке откровение, которое возвестил Мухаммад, «печать пророков»²⁶.

Охарактеризовав то, что составляло основание арабо-мусульманской культуры, Абу Хаййан переходит к вопросу о греческой науке — философии и логике. Обе главы исключительно сложны и многоплановы²⁷, а объем вводной статьи не позволяет рассмотреть их содержание исчерпывающе. К тому же ат-Таухиди практически ничего не говорит от себя, выступая внешне лишь как передатчик мнения авторитетов (как и подобает представителю адаба), и его собственная позиция выражается лишь в том, кого и как он пересказывает и цитирует. Ограничимся поэтому выделением основной линии.

Отвечая в целом положительно на вопрос о полезности греческой науки для арабо-мусульманской культуры²⁸, Абу Хаййан отвергает претензию логики и философии как отдельных, самостоятельных дисциплин на место в составе этой культуры²⁹. Прежде всего потому, что они представляют совершенно иной, несоизмеримый с выработанным арабской наукой метод мышления и познания, подрывают незыблемость оснований арабо-мусульманской культуры, угрожая самому ее существованию. Логика — поскольку она отрывает мышление от языка, а философия — поскольку она ставит на место божественного откровения человеческий разум в качестве высшего критерия истины. В этом Абу Хаййан, осознающий себя носителем, представителем и защитником арабо-мусульманской традиции и заботящийся об ее интересах, занимает вполне реалистическую позицию.

Обратимся к логике. Если признать, как утверждает логика, что законы мышления универсальны и независимы от языка, на котором выражаются мысли, что язык есть лишь внешняя оболочка мысли, то окажется, что культурные ценности можно с одинаковым успехом выразить на любом языке. Это лишит арабский язык той особой, исключительной роли, которую он с самого начала играл в составе культуры мусульманского мира как единственно возможное средство ее самовыражения, и культура постепенно утратит свое единство, перестанет быть арабской. С другой стороны, автономия разума от авторитета традиции, утверждаемая философией, губительна для религиозных учений, и, допуская возможность ревизии основ веры с позиций философского рационализма, культура рискует шаг за шагом сойти с «прямого пути», перестать быть мусульманской. А если арабо-мусульманская культура лишится какой-то одной из своих базисных характеристик, тем более обеих, она, по сути дела, прекратит свое существование, а на ее месте возникнет нечто другое. Исторический опыт показал, насколько реальны были эти возможности.

Осознание опасности определяет и линию защиты. Абу Хаййан, точнее, Абу Саид ас-Сирафи отстаивает неразрывность связи мышления и языка, демонстрируя значимость любого элемента языка и отрицая возможность внеязыкового мышления. Его утверждения о том, что у каждого языка своя логика, а мысль вырастает из языка, снимающие абсолютность противопоставления формы и содержания применительно к оппозиции язык — мышление, наводят на некоторые исторические параллели. С одной стороны, они заставляют вспомнить об отдельных аспектах учения стоиков, а с другой — в каком-то смысле предвосхищают идеи В. Гумбольдта, а также такие направления современного языкознания, как этнолингвистика.

В рамках такого подхода, соответствующего интуитивным представлениям носителей арабо-мусульманской культуры, оказывается возможным

дать убедительный для единоверцев отпор претензиям греческой логики в лице Матты на универсальность, представив ее всего лишь «логикой греческого языка». В перспективе подобных рассуждений становится ясно и значение грамматической науки, выступающей хранительницей «чистейшего» арабского языка, которая для образованного араба того времени занимала несравненно более высокое место в системе знания, чем ее европейская сестра. Отсюда же понятно и несколько неожиданное для современного читателя противопоставление греческой логике грамматики как особой «логики арабского языка», которая, изучая законы этого языка, познает тем самым и законы правильного мышления по-арабски³⁰.

Отвергая претензии философии, Абу Хайян утверждает первенство религиозной истины над истиной философской. «Философ должен следовать пророку, а не пророк — философу», — говорит он. Вместе с тем Абу Хайян отнюдь не отрицает права философии на существование. Цитируемый им Абу Сулайман ал-Мантики развивает идеи, очень близкие к концепции двойственной истины, распространенной в средневековой Европе. Он стремится изгнать философию в лице «Братьев чистоты» от самонадеянных намерений встать над верой, хочет замкнуть ее собственными интересами и тем в какой-то степени обеспечить ее спокойное существование. Через весь диспут проводится мысль о том, какие опасности подстерегают философа, если он возгордится и начнет претендовать на нечто большее. Абу Хайян явно стремится соблюсти интересы обеих сторон, которым столкновение и противоборство не сулит ничего хорошего, ибо одной грозит уничтожением, а другой — косной замкнутостью.

Считая чисто рациональный метод философии неприемлемым для арабо-мусульманской культуры, ат-Таухиди противопоставляет ему собственный метод арабской науки, представленный в наиболее чистом виде законоведением и грамматикой, в котором сочетаются традиционные (авторитарные) и рациональные моменты. Суть его состоит в том, что основания для рационального рассуждения заданы нерационально. Они внеположены разуму, определены традицией, коренящейся в откровении, и имеют абсолютный характер. Задача разума и рационального рассуждения — возвести на этом авторитарно заданном основании здание традиции. В рамках такой системы разум несuverенен, он не может, как делает философ, начать с нуля, ибо это будет означать выход за рамки данной системы, в нашем случае арабо-мусульманской культуры. Вместе с тем, поскольку традиция до тех пор, пока не исчерпает своих возможностей, является живым, развивающимся организмом, она нуждается в разуме как двигателе этого развития. И в этом смысле разум скован традицией не более, чем каменщик, вынужденный строить дом на заложном для этого фундаменте, а не рядом, или танцор классического балета, вынужденный соблюдать сложную систему очень жестких правил. Жизнеспособность системы знания обеспечивает динамическое равновесие между традиционными и рациональными импульсами и тенденциями. В принципе любая система знания содержит в себе традиционный момент. Именно это обстоятельство создает возможность, очень тонко подмеченную ат-Таухиди, превращения даже системы рационального философского знания в очень жесткую традицию.

Поясним сказанное на конкретном материале. В законоведении была установлена иерархическая система «оснований Закона»: 1) Коран; 2) пре-

дание о пророке; 3) согласное мнение общины; 4) рациональное рассуждение. Рациональное рассуждение как фактор, дополняющий традиционное знание, представленное первыми тремя категориями и воплощенное прежде всего в Коране и предании, действует в рамках традиции в двух направлениях: с одной стороны, оно ориентировано на правильное истолкование и систематизацию данных откровения и предания, с другой — на осмысление в духе этих данных и сквозь их призму новых областей и фактов. В первом случае оно приобретает форму «истолкования» (о котором много говорится в «ночи» 17 и которое Абу Хаййан чаще называет термином *таавил*), во втором — форму «рассуждения по аналогии» (обозначаемого словом *кийас*, которым по характерной для арабских терминотворцев привычке был назван также и аристотелевский силлогизм). В методе грамматики мы видим то же сочетание авторитарного и рационального моментов, но в более упрощенном виде. Вместо трех категорий традиционное основание представлено одним — самаа (букв. «слушание»), т. е. подчиненные довольно строгим правилам отбор и фиксация языковых фактов из авторитетных источников, каковыми являются Коран, древняя поэзия и чистая речь бедуинов, не испорченная контактами с иноязычными народами и племенами. Его дополняет рациональное рассуждение (кийас). Таавил и кийас определили те рамки, в которых были выработаны, причем довольно рано, собственно арабские приемы научного мышления.

Сформулируем в заключение позицию Абу Хаййана по отношению к греческой науке. Недопустимы никакие посягательства на основании арабомусульманской культуры, образованное неразрывным единством коранического откровения и арабского языка, никакое умаление их роли и значения. Именно поэтому логика и философия не могут быть совмещены с этой культурой и имеют право на существование лишь как обособленная традиция. При соблюдении этого условия можно и должно заимствовать из греческого наследия, способствуя тем самым развитию собственной культурной традиции.

* * *

Судьба книг Абу Хаййана ат-Таухиди была не самой счастливой. Несмотря на высокое место, которое отводила ему традиция в иерархии выдающихся литераторов, его читали и переписывали мало³¹. Существовало даже поверье, что некоторые его книги приносят несчастье своему владельцу. Если верить списку, составленному Йакутом, он написал около 20 различных сочинений. Из них в отрывках или полностью сохранилось не более половины. Довольно долгое время издатели и ученые его игнорировали. Его не публиковали, не переводили, не изучали. Еще в такой книге, как «Литературная история арабов» Р. А. Никольсона, изданной в 1907 г., ему не нашлось места.

Но затем положение начало меняться. Было издано, в основном усилиями арабских ученых, несколько произведений Абу Хаййана. В каком-то смысле можно даже говорить о «буме» ат-Таухиди в арабских странах в послевоенный период. Нам известны семь монографий об Абу Хаййане, преимущественно в сериях типа «Жизнь замечательных людей», изданных начиная с 40-х годов. Вклад же европейской и отечественной арабистики в изучение наследия Абу Хаййана пока весьма скромнен, хотя интерес к нему начинает пробуждаться³².

А какова судьба греческого наследия, точнее, возникшей из него арабоязычной философии после X в.? Укажем, что Абу Хаййан верно почувствовал и выразил господствующую тенденцию. После Ибн Сины (980—1037) на востоке мусульманского мира философия не дала крупных имен, центр ее переместился на запад, в мусульманскую Испанию, где мы можем отметить многих выдающихся мыслителей, прежде всего Ибн Рушда (1126—1198). Тем не менее три века сосуществования философии и арабо-мусульманской учености в основных культурных центрах халифата не прошли для последней даром. Отвергнув, в лице Газали, притязания философии на первенство, арабо-мусульманская традиция восприняла очень многое из ее достижений³³. Особенно плодотворным это заимствование оказалось для теологии (калама). Утратив свой эллинистический облик, философское наследие в преобразенном виде продолжало жить на мусульманской почве в многочисленных теологических и суфийских сочинениях. Именно здесь и следует искать конечный итог встречи двух великих традиций и высшую точку их синтеза.

Арабоязычная философия, собственные достижения которой весьма значительны, наряду с этим выполнила роль хранителя и передатчика греческого наследия как для средневековой Европы³⁴, так и для средневекового ислама. Привычный взгляд на арабоязычную культуру с Запада, из Европы, видит ее высочайшее достижение в философии, однако если взглянуть с другой стороны, с Востока, то картина может измениться. По крайней мере доктрины калама и учения суфиев имели для мусульманского Востока не меньшее значение, чем трактаты философов.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Бартольд В. В. Мусульманский мир.— Сочинения. Т. 6. М., 1966, с. 208. И в другом месте: «Ознакомление с арабской наукой было одним из главных преимуществ западноевропейского средневекового мира перед византийским...» (там же, с. 227). См. также: Уотт У. М. Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976.

² Грюнебаум Г. Э. фон. Основные черты арабо-мусульманской культуры. М., 1981, с. 34.

³ Яркую картину арабо-мусульманской культуры X в., времени ее наивысшего расцвета, ее «золотого века», рисует фундаментальное исследование швейцарского арабиста А. Меца (*Мец А.* Мусульманский Ренессанс. М., 1973).

⁴ Видный историк арабской культуры Грюнебаум писал в этой связи: «Несомненно, арабы восприняли довольно много от цивилизаций покоренных народов... однако этот процесс был подобен сосредоточению вокруг движущегося магнита различных больших и малых частиц, которые намеренно или случайно оказались вовлеченными в поле его притяжения» (*Грюнебаум Г. Э. фон.* Основные черты арабо-мусульманской культуры, с. 33).

⁵ Оставившие заметный след в политической истории Аравии последнего века доисламской эпохи арабские княжества — Гассанидов в Сирии и Лахмидов в Ираке со столицей в Хире — возникли как вассалы: первое — Византии, второе — Ирана.

⁶ Христианство, бывшее официальной религией Византии, прочно утвердилось в Египте и Сирии. Даже в пределах Сасанидской державы, где традиционно доминировал зороастризм, была довольно большая община христиан несторианского толка, спасшихся от преследования византийских властей. Доисламские арабы были знакомы с монотеистическими религиями Ближнего Востока — христианством и иудаизмом. Христианство приняли и Гас-

саниды и Лахмиды, многие племена и племенные объединения. Значительную часть населения Медины до ислама составляли племена, принявшие иудаизм. Не случайно ислам сознательно утверждал свое духовное родство с христианами и иудеями как «людьми Писания».

⁷ В наименьшей степени это относится собственно к Ирану, хотя VI век «был для Персии веком ознакомления с иноземной литературой и наукой» (*Бартольд В. В. Культура мусульманства.*— Сочинения. Т. 6, с. 149).

⁸ В становлении арабо-мусульманской культуры не меньшую, чем арабы, роль сыграли мусульмане иранского происхождения. Так, в первый век правления Аббасидов (750—846) из 45 наиболее видных представителей арабской науки и литературы 30 человек были персами (*Browne E. G. A Literary History of Persia. Vol. I. L., 1925, с. 275—278*).

⁹ *Watt W. M. Islamic Philosophy and Theology. Edinburgh, 1962, с. IX.*

¹⁰ О различных аспектах значения арабского термина «адаб» и составе литературы адаба см.: *Пелла III. Вариации на тему адаба.*— Арабская средневековая культура и литература. М., 1978, с. 60—78.

¹¹ Арабы, так же как в свое время греки, не проявляли большого энтузиазма в отношении практического изучения других языков. С арабом нужно было говорить по-арабски — иначе он просто не услышал бы, ср.: *Аверинцев С. С. Греческая литература и ближневосточная «словесность»* (противостояние и встреча двух творческих принципов).— Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971, с. 236—237.

¹² См.: *Watt W. M. Islamic Philosophy and Theology, с. 41—46*, а также подытоживающую статью одного из ведущих арабских специалистов по истории переводческой деятельности у средневековых арабов — Абд ар-Рахмана Бадави [*Абд ар-Рахман Бадави. Таквим амм ли-тахкик ат-турас ал-йунаний ал-мутарджам ила-л-арабиййа* (Общая оценка греческого наследия, переведенного на арабский язык).— Аман надват ал-фикр ал-арабийй ва-сакафа ал-йунаниййа (Труды симпозиума «Арабская мысль и греческая культура»). Касабланка, 1985, с. 19—26].

¹³ Об ал-Кинди и переводы его сочинений см.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961, с. 37—132.

¹⁴ Перевод этого трактата см.: *Аль-Фараби. О разуме и науке.* А.-А., 1975, с. 51—98.

¹⁵ О «Братях чистоты» см. примеч. 1 к переводу «ночи» 17. Анализ их классификации см.: *Gardet L., Anawati M.-M. Introduction à la theologie musulmane.* P., 1970, с. 106—109.

¹⁶ Оглавление дается в сокращении; разделы внутри частей приведены не всюду. См.: *Ибн ал-Надим. Фихрист.* Тегеран. 1971, с. 3—5.

¹⁷ Известны рукописи «Фихриста», содержащие только последние четыре части (7—10), которые пронумерованы как 1—4, причем авторское предисловие и оглавление изменены в соответствии с изменением объема сочинения. См.: *Полосин В. В. К вопросу о двух редакциях «Фихриста»* Ибн ан-Надима.— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XIII годичная научная сессия ЛО ИВАН СССР. М., 1978, с. 113—118.

¹⁸ Оценивая место Абу Хаййана в истории арабской литературы, А. Мец писал: «Более простой и вместе с тем более сильной и темпераментной прозы никто не писал после него на арабском языке» (*Мец А. Мусульманский Ренессанс, с. 212*).

¹⁹ Из-за болезненного самолюбия, желчного нрава и крайне неуравновешенного характера он так и не сумел добиться славы и материальной достатка, к которым все время стремился. Абу Хаййан постоянно ссорился с теми, чьего покровительства упорно добивался. Так, с большим трудом устроившись на доходную и престижную должность в библиотеку вазира Ибн Аббада (ум. 995), очень гордившегося своим литературным дарованием, он вдруг отказывается «тратить время» на переписку собрания посланий вазира и, естественно, получает отставку. Незадолго до смерти, нищий и всеми забытый, Абу Хаййан сжег все свои книги, которые сумел собрать. См. нашу публикацию в журнале «Народы Азии и Африки» (1984. № 5, с. 100—110), где приводятся сведения об Абу Хаййане, его творчестве, проблематике, структуре и жанровой природе «Книги услады и развлечения».

²⁰ Все они выступают постоянными персонажами произведений Абу Хайяна. Наиболее близким ему человеком был Абу Сулайман, которого он цитирует чаще всего как непрерываемого авторитета по любым вопросам.

²¹ Ибн ар-Раванди (ум. сер. или кон. X в.) — крайний скептик, отрицавший пророчество вообще и пророческий дар Мухаммада в частности, богоданность и неподражаемость Корана, чудеса, приписываемые пророкам, и религиозные истины в целом как несовместимые с разумом. Абу-л-Ала ал-Маарри (ум. 1058) — один из величайших арабских поэтов, неоднократно переводившийся на русский язык. Примечательно, что Абу Хайян, как утверждается в некоторых источниках, — самый опасный из трех, ибо он «намекает, а не провозглашает», «рассыпается в словословиях Аллаху и восхвалениях Его, но подсыпает в них отсебятину».

²² В книге его имя — Абу Абдаллах ал-Арид. Его отождествляют, как правило, с Абу Абдаллахом ал-Хусайном ибн Ахмадом ибн Сааданом (ум. 986), вазиром правителя Самсам ад-Даула (983—987) из династии Буидов, хотя высказывались и другие мнения на этот счет.

²³ См.: Народы Азии и Африки. 1984, № 5, с. 100—110; 1985, № 4, с. 69—79.

²⁴ Нам известно единственное издание памятника, подготовленное египетскими учеными А. Амином и А. аз-Зайном: *Китаб ал-имта ва-л-муанаса*. Т. 1—3. Каир, 1939—1944. Издание несколько раз воспроизводилось офсетным способом. С одной из таких перепечаток (Бейрут, [б. г.]) выполнен настоящий перевод.

²⁵ Говоря о четырех народах, Абу Хайян выражает не столько собственное мнение, сколько самосознание традиции. Так, Джахиз выделял те же четыре народа, «обладающие моралью, вежеством, мудростью и знанием» [см.: *Джахиз*. *Китаб ал-байан ва-т-табийн* (Книга ясности и изъяснения). Т. 1. Каир — Багдад, 1960, с. 384]. Через 300 лет после Джахиза и более чем через 100 лет после Абу Хайяна богослов Шахрастани (ум. 1153) говорит о выделении четырех больших народов как о чем-то общепринятом и общеизвестном (*аш-Шахрастани*. *Книга о религиях и сектах*. Пер. с араб., введ. и коммент. С. М. Прозорова. М., 1984, с. 27). Примечательно, что Саид ал-Андалуси (ум. 1070), упоминающий восемь народов, «имеющих вкус к духовному»: индийцев, персов, халдеев, греков, ромеев, египтян, арабов и израильтян, также не выходит за пределы этого культурного региона [*Саид ал-Андалуси*. *Китаб табакат ал-умам* (Книга разрядов народов). Франц. пер. Р. Блашер. Париж, 1935, с. 49—52].

²⁶ Абу Хайян, однако, не был бы одним из самых топких и проницательных арабских писателей, если бы ограничился этим. Не прямо, не от себя, а от имени своего учителя Абу Сулаймана он делает оговорку: «Если бы их (арабов.— Д. Ф.) рассудительность не уступала их чутью, они были бы совершенством. Однако совершенство ни им, ни другим народам недоступно» (Народы Азии и Африки. 1985, № 4, с. 75).

²⁷ Пожалуй, «ночи» 8 и 17 можно считать самой известной в научных кругах частью наследия Абу Хайяна. Сокращенный вариант диспута логики и грамматика, помещенный Йакутом в биографии Абу Саида ас-Сирафи, привлек внимание издателя «Словаря литераторов» Д. С. Марголиуса, который опубликовал его вместе с английским переводом (*Margoliouth D. S. The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar.*— *Journal of Royal Asiatic Society*. 1905, с. 79—129). С тех пор практически ни одно исследование, рассматривающее взаимоотношения философии с арабо-мусульманской культурой, не обходится без упоминания этого диспута, анализу которого посвящены специальные работы (ср.: *Mahdi M. Language and Logic in Classical Islam.*— *Logic in Classical Islamic Culture*. Wiesbaden, 1970, с. 51—83). Публикация Д. С. Марголиуса, насколько нам известно, остается до сих пор единственным переводом Абу Хайяна на другие языки. Точно так же «ночь» 17, содержащая ценные сведения для характеристики «Братьев чистоты», привлекавших пристальное внимание европейских исследователей, постоянно упоминается в соответствующих публикациях.

²⁸ В сущности, этот положительный ответ есть ответ самой традиции, хотя на всех этапах крайние ортодоксальные круги относились к «чужому» знанию отрицательно. Упомянем в этой связи принадлежащее (или приписываемое) пророку высказывание: «Ищи знания, хотя бы и в Китае».

²⁹ Веком позднее аналогичную позицию занимал знаменитый теолог Абу Хамид ал-Газали (1059—1111), который — уже не в рамках адаба, а в рамках мусульманской теологии — решал ту же проблему.

³⁰ Данный диспут оказывается ценным источником по истории языкознания и, как таковой, заслуживает специального рассмотрения. Отметим в этой связи, что и арабская грамматика X в., и европейская лингвистика XX в. пережили период борьбы с логикой и логицизмом. Хотя обе в этой борьбе отстаивали свою самостоятельность, конкретные результаты были совершенно различны.

³¹ Так, «Книга услады и развлечения» дошла до нас всего в двух рукописях, из которых только одна является полной.

³² Первыми европейскими учеными, осознавшими значение ат-Таухиди для истории арабской культуры и литературы, были упоминавшиеся выше А. Мец и Д. С. Марголиус, автор статьи об Абу Хаййане в первом издании «Энциклопедии ислама».

³³ Два наиболее известных и значительных сочинения Газали посвящены весьма примечательные названия: одно, направленное в основном против Ибн Сины, — «Самоопровержение философов», другое — «Оживление наук о вере».

³⁴ Подробнее об этом см., например: Уотт У. М. Влияние ислама на средневековую Европу, особенно с. 82—96.

ВОСЬМАЯ НОЧЬ

В другой раз вазир сказал мне: «Вахб ибн Йаиш ар-Ракки Иудей¹ прислал послание, в котором после обильных и пространных славословий говорит: „К усвоению философии есть путь, короткий и прямой, гладкий и широкий. Идущий по нему без труда и усилий постигнет желанную мудрость, найдет искомое счастье и обретет награду при последнем расчете. Мои же коллеги запугивают и запутывают, разбрасывают шипы на дороге, затрудняя путь по ней. Они лгут, недоговаривают, ведут себя недостойно, скупаются на советы, изнуряют взыскающего, завидуют жаждущему. А все оттого, что они сделали логику, геометрию и тому подобное источником дохода и прибыли, который кормит и поит их. Они словно воздвигли железную стену перед ищущими мудрости, возлюбившими истину и вглядывающимися в тайны мироздания...“ и далее в том же духе».

Ответом ему было: «Я знаком с этими взглядами Ибн Йаиша, оп их не скрывает. Не так давно, в 370 году², он написал по этому образцу точно такое же письмо царю ас-Саиду³, добываясь его расположения, чтобы нажиться на посещениях его и беседах с ним, ведь Ибн Йаиш крайне беден и откровенно нуждается, а дом его — пустыня. То, что он говорит и утверждает, выдвигает и отстаивает, явно не лишено основания и подкреплено очевидными доводами. Однако и мнение его оппонентов также небезосновательно, и ему есть объяснение. Оба учения имеют своих сторонников и ревнителей, приверженцев и хранителей».

Он сказал: «Рассказывай с благословения Аллаха. Я хочу услышать об этом все, со всеми подробностями».

Я отвечал: «Ибн Йаиш учит: век человеческий краток, а знаний в мире много, и тайны его лежат глубоко. Да и как может быть иначе, ведь пласты мироздания так плотно пригнаны друг к другу, а уровни бытия так дивно устроены и сочленены. Человек же, исследующий мир и то, что в нем пребывает, немощен, препятствия его с пути сбивают, а помыслы быстро ослабевают. К тому же чувствами он бодрствует, а разумом почивает, тяготеет к явному, а о скрытом забывает, привязан к родине, где вырос и которую полюбил, но чуждается страпы, которую не посещал и не знает. Хотя он и происходит из этой страны, но не запечатлелась она у него в памяти и нет у него к ней полного доверия. Для человека, слабого и немощного по сути своей, самое главное — отыскать кратчайший путь к счастью и спасению, избрав простейший способ, соразмерный его силам и рвению. А самый близкий путь и самый легкий способ — познание природы, души, разума и Всевышнего. Кто познал все это по отдельности, а в каждой части узрел целое, тот одержал величайшую победу и обрел ценнейшее достояние. Ему уже не надо гнуть спину над толстыми, многостраничными томами, усердствовать на уроках в поиске правильного и истинного, записывая и исправляя, спрашивая и отвечая.

Эти слова Ибн Йаиша — не вздор и не отклонение от истины. Правда, и тогда дело остается трудным и изнурительным и требует огромных усилий. Притом не каждому даны бьющая через край сила, возвышающее избранничество, чуткая прозорливость, пламенная натура, вдохновенный ум, незамутненное дарование, умение глядеться и вдумываться. Ведь подобная сила божественна, а если не божественна, то царственна, а если не царственна, то предел человеческого. Люди с подобными качествами крайне редки и в самой многочисленной общине встречаются как исключение раз в несколько столетий. Превосходное и выдающееся во всяком роде редко в этом тварном мире, как дурное и почерочное отсутствует в мире божественном.

Можно пояснить это мирским примером. Говорящих правильно, с соблюдением флексии и не допускающих ошибок на основе верного чутья и естественной склонности очень мало. Тому, в ком это не заложено от рожденья, непременно надлежит изучать грамматику и руководствоваться ею, заучивать ее правила и соблюдать ее положения относительно арабских имен, глаголов и частиц, чтобы знать их место в речи и понимать, что употребляемо, а что — нет. Если же человеку повезло и он отмечен таким даром, то, клянусь жизнью, он может обойтись без многословия грамматистов, как слагающий стихи по наитию не нуждается в науке стихосложения.

Наделенный той силой, о которой говорит Ибн Йаиш, тоже может не учиться. Но где этот неповторимый, редкостный, исключительный человек? Впрочем, если он и появится, прочим остается только подражать ему, учиться у него, следовать за ним. И не от тебя зависит, одарен ты такой степенью совершенства

или нет. Это дается не по твоей воле. Если нет, ты должен вдумчиво и тщательно, прилежно и старательно изучать труды логиков, естествоиспытателей, геометров, чтобы стать похожим на такого человека, совершенного по своим достоинствам, столь редкого в своем превосходстве. Отсюда ясно, в какой мере прав Ибн Йаиш и в какой — обоснованы утверждения его оппонентов. Не зазорно ущербному добиваться большего своими усилиями, а совершенный и так одарен без его стараний.

Когда же он вначале говорит: „Некоторые стали сбивать с пути, разбрасывать шипы на дороге, сделали распространение мудрости средством быстрого обогащения“⁴, то тут он не отдаляется от истины, а приближается к ней. Матта⁴, например, диктовал страницу за дирхем Муктадира⁵, напившись до отупения и сквернословия. Ему казалось, что он в прибыли, но положение его было низко и крах его был близко».

Потом я, о шейх⁶, да сохранил тебя Аллах живым для людей науки и да помянут тебя взыскующие ее, напомнил вазир о диспуте, который состоялся в собрании у вазира Абу-л-Фатха ал-Фадла ибн Джафара ибн ал-Фурата⁷ между Абу Саидом ас-Сирафи⁸ и Абу Бишром Маттой, и кратко пересказал его.

Тогда вазир сказал мне: «Запиши этот диспут полностью, так как все сказанное этими двумя шейхами в столь просвещенном собрании в присутствии выдающихся мужей должно быть известно доподлинно и стать источником пользы, и ничем из этого пренебрегать нельзя».

И я записал следующее: «Абу Саид рассказывал мне кое-что об этой истории, а добродетельный шейх Али ибн Иса⁹ поведал мне ее всю целиком и с разъяснениями.

Собрание это состоялось в 326 году¹⁰. Обращаясь к присутствующим — а среди них были ал-Халиди, Ибн ал-Ахшад, ал-Кутуби, Ибн Аби Бишр, Ибн Рабах, Ибн Кааб, Абу Амр Кудама ибн Джафар, аз-Зухри, Али ибн Иса ал-Джаррах, Ибн Фирас, Ибн Рашид, Ибн Абд ал-Азиз ал-Хашими, посланник Ибн Тугджа из Египта, и ал-Марзубани, близкий к Саманидам¹¹, — вазир Ибн ал-Фурат сказал „Не вызовется ли кто-нибудь из вас оспорить Матту, который говорит о логике: „Нет способа отличить истину от лжи, правду от обмана, добро от зла, доказательство от софизма, сомнение от достоверного знания иначе, как с помощью того, что мы усвоили из логики, овладев ее приемами, переняв от ее создателя“¹² ее разряды и определения, выучив формулировки ее положений““““

Собравшиеся промолчали и потупили взоры. Тогда Ибн ал-Фурат сказал: „Клянусь Аллахом, если среди вас найдется человек, который ответит ему, вступит с ним в диспут и сокрушит его взгляды, я буду считать вас морями знания, защитниками религии и верующих, маяками истины для жаждущих ее. Что же вы переглядываетесь и киваете друг на друга, ведь это недостойно вас?““

Тогда Абу Саид поднял голову и сказал: „Прошу прощения,

о вазир. Одно дело таить знания в груди, другое — выставлять их напоказ в подобном собрании перед такими внимательными ушами, пронзительными глазами, острыми умами и рассудительными сердцами. От этого возникает робость, а робость отнимает силы и рождает неуверенность, а неуверенность ведет к поражению. Поединок без зрителей совсем не то, что битва на людях“.

Ибн ал-Фурат сказал: „Вот ты и будешь этим человеком, Абу Саид! Извинившись за остальных, ты должен победить сам, а твоя победа станет победой всех благодаря тебе“.

Абу Саид сказал: „Ослушание повелений вазира — недостойно. Отказ поддержать его мнение — нерадивость и небрежение. Да не позволит Аллах мне оступиться! Его мы призываем в помощь в делах войны и мира“.

Затем он повернулся к Матте и сказал: „Скажи мне, что ты понимаешь под логикой? Если я уясню смысл твоих речей, то мы обсудим с тобой, что из них должно принять как правильное, а что — отвергнуть как ошибочное, следуя доброму обычаю и принятому способу“.

Матта сказал: „Под логикой я понимаю одно из орудий речи, с помощью которого правильную речь отличают от неправильной, а ошибочный смысл — от хорошего. Она — как весы, позволяющие определить, где перевес или недовес, что тяжелее, а что легче“¹³.

Абу Саид сказал: „Ты не прав. Если мы говорим по-арабски, то правильную речь отличают от неправильной по привычному строю и понятной флексии, а ошибочный смысл отличают от хорошего с помощью разума, если мы исследуем разумом. Но допустим, ты узнал взвешиванием, где большее по весу и где меньшее. А как ты определишь, что ты взвешивал: железо, золото, медь или олово? Узнав вес, ты оказываешься не в состоянии познать сущность взвешиваемого, или его цену, а также все остальные его качества, которые долго перечислять. Опирайтесь на вес, как ты делаешь, тут бесполезно, и твои усилия, затраченные на взвешивание, дают ничтожный, односторонний результат. Все прочие стороны остаются непознанными, и ты, как сказал великий¹⁴,

Выучил одно, а не заметил многое.

Далее. Ты упустил из виду еще вот что. Не всё ведь в этом мире взвешивают. У одного определяют вес, у другого — объем, у третьего — длину, у четвертого — площадь, у пятого — цену. Так обстоит дело со зримыми телами и так же — с тем, что постигается и устанавливается разумом, ведь чувственно воспринимаемые вещи — это тени умопостигаемых, они копируют их близко или отдаленно, сохраняя запечатленное сходство и явное подобие.

Но оставим это. Если логику создал один из греков на основе их языка, его словоупотребления, его свойств и правил, с помощью которых они понимали друг друга, то откуда следует, что турки, индийцы, персы и арабы должны изучать ее и ставить

ее судьей над собой, принимая только то, что она утверждает, и отвергая все, что она отрицает?”

Матта сказал: „Это необходимо, так как логика есть исследование умопостигаемых идей и познаваемых смыслов, рассмотрение того, как возникают и рождаются мысли и помыслы. В отношении же умопостигаемого люди одинаковы. Разве ты не видишь, что „4+4“ у всех народов равно восьми, и так далее?”

Абу Саид сказал: „Если бы искомое разумом и выражаемое словом во всех своих разновидностях, во всем своем разнообразии было бы так просто, как „4+4“, то спорить было бы не о чем и мы пришли бы к согласию. Но это не так, и ты своим примером только запутываешь дело, как у вас в обычае. Однако если умопостигаемых идей и познаваемых смыслов можно достичь только с помощью языка с его именами, глаголами и частицами, то разве знать язык не обязательно?”

Матта отвечал: „Нет, обязательно“.

Абу Саид сказал: „Ты допустил ошибку. В этом случае говорят: „Да, обязательно“.

Матта сказал: „Тут я готов тебе уступить. Да, обязательно“.

Абу Саид сказал: „Итак, ты предлагаешь нам изучать не науку логики, а греческий язык. Но ведь ты не знаешь языка греков, как же ты можешь говорить о языке, в котором сам не сведущ? Уже давно нет ни этого языка, ни людей, которые вели на нем беседы и через его формы поверяли друг другу свои мысли. Ты переводишь с сирийского. А что можно сказать о смысле, переложенном путем перевода с греческого на сирийский, а с него — на арабский?”

Матта отвечал: „Хотя и греки, и их язык исчезли, но перевод сберег их идеи, передал их мысли, не исказив истины“.

Абу Саид сказал: „Ну, допустим, что перевод правдив, а не лжив, что он правилен, а не искажен, точен, а не приблизителен, что он не туманен, не пристрастен, что он не убавляет, не прибавляет, не переставляет, не путает общее и частное, самое общее и наиболее частное, хотя это и невозможно, так как не согласуется с природой языков и тонкостью выражаемых значений. Так ты, значит, говоришь: нет авторитета, кроме греков, нет доказательств, кроме установленных ими, нет истины, кроме открытой ими“.

Матта сказал: „Нет, но они выделяются среди прочих народов интересом к мудрости и к исследованию явного и скрытого в этом мире, ко всему, что есть или происходит в нем. Благодаря этому интересу возникли и появились, разошлись и распространились различные виды и отрасли наук и искусств, которых мы не находим у других“.

Абу Саид сказал: „Ты ошибаешься и выказываешь пристрастность под влиянием своих симпатий. Знание о мире рассеяно по миру между всеми. Поэт сказал:

Знание в мире рассеяно.
К нему разумный стремится.

Также и искусства распределены между всеми обитателями земли. В таком-то месте одна наука превосходит прочие, в другом — некое искусство распространено более остальных. Это настолько очевидно, что продолжать излишне. Твои слова могли бы быть верными и притязания — обоснованными, если бы греки выделялись среди народов непогрешимостью, прозорливостью и особым складом ума, если бы они, даже захотев, не могли ошибиться, даже стараясь, не умели солгать, если бы суетность не была им знакома, если бы истина была им гарантирована, а ошибка — неведома, если бы добродетели срослись с корнями и ветвями этого народа, а пороки были бы далеки от их сущности и породы. Но думать так о них — невежество, считать их такими — пристрастность. Ведь греки, как и остальные народы, были правы в одном и не правы в другом, знали одно и не ведали другого, были искренни в одном и лживы в другом, преуспели в одном и потерпели неудачу в другом.

Потом, создатель логики — это ведь не все греки, а только один из них. Он учился у тех, кто был прежде него, а у него учились те, кто был после. Причем он не был непогрешимым авторитетом для всего этого большого и многочисленного народа: его оспаривали и греки и негреки. Людям изначально свойственно расходиться во взглядах и мнениях, самим ставить вопросы, исследовать их и находить ответы. Так разве может один человек создать нечто, устраняющее или уменьшающее эти расхождения, или хотя бы как-то влияющее на них? Вряд ли. Каким был мир до его логики, таким он и остался. Полно тешить себя тем, чего не может быть, что не согласно с естественными склонностями человека. Если бы ты очистил свой ум и обратился к изучению того языка, на котором ты беседуешь и соревнуешься с нами, познал бы со своими друзьями понятия говорящих на нем и стал бы комментировать книги греков, используя выражения и обороты его носителей, ты бы понял, что тебе не нужны ни мысли греков, ни их язык.

Позволь задать вопрос. Считаешь ли ты, что умы людей различны и склонности их неодинаковы?“

Матта ответил: „Да“.

Абу Саид сказал: „А это различие и эта неодинаковость — природные они или приобретенные?“

Матта сказал: „Природные“.

Абу Саид сказал: „Так разве можно устранить чем бы то ни было природное различие и исконную неодинаковость?“

Матта сказал: „Об этом ты уже говорил“.

Абу Саид сказал: „А ты нашел весомый и убедительный ответ? Но оставим это. Я спрошу тебя всего об одной частице, употребительной в речи арабов. Сведущие выделяют у нее разные значения. Выведи эти значения из логики Аристотеля, на которую ты ссылаешься и которую превозносишь. Это — ва- (и). Какие есть правила относительно нее? В каких позициях она встречается? Употребляется она одинаково или по-разному?“

Матта растерялся и сказал: „Это грамматика, а грамматикой я не занимался, ибо логику грамматика не нужна, а вот грамматике логика нужна, и притом очень. Ведь логика исследует значение, а грамматика — словесную форму. Если логик затрагивает словесную форму, то только побочно, и грамматист тоже не иначе как случайно касается значения. Значение же благороднее формы, а форма ниже значения“.

Абу Саид сказал: „Ты не прав. Речь, произнесение, язык, словесная форма, выражение, изъяснение, изъяснение, рассказ, сообщение, вопрос, предложение, запрет, пожелание, призыв, побуждение, просьба, обращение — все это подобно друг другу и сходно меж собой. Ведь если человек скажет: „Зайди изрек истину, но не выговорил ее, выговорил непристойность, но не сказал ее, выразил себя, но не изъяснил, изъяснил желание, но не открыл, вымолвил просьбу, но не произнес, сообщил, но не осведомил“, — то он во всем этом допустит искажение, впадет в противоречие и построит речь не так, как должно, употребив словесную форму не в согласии со свидетельством своего разума и разума других. Грамматика — это логика, но выделенная из арабского языка, а логика — это грамматика, но понятая через язык. Разница между словесной формой и значением в том, что форма относится к природе, а значение — к разуму. Поэтому словесная форма со временем исчезает, так как время сменяет в природе один отпечаток другим, а значение противостоит времени, так как оно запечатлевается в разуме, а разум божественен. Материя же словесной формы — прах, а все из праха переходяще.

Искусство, которое ты присваиваешь, и орудие, которым хвастаешься, останутся без названия, если ты не позаимствуешь¹⁵ для них из арабского подходящее имя, а выбор будет удачным, если известна мера. Для перевода нужно усвоить хоть что-то из этого языка, а вот чтобы сделать перевод точным и убедительным, чтобы избежать ошибок, требуется уже владеть очень многим».

Матта сказал: „Мне достаточно того, что в вашем языке есть имя, глагол и частица. Этого мне хватает для выражения тех мыслей, которым обучили меня греки“.

Абу Саид сказал: „Ты не прав. Тебе нужно знать характеристики и строение имен, глаголов и частиц, порядок чего коренится в природной способности говорящих на этом языке. Затем ты должен усвоить также огласовки этих имен, глаголов и частиц, ибо ошибка и искажение в огласовках все равно что ошибка и порча в огласовываемом¹⁶. А ты со своими друзьями и приспешниками в этом несведущ, хотя как раз тут тайтся секрет, который не поддался тебе и не открылся твоему разуму, а именно: один язык не соответствует другому в своих характеристиках, с какой стороны его ни взять, ни в именах, глаголах и частицах, ни в сочленении и порядке слов, ни в прямых и переносных значениях, ни в утяжелении и облегчении форм, ни в широте и узости значений, ни в поэзии, прозе или садже, ни в размерности или гибкости, ни во многом другом, что долго перечислять. Не

думаю, чтобы кто-то, хоть сколько-нибудь разумный и беспристрастный, отверг бы это мнение или усомнился в его правильности. Тогда почему ты должен верить тому, что тебе переводят? В изучении арабского языка ты нуждаешься больше, чем в изучении греческих значений. Правда, значения не бывают ни греческими, ни индийскими в отличие от языка, который бывает персидским, арабским или индийским. И все же, когда ты говоришь: „Значения постигаются разумом путем наблюдения и размышления“, остается добавить еще: „и с помощью норм языка“. Зачем ты унижаешь арабский язык, когда, не поняв его сути, берешься комментировать на нем Аристотеля?

Если бы кто-нибудь сказал тебе: „Я познаю, рассматриваю и исследую факты так же, как жившие прежде создателя логики. Я смотрю, как они поступали, ибо язык я унаследовал от рождения, а смысл я открыл путем рассмотрения и рассуждения, следуя другим или самостоятельно“, что бы ты ответил ему? Разве ты счел бы его суждение неверным, а поведение — неправильным из-за того только, что он несведущ в приметах того пути, который познал ты? Неужели ты больше радовался бы, если бы он подражал тебе, даже и в ложном, чем если бы он шел своим путем, и притом истинным? Ведь это невежественное мнение и почерочное заблуждение.

Однако вернемся к частице ва-, каковы ее характеристики? Я хочу показать, что превозносимая тобой логика ни от чего не избавляет. Если ты не знаешь одной частицы в языке, которым ты перелагаешь мудрость греков то ты можешь не знать и других частиц. А кто не знает частиц, может не знать и всего языка. Но пусть не весь язык, а лишь часть его неизвестна. Тогда может случиться так, что неведомо как раз то, что нужно, и тут знание ненужного ничем не поможет. Это уровень черни или немногим выше. Чем же тут гордиться, высокомерно причисляя себя к избранным, ставя себя выше всех, претендуя на знание тайн речи, загадок мудрости, секретов аналогии¹⁷, а также правильных доказательств?

Я спросил себя о значениях только одной частицы, а если бы я засыпал тебя вопросами обо всех частицах, потребовав ответа об их значениях и позициях, как изначально присущих им, так и приобретенных? Я слышал, как вы говорите: „Грамматисты не знают, как употребляют частицу фи (ϕ). Они говорят, что она имеет значение „сосуда“, как частица би- передает значение „присоединения“. На самом же деле у фи есть разные аспекты. Так говорят „нечто в кувшине“ и „кувшин в таком-то месте“, „возжак в управлении“ и „управление в жолаке“.

Видишь ли, такое расчленение исходит из разума греков и обусловлено их языком, а разум индийцев, тюрков и арабов не позволяет так мыслить. Утверждать обратное невежественно, и все разговоры об этом несостоятельны. Когда грамматист говорит, что фи передает значение „сосуда“, он одним словом охватывает ее правильный смысл, косвенно указывая тем самым на другие ее

аспекты, которые обнаруживаются при детализации. Таких примеров полноты косвенного указания множество¹⁸“.

Тут Ибн ал-Фурат сказал: „О шейх, да сопутствует тебе удача! Разъясни ему позиции ва-, чтобы совсем заткнуть ему рот. Покажи собравшимся его бессилие в том, что он порочит“.

Абу Саид сказал: <...>¹⁹.

Затем Абу Саид сказал: „Оставим это. Вот вопрос, который имеет больше отношения к умопостигаемому значению, чем к словесной форме. Что ты скажешь о высказывании: „Зайд — лучший из братьев“?“

Матта ответил: „Оно правильное“.

Абу Саид спросил: „А высказывание: „Зайд — лучший из его братьев“?“

Матта ответил: „И это правильное“.

Абу Саид спросил: „А в чем разница между ними, если они оба правильные?“

Матта вздрогнул, потуился и слотнул слюну.

Абу Саид сказал: „Ты рассудил не прозорливо и не со знанием дела. На первый вопрос ты ответил правильно, хотя и не можешь объяснить почему, на второй — неправильно, хотя и не знаешь, в чем ошибка“.

Матта сказал: „Так разъясни мне, в чем я ошибся“.

Абу Саид сказал: „Если бы ты посещал занятия, ты мог бы это узнать. А здесь место не для обучения, а для обличения тех, кто привык хитрить и увливать. Собравшиеся знают, что ты ошибся“.

Итак, ты утверждаешь, что грамматист рассматривает форму, а не значение, а логик — значение, а не форму? Последнее было бы верно, если бы логик молчал, пуская мысль бродить среди значений и упорядочивая ее с помощью осеменяющих догадок, случайных прозрений и внезапных озарений. Если же он желает утверждать то, к чему пришел в результате рассмотрения и исследования, перед учеником и оппонентом, ему никак не обойтись без словесной формы, вмещающей его мысль, соразмерной его идеям и согласной с его целями“.

Ибн ал-Фурат сказал Абу Саиду: „Заверши свою речь и объясни эти примеры, чтобы собравшиеся получили пользу, а в душу Абу Бишра проникли бы угрызения“.

Абу Саид сказал: „Я не стал толковать их, только боясь наскучить, ибо, если речь длинна, она скучна“.

Ибн ал-Фурат ответил: „Не от скуки я хочу услышать твой ответ, да и желание собравшихся очевидно“.

Тогда Абу Саид сказал: „Сказать „Зайд — лучший из его братьев“ нельзя, а сказать „Зайд — лучший из братьев“ можно. А различие между ними в том, что братья Зайда — это не Зайд, Зайд из их числа исключается. Вот доказательство. На вопрос „Кто братья Зайда?“ нельзя ответить: „Зайд, Амр, Бакр и Халид“, а надо: „Амр, Бакр и Халид“. Раз Зайд не входит в число его братьев, он оказывается не тем, что они. Поэтому и нельзя

сказать „лучший из его братьев“, как нельзя сказать: „Твой осел — лучший из мулов“, ведь осел — это не мул. Точно так же и Зайд — другое, чем его братья. Высказывание же „Зайд — лучший из братьев“ допустимо, так как он — один из братьев. Это имя охватывает и его и остальных, ведь он — часть этих братьев. Не случайно, если спросят: „Кто эти братья?“, ты перечислишь и его среди прочих и скажешь: „Зайд, Амр, Бакр и Халид“. Такой ответ подобен высказыванию „Твой осел — самый резвый из ослов“, ибо один осел подпадает под имя, охватывающее всех ослов. <...>“.

Ибн ал-Фурат воскликнул: „К этому объяснению нечего добавить. Наука грамматики возвеличилась в моих глазах еще более от такого исчерпывающего ответа“.

Абу Саид сказал: „Значение в грамматике поделено между вариациями словесной формы, употреблением слов в должном месте и порядком слов в строе речи. В этом требуется точность и недопустимы ошибки. Отклонения от правил либо принимают как редкое исключение, если они поддаются хоть в какой-то степени объяснению, исходя из нормы, либо отвергают как не соответствующие врожденным навыкам говорящих. При этом допускается, что в языке племен могут быть различия, которые следует учитывать. В основании всего лежат преемственность, традиция, наблюдение и строгое выведение по аналогии из общепризнанного основания. Лишь тщеславие заставляет логиков полагать, что значения можно познать и уяснить не иначе, как следуя их воззрениям, только с помощью их методов и процедур. Они переводят на язык, которым владеют слабо, а ведь они сделали перевод своим ремеслом. Да еще и утверждают, что дело грамматистов — форма, а не значение“.

Потом Абу Саид повернулся к Матте и сказал: „Видишь ли, Абу Бишр, имя „речь“ охватывает то, что в своем строении многослойно. Ты говоришь, например: „Это — одежда“, и одежда — имя, покрывающее все, из чего создана одежда. Ведь сначала пряли, потом ткали, причем основа не может существовать без утка, а уток — без основы. Так вот, строй речи подобен ткани, красноречие в ней — отбелке, тонкости нитей подобно изяществу словесных форм, а плотности пряжи — густота слов. А все вместе это одежда, но лишь после того, как сделано все необходимое“.

Ибн ал-Фурат сказал: „Задай ему, Абу Саид, еще какой-нибудь вопрос. Чем дальше вы говорите, тем яснее проступает, что он не видит истины и не понимает, и невысоко поднялся в логике, которую защищает“.

Абу Саид спросил: „Что ты скажешь о человеке, который говорит: „Этому я должен дирхем с каратом, а тому — дирхем с карата“?“²⁰.

Матта сказал: „Такого рода знания у меня нет“.

Абу Саид сказал: „Я не отступлюсь от тебя до тех пор, пока присутствующие не убедятся, что ты фокусник и обманщик. Вот

вопрос полегче. Один человек сказал другому: „Почем эти две окрашенные одежды?“, второй сказал: „Почем две окрашенные одежды?“, третий сказал: „Почем две одежды, когда они окрашены?“²¹. Разъясни значения, которые содержит каждая из этих форм“.

Матта сказал: „Если бы я забросал тебя вопросами из логики, тебе было бы, как мне сейчас“.

Абу Саид сказал: „Ты не прав. Если бы ты спросил мое мнение о чем-то, пусть даже и относящемся к значению, но словесная форма была бы правильной согласно обычаю, я бы ответил. Мне было бы все равно, противоречу я тебе или нет. А если бы смысла в этом не было, я бы отверг твой вопрос. А если бы речь имела бы испорченную словесную форму, подобную тому, чем папичканы ваши книги, я бы ее тоже отверг, ибо нет пути к созданию языка внутри языка, утвердившегося среди говорящих на нем.“

Мы находим у вас только то, что вы позаимствовали из языка арабов, например: причина, орудие, отрицание, утверждение, субъект, предикат, бытие, разложение, неопределенный, ограниченный²², или же слова, в которых ни проку, ни толку, скорее похожие на косноязычие и немощь выражения.

В вашей логике есть явный пробел, так как вам не хватает книг и к ним нет комментариев. Вы хватаетесь за поэзию, но ее не знаете, обращаетесь к речам, но ничего в них не смыслите. Я слышал, как один из вас говорил: „Мы остро нуждаемся в „Книге доказательства“²³“. Если все так, как он говорит, то зачем убивать время на предшествующие книги? А если есть острая нужда также и в том, что было до „Доказательства“, то столь же остра она и по отношению к тому, что после „Доказательства“. Все это стремление запутать, обмануть и застрашать громом и молнией.

Вы хотите поразить невежду и смутить сильного, ошеломить такими вещами, как род, вид, свойство, различие, акциденция, единичная субстанция. Вы говорите: вопрошательность, гдейность, чтойность, какность, сколькость, сущностность, акцидентальность, субстанциональность, материальность, формальность, одушевленность²⁴. Потом вы спесиво разглагольствуете о том, что сотворили чудо, имея в виду ваши выражения: „А содержится в некоторых В“ и „С содержится в части В“, значит, „А содержится в части С“ или „А содержится во всех В“ и „С содержится во всех В“, следовательно, „А содержится во всех С“, построенные: одно — на частных, другое — на общих утверждениях²⁵.

Все это сказки и выдумки, путы и тенета. Тот, кто обладает острым разумом, здравым смыслом, ясным взглядом, верным суждением и просветленной душой, ни в чем этом не нуждается с помощью Аллаха и по Его милости. Ведь острый разум, здравый смысл, ясный взгляд, верное суждение и просветленная душа — благие и возвышенные дары Аллаха, которыми Он на-

деляет из своих рабов кого пожелает. Я не понимаю, отчего вы столько возитесь с этой логикой. Вот порвавший с вами новичок, Абу-л-Аббас²⁶, исследовал ваш метод, показав ваши ошибки и обнажив ваши слабости, а вы до сего дня не можете опровергнуть ни единого слова из того, что он сказал. Весь ваш ответ был: „Он не знает и не понимает наших задач и целей, а исходит из догадок“. А ведь это нерешительность и слабость, смирение перед собственным бессилием и робость. <...>

Говоря человеку: „Будь логиком!“, ты имеешь в виду: „Будь разумным, то есть разумеющим, то есть разумей то, что говоришь“, так как твои друзья утверждают, что речь²⁷ — это разум. Однако ваши слова несостоятельны, ибо у речи есть аспекты, которыми вы пренебрегли.

Когда же тебе говорят: „Будь грамматистом, языковедом, красноречивым“²⁸, то имеют в виду: „Пойми сам, что говоришь, а затем постарайся, чтобы тебя поняли другие“.

Мерь словесную форму по смыслу, и она не будет избыточна, мерь смысл по словесной форме, и он не будет ущербен. Это — если ты хочешь просто показать нечто, как оно есть. Если же ты стремишься выявить смысл и показать суть, то придай словесной форме блеск с помощью проясняющих синонимов, наводящих сравнений и услаждающих метафор, красноречием изъясни значения. Я хочу сказать, намекни на часть их так, чтобы смысл можно было уяснить, только ища его и стремясь к нему. Когда желаемое обретают таким образом, оно дорого и сладостно, высокомерно и драгоценно. Некоторую же часть этих значений растолкуй, чтобы нельзя было усомниться в смысле, устав в поисках его, ни отклониться от него из-за его затемненности. Метод этот объединяет в себе истинность сравнений и сравнения с истиной. Углубляться далее в эту проблему — значит выйти за рамки того, чему мы посвятили наше сегодняшнее собрание. Да я и не знаю, внимаешь ты тому, что я говорю, или нет?“

Потом Абу Саид сказал: „Поведай, смогли ли вы хоть раз с помощью логики рассудить спорящих или устранить разногласия между противоречиями? Неужели именно сила логики и ее доказательства заставляют тебя полагать, что Аллах — один из трех, или что Единый больше единицы, или что то, что больше единицы, едино, и что твои убеждения — закон, а слова — истина?“²⁹ Нет, есть вещи, которые недостижимы для притязаний твоих единомышленников и их жалкого лепета, которые слишком тонки для их ума, их разума.

Оставим это. Вот вопрос, вызывающий разногласия. Разрешить их твоей логикой. Некто сказал: „Такому-то принадлежит то, что от стены до стены“. Каково будет твое суждение? Сколь велико принадлежащее по данному свидетельству этому человеку? Одни говорят: „Ему принадлежат обе стены и то, что между ними“. Другие утверждают: „Ему принадлежит половина каждой из стен“. Третьи заявляют: „Ему принадлежит одна из стен“.

Яви же свое поражающее знамение, сотвори свое сокрушающее чудо. Но где тебе! Не твои воззрения и не взгляды твоих друзей помогли найти решение.

Однако оставим и это тоже. Некто³⁰ сказал: „Речь бывает правильной и хорошей, правильной и невозможной, правильной и плохой, невозможной и ложной, ошибочной“. Объясни этот тезис. Далее, сказавшему это возразил другой ученый. Рассуди их и покажи нам силу твоего искусства, отличив правильное от ошибочного и истину от лжи. Если же ты скажешь: „Как я буду судить этих двоих, если то, что сказал один, я слышал, а то, что возразил другой, мне певедомо?“, тебе ответят: „Выведи сам своим рассуждением это возражение, если оно вытекает из сказанного. Затем покажи, где истина. Ведь исходное положение тебе известно и доступно. Значит, тебе должно быть очевидно и то, что покоится на нем или вытекает из него. Это ясно любому из присутствующих, так что не жалуйся на трудность вопроса“.

Ясно, что оправленное в словесную форму не охватывает всего содержимого разума. Значения постигаются разумом. Они образуют непрерывность и простираются без границ³¹. Словесная форма какого бы то ни было языка не обладает достаточной силой, чтобы овладеть этим содержанием, вобрать его в себя и воздвигнуть вокруг него ограду, которая помешала бы чему-либо изнутри вырваться наружу, а чему-либо снаружи проникнуть внутрь, остерегаясь порчи от смешения. Я имею в виду — из страха, что истина смешается с ложью, а ложь уподобится истине. Бывшее правильным изначально, до создания логики, остается правильным и потом, после ее создания. Если бы ты видел, как ученые и законоведы подходят к своим проблемам, понаблюдай, как глубоко они их исследуют, локапываясь до самой сути, как тонко толкуют возникающие вопросы, как полно охватывают возможные аспекты, содержательные намеки, близкие и далекие аналогии, ты устыдился бы себя самого и посмотрел с презрением на своих друзей. Тогда то, что они утверждают и чему учат, показалось бы тебе меньше, чем звезда по сравнению с луной или песчинка по сравнению с горой.

Возьмем, например, ал-Кинди³², который является авторитетом для твоих друзей. Так, разбирая вопрос из области числа, разве не перечислял он сколько мог, все, казавшееся ему возможным и воображимым, без всякого порядка. А когда ему стали задавать вопросы такого же рода, то совсем запутали его, показав, что все это — путаная философия. Это сильно на него подействовало, ведь он полагал, что был здоров, а на самом деле разум его был угнетен, натура — ущербна, природное чутье — утрачено, сердце — смятенно. <...>

Наши друзья сабии рассказывали о нем такое, что даже мать, потерявшая ребенка, рассмеялась бы, враг стал бы злорадствовать, а друг опечалился бы. А все это он унаследовал не иначе как от благословенных греков, зачерпнув из достоинств филосо-

фии и логики. Да укрепит нас Аллах и пошлет нам удачу! Да направит Он нас к словам, которые проистекают из учености, и к делам, которые вершатся по справедливости! Ведь Он слышащий, внемлющий!»

Вот все, что я записал под диктовку праведного шейха Али ибн Исы ар-Руммани. Абу Саид также пересказал кое-что из этой истории. Он говорил: «Я сам не помню всего, что я говорил, но некоторые из присутствующих записывали, так как у них были с собой дощечки и чернильницы. У меня же многое стерлось из памяти».

Али ибн Иса говорил: «Собрание закончилось, и все были потрясены твердостью духа Абу Саида, гибкостью его языка, сиянием, исходившим от его лица, глубоким смыслом его слов».

Вазир Ибн ал-Фурат сказал: «Аллах да поможет тебе, шейх! От твоих речей сердца возрадовались, глаза заискрились, лица осветились. Ты соткала ткань, которая не истлеет со временем, которая не потонет в круговороте событий».

Я спросил Али ибн Ису: «Сколько лет тогда было Абу Саиду?»

Он отвечал: «Родился он в 280 году³³. Во время диспута ему было сорок лет³⁴. На висках у него уже серебрилась седина. Его облик отличали благообразие, степенность, одухотворенность и серьезность — приметы людей достойных и незаурядных. Редко встретишь человека с такой внешностью, который не был бы приятен глазу и дорог душе, которого не полюбило бы сердце и не восхвалял бы язык. <...>».

[Потом я сказал]: «От имени Абу Джафара, правителя Сиджистана³⁵, ему писал мой учитель Абу Сулайман³⁶, обращаясь к нему: „Неповторимый шейх“. Абу Джафар спрашивал о семидесяти местах в Коране, ста словах арабского языка, трехстах бейтах поэзии,— так рассказывал мне Абу Сулайман,— сорока правовых предписаниях, тридцати проблемах, поднятых богословами в связи с основаниями права».

Вазир спросил меня: «А эти вопросы и ответы на них есть у тебя?»

Я ответил: «Да».

Он спросил: «И сколько листов?»

Я ответил: «Примерно тысяча пятьсот, поскольку большинство исписано с обеих сторон».

Он воскликнул: «Как бы мне хотелось посмотреть их, получив и наслаждение и пользу! Но где взять свободное время, откуда взять досуг? Всякий день несет столько проблем, каждая из которых грозит катастрофой, что забываешь все, что было накануне. Боже, Ты властелин всего, что в моих руках, укрепи же меня, дай мне покой и направь мои шаги к добру. <...>».

Затем он сказал: «Ночь почти кончилась, и дремота смежает веки. Надо отдохнуть, чтобы набраться сил для новых трудов. <...>».

И я удалился.

...Вазир спросил: «Но все-таки каково же учение Зайда ибн Рифаа?»

Я отвечал: «Ничем он не отличился и ничего своего не создал. Слишком он кипит по любому поводу и бурлит по любому вопросу. К тому же его владение языком уступает пространности его объяснений. Он долгое время жил в Басре и там познакомился с группой ученых, сведущих во всевозможных науках и искусствах, в которую входили Абу Сулайман Мухаммад ибн Машар ал-Бисти, известный как ал-Макдиси, Абу-л-Хасан Али ибн Харун аз-Занджани, Абу Ахмад ал-Михраджани, ал-Ауфи¹ и другие. Он сошелся с ними и усердно их посещал. Этих людей сплотила дружба и сблизила взаимная приязнь. Их отличали святость, чистота и рассудительность. Вместе они создали учение, которое, как они утверждали, сокращает путь к достижению благорасположения Аллаха, ведущий в Его рай. Они говорили, что Закон² запытан невежеством и смешан с заблуждениями. Отмыть и очистить его можно только с помощью философии, ибо она содержит как мудрость убеждения, так и плоды размышления. Они полагали, что, соединив греческую мудрость с арабским Законом, можно достичь совершенства.

Скрыв свои имена, они сочинили пятьдесят посланий обо всех разделах философии, теоретической и практической, снабдили их оглавлением и назвали „Послания братьев чистоты и дружбы верности“. Затем раздали их переписчикам и по ним стали учить людей. Они утверждали, что делали это, памятуя о лике Аллаха, велик Он и славен, взыскав Его благорасположение, стремясь избавить людей от порочных воззрений, которые растлевают души, от пагубных убеждений, которые отравляют их приверженцев, от дурных деяний, которые несут страдание совершающим их. Они наполнили эти послания словами веры и ссылками на Закон, а равно — двусмысленными утверждениями и сомнительными рассуждениями».

Он спросил: «Видел ли ты эти послания?»

Я отвечал: «Да, я все их прочел. Это россыпь осколков всевозможных искусств, без конца и без края. Там много небылиц и недомолвок, измышлений и огрехов. Правильное в них тонет среди ошибок.

Я отнес несколько посланий своему учителю Абу Сулайману ал-Мантики ас-Сиджистани (Мухаммаду ибн Бахраму) и показал их ему. Он много дней изучал их, долго размышлял над ними, а потом вернул мне, сказав: „Трудились, но не стяжали, тянулись, но не ухватили, кружили, но не сыскали, пели, но не усладили, ткали, но оборвали, причесывали, но растрепали. Они возмечтали о том, чего нет, не бывает и не может быть. Они думали, что смогут философию, которая есть наука о звездах, небесах, „Алмагесте“, измерениях и природных явлениях; науку о музыке, которая есть познание тонов, ритмов, ритмических долей и

размеров; логику, которая есть рассмотрение суждений в их комбинациях, в их количественных и качественных отношениях, подмешать к Закону, что им удастся соединить Закон с философией.

Цель эта недостижима. Хватало и до них людей, бравшихся за это. Клыки у них были острее, ум быстрее, положение выше, влияние больше, силы мощнее, вера прочнее. Однако и они потерпели поражение. Брань и поношение, позор и осуждение, плевки и удары, бремена и кары — таков был их удел⁴.

Тут спросил его Абу-л-Аббас ал-Бухари³: „Отчего так, о шейх?“

Он отвечал: „Закон получен от Аллаха, велик Он и славен, через посредника между Ним и Его тварями путем откровения, возвещения, ниспослания знамений и явления чудес. Он содержит как то, что разум утверждает, так и то, что разум допускает, в силу общих и непреложных выгод и ясных и очевидных примет. Однако есть в Законе и то, что недоступно пытливому взору и непроницаемо для него. И тогда надлежит довериться призывающему и побуждающему к этому. Тут отпадает „почему?“⁴, отменяется „как?“⁴, исчезает „разве не?“⁴, уносятся ветром „если“ и „если бы“, ибо относительно этих предметов они не имеют силы, а возражения возражающих — смысла. Сомнение сомневающих вредно, а доверие доверяющих полезно. Закон несет благо в своей целокупности, а потому все его части должны приниматься и довольствующимся явленным и очевидным, и прибегающим к индусказательному толкованию, и опирающимся на принятое словопотребление, и искусственным в словопрениях, и уповающим на добрые дела, и ссылающимся на мудрые изречения, и приводящим точные доказательства, и сведущим в дозволенном и запретном, и полагающимся на предания, что сохранились в памяти единоверцев, и исходящим из согласного мнения общины. Его основа — богобоязненность и благочестие, а предел — поклонение и стремление к близости.

С Законом несовместны речи астролога о влиянии светил и движении сфер, о величине небесных тел, об их заходе и восходе, а также речи о дурных и благих предзнаменованиях, о подъеме и нисхождении светил, о том, какие из них сулят удачу, а какие — несчастье, какие появляются, какие скрываются, какие возвращаются, какие покоятся, какие объединяются по четыре, по три, по шесть и т. д.

С ним несовместны и речи физика, изучающего явления природы и формы элементов, их устойчивость и различия между ними, их изменения в различных климатах, минералах и телах, то, что относится к теплу и холоду, влажности и сухости, что действует и что подвергается действию, как элементы смешиваются и соединяются, в чем они сходны и несходны между собой, куда проникают их силы, где лежит их предел.

С ним несовместны и речи геометра, рассматривающего величину тел, точки, линии, плоскости, фигуры, ребра, углы, отрезки,

а также что такое шар, что такое прямая, что такое кривая.

С ним несовместны и речи логика, исследующего разряды высказываний, соотношения имен, глаголов и частиц, как должно соединять их друг с другом согласно учению одного из греков, чтобы, по словам логика, утвердить правду и отвергнуть ложь. Ведь логик полагает, что и врач, и астролог, и геометр, как и вообще всякий, кто изрекает слово, желая выразить мысль, испытывает нужду и потребность в его предмете“.

И продолжал: „Однако что же подвигло братьев чистоты соединять истины философии с методом Закона? Дело в том, что за этой группой стоят люди, которым на руку такое учение. Это и заклинатель, и изготовитель талисманов, и толкователь снов, и чародей, и алхимик, и маг“.

Далее Абу Сулайман сказал: „Если бы такое соединение было позволительно и допустимо, Всевышний сам указал бы на это, а законодатель⁴ прибег бы к философии, чтобы усовершенствовать и исправить Закон, восполнив недостающее в нем добавлениями, взятыми извне, или обязал бы тех, кто сведущ в философии, разъяснять Закон с ее помощью, поручил бы им завершить Закон и повелел бы им защищать его средствами философии, сколько достанет сил. Но он ни сам этого не сделал, ни другим — халифам и мужам веры — не поручил. Более того, грозя наказанием, он запретил людям углубляться в эти вопросы и рассуждать о них. И сказал: тот, кто привел прорицателя, гадателя на камнях или по полету птиц, ведуна или звездочета, вопрошая о том, что Аллах сокрыл от него, сразился с Аллахом, а сразившийся с Аллахом будет побежден, противящийся Ему будет сокрушен. И еще сказал: „Если бы Аллах таил дождь от людей семь лет, прежде чем послать его, то некоторые перестали бы в него верить“.

Ведь говорят: „На нас излился дождь от заката Альдебарапа“⁵.

Затем он сказал: „В общине возникали всевозможные разногласия по поводу оснований Закона и его установлений. Сколько было споров об очевидных и неясных положениях, о дозволенном и запретном, о комментариях и толкованиях, о свидетельстве на основе увиденного и сообщенного, об обычае и уговоре. И никогда для разрешения споров не прибегали ни к звездочету, ни к врачу, ни к логике, ни к геометру, ни к музыковеду, ни к заклинателю, ни к магу, ни к чародею, ни к алхимику. Ведь Всевышний явил полноту веры в своем пророке, да благословит его Аллах и приветствует, и, будучи изъяснена в откровении, она не нуждается в изъяснении с помощью рассуждения“.

И сказал: „Мы не видим, чтобы кто-нибудь из нашей общины, или из общины Исы, мир ему, то есть христиан, или из магов⁶ с вопросами о своей вере обращался к философам“.

И сказал: „А вот еще более убедительный и ясный довод. Взгляды, убеждения и учения в общине сильно разошлись, и в ней появились секты и группировки, такие, как мурджииты, мутазилиты, шииты, сунниты, хариджиты⁷. Но ни одна из них к

философам не обращалась, а утверждала свое учение с помощью принятых у них доказательств и свидетельств, не прибегала к их методу, не находя у них ничего, что не могла бы найти в писании Господа и предании пророка.

Точно так же и законоведы, которые не перестают спорить о дозволенном и запретном с первых дней и до нашего времени, никогда, как мы знаем, не искали опоры у философов, не прибегали к их поддержке, не говорили им: „Помогите нам тем, что у вас есть. Исходя из ваших взглядов, рассудите нас“.

И сказал: „Да и что такое философия по сравнению с религией? Как можно сравнивать данное в ниспосланном откровении с добытым в преходящем рассуждении?“

Философы говорят о разуме, и разум действительно дар Аллаха, велик Он и славен, каждому Его рабу, но разум силен настолько, насколько он осознает то, что выше его, открывает то, что вне его. Не таково откровение, оно свой свет излучает, само себя изъясняет“.

И сказал: „Итак, пророк выше философа, а философ ниже пророка. Философ должен следовать пророку, а не пророк — философу, ибо пророк — посланник, а философ — тот, к кому он послан“.

И сказал: „Если бы разума было достаточно, то откровение было бы ненужно и бесполезно. Однако люди наделены разумом в разной мере и обладают различными его долями. Будем ли мы правильно поступать, заменив откровение разумом. Ведь полнота разума — достояние не одного человека, а всех людей. Если же кто-то по своему недомыслию и невежеству скажет: „Всякий, кто наделен разумом, может довольствоваться своей долей его и не искать большего у других, ибо того, что есть, ему достаточно и сверх этого ничего не требуется“, то ответом ему будет: „Доколе ты будешь упорствовать в этом мнении, которое никто не разделяет и которому никто не внимает? Если бы человек мог полагаться лишь на собственный разум во всех мыслях о вере и мире, то он также мог бы опираться только на свои силы во всех делах веры и мира. Тогда он один владел бы всеми ремеслами и знаниями и не пуждался ни в ком из своих сородичей и собратьев. Подобные мысли и слова не могут встретить ни уважения, ни сочувствия“.

Тут ал-Бухари сказал: „Но ведь и степени пророков, которым дано откровение, тоже различаются. А раз такое различие допустимо по отношению к откровению и не умаляет его достоинства, то оно же возможно и в отношении к разуму и не унижает его чести“.

Абу Сулайман отвечал: „Никоим образом. Хотя и различны степени тех, кому дано откровение, однако это не мешает доверять им и полагаться на них так же, как мы полагаемся на Того, Кто удостоил их откровения, избрал для тайного собеседования, возвысил до посланничества, наделил совершенством и знаками пророчества. Меж тем нельзя так полагаться и уповать

на исследующих разумом, ибо он у них неодинаков, и они заслуживают доверия только в редких случаях и немногих частностях. Нелепость подобных речей очевидна, и убожество произносящего их очевидно“».

Тут вазир спросил: «А дошло это до ал-Макдиси?»

Я отвечал: «Конечно. Бывая в квартале переписчиков, я не раз довольно подробно пересказывал ему эти мысли в присутствии Хамзы ал-Варрака⁸. Однако он не удостоивал меня ответом. Но однажды ал-Харири, гулям Ибн Таррари⁹, так задел его речами об этом, что он не выдержал и принялся возражать: „Закон — лекарство для больных, а философия — лекарство для здоровых. Пророки лечат больных, чтобы их болезнь не усугубилась, но прошла совсем и чтобы к ним вернулось здоровье. Философы же стремятся предупредить болезнь, чтобы она вообще не коснулась здоровых. А сколь явна и очевидна разница между заботящимся о больном и заботящимся о здоровом. Ухаживающий за больным делает все, чтобы тот выздоровел. Это происходит, когда лекарства целительны, организм податлив, врач расчетлив. Заботящийся о здоровом стремится сохранить ему здоровье. Сберегая здоровье, он открывает путь к стяжанию добродетелей, очищая и подготавливая человека к этому. Достигший такого состояния обретает величайшее счастье, восходит на высшую ступень, получает право на божественную жизнь, а божественная жизнь непреходяща, вечна и беспредельна. Если же тот, кто оправился от болезни благодаря врачебной науке, тоже стягает добродетели, то они будут отличны от первых, так как эти традиционны, а те доказательны, эти предполагаемы, а те достоверны, те духовны, а эти телесны, те вечны, а эти преходящи“».

И еще говорил ал-Макдиси: „Мы соединяем философию с Законом, ибо философия признает Закон, хотя Закон и пренебрегает философией. Мы соединяем их еще и потому, что Закон предназначен для простого народа, а философия — для избранных, а избранные — ядро народа, подобно тому как народ — дополнение избранных. Они точно два слоя, расположенные один над другим, и необходимы друг другу так же, как изнанке необходима лицевая сторона, а лицевой стороне — изнанка“».

Тогда ал-Харири сказал ему: „Что касается твоих слов о врачевании больных и врачевании здоровых и всего, что ты вывел из этого, то такой пример может прийти в голову только заблуждающемуся. Ведь, по нашим представлениям, врач, сведущий в своем ремесле, владеет и тем и другим, умеет и вылечить больного, и сохранить здоровье здоровому. И для нас, и для тебя самого было бы странным увидеть двух врачей, один из которых пользует больного, а другой — здорового. Такого не бывает, поэтому твое сравнение не подходит и допущенный промах ясен даже тебе самому. Всякий знает, что сохранение здоровья и борьба с болезнью — при всех различиях между ними — одно и то же дело. Обе задачи подвластны медицине, один врач занимается и тем и другим.“

Говоря же: „Одна из добродетелей традиционна, а другая — доказательна“, — ты и сам запутался и других хочешь сбить с пути. Разве ты не знаешь, что доказательно именно явленное в откровении, кое устрояет сознание, зовет к благу, обещает надежное пристанище? Традиционно же то, что вытекает из посылки и следствия, когда слушают того, кто является не безусловным авторитетом, а просто одним из людей, высказавшим нечто. Иные с ним согласны, иные — нет. При этом ни соглашающийся с ним не прибегает к откровению, ни возражающий ему не опирается на истину. Дивлюсь я, как это ты заявляешь, что Закон основан на предположении, когда он дан в откровении, а философия — на истинном знании, когда она лишь плод человеческого суждения,

А твои слова: „Одно, философия, — духовно, а другое, Закон, — телесно“ — вздор, не заслуживающий ответа. Пусть рассуждениями на эту тему забавляются пустозвоны. Тем не менее скажем, что именно Закон духовен, ибо он глас откровения, а откровение дано Аллахом, велик Он и славе, тогда как философия телесна, ибо она создается людьми в результате рассмотрения тел и акциденций и в силу этого ближе к телу и дальше от утонченности духа.

А к твоим словам: „Философия — для избранных, а Закон — для простого люда“ — нельзя отнестись серьезно. В них нет и проблеска света. Ты ведь хочешь этим сказать, что в Закон верят одни — чернь, а философию усваивают другие — избранные. Зачем же тогда вы сочинили „Послания братьев чистоты“, призывая следовать Закону, когда он обязателен только для черни, вместо того чтобы сказать: „Кто хочет быть причисленным к черни, пусть усваивает Закон“? Вы противоречите себе, ибо вы начинили свое учение словами из писания Аллаха, доказывая с их помощью, что Закон подтверждает философию, а знание подтверждает Закон. А теперь ты утверждаешь, что одно — для избранных, а другое — для черни. Зачем же соединять несоединимое или, наоборот, разъединять неразъединимое? Клянусь Аллахом, это явное невежество и постыдная глупость.

Также и твои слова: „Мы соединили философию и Закон, так как философия признает Закон, хотя Закон и пренебрегает философией“ — ведут к противоречию. По-моему, тебя покинули разум и чутье и разум. Ты же сам показал, что законоведов, не признающих философию, оправдывает то, что Закон не упоминает о ней и не грозит ей Страшным судом. А о том, что философия призывает исполнять Закон, запрещает его нарушать, называя его совестью, охраняющей благо мира, они и знать не знают“.

Потом ал-Харири сказал: „Ответь мне, о шейх, чей закон подтверждает философия? Иудейский? Христианский? Закон магов? Ислама? Тот, в который верят сабии? Среди занимающихся философией есть христиане, как Ибн Зураа, Ибн ал-Хаммар и другие, есть иудеи, как Абу-л-Хайр ибн Йаиш, есть мусульмане, как Абу Сулайман, ан-Нушаджани и другие¹⁰. Или, по-твоему, философия предоставляет каждой из этих общин исповедовать

ту веру, которой она придерживается? Но об этом лучше говорить с другими, а тебя, мусульманина, избравшего этот путь по наставлению и натуре, по рождению и воспитанию, спросим: „Отчего не видно, чтобы кто-нибудь из вас исполнял основные требования веры¹¹, следовал писанию и преданию, соблюдал обязательные установления и дополнительные предписания? А как относились к философии самые первые, сподвижники¹²? Как относились к ней преемники¹³? Почему столь важное дело, утлящее, казалось бы, спасение и блаженство, осталось скрытым от первого, второго, третьего поколения мусульман и так до наших дней? Ведь среди них были законоведы, подвижники, ревнители веры, набожные и богобоязненные люди, исследовавшие тонкости и тонкости тонкостей, изучившие все, что могло принести скорое благо и конечную награду¹⁴. Вы скрыли похлебку под пеной и зачерпнули без ведра и веревки¹⁴, явив свою зловредность и неблагодарность. Вы захотели вознести то, что Аллах принизил, и принизить то, что Аллах вознес, по Аллаху неодолим. Он всегда побеждает и творит, что пожелает.

Многие, и прежде и ныне, пытались хитрить, подобно вам, но отступались, проиграв сражение, и ниц повергались, потерпев поражение. Так, один из них, Абу Зайд ал-Балхи¹⁵, утверждал, что философия сопоставима с Законом, а Закон походит на философию, что одно — мать, а другое — кормилица, и разделял учение зейдитов¹⁶. Он исполнял волю эмира Хорасана¹⁷, который предписал ему распространять философию, опираясь на Закон, и призывать к ней людей мягко, осторожно и неназойливо. Однако Аллах благодаря своей мощи и силе развеял по ветру его слова, сокрушил его доводы, воздвиг преграду между ним и его желанием, и тот ничего не сумел осуществить.

К той же цели стремился и Абу Таммам ап-Найсабури¹⁸, служивший общине шиитов, который обратился к Мутаррифу ибн Мухаммаду, вазиру Мардавиджа ал-Джили¹⁹, за поддержкой, чтобы высказать все, что было у него на уме. А что из этого вышло? Положения лишился, позором покрывшись и в доме затворился. К тому же стремился и ал-Амири²⁰. И что же? Гонимый отовсюду, он скитается по свету, дрожа за свою жизнь и поминутно ожидая смерти. То он ищет убежища при дворе Ибн ал-Амида²¹, то скрывается у военачальника в Нишапуре²², то заискивает перед чернью, сочиняя книги в защиту ислама, но тщетно: его неизменно обвиняют в безбожии, возмущаются его речами о вечности мира, о материи, образе, времени, пространстве и всем том философском вздоре, которого не открыл в писании Аллах, к которому не призывал Его посланник, о котором не говорили в Его общине. А он все равно принимает поборников нововведений²³, беседует с каждым из них, обращая свою речь ко всякому, кто видит в явном скрытое, а в скрытом — явное²⁴. Я не слышал, чтобы учителя, которым он следует и на которых ссылается, — Аристотель, Сократ, Платон и другие неверные, — в своих книгах говорили о явном и скрытом. Подобные измышле-

ния сотканы теми, кто покушается на ислам и желает прикрыться ими от обвинений. Такие козни плели в прошлом хаджариты²⁵, об этом разглагольствовали астрологи из Казвина²⁶, которые рассылали проповедников во все концы земли, разбрасывая приманку и соблазняя души.

Мы слышали, как в этих сектах толкуют стихи из Корана, например слова Аллаха, велик Он и славен: „Ступайте к тени с тремя разветвлениями“ (77 : 30/30); и слова Всевышнего: „...внутренность ее — милосердие, а наружность — со стороны ее — наказание“ (57 : 13/13); и слова Всевышнего: „Над ним — девятнадцать“ (74 : 30/30); и слова Всевышнего: „Мы покажем им Наши знамения по странам и в них самих, пока им не станет ясно, что это — истина...“ (41 : 53/53) и прочие, которые долго и скучно перечислять. Упаси нас Бог от притворства, уверток, двусмысленностей и намеков на то, что не выражено ясно. Люди более взыскательны к своей вере и обретению желаемого, чем менялы к своим динарам и дирхемам²⁷“.

Ал-Макдиси был сражен услышанным. Чуть не лопнув от бешенства, бессилия и беспомощности, он сказал: „Люди — враги того, в чем несведущи. Нести мудрость тем, кто ей чужд, значит породить ненависть, вызывать злобу и разжигать смуту“.

Затем ал-Харири, чувствуя, что берет верх и победа близка, ринулся в бой и сказал: „Абу Сулайман²⁸, признает ли кто из вас, что посож Мусы обернулся змеей, что море расступилось, что рука оказалась белой, но осталась невредимой, что люди сотворены из праха, что женщина родила младенца без мужчины, что человек был брошен в огонь пылающий, который стал для него прохладой и отдохновением, а другой был мертв сто лет, а затем, воскрешенный, увидел, что его еда и питье стоят нетронутые, ничуть не изменившись, что могила отверзлась и из нее вышел оживший мертвец, что глину слепили, дунули в нее и она полетела, что луна расколосась, что пень пророс, что шакал заговорил, что вода потекла из пальцев и напоила огромную армию, что многие насытились похлебкой из котелка размером с куропатку?²⁹“

Если же вы действительно призываете следовать какому бы то ни было закону, где говорится об этих диковинах и чудесах, то без всяких оговорок и толкований, домыслов и обоснований признайте, что все они несомненны и достоверны, сущи, бесспорны и непререкаемы. И собственноручно напишите, что в природе такое случается, что элементы допускают это, что в силах Всевышнего это совершить. Отриньте уловки, недомолвки, измышления о явном и скрытом. Философия — не род Закона, а Закон — не искусство философии. Между ними и стрела пролетит, и ручей пробежит. Как мы знаем, ни один из Вышних Судий, обожествляемых разными религиями, через своих законодателей не призвал обращаться к философии и не повелевал изучать ее, заимствуя у греков. Нам не доводилось слышать, чтобы кто-нибудь ссылался на Мусу, Ису, Ибрахима, Дауда, Сулаймана, Закарию,

Йахью³⁰ и так вплоть до Мухаммада, да благословит его Аллах и приветствует, приписывая им подобные речи».

Вазир сказал: «Во всех этих речах меня удивляет лишь одно: откуда у Абу Сулаймана³¹ столько гнева и презрения, столько пристрастия и рвения. Ведь он известен как ал-Маггики³², учился у христианина Йахьи ибн Ади³³ и постигал под его началом книги греков, стремясь достичь полной ясности в толковании этих книг».

Я отвечал: «Абу Сулайман говорил: „Философия — истина, но в ней нет ничего от Закона, и Закон — истина, но в нем нет ничего от философии. Законодатель — это посланник, а философ — тот, к кому он послан. Одному — откровение, другому — изучение. Первому все дано, второй до всего доходит сам. Один говорит: „Мне повелели, меня научили, мне возвестили, я ничего не говорю от себя“. Другой говорит: „Я рассмотрел, изучил и нашел, что одно — хорошо, а другое — дурно“. Один говорит: „Я руководствуюсь светом разума“. Другой говорит: „Со мною свет Творца творений, я иду за его сиянием“. Один говорит: „Так сказал Всевышний“, „Так сказал ангел“. Другой говорит: „Так сказали Платон и Сократ“. От одного мы получаем слово откровения, правильное толкование, подлинное предание и согласное мнение общины³⁴. Другой толкует о материи, образе, природе, стихиях, субстанциональном и акцидентальном, сущем и не-сущем и тому подобном, о чем не услышишь от мусульманина и иудея, от христианина, мага и махихея³⁵».

Абу Сулайман говорил также: „Тот, кто хочет посвятить себя философии, должен отвлечь взгляд от религиозных учений. Тому, кто избрал путь веры, не следует оглядываться на философию. Или же надлежит заниматься и тем и другим по отдельности, в разное время и в разных местах. С помощью веры человек будет искать близости к Всевышнему, внимать тому, что передал ему от Всевышнего законодатель, а с помощью мудрости — исследовать всемогущество Всевышнего, явленное в этом мире, где собраны чудеса, поражающие глаз, ставящие в тупик любой разум. Одно не подрывает другое. Иными словами, он не станет отрицать то, что сказано или подробно изложил законодатель, и пренебрегать тем, что Всевышний вложил в свое великое творение, которое возникло благодаря Его могуществу, вобрало Его мудрость, воздвиглось по Его желанию, устроилось по Его воле, обрело завершенность в Его знании. Он не станет противопоставлять положения философии установлениям Закона и пророческим чудесам и знамениям, которые далеки от его разума и воззрений. Философия берет начало в разуме, который ограничен пределом, а вера берет начало в откровении, которое приходит из Знания благодаря Могуществу“.

Абу Сулайман говорил: „Клянусь жизнью, это нелегко, но тут полнота слова, осуществление возможного и предел того, что по силам человеку, которого милости укрепляют, а изъяды и всевозможные заботы ослабляют“.

И говорил: „Всевышний явил благорасположение своим тварям, проложив для них два пути, воздвигнув два маяка, открыв им две возвышенности, чтобы они могли достичь обители Его благосклонности, пройдя оба пути или один из них“.

Тут ал-Бухари спросил его: „Отчего же сам Аллах не указал на те два пути, которые ты сейчас начерта?“

Абу Сулайман отвечал: „Указал, и очень ясно, но ты не видишь. Разве не сказал Он: „...но разумеют их только знающие“ (29 : 42/43)? А смысл этого: но знают их только знающие. Он соединил разум со знанием, а знание — с разумом, ибо совершенство человека в них обоих. Ведь если разумного лишить знания, он хуже использует свой разум. А если знающего лишить разума, то он вообще не сможет распорядиться своим знанием. И разве не сказал Он: „...но вспоминают только обладатели разума“ (2 : 272/269)? И разве не сказал Он: „...назирайтесь, обладающие зрением“ (59 : 2/2)? Разве не порицал Он неких людей, говоря: „Знают они явное в жизни ближней, но к будущей они небрежны“ (30 : 6/7)? И не сказал ли Он: „Разве тот, кто был мертвым, и Мы оживили его и дали ему свет, с которым он идет среди людей, похож на того, кто во мраке и не выходит из него?..“ (6 : 122/122)? Разве не сказал Он: „Сколько знамений на небесах и на земле, мимо которых они проходят и от них отворачиваются“ (12 : 105/105)? Разве не сказал Он: „Поистине, в этом — напоминание тому, у кого есть сердце или кто преклонил слух и сам присутствует“ (50 : 36/37)?

Писание Аллаха, велик Он и славен, содержит все это, побуждая тебя повиноваться Его посланнику, да благословит его Аллах и приветствует, в том, что недоступно твоему разуму, неподвластно твоему уму, непостижимо для твоей мысли. Писание повелевает тебе следовать за ним и смиряться перед ним. Однако вольнодумцы и безбожники, которые оседлали коня диалектики и невежества, в своей слепой пристрастности разнесли заразу, посеяли смуту и взялись оценивать все подряд, одобряя и осуждая. Они и не ведали, что за вещами, о которых они толкуют, стоит нечто такое, до чего им не дотянуться, что недоступно их взглядам и рассуждениям, в сущность чего не проникнуть их взорам. Эти люди известны. Среди них Салих ибн Абд ал-Каддус, Ибн Аби-л-Ауджа, Матар ибн Аби-л-Гайс, Ибн ар-Раванди, ас-Саймари³⁶. Они утонули в реках заблуждения и увлекли своим невежественным учением порочных и бесстыдных людей“.

Тогда ал-Бухари спросил: „Что же после твоих речей осталось тем, кто соединял философию и веру, связывая их воедино как внешнее и внутреннее, скрытое и явное, очевидное и потаенное?“

Абу Сулайман отвечал: „У меня нет с ними ничего общего. Эти люди утверждали, что философия сопричастна Закону, а Закон согласен с философией, что безразлично, сказать ли „Говорил пророк“ или „Говорил мудрец“, что Платон сочинил законы именно для того, чтобы мы знали, как надлежит говорить, что исследовать, что и в каком порядке делать, и считали, что пророчест-

во — одно из ответвлений философии, что философия — основа знания о мире, что пророк нуждается в завершении его дела мудрецом, а мудрец в пророке не нуждается и тому подобное. Они говорили также, что основатель веры может что-то определять, а о чем-то умалчивать, на что-то указывать, а на что-то намекать до той поры, пока не будет достигнута полнота блага, пока слово не упорядочится, община не придет к согласию, предание не утвердится, а жизнь не улучшится. Один из них даже сказал: „Начало Закона — введенные новшества, середина его — принятые обычаи, завершение — выведенные правила“. Какое отношение все это имеет к моим словам: „Закон — божественное, а философия — человеческое“? Ведь я имею в виду, что одно идет от откровения, другое — от разума. В одно верят, уповая на него, в другом сомневаются, не доверяя ему“.

Тут ал-Бухари спросил: „Почему же законодатель сам не проложил этот путь? Тогда кончились бы распри, прекратилось бы гадание, утих бы этот базар“.

Абу Сулайман отвечал: „Законодатель погружен в божественный свет, он захвачен тем, что видит воочию и зрит наяву, увлечен тем, что доподлинно наблюдает и ощущает, что обрел, отвратив душу от всего иного. Поэтому он призывает подражать совершенству, которое открылось ему. Его призыв несет благо лишь тому, кому выпало счастье откликнуться на его обращение, покориться ему, последовать его слову. Философия — человеческое совершенство, вера — совершенство божественное. Божественное совершенство не нуждается в человеческом, а человеческое совершенство не может обойтись без божественного. Вот так. Аллах, велик Он и славен, повелел записаться умозрением, побудил к размышлению, подвиг сердца к углубленному изучению, пробудил в них жажду к поиску сокровенного лишь для того, чтобы Его рабы были мудры и благочестивы, пронизательны и прозорливы. Он заповедал им смирение и предостерег от чрезмерного и излишнего рвения, для того чтобы Его рабы прибегали к Нему, полагались на Него, искали опоры в Нем, боялись Его, уповали на Него, призывали Его в страхе и радости, поклонялись Ему, трепеща и ликуя. Он открыл то, что открыл, дабы Его познавали, Ему поклонялись, Ему повиновались, Его почитали. Он скрыл то, что скрыл, чтобы в Нем непрестанно нуждались и не могли без Него обойтись. Нужда рождает покорность и смирение, а самодостаточность — гордыню и бунт. Так установлено обычаем и подкреплено житиями праведных и неправедных. Этого нельзя оспорить и отвергнуть, отклонить и отринуть. Поэтому всякий, кто познал нечто своим разумом, должен для полноты постижения воспринять то, что дает ему получивший знание в божественном откровении“.

И сказал еще: „Этот вывод подтверждается уже тем, что благодаря свету сияющего откровения Закон вобрал в себя многое из умопостигаемых истин, а философия не дошла до истин откровения хотя бы в малом“.

И сказал: „У греков не было ни известного пророка, ни правдивого посланника от Аллаха, поэтому они обращались к своим мудрецам, чтобы те создали закон, в котором были бы собраны благие пачала их жизни, устои их существования и все полезное для дольнего мира. Их цари любили мудрость, поощряли мудрецов, возвышали тех, кто постиг какую-то часть ее. В соответствии с этим законом они поступали и к нему прибегали. Если же закон ветшал от времени, изнашивался в веренице дней и почей, они устанавливали другой, новый закон, добавляя или упраздняя что-то, руководствуясь тем, что принято меж людьми, а что перестало быть таковым. Поэтому не говорят, что был некий Александр закон в те дни, когда Александр управлял царством и прошел от запада до востока. И не говорят, что он упоминал имя какого-то пророка или говорил о себе: „Я пророк“. Александр сражался с Дарием и другими государями, стремясь покорить их царства, завоевать их земли, взимая дань, совершая набеги и захватывая пленных. Если бы существовали упоминания о пророческой миссии и предания о пророке, то они были бы известны, записаны, сохранены в памяти и дошли до нас“.

Вазир сказал: «Сколько удивительны его обстоятельные и подробные речи. Мне не доводилось слышать ничего подобного».

Я сказал: «Мой учитель Абу Сулайман обладает обширными и разносторонними познаниями. Все, что касается духа, вестей о божественном и тайн потустороннего, ему открыто. Ему присущи глубина и сосредоточенность мысли. Он отличается уравновешенным нравом, пронизательностью и даром слова. Однако у выдвинутого им учения много недругов и противников. Суть этого учения удовлетворяет не каждого, поскольку он отделяет Закон от философии и в то же время призывает принять и то и другое, а это похоже на противоречие. На днях я видел одного знакомого Мухаммада ибн Закарии, прибывшего из Рея, которого зовут Абу Ганим ат-Табиб. Он оспаривает Абу Сулаймана в этом вопросе, выдвигает множество возражений, выискивает неправоту в его утверждениях. Если будет угодно, я запишу его слова на нескольких листах».

Тут вазир сказал: «Цель Абу Сулаймана ясна. Споры вокруг нее только запутают дело. Смысл и так понятен и изложен достаточно подробно. Хорошо бы встретиться с ним и поговорить, а не только слышать пересказы его слов. <...> Ты и так достиг в развлечении предела услады». <...>

ПРИМЕЧАНИЯ

ВОСЬМАЯ НОЧЬ

¹ Вахб ибн Йаиш ар-Ракки — багдадский философ второй половины X в., близкий к «Братьям чистоты».

² 370 г. х. = 979 г. н. э.

³ Имеется в виду буидский правитель Адуд ад-Даула (949—983).

⁴ Абу Бишр Матта ибн Йунус ал-Куннаи (ум. 939) — известный логик, переводчик и комментатор сочинений греческих философов, в том числе логических сочинений Аристотеля, христианин, учитель учителя Абу Хайяна — философа Йахьи ибн Ади (ум. 974).

⁵ Д и р х е м — серебряная монета; Муктадир — аббасидский халиф (908—932).

⁶ Повествование обращено к другу Абу Хайяна — знаменитому математику Абу-л-Вафе аз-Бузджанн ал-Мухандису (ум. 998), который и представил Абу Хайяна вазиру Абу Абдаллаху ал-Аридуну.

⁷ Абу-л-Фатх ал-Фадл ибн Джафар ибн ал-Фурат (ум. 938) — крупный аббасидский чиновник, в течение шести месяцев в 932 г. занимал пост вазира.

⁸ Абу Саид ас-Сирафи (893—979) — видный грамматист, теолог и законовед, учитель Абу Хайяна.

⁹ Али ибн Иса ар-Руммани (ум. 994) — грамматист и теолог, учитель Абу Хайяна.

¹⁰ 326 г. х. = 937 г. н. э.

¹¹ Среди присутствующих с точностью могут быть идентифицированы Кудама ибн Джафар (первая половина X в.), известный филолог, автор «Критики поэзии», ал-Марзубани (ум. 994), составитель «Словаря поэтов», а также аз-Зухри, Ибн ал-Ахшад, Ибн Рабах, Али ибн Иса ал-Джаррах — известные филологи. Ибн Кааб может быть отождествлен с Абу-л-Хасаном ибн Каабом ал-Ансари. Под ал-Халиди имеется в виду один из братьев, известных поэтов, филологов и литераторов, — Абу Бакр Мухаммад или Абу Усман Саид. Ибн Аби Бишр, вероятно, сын Матты. Ибн Тугдж правил в Египте с 935 по 946 г.

¹² Имеется в виду Аристотель.

¹³ Определение логики, даваемое Маттой, вполне традиционно. Ср. у Джахиза: «...книги их (греков.— Д. Ф.), с помощью которых мудрецы стали отличать правильное от неправильного, ошибочное — от хорошего» (*Джахииз*. ал-Байан ва-л-табийн. Т. 3. Каир, 1961, с. 14).

¹⁴ Имеется в виду известный аббасидский поэт Абу Нувас (ум. 814). Приведенному стиху предшествует следующий: «Скажи тем, кто утверждает, что наука — это философия» (*Абу Нувас*. Диван. Бейрут, [б. г.], с. 8).

¹⁵ В оригинале глагол *иста'ара*, имя действия от которого (*исти'ара*) стало арабским названием метафоры. Арабские филологи рассматривали процессы возникновения образных выражений и создания специальной научной терминологии как явления по своей сути тождественные — перенесение названия с первоначального объекта на нечто другое. Отправной точкой и условием приемлемости была связь с привычным словоупотреблением. Поэтому логико-философская терминология оказалась для филологии неприемлемой и несостоятельной уже потому, что была оторвана от арабского языка и ориентирована на иноземные образцы в силу тесной связи с традицией перевода.

¹⁶ О г л а с о в к и — краткие гласные, распределение которых в слове образует его форму. Ошибки в форме слова, как и ошибки в словоупотреблении, влияют на выражаемый смысл.

¹⁷ Слово *кийас* как термин двузначно. С одной стороны, оно обозначало типично арабский метод теоретического рассуждения, свойственный законоведению, грамматике и другим «арабским» наукам, — рассуждение по аналогии, суть которого состояла в объяснении и систематизации явлений не посредством установления родо-видовых отношений и основанных на этом классификаций, а путем возведения одних явлений к другим через установление подобия первых как «ответвлений, ветвей» вторым как «корню, основанию». В терминологии же логиков это слово стало одним из названий аристотелевского силлогизма.

¹⁸ Абу Саид противопоставляет два метода теоретизирования: один, «греческий», состоит в расчлененном описании всех вариантов явления (в данном случае — значений частицы), за которым следуют процессы обобщения и абстрагирования; другой, «арабский», сводится к процедуре рассуждения по аналогии (ал-кийас), когда один вариант выделяется как исход-

ный, ядерный и описывается как представляющий явление во всей его полноте, а все остальные варианты рассматриваются как вторичные модификации основной разновидности.

¹⁹ В переводе выпущено детальное описание всех употреблений частицы *aa-* в арабском языке как слишком специальное.

²⁰ В переводе точный смысл примера несколько изменен, чтобы сохранить противопоставление двух фраз, различающихся только падежом одного слова.

²¹ Различия между всеми тремя примерами состоят лишь в варьировании артиклей и падежей.

²² Абу Саид приводит общеупотребительные арабские слова, ставшие терминами философии и логики в том же или несколько ином значении.

²³ «Вторая аналитика» Аристотеля.

²⁴ Все слова этого ряда образованы с помощью суффикса *-ийй/-иййа* либо от вопросительных слов, либо от имен, являющихся терминами философии и логики. В доисламском и раннеисламском арабском языке этот суффикс используется только для образования имен относительных от названий племен, городов, стран и т. д., служивших прежде всего для обозначения принадлежности человека к тому или иному роду, племени, народу либо происхождения его из определенной местности. Позднее суффикс *-ийй/-иййа* стал активно использоваться для выражения абстрактных понятий в связи с потребностями перевода иноязычных текстов, в том числе и философских, и формирования собственной научной терминологии. Однако в X в. слова этой группы звучали довольно непривычно для араба, не начитанного в философской литературе.

²⁵ Последнее утверждение неясно. Во всяком случае, оба приведенных силлогизма неправильны, ибо следствие в них не вытекает из посылок. Трудно сказать, является ли это результатом ошибки переписчика, недостаточной осведомленности Абу Саида или его сознательного намерения спародировать форму силлогизма.

²⁶ Абу-л-Аббас ан-Наши (ум. 906) — теолог и филолог.

²⁷ Арабский термин *мантик* (логика) — от того же корня, что и слово *мутк* (речь, дар речи), которое использовалось среди прочих для перевода греческого слова *логос*. Это обстоятельство и обыгрывает Абу Саид.

²⁸ В оригинале слово *фасих* — «говорящий на правильном, чисто арабском языке, в совершенстве владеющий речью по-арабски».

²⁹ Абу Саид, мусульманин, обращаясь к Матте, христианину, имеет в виду христианский догмат о Троице, который мусульмане не разделяют и считают заблуждением.

³⁰ Имеется в виду автор первого грамматического свода Сибавайх (Китаб. Т. 1. Каир, 1316 г. х., с. 8).

³¹ Здесь Абу Саид повторяет мысль Джахиза: значения «простираются беспредельно и распространяются бесконечно», а слова «имеют границу и счет, конец и предел» (*Джахиз*. ал-Байан ва-т-табийн. Т. 1. Каир, 1960, с. 76). Перевод взят из кн.: *Куделин А. Б.* Средневековая арабская поэтика. М., 1983, с. 130.

³² Абу Йусуф ал-Кинди (801—866) — «философ арабов», основоположник арабской философии.

³³ 280 г. х. = 893 г. н. э.

³⁴ Эта информация противоречит сообщению о том, что диспут состоялся в 326 г. х. Ведь тогда Абу Саиду должно было быть ко времени диспута не 40, а 46 лет.

³⁵ Сиджистан (Систан) — область на юго-востоке Ирана; Абу Джафар Ахмад ибн Мухаммад ибн Халаф из династии Саффаридов правил в Систане с 922 по 963 г.

³⁶ Имеется в виду Абу Сулайман ал-Мантики ас-Сиджистани.

СЕМНАДЦАТАЯ НОЧЬ

¹ Во второй половине X в. в Ираке была основана тайная религиозно-философская организация «Братья чистоты», политически связанная с одним из крайних течений шиизма — исмаилизмом. В мусульманском мире широкую популярность получили составленные ее членами анонимные «Послания братьев чистоты и друзей верности» — своеобразная энциклопедия наук того времени, общий план и содержание которой показывают, что основой взглядов «Братьев чистоты» являлась греческая философия. 52 послания, составляющие книгу, распределены по четырем разделам: проповеднические науки — математика, логика, музыка, астрономия, география (послания 1—14); науки о природе (послания 15—31); метафизика (послания 32—41); религия, астрология, магия (послания 42—52). Абу Хаййан — один из двух авторов, упоминающих имена членов этой организации. Из содержания главы ясно, что собеседники считают главным ал-Макдиси. Однако во втором томе (с. 157 и далее) автор «Книги услады» называет «основателем учения» кади аз-Заиджани. Другой текст, принадлежащий Абд ал-Джабару ал-Хамазани и обнаруженный С. М. Стерном, приводит примерно тот же список имен, исключая ал-Макдиси и добавляя упомянутого в начале ночи Зайда ибн Рифаа и Абу Мухаммада ибн Аби-л-Багла.

² Этим словом здесь и далее мы переводим *аш-шариа*. Данное понятие охватывает как сам текст ниспосланного Мухаммаду откровения — Коран, так и основывающуюся на нем совокупность религиозно-правовых и обрядовых норм ислама, определяющих жизнь мусульманской общины и отдельного мусульманина. В разных контекстах акцент делается на какой-то одной стороне содержания термина (часто передаваемого по-русски как «шариат»), однако мы сочли уместным сохранить во всех случаях единый перевод.

³ Абу-л-Аббас ал-Бухари — ученик Абу Сулаймана ал-Мантики.

⁴ Имеется в виду Мухаммад.

⁵ Альдебаран — самая яркая звезда в созвездии Тельца. Арабы в древности верили, что, когда звезда в годовом круговороте уходит с неба, уступая место другой, на землю проливаются обильные дожди и дует сильный ветер.

⁶ Имеются в виду зороастрийцы.

⁷ Мурджииты, шииты, хариджиты — основные религиозно-политические группировки, возникшие в раннемусульманский период в результате раскола мусульманской общины; мутазилиты — первые мусульманские теологи с сильными рационалистическими тенденциями; сунниты — представители ортодоксального ислама. Делению на суннитов и шиитов (сторонников Али, четвертого праведного халифа) суждено было остаться основным для мусульманского мира вплоть до нашего времени. Подробнее см.: *аш-Шахрастан*. Книга о религиях и сектах. Пер. с араб., введ. и коммент. С. М. Прозорова. Ч. 1. М., 1984.

⁸ Этот персонаж не идентифицирован.

⁹ Ибн Таррара — филолог X в., ал-Харири — его ученик.

¹⁰ Абу Али Иса ибн Зураа (943—1056) — философ и переводчик; Абу-л-Хайр ал-Хасан ибн ал-Хаммар (род. 943) — логик, философ и переводчик; Абу-л-Хайр Вахб ибн Йаиш ар-Ракки (см. примеч. 1 к «ночи 8»); ан-Нушаджани — философ того же багдадского круга.

¹¹ Имеется в виду пять «оснований ислама»: формула исповедания веры, молитва, пост, милостыня бедным и паломничество в Мекку и Медину.

¹² Сподвижники — первый разряд мужей веры в исламе, те, кто лицеизрел пророка Мухаммада и общался с ним.

¹³ Преемники — второй разряд мужей веры, те, кто общался со сподвижниками и передавал от них предание о пророке.

¹⁴ Арабские пословицы: «Скрыть похлебку под пеной» — претендовать на словах на одно, а на деле стремиться совсем к другому; «Черпать воду без ведра и веревки» = «Носить воду в решете». Смысл этой фразы: вы стремились обманом достичь своего, но ничего не добились.

¹⁵ Абу Зайд Ахмад ибн Сахл ал-Балхи (ок. 850—934) — знаменитый географ и философ, которого называли «Джахизом Хорасана». Шахрастани приводит его как редкий пример человека, достигшего одинакового совершенства как в религиозных науках, так и в философии.

¹⁶ Зейдиты — одна из шиитских сект.

¹⁷ Вероятно, имеется в виду Хусайн ибн Али ал-Марваррузи.

¹⁸ Абу Таммам ан-Найсабури — известный богослов и философ.

¹⁹ Мардавидж ибн Зийар ал-Джили (927—935) — родоначальник династии правителей Табаристана и Гургана (южнее и юго-восточнее Каспийского моря).

²⁰ Абу-л-Хасан Мухаммад ибн Йусуф ал-Амири (ум. 992) — известный философ, часто цитируемый Абу Хайяном.

²¹ Абу-л-Фадл ибн ал-Амид (ум. 970), занимавший при Буидах пост вазира в течение 32 лет, был известным стилистом и сыграл значительную роль в развитии арабоязычной прозы.

²² Нишапур (араб. Найсабур) — исторический центр Хорасана, родина многих знаменитых деятелей арабской и персидской культуры.

²³ Имеются в виду обряды или учения, которые не имели основания в Коране и предании.

²⁴ Имеются в виду сторонники аллегорического толкования Корана как средства выявления его скрытого смысла, к которым относились и философы, в том числе «Братья чистоты», и большинство теологов, начиная с мутазилитов, и сторонники различных мусульманских сект.

²⁵ Неясно, кто конкретно имеется в виду; возможно, это карматы (последователи одного из двух основных течений исмаилизма) Бахрейна, который включал в себя в средние века район Хаджар, на восточном побережье Аравии.

²⁶ Казвин — город на севере Ирана, под «астрологами», возможно, здесь имеются в виду исмаилиты.

²⁷ Д и н а р — золотая монета, д и р х е м — серебряная.

²⁸ Имеется в виду ал-Макдиси.

²⁹ Перечень чудес и знамений, известных в исламе, многие из которых упоминаются в Коране.

³⁰ Моисей, Иисус, Авраам, Давид, Соломон, Захария, Иоанн Предтеча.

³¹ Имеется в виду Абу Сулайман ал-Мантики.

³² ал-Мантики значит «логик».

³³ Йахйя ибн Ади (ум. 975) — известный философ-христианин, учитель Абу Сулаймана ал-Мантики и самого Абу Хайяна.

³⁴ Примечательно, что из четырех «оснований» Закона: Корана, предания, согласного мнения общины и рационального рассуждения — Абу Сулайман опускает четвертое основание, но добавляет «правильное толкование» Корана.

³⁵ Манихейство — дуалистическая религия, возникшая в древнем Иране, основателем которой был Мани, соединивший элементы зороастризма и христианства; при аббасидских халифах манихей периодически подвергалась гонениям.

³⁶ Салих ибн Абд ал-Каддус — басрийский поэт, автор стихов дидактического содержания, казнен как еретик в первой половине 80-х годов VIII в.; Абд ал-Карим ибн Абд-л-Ауджа (казн. ок. 772) — известный манихей; Матар ибн Аби-л-Гайс — не идентифицирован; Ибн ар-Раванди — м. введение; Абу-л-Аббас ас-Саймари (ум. 888) — багдадский астролог и поэт.

*Вступительная статья, перевод с арабского
и комментариев Д. В. Фролова*

Е. П. Зыкова

ВОСТОК В ТВОРЧЕСТВЕ АМЕРИКАНСКИХ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИСТОВ

Писатели-трансценденталисты, чья совместная деятельность приходится на 30—40-е годы XIX в. (важнейшие представители Ральф Уолдо Эмерсон, Генри Дэвид Торо, Маргарет Фуллер, Теодор Паркер, Эмос Бронсон Олкотт, Джордж Рипли), первыми в Америке проявили серьезный и продолжительный интерес к Востоку: его культуре, литературе и философии. Священные книги древней Индии, этические сочинения Конфуция и Мэн-цзы, стихотворения персидских поэтов стали предметом их пристального внимания, оказались в разной степени созвучными их образу мыслей. Более того, для Эмерсона (1803—1882) и Торо (1817—1862), наиболее крупных фигур в этом кружке американских романтиков, подкрепление своих суждений ссылками на восточные авторитеты стало мыслительной привычкой.

И Эмерсона и Торо отличала убежденность в том, что идеи, выраженные в художественных и религиозно-философских памятниках древнего Востока, столь глубоки и универсальны, что, несмотря на огромную историческую дистанцию, отделяющую их от американца середины XIX в., они сохраняют для него свое значение и могут оказывать влияние на его сегодняшнюю жизнь.

«„Наль и Дамаянти“ в переводе Милмена,— записывает Эмерсон в своем дневнике,— ближе моим занятиям и моей душе, чем новости сегодняшнего „Бостонского журнала“. Читая, я получаю и наставление и утешение. Все это непосредственно касается меня»¹. Гораздо более поэтично выразил ту же мысль Торо, рассказывая о своей уединенной жизни на берегу Уолленского пруда:

По утрам я омываю свой разум в изумительной философии и космогонии Бхагавадгиты. Со времени ее сочинения прошла целая вечность, и рядом с ней наш современный мир и его литература кажутся мелкими и пошлыми; мне думается, что эта философия относится к некоему прежнему существованию человечества — так далеко ее величие от всех наших понятий. Я откладываю в сторону книгу и иду к колодезю за водой и — о чудо! — встречаюсь там со слугой брамина, жреца Браммы, Вишну и Индры, который все еще сидит в своем храме на Ганге, погруженный в чтение Вед, или живет в корнях дерева, питаясь хлебом и водой. Я встречаю его слугу, пришедшего за водой для своего хозяина, и наши ведра вместе опускаются в колодезь. Чистая вода Уолдена мешается со священной водой Гауга².

Потребность обращения Эмерсона и Торо к Востоку выросла на основе романтического мироощущения. В американском литературоведении долгое время было распространено убеждение, что американский трансцендентализм и европейский романтизм — явления разного порядка, лишь приблизительно совпадающие по времени. Этой точки зрения придерживались и авторы двух наиболее авторитетных исследований связи творчества трансценденталистов с Востоком. Ф. Карпентер в книге «Эмерсон и Азия» (1930) вообще не касается вопроса о связи интереса к Востоку с романтическими тенденциями в творчестве Эмерсона; А. Кристи в книге «Восток в американском трансцендентализме» (1932), ставя такую проблему, замечает: «...кажется, не существует в этом отношении важных связей между английскими и американскими писателями. Для американских трансценденталистов Восток был родиной старейших философских истин, для английских романтиков — источником поэтических красот»³. В результате в упомянутых монографиях и в последующих работах, посвященных более частным аспектам этой темы, творчество трансценденталистов анализируется без каких-либо аналогий с европейскими романтиками. А. Кристи прав в том, что интерес американских трансценденталистов к Востоку оказался по многим причинам значительно глубже, чем у английских романтиков, тем не менее этот интерес был связан с основными особенностями романтического мироощущения.

Просветители обладали цельной, оптимистически настроенной философией, с помощью которой они надеялись осуществить переустройство общества на разумных основаниях. В глазах романтиков эта попытка просветителей потерпела крах: общество, задуманное как царство разума, и после победы буржуазной революции функционировало по своим собственным внутренним законам, оставляя человеку все меньше возможностей свободных волевых решений, и романтики осознают его как враждебное личности. Точкой отсчета в их размышлениях становится не общество как цельный организм, а отдельный человек как микрокосм, соотносимый, минуя общество, прямо с макрокосмом Вселенной. Это поставило романтическое мышление перед рядом сложных философских и нравственных проблем, связанных с необходимостью обосновать индивидуальное бытие человека надъиндивидуальными ценностями, обеспечить его органическую связь с макрокосмом.

В связи с кризисом просветительской идеологии у романтиков возникает ощущение, что та общественно-культурная линия развития, начало которой положила эпоха Ренессанса, а вершиной было Просвещение, зашла в тупик, а путь исторического развития, который проходят передовые страны Западной Европы, не безусловно правильный и не единственно возможный. При таком умонастроении, обращая свои взоры на Восток, романтики уже были готовы увидеть в восточной культуре и такие ценные качества, которых лишена и в которых нуждается культура Запада.

Эта потенциальная готовность к активному контакту с миром восточной культуры дополнялась и усиливалась тем, что в своем собственном, западном культурном наследии романтики сделали попытку опереться на «неклассическую», остававшуюся в тени на всем протяжении Нового времени традицию мистического мышления. В. М. Жирмунский в ранней работе «Немецкий романтизм и современная мистика» дает интерпретацию мировоззрения романтизма как одной из форм мистического восприятия мира⁴. Но мистически окрашенные философские учения гностиков, неоплатоников, средневековых мистиков и мистиков XVII—XVIII вв., включая Я. Беме и Сведенборга, к которым испытывали интерес все философски ориентированные школы романтизма, типологически родственны религиозно-философским учениям древней и средневековой Индии, в первую очередь веданте. Поэтому исходные философские постулаты, касающиеся отношения человека к природе и божеству, которые выдвинули идеологи раннего романтизма (Йенский кружок в Германии, поэты «Озерной школы» в Англии), обнаружили родственные мировоззрению веданты черты: пафос единства всего сущего, учение о соприродности бессмертного духовного начала в человеке и божественной субстанции, безличную концепцию божества, концепцию познания как непосредственного отождествления себя с постигаемым объектом, а не рационалистического расчленения его. Это типологическое сходство самого общего характера давало необходимую базу для контакта с восточной мыслью.

Однако такие контакты устанавливались далеко не просто. Ранних романтиков своеобразие мира восточной культуры не только привлекает, но и отталкивает, их трактовка восточных образов и понятий еще не настолько адекватна, чтобы давать возможность органического включения последних в романтическую художественную систему, полноценного философского использования.

К позднему, зрелому этапу романтизма относится движение трансценденталистов. Лучшее знакомство с восточным материалом, притупление «шока» новизны, испытанного ранними романтиками, а также специфика американской историко-культурной ситуации способствовали тому, что у трансценденталистов впервые в истории романтизма смутное ощущение родственности своих духовных поисков восточным учениям сменилось осознанным убеждением и была сформулирована цель использования опыта восточных учений, создания синтеза идей Востока и Запада в современном мировоззрении.

В 1824 г., еще очень смутно знакомый с литературой и культурой Востока, Эмерсон записывает в дневнике: «Дух человечества с любовью и любопытством покидает кресло своей старости и возвращается к сценам старого доброго времени, к старому отчужденному дому Азии, месту своих детских игр... Нашему уму доставляет ощутимое облегчение мысленное перенесение из слишком шумного, разросшегося мира к этой мирной перевозданной

тишине»⁵. Здесь выдержана романтическая антитеза суетной современности и безмятежной гармонической ясности идеализируемого прошлого. Собственная национальная история была еще слишком короткой и не давала американским романтикам возможности найти в ней достаточно удаленную, уже потерявшую связи с современностью эпоху, которая могла бы служить объектом идеализации (Купер, Готорн, Мелвилл, обращаясь к американской истории, не идеализировали ее, но изображали в противоречиях). Трансценденталисты в поисках утраченного идеала обратились к эпохе детства, но не своей нации, а всего человечества.

Логика развития их мысли была обусловлена культурной ситуацией Америки той поры. В первой половине XIX в., после недавней победы в войне за независимость, США переживают период экономического и культурного подъема, решающего этапа консолидации нации. Многие деятели американской культуры этого периода творили с уверенностью в том, что они живут в самой свободной и демократической стране мира, которая в ближайшее время станет во главе мирового общественного развития. Они ощущали себя создателями основ будущей культуры всего человечества, а потому и законными наследниками культуры прошлого — также всего человечества.

В мировоззрении трансценденталистов общеромантическое недовольство окружающей действительностью с ее растущим меркантилизмом и утратой духовности соединялось с оптимистической верой в жизнеспособность молодой американской культуры, ее особую роль в истории человечества. Это противоречивое сочетание и привело к тому, что интерес американских романтиков к Востоку оказался значительно глубже, чем у европейских. Для Эмерсона и Торо Восток был не просто неким убежищем от бед и пороков западной цивилизации, не экзотическим миром, обращение к которому дает свободный полет воображению. Убежденность в том, что они способны оказать реальное влияние на развитие американской культуры, нейтрализовать ее пагубные тенденции, «противостоять деградирующему вплоть до варварства благоденствию»⁶, заставляла их более пристально изучать философскую и художественную мысль Востока в надежде найти в ней некие коррективы к западному образу жизни, которые помогли бы молодой американской культуре преодолеть кризисные тенденции.

Отсюда — стремление трансценденталистов осознать американское как неевропейское, как всеобъемлющее и общечеловеческое. С ним связаны обвинения в европоцентризме, предъявляемые европейским писателям и мыслителям. «Американскому читателю, — пишет Торо, — которому благодаря выгодам его местоположения доступен обзор от Атлантического побережья до Азии и Тихого океана, который может видеть, как поднимается склон материка от побережья через Альпы к Гималаям, современная литература Европы часто представляется замкнутой и

ограниченной. Европейский писатель безмятежно полагает, что говорит от лица всего мира, но американец, хотя круг его собственных симпатий и интересов пока узок, уже понимает, что европеец представляет лишь тот уголок мира, где он сам живет»⁷. Хотя надежды трансценденталистов не осуществились и американская культура оказалась гораздо теснее связанной с Европой, чем с любым другим регионом мира, они все же одними из первых предприняли серьезные попытки освободиться от привычного европоцентризма мышления.

Восточные темы возникают в творчестве членов кружка уже на самом раннем этапе их совместной деятельности, когда трансцендентализм только зарождался как своего рода религиозная ересь, формулируя собственное кредо в полемике с доктриной унитариянской церкви. В кружок входили в основном воспитанники Гарвардского университета и Богословской школы, получившие религиозное образование и принявшие духовный сан. Полемика трансценденталистов со своими учителями-унитариянцами была своеобразным повторением — применительно к религиозной проблематике — полемики романтиков с просветителями. Сложившееся на рубеже XVIII и XIX вв. и завоевавшее довольно широкий авторитет в Новой Англии, американское унитариянство претендовало на роль «либерального» современного религиозного учения, которое опирается на новейшие достижения европейской философской мысли. Важнейшим из таких достижений унитариянцам представлялась философия Локка, но попытка применить учение Локка в области религии поставила их перед рядом трудностей, главная из которых заключалась в том, что если допустить, что все понятия формируются на основе данных, приходящих к человеку через ощущения, то единственным доказательством бытия божия могут быть только явленные богом чудеса. Поэтому, выдвинув некоторые весьма смелые и либеральные идеи, унитариянцы вместе с тем должны были догматически настаивать на буквальном понимании описанных в Библии чудес. Вокруг трактовки библейских чудес и развернулась полемика трансценденталистов с унитариянцами, в ходе которой молодое поколение формировало свое романтическое понимание природы человека и одновременно преодолеvalo догматизм мышления своих предшественников.

Она началась с опубликования рецензии Дж. Рипли на работу Гердера «О духе еврейской поэзии», в которой Библия рассматривалась исторически — не как плод божественного откровения, а как древнейший памятник народной поэзии. Трансценденталисты испытали большое, во многом основополагающее для формирования их мировоззрения влияние философской и художественной мысли Германии конца XVIII — начала XIX в. (что отразилось и в самом названии, закрепившемся за этой группой американских романтиков). Усвоили они и гердеровский историзм с его стремлением рассматривать Восток и Запад как части единого культурного мира.

Недавний выпускник Богословской школы, Эмерсон произнес перед студентами старшего курса этой школы речь, вызвавшую бурное негодование религиозных кругов Бостона. В этом знаменитом выступлении история христианской церкви рассматривалась как цепь ошибок, обрядовая и культовая сторона христианства и буквальное понимание библейских чудес отвергались, Христос был представлен как модель совершенного человека, а не бога и приравнялся к пророкам других мировых религий, и в самом христианстве отмечалось общее с религиями Египта, Персии, Индии, Китая. «Европа всегда заимствовала у восточного гения свои религиозные импульсы»⁸, — добавлял при этом Эмерсон. Цель такого уравнивания религий — в том, чтобы обнаружить в них за разницей вероучений и обрядов общее — ощущение единства и целесообразности устройства мира, вышедшего из рук создателя и пронизанного его волей, — что составляет, по мысли Эмерсона, суть и единственную ценность всякой религии. Для трансценденталистов, которые в своем понимании природы человека ориентировались на немецкую идеалистическую философию, религиозное чувство, совпадавшее с моральным, составляло неотъемлемое свойство духовной природы человека, поэтому священные книги рассматривались ими лишь как словесное закрепление того, что известно каждому из его внутреннего опыта. То, что есть в мировых религиях общего, присуще, как полагает Эмерсон, человеку, как таковому, его метафизической природе, а все своеобразное, особенное — исторически преходящая культурная условность⁹. Совершенно очевидно, что подобные умонастроения ставили Эмерсона в конфликтные отношения с христианской церковью как социальным институтом, и вскоре он, как и некоторые другие члены группы, сложил с себя сан проповедника. Обращение к восточным религиозно-философским учениям было одной из тех точек опоры, с помощью которых мышление трансценденталистов вышло за рамки ортодоксального религиозного мировоззрения в область философского идеализма.

Если унитарянцы исповедовали принцип веротерпимости в отношении христианских сект и учений (которых в Америке было множество и которые на протяжении XVII—XVIII вв. постоянно враждовали друг с другом), то трансценденталисты пошли дальше и провозгласили принцип веротерпимости в отношении всех религий мира. «Начинанием, достойным нынешнего века, — писал Торо, — было бы издание под одной обложкой собрания Священных Писаний разных наций: китайцев, индийцев, персов, евреев и других, как Священного Писания человечества. Такое объединение и сопоставление помогло бы освободить людские верования от предрассудков... Вот это была бы настоящая Библия, или Книга Книг, и пусть бы тогда миссионеры разнесли ее в самые отдаленные уголки земного шара»¹⁰.

Трансценденталисты впервые познакомили американскую публику с древней литературой Востока. В издававшемся ими в

1842—1844 гг. журнале «Дайел» («Циферблат») был создан раздел, называвшийся «Священные книги народов мира» («Ethnical Scriptures»), в котором появлялись сопровождавшиеся краткими предисловиями отрывки из «Законов Ману», конфуцианского «Пятикнижия» и др. (под этим же заголовком были помещены отрывки из «Хитопадешии», «Гулистана» Саади). Но в вопросе о характере и целях освоения восточной культуры пути трансценденталистов быстро разошлись. Многие второстепенные члены кружка (Т. Паркер, К. Френсис, Дж. Ф. Кларк), которые в отличие от Эмерсона и Рипли не покинули кафедр проповедника, предприняли первые в США попытки сравнительного изучения мировых религий. Наиболее интересный результат их деятельности — книга Дж. Ф. Кларка «Десять великих религий», ставшая в США хрестоматийной как ранний образец сравнительного исследования. Э. Б. Олкотт, чьи таланты проявлялись в основном в области педагогики, выступал популяризатором древневосточных учений. Эмерсон же и Торо как оригинальные мыслители, озабоченные в первую очередь проблемами современной культуры, обращались к древневосточным сочинениям в поисках ответов на тревожившие их вопросы о путях развития американской цивилизации, пытались сделать восточные идеи и образы составной частью своего мировоззрения.

При этом вполне естественно, что под их пером восточные учения получали интерпретацию менее адекватную, чем та, какую давали другие члены кружка, видевшие в них объект для изучения. Не случайно Теодор Паркер, отличавшийся поражающей современников эрудицией, находил, что в сочинениях Эмерсона восточные концепции трактованы достаточно произвольно, что Эмерсон вкладывает в них смысл более или менее чуждый первоначальному. «В сочинениях Эмерсона, — писал он, — не чувствуется никакой строгой научной дисциплины, сообщившей бы им целостность и единство метода... В последние годы в его работах появляются ссылки на древнюю восточную литературу, из которой он почерпнул несколько выражений и ценных мыслей, но восточные влияния иногда сбивают автора с толку, так как видно, что он не понимает той любопытной философии, которую цитирует. Поэтому восточные авторы, которых он пытается сделать своими союзниками, часто занимают у него позиции, о каких они при жизни не помышляли. Он пользуется их словами для подтверждения идей, возникших долгое время спустя после того, как эти древние мудрецы упокоились в своих могилах»¹¹. И в этом Паркер прав. Позднейшие исследователи показали, что, проникнувшись некоторыми важными идеями индуистской философии, Эмерсон (а во многом и Торо) воспринимал и Конфуция, и Заратуштру, и персидских поэтов как бы сквозь призму индуизма. Основные философские идеи индуизма были поняты Эмерсоном и Торо достаточно глубоко, но, исходя из потребностей романтической идеологии, они искали в нем идеал жизни в согласии с природой, со всем мирозданием, идеал духовной

свободы и духовного самосовершенствования. В их творчестве создавался мифологизированный, романтический образ древней Индии; обращение к ее духовному наследию должно было, по их представлениям, дать современному человеку возможность вернуться к исходным, «правильным», «вечным» жизненным принципам, от которых отошла искусственно усложненная, утратившая истинные цели и ориентиры западная цивилизация¹². Но для истории взаимодействия духовной культуры Востока и Запада взгляды Паркера, отличающиеся гораздо большей исследовательской точностью, менее интересны и важны, чем точка зрения Эмерсона и Торо, для которых древневосточные учения были живой силой, влияющей на движение современной мысли, а не исторической ценностью, объектом для изучения.

Особенно важна для Эмерсона и Торо направленность древневосточных учений на духовное совершенствование человека, которая столь резко контрастировала с технократическими концепциями развития современного им американского общества, отождествлявшими общественный прогресс с ростом материального благосостояния. Такое противопоставление возникло в эссе Торо «Рай, который нам пытаются вернуть» (рецензии на книгу Этцлера «Рай, доступный всем людям, без труда, силами природы и машин», одну из многочисленных в это время технократических утопий). На Торо не произвели никакого впечатления описания материальных благ, которые могут быть достигнуты с помощью технического прогресса. Он отвергает сами мировоззренческие установки, лежащие в основе попыток решить все проблемы современного общества с помощью техники, прежде всего враждебное и потребительское отношение к природе. «Не будем поддаваться природе,— гротескно заостряет мысль противника Торо.— Мы выстроим в шеренгу облака, обуздаем бури, закупорим вредоносные испарения, обнаружим и ликвидируем землетрясения, обезвредим вулкан и вырвем его жало. Мы вымоем воду, подогреем огонь, охладим лед и подопрем землю»¹³. В усердствовании, по мнению Торо, нуждаются не техника и уж тем более не природа, а сам человек и его образ жизни, и здесь он апеллирует к авторитету легендарного автора «Панчатантры»: «Что говорит Вишну Шарман? Тот, чей ум в равновесии, владеет всеми богатствами. Для того, чьи ноги обуты в башмаки, вся земля покрыта кожей»¹⁴.

Используя древневосточную мудрость для подкрепления своих взглядов, трансценденталисты исходили из убеждения, что они не столько создают новое учение, сколько восстанавливают некоторые древние, вечные, общечеловеческие истины. Эмерсон в эссе «Трансценденталист» настоятельно подчеркивал, что трансцендентализм — не «надуманное», оригинальное новомодное учение, каким склонны были считать его некоторые современники, а умонастроение, характерное для многих эпох и народов. Ссылаясь он при этом и на восточную мысль: «Буддист, который никому не приносит благодарности, который говорит: „Не льстите

дающим вам⁴, который в уверенности, что всякое доброе дело бы-
вает вознаграждено, не станет обманывать дающего, говоря ему,
что он сделал больше, чем требовал долг, — он тоже трансценден-
талист»¹⁵. При этом следует отметить, что ощущение себя наслед-
никами культуры всего человечества заставляло трансцендента-
листов искать подтверждения своим мыслям не только у древне-
восточных авторов: эклектическое соположение идей и понятий
разных времен и народов было их методом мышления.

Трансценденталисты предприняли одну из первых попыток
осмыслить основные особенности культуры Востока в ее отличии
от культуры Запада. Если гердеровский принцип историзма от-
крыл возможность «уравнивания в правах» восточной и запад-
ной культурных традиций, то в романтическом мышлении транс-
ценденталистов «восточный» и «западный» типы сознания
впервые рассматриваются как две взаимосвязанные и взаимодо-
полняющие части единого целого.

Торо в эссе об индуизме, вошедшем в его книгу «Неделя на
реках Конкорд и Мерримак» (1849), пытается дать характери-
стику восточного и западного стилей мышления путем сопостав-
ления индуизма и христианства:

Так много лет и веков эти восточные мудрецы сидели, созерцая Брахму,
произнося в тишине мистический слог «Ом», достигая слияния с высшим
бытием, никогда не обращая свой взор вовне, по все глубже и глубже по-
гружаясь внутрь; бесконечно мудрые, но и бесконечно пассивные, — пока на-
конец в той же Азии, но в западной ее части, не появился юноша, рождения
которого предсказать они не могли, — он не стремился к слиянию с Брамой,
но спустил его на землю, к человечеству. В нем Брахма пробудился от своего
долгого сна и приступил к действию. И начался день — новая аватара. Бра-
ме никогда не пришлось бы в голову назвать себя другом человечества, а не
только сыном бога. Христос — глава всех реформаторов и радикалов¹⁶.

Как видим, Торо достаточно критически относится к индуиз-
му, олицетворявшему для него восточную мудрость, его типично
«западная» точка зрения особенно сказывается в безоговорочном
утверждении «пассивности» восточного человека. Основные каче-
ства восточного отношения к миру, по мнению Торо, — созерца-
тельность, самоуглубленность, консерватизм, западного же —
устремленность в мир, к деянию, жажда постоянного обновле-
ния. «Новый Завет отличает чистая моральность, лучшие из ин-
дусских священных книг — чистая интеллектуальность»¹⁷. И то
и другое отношение к миру не абсолютно, имеет в глазах Торо
свои слабые стороны. Восточные учения «непрактичны» в обще-
ственной жизни, не побуждают к активной борьбе со злом, душа
восточного человека «парализована идеей касты, непереходимы-
ми границами судьбы и тиранией времени»¹⁸. Зато западное
сознание никогда не достигало таких духовных вершин, интел-
лектуальных прозрений: «Рядом с грандиозной космогонической
философией Бхагавадгиты даже наш Шекспир кажется иногда
зеленым юнцом, погруженным только в практическую жизнь»¹⁹.
Поэтому оба способа мышления взаимно дополняют друг друга.
Сводя их огрубленно к принципам созерцательности и деятель-

ности, Торо пишет о том, что «борьба между Востоком и Западом идет в каждой нации»²⁰. Аналогично работала и мысль Эмерсона: он считал полем борьбы между Востоком и Западом индивидуальное сознание каждого человека, в котором восточное и западное начала в разных пропорциях обязательно присутствуют.

Рассмотрение западной и восточной мысли как взаимодополняющих частей единого целого было общей для Эмерсона и Торо установкой. Дальше их пути — пути «теоретика» и «практика» — разошлись. «Что касается догматов, исповедуемых браминями, — заявляет Торо, — нас интересуют не столько учения, которых они придерживались, сколько сами люди, которые следовали этим учениям. Мы терпимо относимся к философам всех школ — атомистам, пневматологам, атеистам, деистам: Платону, Аристотелю, Левкиппу, Демокриту, Пифагору, Заратустре и Конфуцию. Жизненная позиция этих людей привлекает нас больше, чем то конкретное учение, которое они могут нам сообщить... Каждый из них подымает нас за собою к ясным небесам»²¹. Торо по складу своего ума тяготел к жизнеустроительной, а не к отвлеченно-философской проблематике, и это должно было привлечь его внимание к буддизму и другим учениям, в центре которых стоят не метафизические, а морально-практические вопросы, к различным «техникам» достижения высшей духовности, которыми так широко стали увлекаться на Западе впоследствии. Но в соответствии с духом трансцендентализма Торо не отдал предпочтения ни одному конкретному учению: стать он адептом какой-либо школы, он утратил бы равновесие восточной и западной частей сознания. Эта неприверженность никакому конкретному учению дает возможность исследователям сопоставлять его мировоззрение с принципами нескольких восточных школ. Так, С. Эндо, профессор японского университета Окаяма, в книге «Дзэн и американский трансцендентализм» считает, что Торо сознательно ставил перед собой задачу освобождения духовного «я» и был весьма близок к достижению цели дзэн²², а А. Кристи говорит о преимущественном интересе Торо к учению йоги.

Жизнеустроительной проблематикой проникнуто наиболее значительное произведение Торо «Уолден, или Жизнь в лесу» (1854), в котором автор описывает два года своей жизни на берегу Уолденского пруда в уединенной хижине, построенной им самим. Удаление автора на берег Уолдена можно рассматривать как аналог (или своеобразную разновидность) романтического жизне творчества, сознательной стилизации своего поведения в соответствии с избранными историко-культурными или литературными эталонами. Образ автора в «Уолдене» сопоставим при этом не только с образом христианского отшельника, но и с образом индийского брахмана, для которого удаление в лес есть один из предписанных традицией этапов жизненного пути. Такое сопоставление естественно возникает у индийского читателя Торо. «В Индии, конечно, есть особые причины воспринять „Уолден“ Торо как нечто знакомое, настолько знакомое, что оно не способ-

но поразить наше воображение, — пишет С. Мукхерджи в статье „Торо в Индии“. — Хотя мы сейчас и не исполняем этого предписания, мы помним, что идеалу ванапрастхашрама, т. е. удаления в лес для размышления после периода ученичества и жизни обычной жизнью, следовали в Индии за два тысячелетия до того, как Торо решил удалиться на берег Уолденского пруда»²³. Торо и сам был не чужд идее сопоставления своей жизни на Уолдене с жизнью брахмана, когда он писал (это место цитировалось в начале статьи), что, отрываясь от чтения «Бхагавадгиты», он встречается у колодца слугу брахмана, их ведра одновременно погружаются в воду и «чистая вода Уолдена мешается со священной водой Ганга». Однако жизнеустроительная деятельность трансценденталистов весьма отлична от житнетворчества, присущего большинству европейских романтиков, тем, что в ней почти полностью отсутствует момент стилизации. Торо сознательно не следует никаким готовым образцам, он стремится создать нечто новое, руководствуясь своими индивидуальными потребностями. Недаром тот же индийский автор добавляет, что Торо не получил надлежащих наставлений и все совершал не по правилам.

Решение поселиться на берегу Уолдена было продиктовано глубоким разочарованием Торо в современной ему американской культуре. Трансценденталисты одними из первых привлекли внимание к тем явлениям социально-культурной жизни Запада, которые впоследствии получили название «массовое сознание», «массовая культура». Торо обостренно чувствовал зарождение нового типа «усредненного» сознания как господства фальши, предрассудков, рутин, посредственности. Целью уолденского эксперимента было отстраниться от всего мира современной культуры, в которой здоровое и больное начала неразрывно переплетены, и добраться до первичной, не тронутой заранее никакими интерпретациями жизненной реальности:

Под грязным слоем мнений, предрассудков и традиций, заблуждений и иллюзий, под всеми наносами, покрывающими землю в Париже и Лондоне, Нью-Йорке, Бостоне и Конкорде, под церковью и государством, под поэзией, философией и религией постараемся нащупать твердый, местами каменный грунт, который мы можем назвать реальностью и сказать: вот это есть, и сомнений тут быть не может²⁴.

Освобождение от гнета современной иллюзорной культуры дает, по мысли Торо, возможность совершить скачок «от времени к вечности», где все истинно ценное, созданное культурой всего человечества, существует одновременно. Это дает автору чувство снятия дистанции между собой и любым сколь угодно удаленным во времени культурным явлением: «Философ древнего Египта или Индии приподнял некогда уголок завесы, скрывавшей статую божества; эта завеса колышется и осталась приподнятой, и моему взору является то же чудо, что видел он, ибо я жил в нем, когда он дерзнул, а он сейчас живет во мне и вновь созерцает то же дивное видение»²⁵.

Торо обращается к культурным традициям разных времен и народов. Древние и средневековые восточные сочинения занимают в списке цитируемой им литературы одно из центральных мест. Наряду с Библией, античными авторами, английскими поэтами XVI — XVII в., книгами путешественников Торо ссылается на «Вишнупурану», «Бхагавадгиту», «Хариваншу», Веды, средневековых индийских поэтов, «Беседы и суждения» Конфуция, высказывания Мэн-цзы, а также на книги современных ему востоковедов, такие, как «История индийской литературы» М. Гарсена де Тасси (1839). Идейную нагрузку несет у него уже сам факт использования древневосточного сочинения, а не только выраженные в нем мысли: благодаря этому уолденский «эксперимент» Торо соотносится с жизнью отдаленных времен и народов и приобретает общечеловеческое звучание. Восточные цитаты становятся одним из способов романтической поэтизации изображаемого, сближения настоящего и идеального. При этом автор стремится пробудить сознание читателя, помочь ему освободиться от привычных мыслительных стереотипов: «...мы чтим наш образ жизни и отрицаем возможность перемен. Иначе нельзя, говорим мы, а между тем способов жить существует столько же, сколько можно провести радиусов из одного центра... Конфуций говорит: „Истинное знание состоит в том, чтобы знать, что мы знаем то, что мы знаем, и не знаем того, чего не знаем“»²⁶.

Тема истинного и иллюзорного знания, одна из центральных тем «Уолдена», разворачивается в противопоставлении реальности подлинной жизни и повседневной, привычной рутины, основанной на иллюзиях. Здесь Торо приводит притчу об индусском царевиче, в детстве изгнанном из родного города и воспитанном «лесником». Он считал себя «сыном варварского племени», пока его не разыскал один из приближенных отца и не открыл ему, что он царевич. «Так и душа,— цитирует далее Торо,— из-за окружающих ее обстоятельств заблуждается насчет себя, пока какой-нибудь святой учитель не откроет ей истину и она не познает, что она есть *Брама*»²⁷. Торо никогда не объясняет читателю специальных реалий или понятий, встречающихся в цитируемых им отрывках, что само по себе было бы признанием их принадлежности к чужой культуре. Вместо комментария он сразу же прилагает сказанное к жизни своих современников: «Я вижу, что мы, жители Новой Англии, живем столь жалкой жизнью потому, что взор наш не проникает глубже поверхности вещей. *Кажущееся* мы считаем за *существующее*»²⁸.

Одной из важных сторон жизни Торо на Уолдене было устройство быта таким образом, чтобы сделать свое повседневное существование осмысленным, ликвидировать разрыв между рутинными делами и духовной жизнью. Рассказывая о том, как устроился его быт, Торо упоминает, что говорится в Ведах о духовной и земной пище, в «Вишнупуране» — о гостеприимности и т. п. Вот, например, как описывает Торо свое утреннее пробуждение: «Я рано вставал и купался в пруду; это было ритуа-

лом и одним из лучших моих занятий. Говорят, что на ванне царя Чин-Тана была высечена надпись: „Обновляйся ежедневно, и полностью, и снова, и всегда“. Мне это понятно. Утро возвращает нас в героические эпохи»²⁹. Торо понимает, что для ощущения важности бытовых явлений необходима их известная ритуализация, вместе с тем ритуал имеет право на существование, только если он наполнен важным духовным смыслом: «Мне кажется, все великое совершается на утренней заре, в чистом утреннем воздухе. В Ведах сказано: „На утренней заре пробуждается всякий разум“... Все поэты и герои — сыновья Авроры, подобно Мемнону, и поют свою песнь на восходе солнца... Нравственное совершенствование — это попытка стряхнуть сон»³⁰.

Если Торо был озабочен главным образом жизнестроительной проблематикой, то Эмерсон с его философско-теоретическим складом мышления стремился к осуществлению синтеза восточной и западной мудрости в новом мировоззрении. В зрелый период творчества для Эмерсона речь шла о том, чтобы подняться выше частностей, добраться до глубинных основ восточной и западной мысли, которые, совпадая, должны будут обнаружить истинную сущность человека, как такового. «Вся философия, восточная и западная, тяготеет к единому центру»³¹, — пишет он. Идеалом философа служил для Эмерсона Платон, которому посвящено эссе, открывающее галерею великих людей в книге «Представители человечества» (1850). Величие Платона — выразителя европейского духа в философии, фигуры вечно современной, потому что в его учении уже заложены все те проблемы, над которыми европейская мысль билась в последующие века, — Эмерсон видит в том, в частности, что ему удалось у самых истоков европейской философской традиции добиться синтеза мысли Востока и Запада. В странствиях по Востоку, говорит Эмерсон, Платон проникся идеей божества, растворяющего в себе все вещи, и соединил в своем учении концепцию первичного единства материального и духовного, которая находит свое высшее выражение в религиозных писаниях Востока, и воплощенные в западной культуре принцип свободной деятельности, тяготение к многообразию и четкому различению границ, дисциплинирующих работу духа³². Достижение аналогичного синтеза философских идей Востока и Запада Эмерсон считал необходимым и на новом, современном этапе европейской истории. Но еще до того как в 50-е годы он сформулировал подобную задачу, этот синтез уже начал складываться в его собственном творчестве.

Эмерсон начал свой творческий путь с утверждения первооснов романтической идеологии: система взглядов, изложенная в его трактате-эссе «Природа» (1836), родственна воззрениям ранних романтиков — йенцев и Колриджа с Вордсвортом. Центральная часть ее — утверждение единства мира, понимаемого как «родство души и материи»³³, взаимосвязь и взаимоотражение природного и духовного начал бытия («аксиомы физики выражают на ином языке этические законы»³⁴). Высшее духовное

начало, полагает он, первично и трансцендентно по отношению к природе, но оно же и растворено в ней, поэтому природа нравственна, а жизнь в согласии с природой — гарантия сопричастности человека великим нравственным основам бытия. Мировоззрение Эмерсона, так же как и — на раннем этапе — йенских романтиков и поэтов «Озерной школы», было оптимистическим. Этот оптимизм основывался на убеждении, что найденные ими новые принципы единения человека, природы и божества закладывают основы новой, светской, «гуманистической» религии, где все земное, реальное бытие человека не просто реабилитируется, но наделяется высшим нравственным содержанием, где находятся прочные основания, неразрывно связующие телесное с духовным, реальное с идеальным, земное с небесным.

Утверждая свободу человеческого духа по отношению к нормам и законам развития буржуазного общества, романтики давали выход огромным запасам творческой энергии личности. Однако довольно быстро они обнаружили, что безграничность свободы человеческого духа, принимающего на веру родственность своих внутренних импульсов основным законам бытия природы и бога и лишенного объективных опор в общепринятых нормах поведения, таит в себе большие опасности. Эволюция творчества Вордсворта здесь весьма показательна. Целостное, в основах своих оптимистическое мировоззрение 1796—1800 гг. (оптимизм этот носит не поверхностный, а философский характер: в самых драматических ситуациях, описанных в «Лирических балладах», поэт утверждает нравственное достоинство личности, ее гармонические отношения с миром природы и божеством) сменяется периодом сомнений (1801—1804). Вордсворт утрачивает веру в то, что жизнь в непосредственном контакте с природой гарантирует нравственное совершенствование личности, и помещает идеальное нравственное начало по ту сторону природного бытия. Затем сомнения начинают вызывать безличность божества, ведь это означает невозможность для человеческой души сохранить в вечной жизни (после смерти) свои личностные качества. Некоторое время поэт пытается примириться с этой мыслью, но плата за безграничность свободы человеческого духа все больше представляется слишком дорогой, и после 1805 г. он постепенно приходит к официальному англиканству. Несколько иной была эволюция йенских романтиков, но в принятии католицизма Фр. Шлегелем и отходе от раннеромантических концепций других членов кружка действовала, по сути, та же закономерность: позиции последовательного философского индивидуализма оказалось невозможным удерживать на длительное время.

Иную картину представляет собой творческая эволюция Эмерсона, начавшего с максимально близких к раннеромантическим философских установок. На всем протяжении его долгого творческого пути он не переживает никаких резких, ярко выраженных переориентаций, отречений и при определенной эволюции всего учения до конца сохраняет философский индивидуализм и

оптимизм своей молодости. В связи с этим американского провинциала обвиняли в прекрасодушии и паивности, нежелании или неумении замечать теневые стороны бытия. Но в таком случае остается необъяснимым влияние Эмерсона на европейское неоромантическое мышление второй половины XIX в. Как, за счет каких ресурсов удалось Эмерсону сохранить свои романтические философские позиции — вопрос, требующий более серьезного рассмотрения.

В 1841 г. выходит в свет первая книга «Эссе» Эмерсона, содержащая знаменитые работы «Доверие к себе», «Компенсация», «Сверх-Душа», в которых автор впервые предстал как создатель оригинальной романтической теории. Он сохраняет исходные индивидуалистические позиции, намеченные в «Природе», но, чувствуя, что основная опасность романтической системы заключается в «грехе субъективизма», с которым не под силу справиться индивидуальному сознанию человека, решительно переносит акцент на не зависящие от субъективной воли человека качества его собственного сознания.

Единство мира определяется для него первичной духовной субстанцией, названной им Сверх-Душой: это «та великая реальность, в которой мы покоимся, как земля в мягких ладонях атмосферы... в которой частное бытие каждого человека заключено и объединено со всеми другими», «вечное Единое», с которым каждая частица в равной мере связана³⁵. В свою очередь, душа человека — частица этой безграничной реальности; для его субъективного мира она — не орган, не функция, не способность, не интеллект и не воля, но то, что господствует над ними всеми и определяется Эмерсоном как свет: «Изнутри нас или из-за нас проливается свет на все вещи, он проходит сквозь нас и позволяет понять, что мы — ничто, а свет — все»³⁶.

Исследователи проводят аналогии между этими понятиями души и Сверх-Души у Эмерсона и изложенной в упанишадах и разработанной в основном школой веданты центральной философской идеей индуизма — идеей соприродности Атмана и Брахмана, духовного начала в человеке и всепроникающей надмирной божественной реальности³⁷. Очевидно, генетически эти концепции Эмерсона восходят к традиции неоплатонической и наследовавшей ей мистически окрашенной европейской мысли, но Эмерсон отказывается от созданной неоплатонизмом сложной иерархической картины мироздания, от многоступенчатой системы категорий, от понимания материи и природы как только злого, неблагого начала³⁸. А главное, Эмерсон тяготеет к такой концепции индивидуального, в которой все своеобразные, субъективно-психологические качества оказываются несущественными («мы — ничто, а свет — все»). Именно в индийских религиозно-философских учениях разработана такая своеобразная концепция индивидуального, в которой индивидуалистические тенденции в определении положения человека в мире нейтрализуются на уровне конкретного сознания (самоощущение человека) и на

уровне индивидуального спасения (концепция мокши) тенденциями противоположными, антииндивидуалистическими, и Эмерсон, чем дальше, тем все активнее и сознательнее стремится использовать этот опыт.

Но, разумеется, для Эмерсона речь шла не о полном, целостном усвоении древнеиндийской концепции личности. В частности, ему была чужда идея освобождения души из круга перерождений и слияния ее с божественной субстанцией, отпугивавшая полным уничтожением индивидуальности. «Этот беспощадный буддизм всюду вокруг,— записывает он в дневнике,— угрожает смертью и тьмой... Каждая мысль, каждое начинание, каждое чувство разрушается этой ужасной Бесконечностью, которая со всех сторон окружает нас и ждет, пока мы упадем в нее»³⁹.

Во второй книге «Эссе» (1844) Эмерсон еще более активно настаивает на несущественности всего субъективно-психологического в человеке, иронически, пренебрежительно отзывается о стремлении романтической личности ценить в себе прежде всего индивидуально-своеобразное. Он противопоставляет романтическому субъективизму древнеиндийскую трактовку личности, хотя до конца согласиться с нею не может: «Я хочу с должным уважением говорить о личностях, но иногда приходится ущипнуть себя и проснуться, чтобы сохранить приличный тон. Они так же быстро меняют очертания и переходят одна в другую, как трава и деревья, и нужно некоторое усилие, чтобы относиться к ним как к отдельным индивидуальностям. Хотя заурядный человек (uninspired man) находит различие индивидов удобным, особенно в домашних делах, божественный человек (divine man) не принимает их в расчет: они для него словно цепь облаков или рябь, поднятая на воде ветром. Но это чистый бунт. Природа не желает быть буддистом, она противится обобщениям и каждый миг одолевает философа тысячью новых частностей»⁴⁰. В этом же эссе встречается и противоположное утверждение: «Если бы Джон был совершенством, зачем были бы нужны мы с вами? Пока любой человек существует, в нем есть нужда, он должен отстаивать свой способ жизни»⁴¹. Эмерсон предпринял попытку уравновесить две концепции: западный идеал совершенства как всестороннего развития способностей и восточный идеал совершенства как выхода за пределы своей личности, от частного сознания к универсальному,— настоятельно повторяя, что в микрокосме человеческой личности определяющее значение имеют надиндивидуальные, общечеловеческие качества. Жизнь и личность Генри Торо доказывает, что такое равновесие не было в принципе невозможным.

Уязвимым местом в философской концепции раннего романтизма было ее относительное равнодушие к проблемам этики. Йенские романтики унаследовали от эпохи «Бури и натиска» презрение к общепринятым нормам морали, ощущение их условности и относительности и уверенность в том, что сильная, гениальная личность имеет право стать выше их во имя полноты

своего индивидуального жизненного опыта⁴². Преобразовывая идеи штурмеров, романтики постулировали тождество истины, красоты и добра, но этические категории все же уходили у них в тень, только подразумевались, затмеваемые категориями эстетическими. Недаром, перейдя в католичество, Фр. Шлегель обвинял «пантеистическое» мировоззрение своей молодости в безразличии к категориям добра и зла⁴³. Творчество Колриджа и Вордсворта отличалось значительно более четкими нравственными установками, но это было связано со значительно большей близостью их к христианскому мировоззрению, а не вытекало из основных принципов философской теории романтизма.

Эмерсон создал свою этическую теорию, соответствующую исходным индивидуалистическим посылкам романтического мировоззрения, также на основе обращения к опыту философии индуизма. Он использовал учение о карме, но оригинально преобразовал его в своей романтической системе, добившись и тут нового, синтетического результата. Учение о карме Эмерсон воспринял не буквально, а как миф древнего народа, в символической форме преподносящий нравственный урок, который может быть приложен к сегодняшней жизни:

Возьмем, например, джентльмена, который употребляет во зло полученные им привилегии, пока он живет на земле, в образе джентльмена. Это уменьшает его запас жизненной силы. Его нельзя убить, ибо душа бессмертна. Его наказание в том, что в следующей жизни он примет тот облик, какой позволит ему его малый запас жизненной силы. (...) Наш провинившийся джентльмен, освободившись от своего бренного тела, не будет иметь достаточно капитала, чтобы в новом рождении быть человеком; с его скудными средствами ему не останется ничего другого, как проделывать следующий жизненный путь в образе обезьяны. Это стоит недорого, и, умело экономя средства, он немного поднакопит и в следующий раз сможет начать жизнь приличнее, скажем в качестве собаки. Здесь он еще поднакопит и по окончании этой жизни сможет освободиться от своего хвоста и родиться вновь готтентотом. Если он будет хорошим готтентотом, он снова продвинется и в ближайшие века возродится как гражданин Массачусетса⁴⁴.

Уже в этом ироническом изложении теории кармы намечаются пути отхода Эмерсона от этики индуизма. Во-первых, он ничего не упоминает о конечной религиозной цели такого странствования души среди смертей и рождений, которая состоит в воссоединении с высшей реальностью — Брахманом. У Эмерсона высшая фаза развития, достигаемая душой, — существование ее в облике современного человека, и действие всех этических законов происходит в пределах его земной жизни. Во-вторых, нравственные качества, утраченные, а затем вновь накапливаемые эмерсоновским джентльменом, определяются как его запас жизненной силы или духовного капитала. Здесь Эмерсон отталкивается от понятия праны, жизненной энергии, но в индуизме оно связано с психофизическим уровнем бытия и не касается духовной субстанции Атмана; Эмерсону же как романтику важно утвердить идею единства и взаимообусловленности идеального и материального. И он воспользовался тем, что в индуизме гра-

ница между материальным и идеальным в человеке представляется иначе, чем в западном мышлении, т. е. все эмоциональные, волевые, мыслительные элементы сознания, помимо безличной духовной субстанции Атмана, составляют единство физического и психического. Эмерсон расширяет границы этого единства за счет нравственной энергии. Кроме того, в цепи новых рождений, описанной Эмерсоном, чувствуется его увлечение современными теориями эволюции, которые он, наделяя нравственным содержанием, также пытается поставить на службу своей романтической концепции — единства природного, человеческого и божественного.

В эссе «Компенсация» Эмерсон отвергает христианское понятие воздаяния за грехи, которое, как ему представляется, в современном буржуазном обществе с его меркантильными критериями успеха допускает, что удачливые грешники здесь, на земле, могут получить те блага, на которые не преступающие этических норм и потому неудачливые праведники рассчитывают как на награду после смерти. По мнению Эмерсона, человек, преступивший нравственные законы бытия, замутняет вечный источник света в своей душе, затрудняет возможность ее контакта со Сверх-Душой, «прилива крови из общего сердца», и его духовная деградация, умаление жизненной энергии — самая страшная его расплата. Нравственная теория Эмерсона опирается на индуистское учение о карме в понимании абсолютной неотвратимости такого воздаяния: «Все вещи проникнуты моральным началом. Мировая душа проявляется в нас как чувство, а вне нас — как закон... Осуществление справедливости никогда не откладывается. Абсолютное равновесие постоянно устанавливается во всех областях жизни... Каждый секрет бывает раскрыт, каждое преступление наказано, каждая добродетель вознаграждена, каждая обида отомщена, молчаливо и неотвратимо»⁴⁵. Эмерсон разделяет и свойственное индуизму представление о строго индивидуальной ответственности каждого за совершенное им. В отрывке из «Законов Ману», опубликованном в журнале трансценденталистов «Дайел», говорится: «...ибо в другом мире ни отец, ни мать не являются спутниками, ни сын, ни жена, ни родственники — только дхарма остается с ним. Одиноким рождается живое существо, одиноким же умирает, одиноким оно поглощает плоды добрых дел, и одиноким — дурных»⁴⁶. Закон справедливости осуществляется у Эмерсона независимо от чьей-либо, пусть даже совершенной, воли так же неотвратимо, как естественно-научные законы, и в этом для него источник оптимизма.

Этика, основанная на последовательно индивидуалистических позициях, не знает понятий добра и зла как универсальных категорий, перед которыми все люди равны и в равной мере несут ответственность за баланс добра и зла в мире, — такими универсальными категориями их сделало для западного мышления христианство. В этике индуизма добро и зло не являются такими основными, «рабочими» категориями, но они присутствуют в тео-

рии кармы в своих более узких, частных значениях («благо», «вред» и т. д.). У Эмерсона, опирающегося в своих этических построениях на концепцию кармы, понятия добра и зла частично утрачивают свой универсальный статус. Землетрясения и самоубийства, зло объективное и исходящее от людей рассматриваются им как явления однопорядковые: речь идет о зле, существующем «в мире», вне нашего субъективного «я». Поскольку подлинная сущность человека, его душа способна к непосредственному контакту со Сверх-Душой мироздания, она может стать выше зла, существующего в мире. Но тем самым также и выше добра. Эмерсон не делает этого вывода, но его этическая теория открывает возможность (в дальнейшем неоднократно использованную) поставить духовный мир личности «по ту сторону» добра и зла.

Тем не менее до конца отказаться от традиционной для западного мышления проблемы борьбы со злом Эмерсон не может. Единственный способ, который он предлагает, исходя из логики своей системы,— личное неучастие. «Если хочешь перекрыть пути зла,— говорит он в одном из стихотворений,— плати свои долги так, как будто счет тебе выписал сам господь Бог». Следует признать, что, будучи последовательно проведенным в жизнь, этот способ оказывается достаточно действенным.

Именно на принципе личного неучастия основывается знаменитая доктрина «гражданского неповиновения» Торо. «Человек не обязан, вообще говоря, посвящать себя искоренению какого-либо, даже самого чудовищного зла,— пишет Торо.— У него могут быть свои собственные занятия и цели жизни, но долг его в том, чтобы „умыть руки“ от этого зла, и если он больше о нем не думает, то хотя бы не оказывать ему никакой практической поддержки. Если я посвящаю себя другим занятиям и размышлениям, я должен сначала убедиться, что я не делаю этого за счет другого человека»⁴⁷. Так как американское правительство санкционировало зло — рабство в южных штатах и войну с Мексикой, Торо счел необходимым разорвать свои отношения с государством в форме неуплаты налогов (не совсем безобидная мера, карающаяся заключением в тюрьму). «Если правительству придется выбирать, держать ли всех честных людей в тюрьме или отказаться от войны и рабовладения, оно сделает свой выбор колеблясь. Если тысяча человек в этом году не уплатит налогов, насилия и кровопролития будет меньше, чем если они уплатят их и тем самым позволят государству творить насилие и проливать невинную кровь. Это фактически и есть определение мирной революции, если таковая вообще возможна»⁴⁸, — заявил он. Эти идеи Торо оказали заметное влияние на последующую общественно-политическую мысль, но особенно органичным и плодотворным было использование их в теории и практике общественной борьбы Махатмы Ганди⁴⁹, для которого эти идеи были близки, так как основывались на родственных этических принципах.

Как было сказано выше, индивидуалистическая концепция личности Эмерсона и его этическая теория соединили в себе раз-

норечивые элементы, открывавшие возможности развития его доктрины в разных направлениях. Внутри его собственной системы ее опасные тенденции сдерживались основным философским допущением о нравственной сопродности души человека и Сверх-Души. Но уже для более широкого круга его американских современников теория Эмерсона приобретала несколько иное значение. Не случайно сам Эмерсон обвинял своих критиков и интерпретаторов в непонимании значения термина «субъективный», в трактовке сознания только как индивидуального качества человека⁵⁰. Дело было, однако, не в недобросовестности интерпретаторов. Упрощения, происходившие в процессе адаптации учения Эмерсона в американской культуре (особенно во второй половине века, когда эпоха романтизма с ее апелляцией к божественности человеческой природы уже отошла в прошлое), были вполне закономерны. Средний американский читатель улавливал в его теории только одну, близкую и понятную ему часть. Знаменитый лозунг «доверия к себе», за которым для Эмерсона стояла идея самоуглубления и воссоединения с первичной, всепроникающей субстанцией Сверх-Души, примитивно понимался таким социально типичным читателем как доверие к собственным жизненным потребностям и интересам, смыкался в его сознании с девизом «каждый сам за себя». При такой трактовке Эмерсон становился не только певцом индивидуализма, каким он был на самом деле, но и певцом американизма⁵¹, «американского образа жизни», каким он на самом деле не был, и, наоборот, считал своим долгом всемерно бороться с тем, что он метко назвал «деградирующим вплоть до варварства благоденствием».

Зрелое творчество Эмерсона (50–60-е годы) отмечено усилением интереса к Востоку, еще большим количеством цитат из восточных сочинений и упоминаний восточных учений в его работах. Особенно много их в последнем значительном сборнике его эссе «Течение жизни» (1860). Здесь Эмерсон ищет точки соприкосновения современной европейской мысли и древневосточной. В эссе «Судьба» он сближает индуистские идеи и взгляды Шеллинга:

Поэтическая попытка сдвинуть эту гору Судьбы, примирить деспотизм Судьбы со свободой человека заставила индусов сказать: «Судьба есть не что иное, как следствие наших поступков, совершенных в прежней жизни». Я нахожу, что крайние выводы восточной и западной мысли сходятся, сравнивая эти слова со смелым утверждением Шеллинга: «У каждого человека бывает такое чувство, словно он был таким, какой он есть, вечно, что он никоим образом не мог стать таким во времени». Мелее возвышенно можно сказать, что в истории каждого человека — объяснение его нынешнего положения, и он понимает, что он сам приложил руку к тому, каким он стал теперь⁵².

Если на раннем этапе творчества, утверждая романтическую идею независимости человека по отношению к обстоятельствам, Эмерсон настороженно-неодобрительно относился к моментам фатализма, свойственным древнеиндийским учениям, то теперь его точка зрения становится иной. В его взглядах происходит изме-

нение, характерное для основного движения европейской мысли середины XIX в.: усиление историзма, рост интереса к действительности, к достижениям естественных наук, что приводит его к частичному приятию идей детерминизма, пересмотру соотношения свободы и необходимости. Теперь Эмерсон в состоянии оценить действительные размеры той «горы Судьбы», с которой сталкивается свободная воля человека; поэтому в древнеиндийском учении он видит уже не идею абсолютного детерминизма и фатализма, а, наоборот, «поэтическую попытку» ее преодоления, возложения на человека ответственности не только за себя, но и за свои обстоятельства. Тем не менее Эмерсон не отказывается от основного завоевания своей романтической доктрины — положения о свободной активности человеческого духа, и здесь древнеиндийские учения не только дают ему возможность образного осмысления новой исторической ситуации, но и помогают сохранить равновесие свободы и необходимости, не позволяя идеям детерминизма полностью восторжествовать, столкнуть его к натурализму. Не принимая идей индуизма в их конкретном религиозно-философском смысле, Эмерсон использует отдельные их стороны для утверждения духовной свободы личности, и это позволяет ему сохранять свой оптимизм, приобретающий в поздний период трагически-героические черты, характерные в дальнейшем для неоромантизма.

В этом сборнике особое звучание приобретает тема иллюзии, в решении которой Эмерсон опирается на индуистскую концепцию майи. В его раннем творчестве эта тема была связана со стремлением отвлечь читателя от ложных ценностей, предлагаемых буржуазным обществом, и привлечь его к ценностям истинным, духовным, вневременным. Теперь понятие иллюзии трактуется расширительно и в философском плане как одна из важнейших онтологических сил, определяющих жизнь человека. Она перестает быть для Эмерсона только злом, заблуждением, ложью, но становится в такой же степени и благом, мироустроительным началом, определяющим многообразие человеческих судеб, устремлений, занятий, способов самореализации. Эмерсон ссылается при этом на «Вишнупурану», где понятия «я» и «мое» названы заблуждениями, посылаемыми «матерью мира»⁵³. Как и древнеиндийская традиция, Эмерсон считает, что конечное назначение души состоит в преодолении жизненной иллюзии, но опять же отказывается от прямого религиозно-философского смысла концепции майи, а ищет опору для человека в повседневной жизни путем привнесения в нее уверенности, что «мы видим Бога лицом к лицу каждый час»: «В этом царстве иллюзий мы стремимся нащупать какую-то опору. Нам дана только одна: строго и честно действовать самому, не допуская двуличности и иллюзорности в своих делах. Пусть нами играют, мы сами не должны играть с собою, но поступать с последней честностью и прямо-той... Говори так, как думаешь, будь тем, кто ты есть, плати любые долги»⁵⁴.

Творчество Эмерсона играет роль связующего звена между ранними романтическими теориями и неоромантическими концепциями мира, сложившимися во второй половине XIX в. Индивидуалистическая этика, теория «опоры на себя», трансформировавшаяся в образ «сильного» героя Киплинга, Стивенсона, Лондона, оптимизм, посягающий трагически-героические черты, новое отношение к реальности, выразившееся в принятии ее во всей полноте и многообразии (с характерным оттенком уравнивания добра и зла в ней) и одновременно в утверждении активности человеческой воли, мысли, воображения как силы, подчиняющей себе реальность,— все эти черты свойственны и мышлению неоромантиков. Влияние Эмерсона испытали многие представители неоромантизма и других литературных и философских течений, опиравшихся в той или иной мере на романтическую традицию, включая символизм и «философию жизни». «Я закипал, закипал, но до точки кипения дошел лишь благодаря Эмерсону»,— говорил о себе Уитмен⁵⁵. Еще в детстве выучил стихи Эмерсона Киплинг⁵⁶, его любил и много перечитывал Ницше⁵⁷, а Метерлиник, посвятивший Эмерсону отдельную главу своей книги «Сокровище смиренных», писал о его произведениях: «Здесь только человек, и ничего более. Он не увеличен произвольно, он только стал к нам ближе, чем обыкновенно. Это — Иван рубит деревья, Петр строит дом, вы говорите со мной о жатве, я протягиваю вам руку, но мы стоим в точке, где соприкасаемся с богами, и удивлены тем, что мы делаем»⁵⁸.

Индуистские религиозно-философские концепции сыграли существенную роль в формировании учения трансценденталистов. Если Эмерсон и Торо и трактовали основные философские идеи индуизма не всегда адекватно, они все же поняли их достаточно глубоко, чтобы почувствовать их внутреннее своеобразие и быть в состоянии применить их в своих собственных целях. Торо в своей житнетворческой практике пытался достичь «равновесия» западной и восточной культурных традиций. Эмерсон использовал трактовку индивидуального в древнеиндийской философии для укрепления позиций романтического индивидуализма, создал самобытную этическую теорию. В целом рассмотренный материал дает основания для более широкого и систематического рассмотрения восточных учений как одного из источников эволюции романтизма в литературах Запада.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Emerson R. W. Journals*. Ed. by E. W. Emerson and W. E. Forbes. Vol. 1—10. Boston, 1909—1914, vol. 9, с. 422.

² *Торо Г. Д.* Уолден, или Жизнь в лесу. Пер. З. Е. Александровой. М., 1979, с. 345.

³ *Christie A.* Orient in American Transcendentalism. N. Y., 1963, с. 49—50.

⁴ *Жирмунский В. М.* Немецкий романтизм и современная мистика. СПб., 1914.

Emerson R. W. Journals. Vol. 1, c. 341.

⁶ *Эмерсон Р. У.* Американский ученый.— Эстетика американского романтизма. М., 1977, с. 238.

⁷ *Thoreau H. D. The Writings of Henry David Thoreau. Vol. 1—20. Boston—New York, 1906, vol. 1, c. 148.*

⁸ *Emerson R. W. The Complete Works of Ralph Waldo Emerson. Vol. 1—12. N. Y., 1926, vol. 1, c. 126.*

⁹ Дневниковая запись 1838 г. объясняет, почему Эмерсон считал принципиально важным обращаться к разным религиозным и философским системам: «Чтобы представить в чистом виде идею добродетели, необходимо до конца освободиться от наших сиюминутных обстоятельств и привычек, иначе мы неминуемо спутаем ее с жалкой и худосочной добропорядочностью, тощим призраком, носящим ее имя в приличном обществе. Вот почему мы тяготеем к язычникам и пользуемся именами и высказываниями Сократа, Конфуция, Ману, Заратуштры — не потому, что они лучше Иисуса или св. Павла (они даже не равны им, их моральные наставления не так глубоки), но потому, что ими можно пользоваться как алгебраическими знаками, меньше подверженными путанице понятий, чем те, которые мы употребляем обычно» (*Emerson R. W. Journals. Vol. 5, c. 81*).

¹⁰ *Thoreau H. D. The Writings. Vol. 1, c. 150.*

¹¹ *Parker Th. An Anthology. Ed. H. S. Commager. Boston, 1960, c. 201—202.*

¹² «Для затхлой, самодовольной английской жизни, состоящей из иллюзий, ненавидящей мысль, нет сейчас лучшего лекарства, чем обращение к Востоку. Это поразит и приведет в замешательство английскую благопристойность. Хотя раз будет услышан гром, никогда не слышанный, увиден свет, никогда не виданный, почувствована сила, для которой не существует препятствий пространства и времени» (*Emerson R. W. Journals. Vol. 8, c. 36*). В смягченном виде та же мысль повторена в книге «Черты английской жизни» (*Emerson R. W. The Complete Works. Vol. 5, c. 258*).

¹³ *Thoreau H. D. The Writings. Vol. 4, c. 283.*

¹⁴ Там же, с. 303.

¹⁵ *Emerson R. W. The Complete Works. Vol. 1, c. 337.*

¹⁶ *Thoreau H. D. The Writings. Vol. 1, c. 141—142.*

¹⁷ Там же, с. 142.

¹⁸ Там же, с. 146.

¹⁹ Там же, с. 149.

²⁰ Там же, с. 147.

²¹ Там же, с. 159.

²² *Ando Sh. Zen and American Transcendentalism. An Investigation of One's Self. Tokyo, 1970.*

²³ *Thoreau Abroad. Twelve Bibliographical Essays. Hamden (Conn.), 1971, c. 162.*

²⁴ *Торо Г. Д.* Уолден, с. 117.

²⁵ Там же, с. 119.

²⁶ Там же, с. 15.

²⁷ Там же, с. 115.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же, с. 105—106.

³⁰ Там же, с. 107.

³¹ *Emerson R. W. The Complete Works. Vol. 4, c. 48.*

³² Ф. Карпентер справедливо отмечает, что с такой интерпретацией учения Платона вряд ли согласятся историки философии. Исследователь предполагает, что Эмерсон фактически отождествил платонизм с неоплатонизмом, испытавшим, по его мнению, сильное влияние восточного мистицизма (*Carpenter F. I. Emerson and Asia. N. Y., 1968, c. 15*).

³³ Эстетика американского романтизма. М., 1977, с. 196.

³⁴ Там же, с. 195.

³⁵ *Emerson R. W. The Complete Works. Vol. 2, c. 268—269.*

³⁶ Там же, с. 270.

³⁷ У. Т. Хэррис и Дж. Харрисон высказали предположение, что и сам термин «Over-Soul» происходит от индуистского Adhyātman, встречающегося в «Бхагавадгите» (статья У. Т. Хэрриса в сб.: *The Genius and Character of Emerson*. Boston, 1889; *Harrison J. S. The Teachers of Emerson*. N. Y. 1910). Ф. Карпентер, видимо, более справедливо полагает, что источники этой концепции Эмерсона неоплатонические и сам термин создан по аналогии с Мировой Душой неоплатоников.

³⁸ Сам Эмерсон выразил свое несогласие в этом пункте с учением неоплатоников (см.: Эстетика американского романтизма, с. 211—212).

³⁹ *Emerson R. W. Journals*. Vol. 6, с. 318.

⁴⁰ *Emerson R. W. The Complete Works*. Vol. 3, с. 235—236.

⁴¹ Там же, с. 240.

⁴² Эволюция идей от штюмеров к ранним немецким романтикам подробно прослежена в упомянутой книге В. М. Жирмунского.

⁴³ «Пантеизм неизбежно снимает различие добра и зла, как бы он ни противился этому на словах» (*Шлегель Фр. Эстетика. Философия. Критика*. Т. 2. М., 1983, с. 267).

⁴⁴ *Emerson R. W. Journals*. Vol. 7, с. 93—94.

⁴⁵ *Emerson R. W. The Complete Works*. Vol. 2, с. 102.

⁴⁶ Законы Ману. Пер. С. Д. Эльмановича, пров. и испр. Г. Ф. Ильиным. М., 1960, с. 99.

⁴⁷ *Thoreau H. D. The Works*. Vol. 4, с. 365.

⁴⁸ Там же, с. 371.

⁴⁹ «Обогащенные мыслью Востока, слова этого янки, совершив полный круг, вернулись на берега Ганга», — написал в связи с этим американский литературовед Т. Скаддер (*Литературная история США*. Т. 1. М., 1977, с. 484). См. также: *Кузнецова С. И.* Генри Торо и Махатма Ганди. Торо и проблема рабства. — Ученые записки Московского педагогического института. Т. 256. Вып. 12, 1971, с. 86—101; *Schechter B.* The Peaceable Revolution. A Challenging Inheritance from Thoreau to Gandhi. Boston — Cambridge (Mass.), 1963; *Hendrick G.* The Influence of Thoreau's Civil Disobedience on Gandhi's Satyagraha. — *New England Quarterly*, XXIX (Dec. 1956).

⁵⁰ «Замечательный пример грубости и неаккуратности мышления, — пишет он, — это неспособность провести различие между частным (private) и общим (universal) сознанием. Я никогда не делаю этой грубой ошибки, но критики, читая, приписывают мне ту путаницу, которая царит в их собственных головах» (цит. по: *Foerster N.* American Criticism. A Study in Literary Theory from Poe to the Present. N. Y., 1962, с. 89).

⁵¹ По словам известного американского литературоведа Р. Спиллера, Эмерсон «выразил конфликт и гармонию, которые содействовали творческому развитию американской жизни» (*Литературная история США*, с. 427).

⁵² *Emerson R. W. The Complete Works*. Vol. 6, с. 12—13.

⁵³ Там же, с. 324.

⁵⁴ Там же, с. 322—323.

⁵⁵ Цит. по: *Asselineau K.* Evolution of Walt Whitman. The Creation of a Personality. Cambridge (Mass.), 1970, с. 51.

⁵⁶ *Kipling R.* Something of Myself for My Friends Known and Unknown. L., 1933, с. 90.

⁵⁷ См.: *Michaud R.* Emerson et Nietzsche. — *Autour d'Emerson*. P., 1924; *Cameron K. W.* Emerson's Influence on Friedrich Nietzsche. — *Emerson Society Quarterly*, 18 (1960); *Hubbard S.* Nietzsche und Emerson. Basel, 1958.

⁵⁸ *Метерлих М.* Полное собрание сочинений. Изд. 2-е. Т. 3. М., 1903. с. 57.

Е. Б. Рашковский, В. Г. Хорос

ПРОБЛЕМА «ЗАПАД — РОССИЯ — ВОСТОК»
В ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ П. Я. ЧААДАЕВА

...Дорогою свободной
Иди, куда влечет тебя свободный ум,
Усовершенствуя плоды любимых дум,
Не требуя наград за подвиг благородный.
Они в самом тебе...

А. С. Пушкин

Петр Яковлевич Чаадаев (1794—1856) — крупное имя в истории русской философской и общественной мысли. Его «Философические письма» стали событием в образованном обществе России 30—40-х годов XIX в.; в них вдумывались последующие поколения. Номер «Телескопа» с напечатанным «Философическим письмом» Чаадаева, по словам А. И. Герцена, был подобен «выстрелу, раздавшемуся в темную ночь», призыву «проснуться»¹, он пробудил общественное мнение в эпоху николаевской реакции. Но мало этого: творчество Чаадаева оплодотворяет и западничество и славянофильство, находится у истоков национального самосознания России XIX в. При этом важно подчеркнуть, что Чаадаев, бесспорно, принадлежит демократической традиции, истории отечественного освободительного движения против самодержавия и крепостничества.

Чаадаев приобщился к свободомыслию еще в молодости, в период тесных контактов с представителями передового офицерства, которые, как отмечал В. И. Ленин, «были заражены соприкосновением с демократическими движениями Европы во время наполеоновских войн»². Он был дружен с И. Д. Якушкиным, М. И. Муравьевым-Апостолом и другими декабристами. В 1821 г. Чаадаев и сам вступил в тайное общество. О его идеях и настроениях той поры выразительно свидетельствуют обращенные к нему знаменитые пушкинские послания. И хотя Чаадаев был, как принято выражаться, «декабристом без декабря», но не таким, как, скажем, П. А. Вяземский, поначалу имевший склонность к либерализму, но затем перешедший на консервативные позиции. Чаадаев скорее сродни А. С. Пушкину или М. Ф. Орлову, которые при всей сложности дальнейшей их духовной эволюции до конца жизни сохранили верность памяти своих друзей. Красноречивый факт: именно после того, как он узнал о событи-

ях 14 декабря, Чаадаев, пребывавший в это время за границей и уже было собравшийся остаться там навсегда, принимает решение вернуться в Россию. Он, разумеется, знал, что на родине его ждут преследования по делу декабристов. Но там гибли и страдали друзья. Он едет домой и, отправленный после мытарств дознания под надзор в родовое имение, пишет свои произительные «Философические письма».

Конечно, Чаадаев в «Философических письмах» выступил и как оппонент декабристов, он предпринял попытку перерешить по-своему «проклятые вопросы» эпохи. Об этом далее еще пойдет речь. Но одновременно он и продолжал дело декабристов — своим недвусмысленным протестом против окружавшей его всеобщей порабощенности, своей позицией духовного неподчинения николаевскому режиму, неприятия его.

Правда, поначалу реакция современников на появление Первого «Философического письма» (и других, ходивших в списках «Философических писем») была далеко не адекватной их содержанию. Не только правительство, по повелению царя официально объявившее его сумасшедшим, но и многие знакомые и читатели усомнились в его умственной состоятельности. На это Чаадаев сетует в саморецензии, написанной им от лица М. Ф. Орлова, в письмах к брату М. Я. Чаадаеву³. Но он не сомневался в значении «серьезного вопроса», брошенного им в «гущу» российской публики (как выражался Чаадаев в указательной саморецензии), — вопроса о судьбах России. С упорством, свидетельствовавшим о понимании им своей миссии, «басманный философ»⁴ продолжал высказывать окружающим свои идеи, будоражить сознание соотечественников. И деятельность эта постепенно приносила плоды.

Она была необходима в мертвенную николаевскую эпоху, когда так важно было даже просто устоять, сохранить личность, самостоятельность суждений, а уж тем более суждений, существенно отличающихся от хора угодливых голосов. Оттого-то самые разнообразные люди мысли — будь то Герцен или митрополит Филарет Дроздов, Грановский или Хомяков — тянулись к Чаадаеву. Само его присутствие способствовало тому, что «Некрополис» (так Чаадаев в «Философических письмах» обозначил Москву — как «город мертвых») после шока первых последекабрьских лет исподволь превращался в живую и мыслящую человеческую среду.

Можно сказать, что с течением времени значение творчества Чаадаева выступает все более рельефно. Свидетельство тому — возросшее число трудов о нем, а также публикаций новых страниц его наследия⁵, в том числе востоковедного характера⁶. Этот интерес понятен, ибо речь идет о философской классике. Классика в истории мысли, культуры вообще — по праву долгожительница. Ей дано отразить в формах уникального индивидуального творчества исторически длительные (в пределе — непреходящие), «осевые» проблемы человеческого бытия и общественной жизни,

с неповторимой выразительностью передать то, что в действительности является всеобщим и насущным для многих поколений. Поэтому в наследии классики нам важно все — не только прозрения крупного мыслителя, но также его заблуждения и ошибки, поскольку они рельефно воспроизводят характерные, стойкие заблуждения массового сознания и тем самым как бы помогают потомкам изживать их.

Сказанное применимо и к Чаадаеву. Поэтому позволим себе надеяться, что читателю будет интересно проследить, в рамках намеченной темы, движение его взглядов, выявить — с высоты полутора веков, отделяющих нас от Чаадаева, — его прозрения и его заблуждения, то новое, что он дал своему времени, и те нити, которые связывают его с нами.

* * *

Дихотомия «Запад — Восток», точнее, триада «Запад — Россия — Восток» всегда были для Чаадаева основными координатами его философско-исторических воззрений. Внутреннюю установку в этой системе мировоззренческих координат можно было бы определить как европоцентризм, что не только не мешало Чаадаеву питать искреннюю и горячую любовь к своему отечеству, но чрезвычайно обостряло ее. Это умонастроение стало складываться у Чаадаева, вероятно, еще в период походов русской армии в Европу, когда он и его друзья, будущие декабристы, с удивлением наблюдали высокую социально-политическую развитость и культурную упорядоченность европейской жизни и тем острее ощущали отсталость и засилье «рабства» у себя на родине — настроение, периодически повторявшееся у многих россиян, попадавших в европейский мир со времен Котошихина. У передовых русских офицеров это настроение вылилось в страстное желание «пересадить Францию в Россию»⁷, «поставить Россию на ту степень просвещения, на которую она имела право по политическому своему положению в Европейском мире»⁸. Речь шла прежде всего о политических и социальных реформах — ликвидации абсолютизма, крепостного права, введении конституционных начал.

Чаадаев в общем разделял тогда эти устремления и потому вступил в Северное общество. Но одновременно он постепенно начинает сомневаться в возможности непосредственного перенесения «Франции» на российскую почву. По-видимому, этими сомнениями в определенной мере были обусловлены пассивность Чаадаева как члена тайного общества и его отъезд за границу. Путешествуя по европейским странам, внимательно изучая цивилизацию Запада, Чаадаев укрепляется в своих сомнениях, а известие о трагическом поражении восстания 14 декабря 1825 г. как бы ставит здесь последнюю точку. «Пройдя через просвещеннейшие страны мира, — напишет он через несколько лет в Первом „Философическом письме“, — мы принесли с собой лишь

идеи и стремления, плодом которых было громадное несчастье, отбросившее нас на полвека назад» (пер. М. О. Гершензона) ⁹.

Почему же заимствования у Запада, об истории и культуре которого Чаадаев говорит столько лестного в том же «Философическом письме», характеризуются как заблуждения? Чаадаев разъяснил это в проекте «Объяснительной записки», написанной им для И. В. Киреевского (когда последний пробовал оправдаться перед властями за свою статью «XIX век», помещенную в журнале «Европеец»). «Молодое поколение... — писал Чаадаев, — мечтало о реформах в стране, о системах управления, подобных тем, какие мы находим в странах Европы... Никто не подозревал, что эти учреждения, возникнув из совершенно чуждого нам общественного строя, не могут иметь ничего общего с потребностями нашей страны... Каково бы ни было действительное достоинство различных законодательств Европы, раз все социальные формы являются там необходимыми следствиями из великого множества предшествовавших фактов, оставшихся нам чуждыми, они никоим образом не могут быть для нас пригодными» ¹⁰.

Это вовсе не разрыв с декабристами: так же как и они, Чаадаев всю жизнь оставался противником «рабства» и абсолютистского произвола. Но это, несомненно, более глубокий взгляд, нежели чисто просветительская уверенность, что политические или экономические достижения развитых стран могут быть прямо «пересажены» на почву обществ, отставших в своем развитии. Это поиск фундаментальных закономерностей исторического процесса по сравнению с теорией заимствования разумных идей. Стремление к этому поиску проявилось у Чаадаева у первого среди представителей последекабристской эпохи, осмысливавших уроки выступления декабристов. Их поражение в глазах современников было не только военным, но и теоретическим, идейным.

Поэтому в своих размышлениях Чаадаев как бы отталкивается от просветительского исторического оптимизма. Конечно, он не против того, что «вся история новейшего общества совершается на почве мнений» ¹¹. Но мнения эти не есть суд просвещенного разума, их истоки глубже; они веками формируются прежде всего в сферах религии и морали. Чаадаев отвергает «поверхностную (т. е. атеистическую и просветительскую.— Авт.) философию», которая «вопиет... по поводу религиозных войн и костров, зажженных нетерпимостью,— мы можем только завидовать доле народов, создавших себе в борьбе мнений, в кровавых битвах за дело истины целый мир идей...» ¹². Надо пристальнее всмотреться в прошлое, советует Чаадаев, отойти от эмпирической фиксации тех или иных событий, деяний отдельных личностей, смены политических форм — и заглянуть в историческую подоснову эволюции народов, ибо «современное направление человеческого духа побуждает его облекать все виды познания в историческую форму» ¹³. И тогда мы обнаружим не только то, что религия и религиозные движения образуют средоточие истории человечества, но более того — что сама история движется

Провидением, божественным промыслом. «Этот философский вывод из размышлений об истории... — заключает Чаадаев, — более положителен... чем все те заключения, которые банальная история по-своему выводит из картины веков, ссылаясь на влияние почвы, климата, расы и т. д., и в особенности на теорию необходимого совершенствования»¹⁴. В приведенных рассуждениях существенна внутренняя интенция, направление мысли Чаадаева: он ищет более фундаментальные движущие факторы истории, нежели «мнения», «разум» и «естественная природа» человека.

Так Чаадаев выходит к культурно-цивилизационной проблематике, к трехчленной формуле «Запад — Россия — Восток», нашедшей отражение в «Философических письмах», написанных в конце 20-х годов. Составляющие звенья этой формулы для него — не просто географические характеристики, но культурно-исторические реальности, насыщенные собственной внутренней динамикой. Восток у Чаадаева в период его работы над «Философическими письмами» — это все языческие и нехристианские цивилизации, основанные, по его мнению, на примате в конечном счете материальных интересов. «В Греции, как и в Индостане, в Риме, как и в Японии, вся умственная работа, какой бы силы она ни достигала в прошлом и в настоящем... — писал он, — всегда преследует там только удовлетворение физического существования. Все, что есть самого возвышенного в учениях и умственных привычках Востока, не только не противоречит этому общему факту, но, напротив, подтверждает его, так как кто же не видит, что беспорядочный разгул мысли, который мы там встречаем, объясняется не чем иным, как иллюзиями и самообольщением материального существа в человеке».

Под «материальными интересами» в «Философических письмах» понимаются не просто чувственные потребности, но «общая потребность в благополучии», которая может вызвать к жизни самые разнообразные формы общественного и культурного развития, но «никогда не поднимается до уровня чисто духовных потребностей». Отсюда, на взгляд философа, «косность», застойность восточных обществ, а в прошлом — гибель великих цивилизаций Египта, Индостана, Рима и других, достигших своего «предела», который в силу самого внутреннего принципа их образования они оказались неспособными перейти¹⁵.

Возможно, что эта трактовка в тех или иных элементах воспроизводила представления о Востоке, бытовавшие в европейской мысли XVIII — начала XIX в. — от Вольтера до Гегеля. Но если взять трехвенную концепцию Чаадаева в целом, то в ней он был вполне самостоятелен. Запад является у него антиподом Востока как «христианское общество», которое «поистине одушевлено духовными интересами», а они никогда не могут быть удовлетворены, беспредельны по своей природе. Поэтому «христианские народы в силу необходимости постоянно идут вперед»¹⁶. Такая позиция может показаться обычным христианоцентризмом, христианским миссионерством, но Чаадаев делает ак-

цент на социальных, мирских «выходах» христианства. Именно благодаря напряженной многовековой идейно-культурной работе, связанной прежде всего с религиозными поисками, писал он, Европа смогла достичь столь высокого расцвета. Именно на пути разрешения проблем «истины» и веры западная цивилизация обрела «идеи долга, закона, права, порядка», социального и политического прогресса. Поэтому политические революции были продолжением религиозных исканий или, лучше сказать, приложением к ним. Поэтому и «уничтожением крепостничества в Европе мы обязаны христианству» (пер. Д. И. Шаховского)¹⁷. Может быть, согласно Чаадаеву, западная цивилизация, сама того не ведая, следовала евангельскому завету: «Ищите же прежде всего царства Божия и правды Его, и все остальное приложится вам»¹⁸.

Куда же относится Россия — к Западу или к Востоку? Увы, отвечает Чаадаев, «мы не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку, и у нас нет традиций ни того, ни другого». Казалось бы, «стоя между двумя главными частями мира, Востоком и Западом, упираясь одним локтем в Китай, другим в Германию, мы должны были бы соединять в себе оба великих начала духовной природы: воображение и рассудок, и совмещать в нашей цивилизации историю всего земного шара. Но не такова роль, отведенная нам Провидением... Одиноким в мире, мы ничего не дали миру... ничем не содействовали прогрессу человеческого разума, и все, что нам досталось от этого прогресса, мы исказили... мы перенимали только обманчивую внешность и бесполезную роскошь»¹⁹.

Отторгнутая от западного христианства в результате разделения церквей, Россия, по Чаадаеву, оказалась лишенной живительного источника развития. Церковь в России была и духовно, и социально-политически несравненно пассивнее, нежели в Европе. Отсюда — культурная бедность российской цивилизации, торжество в ней властного, политического начала, укоренившееся «рабство», пассивность и безгласность подавляющего большинства населения. Христианская духовность затронула российское общество лишь поверхностно, в своей основе оно осталось языческим, не идущим далее «материальных» целей. И в этом смысле, согласно Чаадаеву, историческое будущее России столь же бесперспективно, как судьба Востока, в том числе тех территорий (наподобие Абиссинии), которые формально христианизированы. «Конечно, возможна и образованность, отличная от европейской, — писал Чаадаев в Первом „Философическом письме“, — разве Япония не образованна, притом, если верить одному из наших соотечественников²⁰, даже в большей степени, чем Россия? Но неужто вы думаете, что тот порядок вещей... который является конечным предназначением человечества, может быть осуществлен абиссинским христианством или японской культурой?»²¹.

Многие современники и потомки воспринимали Чаадаева как одностороннего западника, апологета Европы и католицизма. На

самом же деле и пессимистическая оценка России, и соответственно всяческое возвышение на этом фоне европейской цивилизации имели один источник — горячую любовь мыслителя к своему отечеству, глубокое осознание его отсталости, особенно ощущавшейся в николаевскую эпоху. Да и европоцентризм Чаадаева был довольно странного свойства: он не рекомендовал для России в своих «Философических письмах» никакой прямолинейной вестернизации и не видел ее путей. Попытка разобраться в причинах культурной, социальной и политической отсталости России, стремление как можно резче подчеркнуть эту отсталость, зафиксировать на ней мысль читателей — таков был внутренний пафос «Философических писем». И он был услышан современниками. Многие из них могли бы повторить вслед за А. С. Пушкиным, который после прочтения «Философического письма» (не соглашаясь с общей пессимистической оценкой судеб России) писал Чаадаеву: да, «наша общественная жизнь — грустная вещь... равнодушие ко всему, что является долгом, справедливостью, истиной, это циничное презрение к человеческой мысли и достоинству — поистине могут привести в отчаяние»²².

* * *

Но человек не может долго существовать в безысходности. Именно самый глубокий пессимизм рождает надежду, стремление к разрешающему исходу. Проявилось оно и у Чаадаева, причем здесь ему также довелось выступить открывателем.

Интереснейший в этом плане документ, написанный несколько лет спустя после создания «Философических писем», — письмо А. И. Тургеневу (1835). Философ исходит из прежних своих идей о наличной духовной бедности российской цивилизации: мы в отличие от Запада «никогда не были движимы великими верованиями, могучими убеждениями... Что мы открыли, выдумали, создали?» и т. д. Но вывод из этого следует неожиданный: «Поэтому нам незачем бежать за другими; нам следует откровенно оценить себя, понять, что мы такое, выйти из лжи и утвердиться в истине. Тогда мы пойдем вперед, и пойдем скорее других, потому что пришли позднее их, потому что мы имеем весь их опыт и весь труд веков, предшествовавших нам»²³.

Здесь едва ли не впервые высказан тезис, оказавший огромное влияние на всю последующую общественную мысль в России: отсталость есть не только минус, но и преимущество. Для национально-патриотического сознания это было своего рода толчком, открытием, настраивавшим на весьма оптимистические перспективы. В том же письме А. И. Тургеневу Чаадаев простирает свои мечты настолько далеко, что утверждает: «Мы призываем... обучить Европу бесконечному множеству вещей, которых ей не понять без этого. Не смейтесь: вы знаете, что это мое глубокое убеждение. Придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы, как мы уже сейчас являемся ее политическим

средоточием, и наше грядущее могущество, основанное на разуме, превысит наше теперешнее могущество, опирающееся на материальную силу»²⁴.

На чем же основано преимущество отсталости? Во-первых, как это явствует из указанного письма, на возможности усваивать наработанное другими, начинать сразу с высокой фазы развития, достигнутой другими нациями. Другой пункт Чаадаев формулирует спустя два года в письме к тому же А. И. Тургеневу: по сравнению с западными народами «мы имеем... великие преимущества, бескорыстные сердца, простодушные верования, потому что мы не удручены, подобно им, тяжелым прошлым, не омрачены закоснелыми предрассудками и пользуемся плодами всех их изобретений, напряжений и трудов»²⁵. Итак, второе преимущество — свежесть, наивность, неиспорченность, открытость любому позитивному влиянию, историческая юность, необремененность догмам, вековым развитием.

Тему преимущества отсталости или исторической юности Чаадаев подробно развивает в статье «Апология сумасшедшего», написанной как бы в дополнение и объяснение своим «Философическим письмам». Он сравнивает Россию не только с Западом, но и с Востоком, по отношению к которым Россия занимает как бы срединное положение и имеет определенное превосходство. «Мы живем на Востоке Европы — это верно, и тем не менее мы никогда не принадлежали к Востоку»²⁶. Хотя христианская Европа и восточные цивилизации, по мысли Чаадаева, несоизмеримы по своей значимости и по уровню своего культурного потенциала, но их объединяет одна черта: они выработали сложный и разветвленный комплекс традиций, которые уже затвердели и окостенели, препятствуют дальнейшему росту; и это свидетельствует об их «завершенной жизни»²⁷, об исчерпанности отпущенного им жизненного цикла. Таким образом, Европе мешает... ее развитость, историческая зрелость, которая оказывается не только достоинством, но и недостатком; дальнейший же прогресс Востока тормозится непреодолимой инерцией культурно-исторических традиций.

Напротив, Россия, по словам Чаадаева, это огромная *tabula rasa*, готовая к стремительному культурному старту. Ибо «мы девственным умом встречаем каждую новую идею. Ни наши учреждения, представляющие собой свободные создания наших государей или скудные остатки жизненного уклада, вспаханного их всемогущим плугом, ни наши нравы — это странная смесь неумелого подражания и обрывков давно изжитого социального строя, ни наши мнения, которые все еще тщетно селятся установиться даже в отношении самых незначительных вещей, — ничто не противится немедленному осуществлению всех благ, какие Провидение предназначает человечеству. Стоит лишь какой-нибудь властной воле высказаться среди них — и все мнения ступшевываются, все верования покоряются и все умы открываются новой мысли, которая предложена им»²⁸.

Вот и еще одно преимущество отсталости: воспитанная веками привычка повиноваться может в принципе обеспечить высокую социальную, политическую и культурную мобильность. Даже «рабство», столь решительно обличенное Чаадаевым в «Философических письмах», начинает становиться под его пером не только недостатком, но и достоинством. «Просмотрите от начала до конца наши летописи, — констатирует он, — вы пойдете в них на каждой странице глубокое воздействие власти, непрестанное влияние почвы и почти не встретите проявлений общественной воли. Но справедливость требует также признать, что, отрекаясь от своей мощи в пользу своих правителей, уступая природе своей страны, русский народ обнаружил высокую мудрость»²⁹. Ибо, сохранив силы и воспитав в себе дисциплину повиновения, русская нация оказывается потенциально способной на быстрый рывок в своем развитии. Более того, автор «Апологии» высказывает убеждение, что «мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество»³⁰.

С появлением этих оптимистических, если не сказать мессианских, идей относительно перспектив развития России становятся более спокойными, «сбалансированными» воззрения Чаадаева на Запад и Восток. В его характеристиках европейской цивилизации появляются критические ноты. С другой стороны, Восток как бы уравнивается с Западом — не только с точки зрения древности и основательности традиций, но и в плане признания «духовности» восточных цивилизаций, отказа от прежнего ограничения их лишь «материальными» устремлениями. «Сосредоточиваясь, углубляясь, замыкаясь в самом себе, созидался человеческий ум на Востоке; раскидываясь вовне, излучаясь во все стороны, борясь со всеми препятствиями, развивается он на Западе... На Востоке мысль, углубившись в самую себя, уйдя в тишину, скрывшись в пустыню, предоставила общественной власти распоряжение всеми благами земли; на Западе идея, всюду кидаясь, вступаясь за все нужды человека, алкая счастья во всех его видах, основала власть на принципе права; тем не менее и в той и в другой сфере жизнь была сильна и плодотворна; там и здесь человеческий разум не имел недостатка в высоких вдохновениях, глубоких мыслях и возвышенных созданиях»³¹.

Восток и Запад помещаются теперь Чаадаевым как бы на одну линию мировой истории, в качестве ее последовательных ступеней. «Первым выступил Восток и излил на землю потоки света из глубины своего уединенного созерцания; затем пришел Запад со своей всеобъемлющей деятельностью, своим живым словом и всемогущим анализом, кончил начатое Востоком и, наконец, поглотил его в своем широком охвате». Тем не менее за Востоком остается приоритет начала человеческой истории, приоритет крупной культурной идеи. «Эта идея поставила духовное начало во главу общества, она подчинила все власти одному не-

нарушимому высшему закону — закону истории³²; она глубоко разработала систему нравственных иерархий; и хотя она втиснула жизнь в слишком тесные рамки, однако она освободила ее от всякого внешнего воздействия и отметила печатью удивительной глубины»³³.

У России же «не было ничего подобного. Духовное начало, неизменно подчиненное светскому, никогда не утвердилось на вершине общества; исторический закон, традиция никогда не получила у нас исключительного господства; ... наконец, нравственной иерархии у нас никогда не было и следа. Мы просто северный народ — и по идеям, и по климату очень далеки от благоуханной долины Кашмира и священных берегов Ганга. Некоторые из наших областей, правда, граничат с государствами Востока, по наши центры не там, не там наша жизнь и никогда там не будет»³⁴.

Итак, не будучи ни вестернизированной, ни ориентализированной страной, Россия имеет возможность черпать достижения как Запада, так и Востока (правда, Чаадаев отдаст здесь все же предпочтение Западу), но при этом идти своим путем, образовать чуть ли не третий виток мирового развития.

Идея преимущества отсталости, элементы национализма и мессианизма на какое-то время даже сближают Чаадаева со славянофилами. «Я несколько ослабянчился»³⁵, — признает он в письме графу Сиркуру от 15 января 1845 г. Но славянофилом он не стал. Националистические преувеличения никогда не подвляли присущие ему изначальные импульсы — признание превосходства западной цивилизации и острый критицизм в отношении отечественных порядков. В одной из последних работ (в 1854 г.) Чаадаев горько характеризует современную ему Россию как «олицетворение произвола. В противоположность всем законам человеческого общежития Россия шествует только в направлении своего собственного порабощения и порабощения всех соседних народов»³⁶.

Работу над осмыслением многозначных судеб родной страны в контексте общечеловеческой истории «басманный философ» продолжил до конца жизни.

* * *

В наследии Чаадаева действительно интересно все — его характеристики Запада и Востока, России и мировой истории в целом, его глубокие догадки и несомненные, часто наивные заблуждения. Ему в высокой степени была присуща цельность мировидения, способность синтезировать различные проблемы, что придавало масштабность и глубину его размышлениям, хотя иногда приводило к неверной оценке отдельных сторон и деталей. Эволюция взглядов Чаадаева, которую мы вкратце попытались проследить, весьма рельефно воспроизводит, как нам представляется, механизмы национального сознания (или национально-патриотического сознания с элементами национализма) в обществах, от-

ставших в своем социальном развитии, — и в этом смысле имеет типологическое значение, достаточно поучительна для понимания общественной мысли и общественной психологии современных развивающихся государств.

Внутренний идейно-психологический механизм формирования националистического сознания в указанных обществах можно представить примерно таким образом. Сначала возникает осознание национальной отсталости при соприкосновении с более развитой (европейской) цивилизацией, которая выступает в качестве примера и одновременно внешней угрозы, угнетающего фактора (последнее особенно относится к колониальным и зависимым странам). Затем — потребность в идейно-культурной компенсации, которая может реализоваться различно: как прославление национального культурного прошлого своей страны, как мессианское видение ее грандиозного будущего, как выявление ущербностей и пороков более развитой цивилизации по сравнению с «дегустивной» национальной почвой и пр. Эти компенсаторные формы могут и сочетаться, выступать сразу все вместе. Обратим внимание на тесную взаимосвязь обеих стадий становления националистического сознания, закономерность их перехода одна в другую. Когда Чаадаев в Первом «Философическом письме» писал, что «мы, можно сказать, народ исключительный. Мы принадлежим к числу тех наций, которые как бы не входят в состав человечества, а существуют лишь для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок»³⁷ и т. д., то в этом крайнем национальном самоуничтожении (и соответственно преклонении перед европейской цивилизацией) содержались семена последующих мессианских мечтаний о мировой роли России. Чрезмерное смирение чаще всего ведет к чрезмерной гордыне. Аналогичным образом усиленное «западничество» зачастую является прологом к рьяному «почвенничеству», о чем свидетельствует опыт нынешних развивающихся государств.

Национализм сравним с «детской болезнью», которой суждено переболеть молодому, еще не окрепшему обществу при своем приобщении к мировому порядку, к более передовым в социальном и культурном отношении нациям. В этом смысле иллюзии, элементы возвеличения своего народа являются как бы неизбежными издержками становления национального самосознания. Но национализм — это не только издержки роста. На какой-то период он необходим для отставших и тем более угнетенных и зависимых наций как своего рода «самолюбие» общества, чтобы морально выстоять в борьбе за свое существование как нации, идейно и психологически стимулировать процесс развития.

В российской общественной мысли XIX в. Чаадаев может считаться одним из родоначальников национального самосознания. Он одним из первых продемонстрировал столь искавшийся его современниками выход от пессимизма к оптимизму и вере в будущее России. Он первый заговорил о преимуществах отсталости, о том, что в неразвитости таятся потенции развития, в ничтожестве — могущество, в рабстве — перспектива обрести свобо-

ду. И эти его идеи оценили современники. В 1844 г. Герцел записывает в дневнике о своем согласии с Чаадаевым относительно того, что необходим переход от безнадежности к надежде, «поднятие надежды в добродетель». «Эту сторону упования в горести, твердой надежды в, по-видимому, безвыходном положении должны по преимуществу осуществить мы (т. е. Россия.— Авт.). Вера в будущее своего народа есть одно из условий одействования будущего. Былое сердцу нашему говорит, что оно не напрасно: оно это доказывает тем глубоко трагическим характером, которым дышит каждая страница нашей истории»³⁸. Иначе сказать, своими страданиями в прошлом русский народ завоевал право на лучшее будущее, светлую перспективу. Чаадаевское «упование в горести», опиравшееся на идею преимущества отсталости, не осталось не замеченным создателем «русского социализма». Позднее эта проблематика находит продолжение у славянофилов, «почвенников», идеологов народничества.

Несомненно, в постановке вопроса Чаадаевым (как затем Герцелом и народниками) о преимуществах перазвитости, исторической юности было немало романтического преувеличения и утопизма. Разумеется, у отставших стран существует возможность заимствования достижений развитых стран. Но вся трудность заключается в реализации этой возможности. Во-первых, история показала, что успешное перенимание опыта развитых стран странами менее развитыми требует пересоздания тормозящих развитие традиционных институтов и стереотипов сознания, т. е. избавления от той же отсталости. Во-вторых, хотя Чаадаев в общем подходил к верной мысли, что развитие отставшей страны может быть облегчено в результате использования каких-то динамических элементов социокультурного наследия, переключения их на прогрессивную трансформацию общества, именно в этом пункте его позиция была чрезвычайно уязвимой. Мы имеем в виду надежду Чаадаева на то, что развитие может быть обеспечено благодаря традиционному деспотизму, привычке к повиновению, характерным для любого докапиталистического общества. Да, «дисциплина повиновения» может явиться на первых порах значительной мобилизующей силой развивающегося общества, особенно в экономическом или военном плане. Но затем она же неизбежно оказывается тормозом, стопорящим культурный потенциал общества и основу основ производительных сил — человеческую личность. Опыт некоторых освободившихся стран Азии и Африки достаточно убедительно свидетельствует об этом.

К чести Чаадаева, панегирики «дисциплине повиновения» в России не были в его текстах столь уж частыми. Более характерна для него критика отечественного самодержавия и крепостничества, подкрепленная серьезными размышлениями о природе политических институтов и отношений в России. Он, например, указывал на связь политического и географического факторов в российской цивилизации. «Вся наша история,— писал он,— про-

дукт природы того необъятного края, который достался нам в удел. Это она рассеяла нас во всех направлениях... она внушила нам слепую покорность силе вещей, всякой власти, провозглашавшей себя нашим владыкой. В такой среде нет места для правильного повседневного общения умов между собой; в этой полной обособленности отдельных сознаний нет места для логического развития мысли, для непосредственного порыва души к возможному улучшению, нет места для сочувствия людей между собой, связывающего их в тесно сплоченные огромные союзы, перед которыми неизбежно должны склониться все материальные силы...»³⁹. Чаадаев отмечал, что в сознании россиянина власть соотносится с понятием не права, но скорее «родительского авторитета»: «Мы не говорим, например, я имею право сделать то-то и то-то, мы говорим: это разрешено, это не разрешено»⁴⁰. Авторитарная «дисциплина повиновения» вызывала у него порой тяжелые чувства. «Посмотрите на свободного человека в России! Между ним и крепостным нет никакой видимой разницы... В России все носит печать рабства — нравы, стремления, просвещение и даже вплоть до самой свободы, если только последняя может существовать в этой среде»⁴¹. «Горе народу, — восклицает он, — если рабство не смогло его унижить, такой народ создан, чтобы быть рабом»⁴².

Размышления Чаадаева о преимуществах отсталости и исторической юности содержали еще один соблазнительный, но обманчивый тезис — о том, что преимущество запоздалого развития лучше всего реализуется теми народами, которые не обременены долгими традициями и потому открыты любому культурному влиянию, обладают неисчерпаемыми потенциями роста. Нынешние наблюдения над процессом приобщения к мировой цивилизации бывшей колониальной и зависимой «периферии» наводят на мысль, что логика и убедительность этой чаадаевской мысли во многом внешние. Скорее наоборот: важным условием развития является как раз наличие развитой культурно-цивилизационной основы, пусть застоявшейся, отставшей в тех или иных отношениях (прежде всего в научно-техническом) по сравнению с развитым миром. Дело в том, что богатая культурная память «принимающей» нации обеспечивает ту систему коммуникаций, по которой могут транслироваться новая информация, новые ценности, новая система знаний. Именно так шло, например, развитие Японии с эпохи Мэйдзи: цивилизация Запада усваивалась японцами через призму традиционных ценностей и институтов; капиталистическое производство — через отношения патриархального найма и структуру фирмы как «большой семьи»; буржуазная демократия — в духе традиционной лояльности и общности; современная система образования — через институты конфуцианской учености и пр. При этом традиционная японская цивилизация не играла роль лишь проводника иных культурных ценностей, она составила полноценный компонент социокультурного синтеза, который привел к так называемому японскому «экономиче-

скому чуду», позволил Японии не только догнать уровень производства Европы и Америки, но и в ряде отношений превзойти их.

Разумеется, для того чтобы этот культурный синтез был плодотворным, социокультурное наследие «принимающей стороны» должно обладать определенными динамическими элементами, ценностями, более или менее соответствующими усвояемой извне культуре. В японской культурной традиции такие элементы были (здесь не место подробно рассматривать эту тему), равно как и способность японской цивилизации периодически «открываться» в обращении к новому знанию (сначала — конфуцианскому Китаю, затем — Западу). Но ведь подобные элементы — начатки секуляризма, культ истины, идеи о человеческом достоинстве и т. д. — есть в любой «высокой» цивилизации Востока. Другое дело, что в одной они могут приходить в движение и подключаться к процессу развития быстрее, чем в другой. Индия, например, осовременивается быстрее, нежели арабские страны или Юго-Восточная «буддийская» Азия. Но зато, когда ислам или буддизм под воздействием «вызова» из более развитых стран переживут свои духовные перевороты, хотя бы отчасти сходные по проблематике с европейской Реформацией, — они сами превратятся в фактор модернизации (как это было в период Реформации в Европе, когда теологические конфликты стали прелюдией к формированию и укреплению новых ценностей и институтов), процесс развития будет по-настоящему «омассовлен» и обеспечен.

Напротив, в странах относительной исторической юности или сравнительно неразвитых культурных традиций заимствование достижений более развитых цивилизаций оказывается затруднено. Конечно, отдельные представители (или даже значительная часть образованного слоя, интеллигенции) могут усвоить более передовые социокультурные формы и даже стать нечто вроде *citoyens du monde*. Но в своей отечественной среде они рискуют остаться «чужими», непонятыми (или же понятыми неадекватно), ибо как раз неразвитость или историческая юность собственной цивилизации означают отсутствие необходимых каналов связи между интеллектуалами и широкими слоями населения; сознание последних еще обременено традиционными стереотипами мышления, оно еще «не готово» к восприятию ценностей развития.

Впрочем, это очень большая тема для размышления, и авторы не хотят здесь не только претендовать на истину, но и сколько-нибудь подробно развить затронутый сюжет. В данном случае для нас важно подчеркнуть, насколько глубок был Чаадаев даже в тех своих раздумьях и выводах, которые сейчас могут показаться неправомерными. Тем более что в «философических» поисках Чаадаев менее всего был похож на сухого систематика или упрямого адепта своих идей. Размышляя о жизни и о мире, о Западе, о Востоке, о России, он был и последовательным и изменчивым, он оставался самим собой. Он всегда умел видеть предмет со многих сторон.

Поэтому, например, несмотря на элементы возвеличения национальных потенций своей страны, для Чаадаева более характерны универсалистское понимание мировой истории и даже прямые антинационалистические высказывания. Констатируя различие человеческих рас, наций и народов, он ставит вопрос, «должны ли они сохраниться навсегда, следует ли стремиться к общему слиянию всех народов или же надлежит монголу навсегда оставаться монголом, малайцу — малайцем, негру — негром, славянину — славянином?» Чаадаев отвечает на этот вопрос как универсалист. Решительно возражая против «философии своей колокольни», он призывает «к тому, чтобы создать из человеческого рода один народ братьев»⁴³. Надо сказать, что эта интернационалистическая тенденция характерна для всей передовой российской интеллигенции XIX в., она в общем «перебивала» те или иные элементы националистического мессианизма, которые имели место у отдельных представителей общественной мысли в России. Именно поэтому, скажем, такие несомненные «почвенники», как народники, поддерживали активную связь с революционным движением на Западе и Востоке. Именно поэтому российская революционная интеллигенция сумела воспринять марксизм.

Вместе с тем Чаадаев хорошо понимал, что пути универсализации мировой культуры чрезвычайно трудны. Он отдавал себе отчет в том, что ликвидация отставания одной нации по отношению к другой невозможно посредством простого подражания. Сколь выразительна, например, его едкая оценка прямолинейного западофильства: «Русский либерал — бессмысленная мошка, толкущаяся в солнечном луче; солнце это — солнце Запада»⁴⁴. Чаадаев задумывался — не только применительно к России, но и к странам Востока — об особенностях путей развития разных народов, о своеобразии их вкладов в общечеловеческое наследие. Он, в частности, ставит вопрос о возможности допущения нескольких видов цивилизации⁴⁵. В письме к барону Ф. д'Экштейну от 15 апреля 1836 г. (подробнее речь об этом уникальном документе пойдет у нас ниже) он, как бы оспаривая элементы собственного же европоцентризма, писал о философской системе индуизма: «Не находите ли Вы, что мудрость Запада может извлечь из нее пользу?»⁴⁶.

Как мы видели, исторические поиски Чаадаева и его подход к судьбам мировых цивилизаций во многом были связаны с занимавшей его темой религии и ее роли в истории человечества. Надо сказать, что при оценке религиозной проблематики в трудах Чаадаева необходимо избегать двух крайностей, в которые порой впадали исследователи: сведения религии до несущественного, второстепенного компонента воззрений Чаадаева и, наоборот, провозглашения Чаадаева чуть ли не теологом истории и культуры. Чаадаева, без всякого сомнения, глубоко интересовали проблемы истории религии и ее функций в жизни общества; кроме того, он был искренне верующим человеком. Вместе с тем он не был и теологом.

Например, в недавно найденном письме по поводу статьи Ф. И. Тютчева «Папство и римский вопрос с русской точки зрения» (2 марта 1850 г.) Чаадаев дает свою трактовку папства в европейской и мировой истории. Профессиональный теолог или историк религии наверняка мог бы сделать по поводу чаадаевского текста немало замечаний. Например, трактовка Чаадаевым одного из центральных исторических расхождений между католичеством и православием — проблемы «Filioque» — некорректна с точки зрения как католического, так и православного учения: обе догматики сходятся в признании равнопочитаемости («равночестности») всех лиц Троицы⁴⁷. Но Чаадаева интересовали не столько канонические тонкости, сколько широкая проблема религии как неотъемлемого момента исторической эволюции, как фактора культуры. В отличие от теолога, который отправляется от религиозных догматов, а материал истории и культуры рассматривает лишь как вспомогательный, для Чаадаева ход мысли фактически обратный. «Отнюдь не папство создало историю Запада, как, похоже, считает наш друг Тютчев, но... напротив, именно история создала папство» (пер. Р. Темпеста). Он подчеркивает, что «не догмат и не честолюбие нескольких старых священников построили там (т. е. на Западе.— *Авт.*) церковь, а властительная потребность целого нарождавшегося мира...». Потребность эта — «спасение общества, которому угрожало варварство», через культурную миссию христианства⁴⁸.

Вполне реалистически звучит мысль Чаадаева о светских функциях римских первосвященников: их мирская власть «в основе своей есть не что иное, как историческое следствие, с которыми они сначала мирились, которое они потом приняли, которым они, следуя вечным законам человеческой природы, затем злоупотребляли...»⁴⁹. В целом, хотя объективные факторы исторического процесса обозначаются у Чаадаева еще неопределенно, иносказательно («история», «властительная потребность» и пр.), тем не менее они присутствуют, что, безусловно, означало для той эпохи важный теоретический шаг вперед.

Признание значительной роли религии в формировании цивилизаций, культур как Востока, так и Запада давно уже стало неотъемлемой посылкой для современных культурологических исследований. С этой точки зрения нельзя не указать на немалую долю истины в соображениях Чаадаева о ходе европейской истории и влиянии религиозного элемента на формирование европейской цивилизации нового времени. Обоснование христианством проблем личности и личной активности (в частности, в плане правовых предпосылок и гарантий этой активности), значение схоластики в становлении научного знания, роль протестантизма в укреплении экономических и политических структур буржуазного общества — эти вопросы уже давно разрабатываются мировой и отечественной исторической наукой.

Можно сказать так: глубокая историческая интуиция Чаадаева, присущая ему широта взгляда зачастую искушали те или

иные его ошибочные суждения, приводили к плодотворным догадкам. Приведем еще лишь один пример такой исторической прозорливости. Чаадаев не был социалистом. Но в начале 30-х годов он писал А. С. Пушкину о своем предчувствии, что «скоро придет человек, имеющий принести нам истину времени. Быть может, на первых порах это будет нечто, подобно той политической религии, которую в настоящее время исповедует С.-Симон в Париже...»⁵⁰. А позже, уже к концу своей жизни, он записал: «Le socialisme triomphera, non parce qu'il a raison, mais parce que ceux qui le combattent ont tort»⁵¹ («Социализм восторжествует, но не потому что прав, а потому что борющиеся с ним не правы»).

* * *

Все, что было сказано выше, есть самый общий социально-исторический анализ постановки Чаадаевым проблемы «Запад — Россия — Восток». Далее мы попытаемся рассмотреть, как реализуется эта же самая проблематика на глубинно-философском уровне чаадаевского мировоззрения. Чаадаев-«историософ» не полон и едва ли всерьез понятен без Чаадаева-«метафизика». А эта сторона чаадаевского мировоззрения как раз менее всего изучена. Но для нас она особо важна, ибо позволяет многое уяснить в его трактовке социально-исторических проблем.

Более того, само рассмотрение некоторых глубинно-философских основ чаадаевского мирозерцания поможет сделать, как мы попытаемся показать ниже, некоторые наблюдения, важные для нас в чисто востоковедном плане.

Итак, выше речь у нас шла о динамике социально-исторических воззрений философа. И да простит нам читатель какие-то повторы: мы еще вынуждены будем в той или иной связи возвращаться к этой динамике, варьировать предшествующие темы, но — в ином ключе.

Любые развитые социально-исторические воззрения не могут быть поняты сами из себя. Их внутреннее богатство всерьез открывается нашей мысли лишь тогда, когда они изучаются в тесном взаимодействии со стоящими за ними основополагающими мировоззренческими структурами. И только они могут высветлить и чаадаевские мнения о Западе, и его своеобразное востоковедение, и малопонятную для людей его времени позицию философа по отношению к собственному отечеству, и связь его конкретных социально-исторических воззрений с представлением о коренном единстве истории человеческого духа.

Повторим еще раз: без Чаадаева-«метафизика» не понять и Чаадаева-«историософа». И потому, прежде чем снова, на новом уровне понимания, возвратиться к социально-исторической проблематике чаадаевских трудов, присмотримся к некоторым, собственно философским их основоположениям.

Чаадаевское учение о внутренней связи динамики истории с содержанием человеческой личности и мысли сложилось на пере-

ломе 20—30-х годов, т. е. как раз в период работы над «Философическими письмами». И в отличие от конкретно-исторических воззрений Чаадаева оно оставалось на протяжении всей дальнейшей его жизни относительно стабильным.

Присмотримся же к одному из центральных и уникальных узлов собственно философских воззрений Чаадаева — к его трактовке проблемы времени, — как раз той самой проблемы, которая выявляет внутреннюю интимную связь между человеческой личностью и социально-историческим универсумом. Тем паче, что эта трактовка даст нам особые возможности понимания восточеведных воззрений русского философа.

Трактовка эта диалектична — в духе, разумеется, христиански окрашенной идеалистической диалектики, характерной для философской культуры прошлого века.

С одной стороны, Чаадаев вслед за Кантом полагает, что время есть характерное для нашего несовершенного человеческого разума воззрение, интуиция (Anschauung). Наши понятия о времени связаны с особенностями нашего нахождения во внешнем, поверхностном, феноменальном мире. Эти понятия отдаляют нас от мира подлинного, субстанциального, мира вещей-в-себе (Dingen an sich); благодаря этим пронизывающим наше сознание понятиям мы отчасти оказываемся пленниками собственного «я» — собственной зависимости от отношений внешнего мира и, стало быть, собственной поверхности и эгоизма⁵². Итак, время дурно, время должно быть преоборено усилиями нашей разумной, жаждущей правды воли. И в этом смысле Чаадаеву не может не быть близка ориентальная, можно было бы даже сказать ведантистская, трактовка времени.

Но, с другой стороны, согласно Чаадаеву, в этом падшем земном времени есть и открытая человеческому духу спасительная потенция: именно во времени, по состраданию и милости небес, человечество получило библейско-евангельское Откровение. Причем под Откровением, как настаивает Чаадаев в письме к княгине С. С. Мещёрской от 27 мая 1839 г., где он дает для своего набожного адресата специально богословское толкование содержания «Философических писем», — понимается не просто буква, не просто текст Писания, не просто содержащаяся в Писании аскетическая или нравственная рецептура, — но сам ход проникновения мировоззренческих и нравственных ценностей христианства во временной процесс, сам ход насыщения временного процесса духовными ценностями⁵³. Так недолжное, падшее время через внутренние усилия человеческого духа и через осмысленное и нравственное общение людей претворяется в историю. Время как история обретает свой бытийственный смысл.

Есть одна из важных и почти что не замеченных современниками тем Первого «Философического письма»: чтобы по-человечески жить в истории, нужно учиться мыслить, учиться осмысливать самих себя и свой мир⁵⁴. Причем «мыслить» для Чаадаева — менее всего академический процесс или набор логических про-

цедур. Это прежде всего умение сосредоточиться, заглянуть в себя, отдать себе отчет в живой взаимосвязи своего «я» с окружающими людьми, с окружающим миром — отчет в своей нравственной зависимости от мира и в ответственности перед ним⁵⁵. Характерно, что сам текст «Философических писем» обращен не к кругу академических мыслителей, но к человеку, озабоченному нравственной проблематикой жизни⁵⁶.

Итак, важно обратить внимание на эту двойственную трактовку проблемы времени русским философом.

Время — наш внутренний плен, свидетельство нашего удаления от Вечности, предпосылка нашей порабощенности стихиями феноменального мира и нашего самопорабощения. Но время-история, т. е. время, конституируемое продолжающимся через Откровение актом божественного миротворения, есть то, что помогает человеческому духу искать бытие, мир, жизнь такими, каковы они во истину суть («великое все»), а не такими, какими они даны замкнувшемуся на себе мышлению, что, согласно Чаадаеву, характерно, например, для дохристианского платонизма или для дехристианизированных философских систем Юма или Канта⁵⁷.

Этот своеобразный чаадаевский историзм, пронизывающий его гносеологию, естественно, не может пройти мимо вопроса о социальных предпосылках человеческого познания и — шире — сознания. Бесчеловечность того общественного строя, когда сорок миллионов соотечественников живут в жалком и позорном статусе крепостных, уродует и изнутри подрывает внутреннюю жизнь тех, которые благодаря рабской доле крепостных имеют возможность посвятить свою жизнь созерцанию и мысли⁵⁸. Подтачивая основы самой внутренней жизни людей, соблазны и разврат рабства, командование людьми, распоряжение их судьбами и даже жизнями подтачивают и цивилизационно-культурные основы их общества.

Мыслящему индивиду, именно как отдельному индивиду, едва ли под силу что-либо изменить в общем складе внешних предпосылок его существования. Но в этих условиях доброе и внимательное отношение к окружающим его конкретным людям есть неперемное условие не только нравственной, но и интеллектуальной жизни. Само наше мышление требует от нас доброго общения с людьми. В противном случае на долю нашего сознания достанется не постижение подлинности бытия («великого всего»), но лишь его же, сознания, собственные фикции, его же собственные фантазмагории⁵⁹.

В этом пункте нашего анализа чаадаевского мировоззрения мы возвращаемся к тому его аспекту, который был камнем преткновения для его современников и остается таковым для многих нынешних исследователей. Мы имеем в виду его своеобразное, католически окрашенное западничество. Действительно, многим нелегко дается понимание того, как сочетается чаадаевское филокатоличество с его универсализмом и патриотизмом.

Круг основополагающих теоретико-исторических идей Чаадаева примерно таков. Подлинная история народа, подлинное историческое качество его жизнедеятельности на земле начинается с того момента, когда в народную жизнь входит какая-то осознанная идея. Для народов Запада такой идеей оказалась вдохновленная христианским Откровением идея внутреннего качественного роста и экспансии активной, ищущей мысли. Постулат активного поиска истины и возможностей ее воплощения в мире не мог не становиться стимулом для стремления внедрить идеи истины в социально-нравственный порядок. Отсюда — и социальная напряженность европейской истории, ее споры, эксперименты, революции, тяжелые издержки человеческих стремлений утвердить свою идейную правоту и — одновременно — великое счастье своего свободного служения миру идей⁶⁰.

Принцип духовной самоорганизации, духовного и гносеологического самооформления обществ Востока, по Чаадаеву, — иной. Это — принцип осознанного и напряженного самососредоточения мысли, принцип на свой лад глубокий и прекрасный. Но и в этом принципе Чаадаев усматривает свои особые издержки. Ибо в нем, по мысли философа, заложено неумеренное преклонение перед авторитетом земных носителей иерархических начал. По сути дела, это как раз и есть то самое отступление духа перед властью «материальных интересов», о котором у нас речь шла выше.

И в этом преклонении — столь не похожем на европейскую традицию критицизма и связанного с ним непрерывного самообновления мысли — возможные предпосылки упадка активности мысли и ее окостенения. Чаадаев восхищен метафизической глубиной и изощренностью великих внемонотеистических цивилизаций Востока, цивилизаций Индии и Китая, но восхищение это — *cum grano salis*. По мысли философа, «великое во все» дано им вне живой, целостно-исторической конкретности библейско-евангельского Откровения и, стало быть, вне подвижности человеческой жизни; отсюда — крайняя умозрительность, которая может быть чревата оскудением их внутреннего человеческого потенциала⁶¹.

Есть, согласно Чаадаеву, еще и другой Восток — Восток, затропуемый идеями библейского Откровения. Об этом монотеистическом Востоке — о мирах иудаизма и ислама — русский философ говорит с той глубиной уважения, которая редко встречалась в современной ему христианской мысли, ибо над тогдашним христианством все еще тяготели средневековые профессиональные страсти⁶². Но все лучшее, что создано в духовной сфере цивилизациями Востока, — это, по Чаадаеву, обладающие бесспорной ценностью, по все же «окольные пути» провиденциально заданного движения человечества к познанию единой истины⁶³.

Что же касается «идей истины» в ее высшем выражении — идеи, открытой не только духовным элитам, но и народным массам, идеи, связанной не только с глубиной внутренней жизни лю-

дей, но и с воплощением достижений внутреннего опыта людей во внешней социально-исторической действительности, с пересозданием «времени» в «историю», то эту идею Чаадаев безоговорочно связывал лишь с христианством⁶⁴. Здесь он верен себе, своей самоаттестации как «философа-христианина»⁶⁵, верующего в идею воплощения, вочеловечения Логоса, которая обязывает людей к стремлению безгранично совершенствовать свой внутренний мир и свои отношения между собой⁶⁶.

Еще раз повторим: для Чаадаева, исповедовавшего православную веру, католичество, Рим были ценны прежде всего как великая культурно-историческая символизация корней и преемственности европейского духа. Если судить по всему содержанию восьми «Философических писем» и по автокомментариям к ним (письмо А. И. Тургеневу 1837 г., «Апология» и письмо кн. С. С. Мещёрской), Чаадаев в отличие от многих современных ему романтических мыслителей меньше всего скорбит об уходе в прошлое системы средневекового католического священновластия с характерным для нее стремлением к юридической и административной регламентации духовных отношений. Логос и идея единства, всеобщности, универсальности (*catholicitas*) пребывают и продолжают действовать в истории⁶⁷. И это — при всех ее заблуждениях, раздорах и срывах. Освободившись от жесткости внешнего авторитета, вера, по Чаадаеву, становится достоянием свободной совести и свободного сознания — предпосылкой осмысления сложного многоединства мира на новом уровне исторического развития и исторического понимания.

Вообще Чаадаев подходил к церковной проблематике весьма свободно и лично. Да, пишет он в Первом «Философическом письме», внешняя обрядность бесспорно ценна, ибо, собирая внимание человека на священных объектах, она дисциплинирует его дух. Но она не столько цель в себе, сколько предпосылка для «более важных трудов» — для свободного созерцания и размышления, — покуда наши мысли и чувства остаются на почве внутреннего благочестия и нравственного порядка⁶⁸.

Итак, изложив основы философских воззрений Чаадаева и основы трактовки им проблематики «Запад — Россия — Восток», мы вплотную подходим к узловым вопросам своеобразного отношения русского философа к индийской культуре. И здесь огромную ценность приобретает публикация М. И. Чемерисской недавно открытого ею письма Чаадаева к французскому философу и публицисту Фердинанду д'Экштейну от 15 апреля 1836 г. Умение французского мыслителя-католика осмыслить содержательное богатство индийской философской традиции оценивается Чаадаевым как форма нормального самопроявления универсализма в католической культуре. Последняя, таким образом, трактуется русским философом как нечто более широкое, нежели локально-европейский культурный феномен. Выросшая на европейской почве универсалистская идея истории оказывается применимой и к познанию Востока.

Вот как сам русский философ пишет об этом письме барону д'Экштейну: «...вы, люди Запада, живущие в недрах великого умственного движения, возможно, не вполне ясно понимаете всю ценность тех идей, которые, заполняя вашу повседневную жизнь, являются, однако же, для нас событиями исключительными. Всемогущий принцип единства, сформировавший мир, в котором вы живете, развил в нем также симпатические способности сердца человеческого.

...Вот великий синтез, рожденный мыслью [нашего] времени. Вот та католическая философия, одним из наиболее искусных проповедников которой Вы являетесь. И высокое значение этого сродства легко уразуметь: оно нас учит, что источник всех человеческих знаний — один, что отправная точка для всех человеческих семей едина; что развитие их пошло разными путями по их собственному усмотрению, но между ними всегда обязательно существует точка соприкосновения; таким образом, чтобы достичь слияния всей распространенной на земле мудрости, потребуется найти силы, благодаря которым они соприкоснутся, после чего конечная работа человеческого разума совершится сама собой.

Именно в этом я всегда видел ценность изучения Востока, этого великого музея традиций человечества»⁶⁹.

* * *

Индологические историко-философские познания Чаадаева едва ли можно назвать — в обычном смысле этого слова — основательными. Скорее наоборот, они были отрывочными, почерпнутыми из разнообразных европейских переводных изданий и компиляций, из европейской философской историографии. Но слабость конкретных познаний отчасти компенсировалась силою интуиции и широтою кругозора.

Вопрос об отношении Чаадаева к индийской философской традиции снова возвращает нас к некоторым важным моментам объективно-идеалистической гносеологии и антропологии русского философа.

«Cogito ergo sum», — сказал Декарт: «Мыслью, следовательно, я есмь». Наше мышление удостоверяет нашу причастность к бытию. Факт нашей мыслительной и познавательной деятельности, нашего cogitatio, настаивает Чаадаев в Четвертом «Философическом письме», не устраняет и не умаляет тех вещей, которые неизмеримо больше нашего индивидуального сознания и которые ему подлежат. Свобода нашей воли не иллюзорна: может быть, не столь уж велики ее внешние возможности, но она реализуется в ходе самооформления нашего внутреннего «я», нашей души, нашего отношения к познанию Универсума⁷⁰. В следующем, Пятом письме это свойство человеческого сознания описывается как некое подлинное «духовное семя»⁷¹, в котором заключена великая человеческая потенция «просвещаться беспредельно»⁷². Здесь-то и обнаруживаем мы точку соприкосновения антропогно-

сеологии Чаадаева с антропосологией ведантизма, согласно которой сам длительный акт осмысления бытия и удостоверения его в самом себе дается субъекту через постижение глубины собственного же совершенствующегося внутреннего мира ⁷³.

Присмотримся внимательнее, как же трактуется эта проблематика в Катха-упанишаде, которую, судя по письму к д'Экштейну, Чаадаев особо ценил.

Всеобщее сознание, всеобщий разум, всеобщая истина потенциально даны, по сути дела, каждому:

Меньше малого и больше большого
Атман скрыт в тайнике сердца людей

(Катха-упанишада I. 2. 20.
Пер. В. В. Шеворошкина) ⁷⁴;

Единый атман во всех существах,
Не омрачается изъятием мира, оставаясь вне их

(II. 2. 11) ⁷⁵.

Конечно же, этот своеобразный универсализм, эта своеобразная кафоличность учения об имманентно-трансцендентном всезнании, которое, оставаясь неизреченным и абсолютным, все же открыто каждому человеческому существу, не могли не привлечь к себе сочувственное внимание русского философа ⁷⁶.

Абсолют для создателей Катха-упанишады — превыше всякой внешней проявленности, превыше всяких пространственно-временных определений; но он задан человеческому сознанию; приобщение ему — тягостная, но достойная «программа» для человеческого духа:

Когда разрубаются все узлы,
Опутывающие его сердце в этом мире,—
Смертный становится бессмертным (II. 3. 15) ⁷⁷.

Человек может нести в себе «то самое» (II. 2. 8—9) ⁷⁸ — весть о невыразимом подлинно-сущем и о своей потенциальной возможности сознать его в себе и сопричастовать ему.

Повторяем: глубина и напряженность философского чувства, столь характерные для Катха-упанишады, не могли быть чужды Чаадаеву. И все же, отдав индийской философской традиции дань искреннего восхищения, последователем ее Чаадаев не стал. Христианин, в равной степени европеец и русский человек, он с редкой для его времени остротой отдавал себе отчет в том, что целостное и органическое развитие человеческого сознания должно идти не только по вертикали духовности, но и по социально-исторической горизонтали ⁷⁹.

Чтобы уяснить эту мысль, мы должны снова вернуться к чаадаевским воззрениям на судьбы России, тем более что анализ этих воззрений, как, наверно, читатель уже убедился, имеет целый ряд важных восточноведных приложений.

* * *

Итак, согласно трудам Чаадаева, России свойственна какая-то особая, еще не проявленная цивилизационно-культурная спе-

цифика. Она не знает ни западных, ни восточных форм концентрации духа. Географически она — между Западом и Востоком, но культурологически — она ни Запад, ни Восток, но скорее Север.

Российская цивилизация, по Чаадаеву, — цивилизация без глубоких духовных корней в прошлом, без подлинной бытовой и гражданской благоустроенности в настоящем. Ее провиденциальный смысл иной — обращенность к неведомому будущему⁸⁰.

Историю средневековой, допетровской Руси Чаадаев знал в соответствии с уровнем историографии его времени прежде всего как историю властных и политических отношений. История собственной страны, воспринимаемая в таком одностороннем ключе, едва ли могла мыслиться иначе, нежели история произвола, закрепощения, деспотизма⁸¹. Целые миры русского духовного опыта допетровской эпохи, связанные с фольклорно-языческой стихией, с православной культурой, с традициями старообрядчества и народно-сектантского вольномыслия⁸², — все это прошло как бы мимо Чаадаева. Но тем не менее в истории народного духа допетровской Руси Чаадаев усмотрел два обнадеживавших его явления. Прежде всего Чаадаев обратил внимание на эпоху Смутного времени, когда сам народ сумел в конце концов положить предел своим внутренним распрям, изгнать иноземных захватчиков и восстановить свое, потрясенное во многих отношениях сверху — деспотизмом московских государей — национальное существование⁸³. Далее, на исходе жизни Чаадаев уточнил свои воззрения на предпосылки петровских преобразований. В Первом «Философическом письме» и в «Апологии» Чаадаев делает акцент на волевом характере петровской эпохи: допетровская Русь (вследствие бедности цивилизационного своего потенциала) — почти что культурная пустыня. Потому-то и возможны были в ней такие крутые вестернизаторские сдвиги. Согласно же позднему Чаадаеву (см., например, его письмо к А. И. Тургеневу 1843 г.)⁸⁴, эпохе Петра смогла осуществиться лишь в той мере, в какой она была фактом истории народа, фактом невольного проявления его глубинного самосознания, а не поверхностной административно-государственной демиургией⁸⁵.

Размышления над переломными моментами в истории собственного народа, та жизненная школа, которую дало философу участие в Отечественной войне 1812 г.⁸⁶, дружба с Пушкиным — все это было для него вехами надежды среди безнадежности тогдашнего российского «Некрополиса»⁸⁷. Магдельштам был прав: Чаадаев был мыслителем, познавшим боль своей страны, но не оторвавшимся от нее, а внутренне вернувшимся к ней с редким жизненным опытом и с европейской культурой высокой пробы⁸⁸.

Этот парадокс чаадаевского возвращения к проблематике своего народа через глубину собственной критической рефлексии небезынтересен для востоковеда⁸⁹. Этот парадокс содержит в себе глубокий культурно-исторический смысл.

Результаты развития одного общества не могут быть механически пересажены на почву другого; нельзя присвоить себе чужое прошлое, нельзя уйти от самих себя, от предпосылок собственной социальности. Но возможно нечто иное: усилием собственной мысли, собственного духа каким-то образом усвоить и внутренне сроднить многое из того, что наработано другими. Так, совокупная народная жизнь — во всей сложности и во всем многообразии ее потоков — не может миновать в своем движении и русла личного мышления, личной рефлексии, личного правдоискания. Россия, как настаивал Чаадаев в Сельмом (по Гершензону — Третьем) «Философическом письме», не может ни понять, ни найти, ни выразить себя, минуя обращение к развитым формам современной европейской мысли⁹⁰. В 1886 г., т. е. спустя полвека после чаадаевской публикации, то же самое писал о будущих судьбах Индии ничего не знавший о Чаадаеве бенгальский поэт, просветитель и религиозный философ Бонкимчондро Чаттерджи⁹¹...

Вопрос об освободительной миссии Чаадаева в культурной истории России ставится в литературе подчас слишком прямолинейно, с переоцениванием степени его общественного радикализма. Оппозиционный настрой философа по отношению к николаевскому «Некрополису» не подлежит сомнению⁹², но его мировоззрение не содержит в себе развернутого и продуманного социального проекта. Связь Чаадаева с освободительными тенденциями русской жизни была в ином: с небывалой дотоле в России остротой он поставил вопрос о том, что работа личности над собой, над своей мыслью, над полем своей внутренней свободы, над глубиной своей духовно-правственной перспективы, — коль скоро человек есть существо социальное и находящееся в духовной коммуникации с себе подобными, — что эта работа социально полезна и, более того, социально необходима, что свобода не может быть дана человеку помимо его самосознания и сознания себя в мире, помимо сознания не только своего в-себе-бытия, но и с-другими-бытия. И это не робинзонада, не юродство, а именно свидетельство коммуникационной природы человека. И эта чаадаевская интуиция роднит его с духовно-художественными интуициями тех, кто — повторяем — вместе с Чаадаевым превращал тогдашний «Некрополис» в живую и мыслящую Россию. Эта интуиция пронизывает позднюю, самую зрелую лирику Пушкина. Она пронизывает процесс становления еще в чаадаевские времена нового, исповедальческого художественного сознания Льва Толстого, которому суждено было в полную силу развить свой духовно-художественный потенциал в пореформенные десятилетия, когда Чаадаева уже не было в живых. Далее, к этому же кругу идей шел истязаемый в сибирском «мертвом доме» Федор Достоевский⁹³...

Здесь — еще одна поразительная параллель между Чаадаевым и историей индийской мысли. На переломе XIX—XX вв. Махатма Ганди претворил интуицию о социальной действенности внутрен-

него опыта личности (упорство в том, что подлинно и свято — «сат») в развернутое учение о сатьяграхе. И очень важно, что концепция сатьяграхи имеет не только исконно индийский, ведантистский исток, но и истоки европейский, романтико-утопический, и русский. Русским истоком было духовно-правственное учение Льва Толстого⁹⁴.

* * *

Чаадаев заявлял, что все его мирозерцание основывается всего лишь на одной идее⁹⁵. Что же это за идея? В литературе много суждений на этот счет. Для одних — это идея духовного самососредоточения, для других — католические симпатии, для третьих — мечта о будущем самообретении России в духовности и свободе... Эти догадки, каждая по-своему, верны, но все они — лишь грани какой-то более широкой и объемлющей мысли. Попытаемся дать такую реконструкцию, которая вобрала бы в себя все догадки.

В Пятом «Философическом письме» Чаадаев предлагает читателю такую аналогию: как физическая реальность конституируется взаимодействием природных тел, так и реальность социально-духовная, человеческая конституируется процессом взаимодействия душ и сознаний. Следовательно, настаивает философ, множественность элементов, образующих Универсум, предполагает его единство. И в этой связи он приводит характерную выписку из предисловия Б. Паскаля к «Рассуждениям о пустоте»: «Вся последовательная смена людей есть один человек, пребывающий вечно, и каждый из нас — участник работы сознания, которая совершается на протяжении веков»⁹⁶. Конечно же, продолжает Чаадаев свое рассуждение, активность человеческого духа в истории во многом определяется активностью людей особо глубоких и одаренных, но косных душ и сознаний — душ, стоящих вне единства человеческого духа, — в человечестве нет⁹⁷.

Итак, перед нами мысль, которой действительно объемлется все философское мировоззрение Чаадаева: эвристически заостренная (благодаря паскалевскому образу некоего всеобщего Адама или, может быть, если прибегнуть к индийским категориям, Пуруши) мысль о сопричастности внутренней жизни человека динамическому целому бытия и истории. В этом смысле к каждому человеку как к потенциальному носителю всеобщего содержания приложима столь любимая ведантистами максима (махавакья): *tat twam asi* — «и это — ты сам»⁹⁸.

Но в старой, классической веданте эта максима трактуется, как правило, сугубо метафизически. Речь в этой трактовке идет о постижении вневременных и внепространственных основ бытия, как такового, бытия, отвлеченного от его внешней проявленности, от его эмпирического многообразия. У Чаадаева же этот вопрос трактуется иначе: бытие исторично в своих существенных проявлениях и не может быть дано нашему сознанию помимо своей внутренней динамики. Пожалуй, это и есть тот самый конституи-

рующий вселенную и историю «всемогущий принцип единства», о котором Чаадаев писал барону д'Экштейну⁹⁹.

* * *

В заключение — для вящего уяснения востоковедной ценности изучения чаадаевского наследия — позволим себе некоторые индологические параллели.

Та веданта, которую знал Чаадаев по упанишатам и по современным ему европейским философским исследованиям, — веданта старая, классическая. А между тем уже при жизни Чаадаева начинался процесс ее обновления. Причем благодаря трудам плеяды индийских мыслителей — от старшего современника Чаадаева раджи Раммохана Роя¹⁰⁰ до Тагора, Махатмы Ганди и Шри Ауробиндо — этот процесс шел во многих отношениях по своеобразной «чаадаевской» парадигме¹⁰¹.

Как указывает индийский математик и историк науки Нем Кумар Джайн, рубеж XVIII и XIX вв. означал наступление конца «темных веков» в духовно-философской истории этой страны¹⁰². Индийский исследователь связывает этот перелом, во-первых, с интродукцией европейских научных идей и институтов науки в страну и — вместе с тем — с началом текстологических и археографических работ по восстановлению и популяризации памятников традиционной индийской словесности и знания и, во-вторых, с параллельным возрождением на новой основе индийской мысли в религиозно-философских обществах — «самджах».

Таковы были пути, благодаря которым историческое воззрение, во многом определившее облик европейской философской и научной мысли XIX в.¹⁰³, входило во внутренний строй индийской философии и культуры¹⁰⁴. Это достигалось благодаря соотнесению специфических идей европейского рационалистического историзма (представление о подвижности и необратимости земного времени, а вместе с ним и конкретных форм социально-исторической организации) с представлением о грядущем раскрепощении народов Востока как об одном из неотъемлемых конституирующих моментов всемирной истории, а также с идеей внутреннего свободного самоопределения человека в историческом процессе (отыскание своего уникального духовного проекта, «своей дхармы»¹⁰⁵).

Итак, без свободного выбора своего пути и без свободной самоотдачи личности — истории, в строгом смысле слова, нет: есть лишь дурная инерция эмпирических стихий во времени. Духовные ценности являют себя в земной эмпирике лишь через внутренне одухотворенный опыт личности. Но не может быть и личности без соотнесения «своей дхармы» с судьбами мира. Только такое соотнесение и способно насытить аморфное земное время высшим смыслом, оформить его как направленную к справедливости, святине и свободе историю.

Эта сложившаяся в ходе дискуссий в «самаджах» и кружках реформаторов индуизма духовно-философская конструкция была закреплена и конкретизирована Вивеканандой, Ганди, Ауробиндо. Утверждение подобного рода идей означало пересмотр традиционного фатализма и глубокую внутреннюю революционизацию того, что, в сущности, и есть мировоззрение: важнейших ценностных представлений о мире и человеке; представлений о взаимодействии человека и мира, которое и лежит в основе культурно-исторического опыта людей¹⁰⁶.

Но важно иметь в виду, что историческое воззрение входило в духовный опыт Индии путями не только религиозно-метафизической, но и светской мысли. Именно из среды относительно секуляризированной и вестернизированной индийское общество и индийская мысль получили то послание, которое оказалось для истории индийской культуры своеобразным аналогом Первого «Философического письма». Таким аналогом была публичная лекция, произнесенная в 1876 г. в Калькутте бенгальским либералом Сурендранатхом Банерджи (1848—1926). И называлась она «Изучение индийской истории»¹⁰⁷.

Согласно Банерджи, один из глубочайших пороков индийской мысли связан с неразвитостью в ней исторического воззрения, с отсутствием подлинных историографических умений¹⁰⁸. Отсутствие же в индийском обществе прочных и глубоких исторических познаний и историографических умений чрезвычайно обедняет внутренние горизонты и индийской личности, и индийского общества, мешая дальнейшему материальному и правовому прогрессу Индии.

Зарождающейся индийской историографии, на взгляд Банерджи, надлежит исследовать и довести до сознания индийского общества три коренных вопроса.

1) Каков подлинный вклад древней и средневековой Индии в мировую культуру, какова подлинная мера ее прошлого интеллектуально-духовного величия?

2) Каковы внутренние предпосылки деградации традиционной Индии и утраты ее народами своего самостоятельного государственного существования?

3) Каковы положительные и отрицательные воздействия на индийское общество и на возможный дальнейший ход его развития тех изменений, которые принесло стране колониальное владение Британией?

Все эти вопросы, по мысли Банерджи, должны решаться трезво, взвешенно, объективно, без взвинченности и поверхностных эмоций.

Банерджи постулирует прямую связь становления процесса рационального исторического самопознания современных ему индийцев с чаемым процессом «нравственного возрождения» страны¹⁰⁹ и завершает свой призыв к изучению индийской истории такими словами: «Джентльмены, перед вами — выбор между жизнью ради активного патриотического служения и жизнью

косной, бесцельной, не связанной священными обязательствами...»¹¹⁰.

Итак, повторяем, это — своего рода индийское «Философическое», а точнее, «Историческое» письмо. Без характерного как для ведантизма, так и для Чаадаева напряженного поиска метафизических предпосылок знания и практики, но с глубоким, философски обоснованным историческим чувством — чувством динамического взаимопроникновения индивидуальных и всеобщих судеб.

Так, думается нам, обращение к истории мысли Востока, безусловно интересное само по себе, дает и немалую пользу для понимания мировоззрения, и в частности воззрений на всемирные судьбы истории и культуры, столь масштабного и глубокого русского мыслителя, каковым был Петр Яковлевич Чаадаев.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Герцен А. И. Былое и думы.— Собрание сочинений в 30 томах. Т. 9. М., 1956, с. 139.

² Ленин В. И. Доклад о революции 1905 года.— Полное собрание сочинений. Т. 30, с. 318.

³ См.: Темпест Р. Письма П. Я. Чаадаева.— Вопросы философии. 1983, № 12, с. 130—131.

⁴ Так иронически называли Чаадаева многие современники (по месту его жительства в Басманной слободе, на тогдашней окраине Москвы).

⁵ Помимо упоминавшейся выше публикации в «Вопросах философии» (1983, № 12) см. также: Чаадаев П. Я. Афоризмы и разные заметки. Публ. З. А. Каменского.— Вопросы философии. 1986, № 1.

⁶ См.: Чаадаев П. Я. Письмо к барону Ф. д'Экштейну. Публ. М. И. Чермериской.— Народы Азии и Африки. 1986, № 5.

⁷ Розен А. Н. Записки декабриста. СПб., 1907, с. 57.

⁸ Записки князя С. П. Трубецкого. СПб., 1906, с. 80.

⁹ Сочинения и письма П. Я. Чаадаева под ред. М. О. Гершензона. Т. 2. М., 1914, с. 117.

¹⁰ Там же, с. 302—304.

¹¹ Первое «Философическое письмо».— Там же, с. 121.

¹² Там же, с. 122.

¹³ Шестое «Философическое письмо» (по нумерации М. О. Гершензона — Второе).— Там же, с. 129.

¹⁴ Там же, с. 146.

¹⁵ См. там же, с. 145—146.

¹⁶ Там же, с. 146.

¹⁷ Чаадаев П. Я. Второе «Философическое письмо».— Литературное наследство. Т. 22—24. М., 1935, с. 23.

¹⁸ Чаадаев П. Я. Шестое (Второе) «Философическое письмо».— Сочинения и письма. Т. 2, с. 146.

¹⁹ Первое «Философическое письмо».— Там же, с. 109, 116—117.

²⁰ Чаадаев имеет в виду русского мореплавателя Василия Михайловича Головнина (1776—1864), находившегося в 1811—1812 гг. в японском плену.

²¹ Там же, с. 119—120.

²² Пушкин А. С. Полное собрание сочинений. Т. 10. М., 1958, с. 872—873.

²³ Сочинения и письма. Т. 2, с. 200—201.

²⁴ Там же, с. 201.

²⁵ Там же, с. 224.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же, с. 228.

²⁸ Там же, с. 227.

²⁹ Там же, с. 230.

³⁰ Там же, с. 227. Заметим, кстати, что данная фраза Чаадаева вполне может быть истолкована как намек на европейский утопический социализм — «проблемы социального порядка», «важнейшие вопросы, которые занимают человечество». Как известно, Чаадаев следил за европейской социалистической мыслью, в частности был знаком с работами Ф. Ламенна.

³¹ Там же, с. 221—222.

³² В данном случае П. Я. Чаадаев имеет в виду принцип сознательного поддержания культурно-исторической преемственности как важнейший конституирующий фактор человеческой истории.

³³ Там же, с. 224.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же, с. 245.

³⁶ Чаадаев П. Я. Неопубликованная статья (публ. Д. И. Шаховского). — Звенья. Т. 3—4. М. — Л., 1934, с. 380.

³⁷ Сочинения и письма. Т. 2, с. 113.

³⁸ Герцен А. И. Собрание сочинений в 30 томах. Т. 2. М., 1954, с. 339.

³⁹ Чаадаев П. Я. Афоризмы и разные заметки, с. 126.

⁴⁰ Там же, с. 133.

⁴¹ Там же, с. 132.

⁴² Там же, с. 121.

⁴³ Там же, с. 124.

⁴⁴ Там же, с. 121.

⁴⁵ Там же, с. 132.

⁴⁶ Чаадаев П. Я. Письмо к барону Ф. д'Экштейну, с. 108.

⁴⁷ Величайший памятник духовно-художественного осмысления триптарной идеи принадлежит русскому Средневековью. Это — рублевская «Троица». Но во времена Чаадаева художественный мир средневековой Руси, ныне вызывающий почитание любого культурного человека, был еще во многом необжитой землей. Ни западники, ни ревнители национальных традиций не имели понятия о том богатстве философского и эстетического содержания, которое несли в себе творения невербального древнерусского творчества — храмовое зодчество и иконопись.

⁴⁸ Темпест Р. Письма П. Я. Чаадаева, с. 134.

⁴⁹ Там же, с. 135.

⁵⁰ Сочинения и письма. Т. 2, с. 180.

⁵¹ Tchaadaev P. Fragments et pensées diverces (Inédites). Présentés par Ts. Togava. — Сурабу кэнкю. № 23. Саппоро, 1979, с. 45.

⁵² Чаадаев неоднократно высказывался в том смысле, что кантовская «Критика чистого разума» есть анализ не «чистого» разума, но скорее нашего падшего, грешного разума, замкнувшегося в самом себе.

⁵³ См.: Сочинения и письма. Т. 2, с. 231—232.

⁵⁴ См. там же, с. 112.

⁵⁵ О специфическом подходе русской философской традиции к теме качественных преобразований мира во внутреннем опыте субъекта см.: Рашковский Е. Б., Смирнов В. М. Новое о Григории Сковороде. — Известия АН СССР. Серия литературы и языка. 1984, т. 43, № 2; Рашковский Е. Б. Культура, история, личность в трудах П. Л. Лаврова. — Известия АН Грузинской ССР. Серия философии и психологии. 1983, № 4.

⁵⁶ Данные об адресате «Философических писем» Екатерине Дмитриевне Пановой см.: Штейнберг А. Кому адресованы письма Чаадаева? — Литературная газета. 18.05.1965.

⁵⁷ См.: Чаадаев П. Я. Третье «Философическое письмо»; Пятое «Философическое письмо». — Литературное наследство. Т. 22—24, с. 36—38, 46.

⁵⁸ «И сколько различных сторон, различных ужасов заключает в себе одно слово: раб! Вот заколдованный круг, в нем все мы гибнем, бессильные вырваться из него. Вот проклятая действительность, о нее мы все разбиваемся. Вот что превращает у нас в ничто самые благородные усилия, самые великодушные порывы» (Второе «Философическое письмо». — Там же, с. 23).

- ⁵⁹ См. там же, с. 23—24.
- ⁶⁰ См.: Шестое (Второе) «Философическое письмо». — Сочинения и письма. Т. 2, с. 142, 146—151; Апология сумасшедшего. — Там же, с. 221—222.
- ⁶¹ См. там же, с. 140—141, 222—224.
- ⁶² См.: Седьмое (Третье) «Философическое письмо». — Там же, с. 158—167.
- ⁶³ См. там же, с. 167. В оригинале: «des voies indirectes» (Сочинения и письма. Т. 1, с. 134).
- ⁶⁴ См.: Шестое (Второе) письмо. — Сочинения и письма. Т. 2, с. 142.
- ⁶⁵ «Le philosophe chrétien» — см. оригинал письма кн. С. С. Мещёрской, о котором говорилось выше (Сочинения и письма. Т. 1, с. 236).
- ⁶⁶ См. текст указанного письма С. С. Мещёрской.
- ⁶⁷ Даже такая характерная черта светской европейской культуры, как материализованное и экспериментальное — материалистическое в его основе — научное знание, есть, по Чаадаеву, косвенный результат средневековой христианско-католической дисциплины мышления; человеческая мысль добровольно и смиренно берет на себя бремя идеи суровых и непреложных законов естества (см.: Третье «Философическое письмо». — Литературное наследство, с. 31—33).
- ⁶⁸ См.: Сочинения и письма. Т. 2, с. 108.
- ⁶⁹ Пер. М. И. Чемериской. — Народы Азии и Африки. 1986, № 5, с. 107, 108.
- ⁷⁰ См.: Литературное наследство, с. 43—44.
- ⁷¹ Там же, с. 50.
- ⁷² Там же, с. 53.
- ⁷³ См.: Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983, с. 47.
- ⁷⁴ Древнеиндийская философия. Начальный период. 2-е изд. М., 1972, с. 230.
- ⁷⁵ Там же, с. 233.
- ⁷⁶ Не случайно же в Седьмом (Третьем) «Философическом письме» он говорит об освоении индийского наследия европейской философской мыслью как об отрадном явлении (см. Сочинения и письма. Т. 2, с. 170); то же самое говорится и в цитированном письме Ф. д'Экштейну (см.: Народы Азии и Африки. 1986, № 5, с. 108).
- ⁷⁷ Древнеиндийская философия, с. 235.
- ⁷⁸ См. там же, с. 233.
- ⁷⁹ Было бы неверно считать, что проблема социального измерения человеческой личности в традиционных индийских учениях совсем уж обойдена (вспомним учения о иерархии варн и ашрамов, о карма-йоге, об артхе...). Но это измерение, во-первых, есть измерение не слишком значительное в сравнении с «вертикальностью» внутренней созерцательной жизни, а во-вторых, имеющее ценность прежде всего для самого субъекта, ищущего пути реализации своей собственной дхармы. Проблема освящения социальной сферы ценностью другого человека была по-разному поставлена в иных религиозно-философских традициях древности и средневековья — в трех религиях библейского корня, в конфуцианстве, в стоицизме (см.: Ражковский Е. Б. Древневосточная проблематика в западной философской мысли XX века: Карл Ясперс. — Народы Азии и Африки. 1985, № 1).
- ⁸⁰ См.: Сочинения и письма. Т. 2, с. 109—120, 221—222, 224—230.
- ⁸¹ Потому-то николаевская система так болезненно и реагировала на Чаадаева: он ставил под вопрос ценность ее исторических корней.
- ⁸² Соображения советского филолога Н. И. Либана о допетровских корнях тех настроений и идей, из которых складывался экзистенциал позднего Толстого, см.: Жемайтис С. Медиевисты. — Знание — сила. 1984, № 7.
- ⁸³ См. в «Апологии сумасшедшего» (Сочинения и письма. Т. 2, с. 225).
- ⁸⁴ См.: Сочинения и письма. Т. 2, с. 242—243.
- ⁸⁵ Развернутые суждения на этот счет дает знаток рукописного наследия позднего Чаадаева американско-ирландский историк Рэймонд Т. Мак-Налли (см.: McNally R. T. Chaadaev and his Friends. An Intellectual History of Peter Chaadaev and his Russian Contemporaries. Tallahassee, Fla, 1974, с. 135—

138). Последующая история подтвердила правоту этого воззрения Чаадаева, но уже на всемирной шкале. XIX и XX века знали своеобразные вспышки «петроградизма» (неологизм Герцена) в Японии, в Турции, а затем и в ряде других стран Востока.

⁸⁶ Ведь Чаадаев, выражаясь нынешним языком, — фронтовик: он прошел весь путь народной войны от Бородина до Парижа и заслужил несколько боевых наград.

⁸⁷ Чаадаев имел несчастье навлечь на себя «высочайшую» немилость трижды: после восстания в Семеновском полку, после восстания декабристов и после публикации Первого «Философического письма» (подробно об этой стороне жизни Чаадаева рассказывается в трудах его биографа — М. О. Гершензона, А. А. Лебедева, Б. Н. Тарасова).

⁸⁸ См.: *Мандельштам О. Э* Петр Чаадаев. — Алллон. 1915. № 6—7.

⁸⁹ См.: *Хорос В. Г.* Из неопубликованного наследия П. Я. Чаадаева. — Вопросы философии. 1983. № 12, с. 126—127.

⁹⁰ См.: *Сочинения и письма*. Т. 2, с. 170.

⁹¹ См.: *Chaudhuri N. C.* The Intellectual in India. New Delhi, 1967. с. 9—10. В современной восточной мысли прямым носителем этой «чаадаевской» темы выступает начитанный в истории русской и индийской мысли малайский социолог Саид Хуссейн Алатас, работающий ныне в Сингапуре. Правда, Алатас ссылается не на Чаадаева, но на П. Л. Лаврова, развивавшего эту тему Первого «Философического письма» на страницах своих «Исторических писем». Алатас много говорит о том, что Лавров — философ, предвосхитивший одну из самых настоятельных потребностей народов и культур нынешних афро-азиатских стран — потребность становления в лоне современных культур Востока «критически мыслящих личностей», т. е. личностей, которые сумели бы восполнить характерный для этих культур на их сегодняшней стадии недостаток рефлексии, недостаток научно и философски обоснованного критицизма, обращенного и на общество, и на институты, и на познавательные процессы, и, наконец, на самого мыслящего и «критикующего» субъекта. Однако, по Алатасу, насущное призвание «критически мыслящей личности» на нынешнем Востоке — не только разрушение старого (коррупции, авторитаризма, косности сознаний и душ), но и создание и охранение нового — новых форм гражданственности, экономики, искусства, философии, научно-технической деятельности (см.: *Alatas S. H.* Intellectuals in Developing Countries. L., 1977).

⁹² «Не хотим знать царя другого, окромя Царя Небесного» (*Шаховской Д. И.* Незланный проект прокламации П. Я. Чаадаева. — Литературное наследство, с. 680).

⁹³ Позднее, в 70-е годы, Достоевский вольно или невольно наделит некоторыми чаадаевскими чертами двух патетических своих героев — Степа на Трофимовича и Версиплова.

⁹⁴ См.: *Ганди М. К.* Моя жизнь. М., 1969, с. 104.

⁹⁵ См. письмо Чаадаева А. С. Пушкину от 18 сентября 1831 г. (*Сочинения и письма*. Т. 2, с. 178).

⁹⁶ Литературное наследство, с. 49.

⁹⁷ См. там же.

⁹⁸ Формально безупречный перевод этой максимы — «то ты еси» — принадлежит Вяч. И. Иванову (*Иванов В. И.* Дюпис и прадюписийство. Баку, 1923, с. 244).

⁹⁹ Народы Азии и Африки. 1986. № 5, с. 107.

¹⁰⁰ Текстологически обоснованное сопоставление мировоззрений Чаадаева и Раммохана Роя направляется как бы само собою. Но это — тема особая, требующая многолетних и интенсивных усилий.

¹⁰¹ Впервые на параллели в мировоззрениях Чаадаева и Тагора обратил внимание в 1928 г. Джадунатх Саркар (см.: *Sarkar J.* India through the Ages. A Survey of the Growth of Indian Life and Thought. 4-th Ed., Enl. Calcutta, 1951, с. 74—75). К сожалению, это брошенное почти что вскользь наблюдение индийского историка так и не получило дальнейшего развития в литературе. (Этими данными мы обязаны любезности С. Д. Серебряного.)

¹⁰² См.: Jain N. K. Science and Scientists in India. Vedic to Modern. Delhi, 1982, с. 63.

¹⁰³ См.: Асмус В. Ф. Маркс и идея единства научного знания.— Научные доклады высшей школы. Философские науки. 1968, № 4.

¹⁰⁴ В советской литературе эта проблематика наиболее подробно проработана в трудах В. С. Костюченко («Классическая веданта и неоведантизм»), Р. Б. Рыбакова («Буржуазная реформация индуизма». М., 1981) и А. Д. Литмана («Современная индийская философия». М., 1985). В монографии Р. Б. Рыбакова особое внимание уделяется проблеме освоения ведантистами XIX—XX вв. эгалитарных и христианских тем европейской культуры.

¹⁰⁵ Восходящее к Бхагавадгите понятие «свадхармы» как обозначение глубинно-личностного проекта человека в противоположность акцидентальным его определениям (кастовая, социальная или этническая принадлежность) было впервые обосновано в 80-е годы прошлого века упоминавшимся нами Бонкимчондро Чаттерджи (см.: Tiliander B. F. Christian and Hindu Terminology. A Study in their Mutual Relations with Special Reference to the Tamil Area. Uppsala, 1974, с. 47—48).

¹⁰⁶ Подробнее об этом см.: Panikkar, Raimundo. Temps et histoire dans la tradition de l'Inde.— Le culture et le temps. P., 1975, с. 89—90.

¹⁰⁷ Полный текст этой речи см.: Banerjea S. The Study of Indian History.— Nationalism in Asia and Africa. Ed. and with Introd. by E. Kedourie. New York — Cleveland, 1970, с. 225—244.

¹⁰⁸ В оригинале: historical composition (там же, с. 226). Вопрос об историографических умениях был для тогдашней Индии, для тогдашнего индийского самосознания крайне важен. Ведь до первых десятилетий XIX в. индуистская цивилизация, по сути дела, не знала даже геродотовского представления об истории, т. е. об акте сознательного и проверенного восстановления ученым череды действительных событий, не говоря уже о более поздних идеях критико-аналитического подхода к историческим свидетельствам. Понятия исторического повествования смешивались с понятиями «предания», «сказания», «легенды», «бывальщины»; см.: Walterowa E. Początki bengalskiej literatury historycznej (do r. 1865).— Przegląd orientalistyczny. 1981, № 4.

¹⁰⁹ Banerjea S. The Study of Indian History, с. 241.

¹¹⁰ Там же, с. 242.

ПУТЕШЕСТВИЕ НА ВОСТОК

Письма Андрея Белого

Мне кажется, всякий рассказ о странствии Андрея Белого по Средиземноморью — Сицилия, Тунис, Египет, Палестина — нужно начинать изда-лека, с его человеческой, биографической предыстории.

В конце 1902 г. на русский литературный небосклон из лагеря «декаден-тов», московских «символистов» взошла еще одна ядовито-яркая звезда: вышла из печати книга «Симфония (2-я, драматическая)». Ее автор, студент-естественник и сын выдающегося русского математика Н. В. Бугаева, Борис Николаевич Бугаев, чтобы сохранить пристойное инкогнито, назвал-ся на титульном листе первой своей книги Андреем Белым. В ближайшие годы наиболее чутким ценителям литературы, а к концу десятилетия и почти уже всем серьезным критикам стало ясно, что Андрей Белый — замеча-тельный поэт, прекрасный прозаик, интересный теоретик. По меркам средне-писательской судьбы — все решено, цель достигнута и остается только радо-ваться. Андрей же Белый был бесконечно измучен и готов, должен был все начинать заново — его призванием в мире было: непрестанно прокладывать все новые дороги, чтобы пробиться назад, к истокам своей жизни...

Он был измучен схваткой — проигранной — с «магом» Валерием Яков-левым Брюсовым за душу Нины Ивановны Петровской — этот страшный эксперимент над жизнями отложился в сюжете и красках знаменитого брю-совского романа «Огненный ангел»¹. Еще разрушительней была для Бугае-ва-Белого борьба за Л. Д. Блок — жену Александра Блока, в которой не только муж, но и его ближайшие друзья, среди них Белый, прозевали воп-лощение Вечной Женственности, «Жены, облеченной в солнце», спаситель-ницы мира². Другую тяготой, снедавшей Белого, была непрестанная и ли-хорадочная интеллектуальная полемика — в статьях, докладах, рефератах, публичных прениях, временами в ежедневных и многочасовых словесных бдениях с друзьями и случайными собеседниками. Белый всегда занимал позицию защитника — до последнего — высшей и «последней» истины, и бился Белый самозабвенно, всегда и свято веря в то, что ему сейчас дове-рена правда — единственная, спасительная, как правило терпящая поруга-ние. В 1906—1908 гг. Белого поглотила борьба с «профанацдией» символизма, предпринятой — он был убежден — петербургскими «мистическими хулига-нами» (выражение Белого), защищенными авторитетом Вяч. Иванова и Александра Блока.

К 1910 г. жизненный горизонт прояснился. Улеглась внутрисимволист-ская распря, и все желанней и реальней становился новый духовный союз с Ивановым и Блоком во имя ценностей того, что они называли «подлин-ным символизмом». Белый встретил Анну Тургеневу, Асю, молодую худож-

нпцу, которая стала его «Королевой»³, которую он назвал своею женой. Обрисовались и заманчивые перспективы устроения литературной жизни: Э. К. Метнер, «старинный друг» Белого⁴, сумел создать издательство «Мусaget», задачей которого были защита и пропаганда символизма как наивысшего свершения мировой культуры, которое только и позволяло постичь ее глубинные основания и найти собственное место на путях ее развития. Одним из средств к исполнению программы было — обеспечить признанному возглавителю кружка московских символистов Андрею Белому условия для спокойной творческой работы. Печатались две книги теоретических и критических статей Белого — «Символизм» (1910) и «Арабески» (1911). Чтобы Белый мог сосредоточиться на новом романе, второй части давно задуманной трилогии, «Мусaget» решил предоставить ему большой аванс: предполагалось, что писатель в окрестностях Палермо снимет на зиму дом и будет, не отвлекаясь на московскую убийственную суету и не заботясь о хлебе насущном, писать...

27 ноября 1910 г. Белый послал матери весточку (помечена она недалекой Вязьмой): «Милая мамочка, целую; пишу из поезда. Едем с Асей хорошо, тихо. Я безмерно счастлив, радуюсь. После Москвы какой-то тихий сон»⁵. Первый раз в жизни Белый был устойчиво, день за днем счастлив и свое счастье сознавал, наслаждался ощущением счастья.

Едучи в Италию, Белый читал «Итальянское путешествие» Гёте, под влиянием Метнера ставшего в «мусagetском» кружке точкой отсчета мирового культурного процесса. В палермитанском «Отеле пальм» Белый паткнулся на путевые записки Г. де Мопассана и в нескольких письмах намечал сицилийские маршруты «по Мопассану». А между тем все настойчивее звучала в его письмах домой иная тема: «...в Неаполе уже идет восточный стиль (дома с плоскими крышами, мавританского стиля постройки)»⁶; «Я — в Монреале... Дикий, грозный испанско-арабский город; мало Италии, много Востока»⁷; «...древнейший в Италии Монреальский собор — собор византийский»⁸. Белого и его спутницу вела судьба. Первоначальный замысел не удался: под Палермо в рыбацких деревушках ни домиков, ни комнат не сдавали, путники было поселились над Палермо, в горном Монреале. Но к концу десятих чисел декабря пришло иное: «...В Палермо дорого, — писал Белый Метнеру, — в Монреале сейчас наживем смертельную простуду, справились по Бедкеру; оказалось: в Тунисе дешевле, чем здесь; едем в Тунис и там проведем зиму»⁹. И продолжалось видение счастья: «Привет из Туниса. Странно, точно во сне. Каждый араб — благородец, красив, исполнен достоинства... долго сегодня шатались среди мавров и негров: хорошо»¹⁰.

Общее представление о дальнейших передвижениях Андрея Белого с Асей по Восточному Средиземноморью читатель получит в немногих (из очень многих, лежащих в архивохранилищах) нижеследующих его письмах. Посмотрим только, как Восток завлекает счастливого русского путешественника в себя, в свою пестроту и таинственность. Под Тунисом, в деревеньке Максудла Радес, Белый нанял-таки дом, от которого они с Асей были в упоении: «Мы теперь устроились прелестно, странно: кругом арабы; и дом наш — арабский; все ослепительно бело сверкает; и вон-вон на белом фоне четырехугольника дома мохнатые тянет ветви финиковая пальма; здесь цветут белые, желтые, красные цветы. У меня феска, арабские туфли.

Пишу — а вдали (в 20 минутах ходьбы) изумрудно-голубое Средиземное море: высываюсь вниз — арабы в благородных, прекрасных плащах. Арабы мне нравятся; Ася от них в восторге. Здесь проживем; отсюда будем делать поездки в глубь Африки: думаем проехать в Кэруан — священный город Тунисии; и на юг Алжирии — в Бискру, куда рукавом уже подходит Сахара и где видны необозримые пространства песков»¹¹. В домике было весело: «Боря воображает себя,— писала Ася матери Белого,— то плапатором — тогда у него широкополая шляпа, трубка и револьвер, то арабом — тогда он надевает феску и красные туфли. Сейчас перед зеркалом устраивает себе чалму»¹². Длилось счастье: «Ты спрашиваешь, хорошо ли мне: да, да, да,— отвечал Белый матери.— Я бесконечно счастлив; Ася — мое утешенье; с каждым днем мне с ней лучше и лучше»¹³. Вскоре окончательно выяснилось Белому, чего он хочет: «Африка манит. Европа неинтересна; попасть в Африку, и не использовать — стыдно. И вот у нас с Асией намерение,— сообщил Белый А. С. Петровскому еще под секретом, таясь от остальных друзей,— ехать в Каир, потом в Иерусалим»¹⁴.

В том, что Белого влекло в пустыню и дальше на юг, в том, что он выбрал Египет и Палестину, не было ничего неожиданного, особенно личного. Святая Земля в течение тысячелетия была метой русских паломников. Лично Белый был далек от православной церковности, он был захвачен зыбкими, самочинными переживаниями евангельских текстов. Но в его ближайшем окружении — у Мережковских, Блока, Вяч. Иванова и многих других — велик был интерес к простонародной вере с ее странничеством, хождениями к общеправославным и местночтимым святыням, с чудными преданиями и суевериями, подчас самыми темными. Сказалось в этом смысле время и в Белом — вспомни хотя бы мир, крестьянский, сектантский, его «Серебряного голубя». И потому не случайно в его письмах из Иерусалима мы встретим столько «мужичков». Тут не только радость встречи с соплеменниками, после того как почти полгода не слышал родного слова. Тут способность Андрея Белого и пройти по иерусалимским «святостям» по-народному, простодушно и восхищенно внимая вековым преданиям Святой Земли и делая из них глубокомысленные, самого себя повергающие в трепет догадки — о подземных ходах, о «многих водах» под Гробом Господним и прочем,— словно нет за плечами гимназии, естественнонаучного высшего образования, начитанности в философской и математической литературе.

И в Египет ездили русские писатели — например, летом 1910 г. там бывал близкий Белому К. Д. Бальмонт, и его путевые очерки «фельетонами» печатались в газетах. А четверть века перед тем вблизи Каира состоялось свидание Вл. Соловьева с его «подругой вечной» — поэма же Соловьева «Три свидания» была для Белого и его друзей страницей откровения, их собравшего воедино. Были многочисленны и прецеденты более ранние, и аналогии в современности (путешествие, например, И. А. Бунина, африканские экспедиции Н. С. Гумилева) — из ближневосточных путевых записок и дневников, писем деятелей русской культуры можно (и нужно бы) составить интереснейшую библиотеку...

Путешествие по Средиземноморью стоило дороже, чем намечавшееся поначалу спокойное пребывание и работа в Европе. Еще в Москве, правда, Белый замыслил дать несколько подорожных «фельетонов» в газеты. Когда встал вопрос о дополнительных расходах, он с неотступным своим энтузиаз-

мом решил, что «отработает» дополнительные субсидии «Мусагета» именно газетными очерками. В Сицилии и Тунисе их было написано до двух десятков — но газеты не приняли их. Расчет Белого был нереален по природе газетного дела: «Из 60 фельетонов в двух газетах могут быть помещены,— писал в Африку Э. К. Метнер,— 30 фельетонов, следовательно, 30 фельетонов надо напечатать в „Русской Мысли“». Сноситься же с другими газетами неудобно, т. к. „Речь“ и „Утро России“ перестанут печатать Ваши фельетоны, если их будут печатать еще две газеты (киевская и „Русское Слово“). Вы забываете два обстоятельства: 1) газете приятно считать данного фельетониста исключительно своим; 2) центральный интерес дня в настоящее время политическое состояние, как внутреннее, так и внешнее; „Речь“ и „Утро России“ печатают Ваши путевые фельетоны без особенной охоты, т. к. это не совпадает с переживаемым Россией моментом; Вас печатают главным образом потому, что считают своим сотрудником и ждут от Вас в будущем фельетонов на общественные и литературные темы»¹⁵.

Как бы там ни было, лишь несколько фельетонов нашло себе место в газетах¹⁶. Провал выяснился скоро, и у Белого рождается новая идея — сделать книгу путевых очерков, тем более что, чем далее, тем все настоятельнее Белый ощущал важность для себя переживаний и рассуждений, выносимых с Востока. Книгу он предложил своему «Мусагету», с иллюстрациями Аси. «Мусагет» согласился в принципе. Но и книжная судьба путевых заметок сложилась плачевно. В «Мусагете» издание расстроилось, как позже — в «Сирине». В журнале «Русская мысль» их устроить не удалось. В 1912 г. в трех номерах журнала «Современник» (№ 5, 6, 7) появились главы «Египта». В 1921 и 1922 гг. под разными названиями (соответственно «Офейра» и «Путевые заметки») вышла первая часть книги, вторая лежит по сию пору в архиве¹⁷.

Между тем книга эта — из значительнейших в творчестве Белого, и не только потому, что сам писатель ценил ее высоко. Кроме достоинств повествовательных она предлагает нам необходимые свидетельства важнейшего поворота в умонастроениях большого русского художника.

«Путевые заметки», кажется, триумф импрессионизма и лирики. Образ счастья светится со страниц. Скачут в причудливом ритме ассоциации, взятые из подручных путеводителей исторические и этнографические сведения, все заливают световые и цветовые впечатления, буйные краски. А за калейдоскопическим мельканием образов Белый открывает для себя новое видение мира. Он не раз тогда говорил о парадоксальном результате своей поездки: ехал искать Запад, а нашел Восток. Патриархальный Восток явил русскому писателю (не ему первому, как многим и после него) образ цельного и здравого человеческого существования, не поврежденного ржой новоевропейской буржуазной цивилизации. Инвективы на германофильское, вообще европейское «пуство» читатель найдет ниже. Подчеркну лишь, что мерой восхищения для русского писателя было именно приближение к первоначальной человеческой цельности, чистоте, достоинству культуры, которые в полноте представились ему в Тунисе. Потому и писал он: «...тут свободнее, шире, прекраснее Европы»¹⁸. И потому более тронутый подражательностью Египет вызывает в нем (вкуче с туманными паразитогрфическими усмотрениями) сильную неприязнь, отталкивание¹⁹. С Востока Белый возвратился «антиевропейцем».

Но не страны и народы Магриба и не отвлеченные человеческие ценности были противопоставлены «цивилизации гигиенических зубочисток». По сути дела, в восточном путешествии в Белом достигло крайнего напряжения новое чувство Родины. «Боже мой, до чего хороша Африка,— писал из Туниса Белый А. М. Кожебаткину,— чем больше здесь живу, тем более люблю все здешнее: не французов, а арабов и берберов. Мы с Асей, кажется, совершенные патриоты Африки. Спим и видим попасть в Египет. В Италию возвращаться прямо-таки... *нет сил* после Африки; в Россию — другое дело. И Россия *поет* как-то здесь. Тема полей, широт, жизни, еще не до конца изгаженной, здесь слышна. Если бы был выбор между Европой и Африкой и предстояло выбрать место вне России, о, конечно бы поселился навсегда хотя бы... в том же Радесе»²⁰.

Все это Белый и вложил в книгу «Путевых заметок», которая была обработкою «фелетонов», писавшихся в Тунисе. Но еще непосредственное слово, запечатлевшее виденное, пережитое и передуманное, — в письмах Белого из Африки. Собственно, многие письма суть планы, черновики соответствующих очерков (вероятно, впрочем, справедливо и обратное: многие письма — их резюме).

* * *

Письма, отобранные для публикации, хранятся в Центральном государственном архиве литературы и искусства (ЦГАЛИ), Отделе рукописей Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина (ГБЛ), Государственном Литературном музее (ГЛМ). Можно было бы сделать незначительные сокращения в них, убрав там и сям несколько фраз, не имеющих формально отношения к Востоку. Но ведь нам с вами, уважаемый читатель, в отличие от недалеких «газетчиков» интересна не просто Африка, нам интересен русский писатель «Андрей Белый в Африке», и потому важно, что вспоминалось ему попутно, что заботило, чего он не мог забыть и на краю света (сверх того — ради нескольких фраз жаль нарушать целостность документа). Комментарии к письмам даны минимальные, только самые необходимые пояснения для того, кто покамест мало знаком с Андреем Белым.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Гречишкин С. С., Лавров А. В.* Биографические источники романа Брюсова «Огненный ангел». — Wiener Slawistischer Almanach. Bd. I—II, 1978.

² Подробно эта история освещена В. Н. Орловым в работе «История одной „дружбы — вражды“», впервые опубликованной в качестве предисловия к «Переписке» Блока и Белого (М., 1940); необходимо тщательно корректировать, однако, очевидную односторонность В. Н. Орлова и всех, кто писал по его следам, с помощью свидетельств Л. Д. Блок (см. ее мемуары: Были и небылицы. Времен, 1977) и других документов (см.: Литературное наследство. Т. 92. Александр Блок. Новые материалы и исследования. Кн. 3. М., 1982, с. 225 и далее).

³ См. цикл стихотворений Белого «Королева и рыцари». — *Андрей Белый.* Стихотворения и поэмы. М.—Л., 1966, с. 335—354.

⁴ См. стихотворение Белого «К Метнеру» («Старинный друг, мой судьбина...»). — Там же, с. 331—332.

⁵ ЦГАЛИ, ф. 53.1.359, л. 16.

⁶ Письмо к матери от 4/17 декабря 1910 г. из Палермо. — ЦГАЛИ, ф. 53.1.359, л. 22.

⁷ Письмо к Э. К. Метнеру от 12/25 декабря из сицилийского городка Монреале.— ГБЛ, ф. 167.2.22.

⁸ Письмо к Эллису (Л. Л. Кобылинскому) от 13/26 декабря 1910 г. из Монреале.— ЦГАЛИ, ф. 575.1.66, л. 3.

⁹ ГБЛ, ф. 167.2.25.

¹⁰ ГБЛ, ф. 167.2.26.

¹¹ Письмо к матери от начала января 1911 г.— ЦГАЛИ, ф. 53.1.368^a, л. 1—2.

¹² На том же листе, что и только что цитированное письмо Белого.

¹³ Письмо от 9/22 января 1911 г.— ЦГАЛИ, ф. 53.1.359, л. 35—36.

¹⁴ ГЛМ, ф. 7.1.33, л. 37. Ср. в письме к матери от 30 января ст. ст. 1911 г. из Туниса: «Я жалею, что мы с Асей сделали крюк по Европе; если б мы поехали через Одессу — Константинополь в Александрию — Каир *прямо*, то мы имели бы средства доехать до Судана, т. е. пересечь Египет и добраться до Хартума по Нилу, переплывя всю Нубийскую пустыню; теперь же нам придется ограничиться Каиром, то есть северной частью Египта. Мы еще не решили окончательно (Ася хотела сначала вернуться в Италию, но я ее уговорил ехать дальше)».— ЦГАЛИ, ф. 53.1.359, л. 40 об.

¹⁵ Письмо от 19 февраля 1911 г.— ГБЛ, ф. 25.20.7, л. 4; копия — ГБЛ, ф. 167.5.1. Э. К. Метнер и позже настаивал на своем объяснении неудачи Белого с газетами; так, 4 апреля 1911 г. он писал: «Теперь выяснилось, что дай Бог пристроить 10 фельетонов; так что остальное надо попытаться в журнал или же прямо в книгу. Очень интересно то, что Вы пишете о несочетаемости Араба и русской интеллигенции, но я тут ни при чем: таковы газетчики, им просто неинтересен Андрей Белый в Африке; они хотят, чтобы он был на Арбате» (там же). При всей разумности соображений Э. К. Метнера, остается вопрос — почему печатались фельетоны Бальмонта (не говоря уже о специалистах дорожного очерка, направлявшихся газетами за фельетонами — таких, как Вас. И. Немирович-Данченко и др.). Можно предположить, что очерки Белого (в силу хотя бы непривычно развитого в них лирического начала) не ложились в «образ жанра».

¹⁶ См.: Русские советские писатели. Поэты. Биобиблиографический указатель. Т. 3. Ч. 1. Безыменский — Благов. М., 1974, с. 139—140; в этом пособии не учтена из публикаций путевых заметок Белого еще одна: очерк «Кайруан».— Воля России. [Прага], 1923, № 1.

¹⁷ ЦГАЛИ, ф. 53.1.15—17: 4.2—3. Фрагмент второй части по этому источнику опубликован С. Д. Воронинным.— Литературная Россия. 1984. № 19 (11 мая). См. также специальную публикацию С. Д. Воронина в альманахе «Встречи с прошлым» (Вып. 4. М., 1984).

¹⁸ Письмо к матери от 30 января ст. ст.— ЦГАЛИ, ф. 53.1.359, л. 40.

¹⁹ Внимательный читатель заметит, что в своих антиевропейских настроениях Белый непримирим к английскому присутствию в Африке и явно преуменьшает, даже не склонен замечать тот факт, что и французский колониализм по природе так же враждебен традиционной национальной культуре, национальному самосознанию покоренных народов. В поздних воспоминаниях о поездке в Африку Белый не только обобщил свое отрицание колониализма, но уже утверждал, что и в 1911 г. он был последовательным антиколониалистом.— см.: Литературное наследство. Т. 27/28. М., 1937, с. 409—456.

²⁰ ЦГАЛИ, ф. 53.3.11, л. 18; копия.

А. Д. Бугаевой

(Монреале.) 18(31) декабря (1910 г.) Письма идут 7 дней.

Дорогая мамочка,
вчера утром получил от тебя письмо; обрадовался очень; Ты писала в «*Hôtel des Palmes*», а мы уже с неделю жили в Монреале,

в горах над Палермо. Очень беспокоюсь за твои боли в ногах: посоветуйся с доктором. Милая мама, вспоминаю Тебя часто и много.

Мне хорошо, радостно: здесь в Монреале мы с Асей все больше сидим; лютюся теперь дожди, по ночам из-за гор блещет зарница; сегодня утром был гром. Наоборот, в Палермо мы почти каждый день делали экскурсии, подыскивая виллу; но на берегу моря вилл нет; есть или очень дорогие отели, или грязные хижины рыбаков. Были в королевских апельсинных садах, в местности, называемой «*Favorita*»; были в «*Delmonte*», собирали ракушки на берегу: море то бирюзовое, то черное, то темно-синее, то совершенно белое, нежности поразительной. Были в «*Santa Maria Gesù*», старом францисканском монастыре, откуда дивный вид на Палермо, были в Багери, где среди тропической растительности среди гор странные виллы старой сицилийской знати с изображением драконов и чудовищ, были в *Солунте* — на развалинах старого римского городка. Поселились мы в *Монреале*: здесь не то, что в Палермо: живут дикие, приземистые люди, похожие то на испанцев, то на арабов; здесь население — смесь мавров с итальянцами и древними греками; и пение не итальянское, а монотонное, протяжное на две или три ноты; много странного — кувшины — арабского типа; в знак приветствия прикладывают руку к голове; ходят монреальцы в плащах, а то в накидках с капюшонами, напоминая разбойников, покуряют трубочки и с видом заговорщиков поглядывают по сторонам. Вечером они толпятся на площади перед собором, напоминающим арабский дворец; собор 12 века, сплошь мозаичный, один из лучших по мозаике в мире; каждый уголок (в) Монреале колоритен и живописен; плосккрышие домики, высокие, красные, лепящиеся друг над другом по горам; мостовой в некоторых улицах служат красноватые скалы; и на красных скалах желтые стены с отовсюду вылезавшими громадными кактусами; выше — глыбы камня, ущелья, пещеры, ручьи; вдали, на вершинах — снег; когда взберешься наверх, Монреаль кажется в глубине долины; и он весь — маленький; когда же находишься в Монреале, то кажется, что висишь с собором и зданиями на большой высоте над апельсиновыми рощами; а вдали блестит море — каждые пять минут меняет оно цвета. Здесь улицы прямо переходят в ущелья; утесы спускаются к улицам, воет ветер — дико и грозно; но прекрасно; сегодня с Асей мы взобрались высоко и на высоте собирали душистые крупные ирисы; букет ирисов сейчас стоит у меня на столе. У нас стеклянные двери на большую каменную террасу, откуда ведет лестница на плоскую крышу дома; с крыши, как на ладони — море, все Палермо, далекая гора Солунто, апельсины, Монреаль, утесы и снег в горах, то уходящий в облака, то ярко белеющий в лазури; на всей Сицилии, которую пока мы наблюдали с Асей, есть уже явное дыхание Африки; здесь странное сочетание греческой, византийской, католической и арабской старины; здесь Вагнер заканчивал Парсифала¹.

Милая моя, хотелось бы мне Тебя сейчас радостно и спокойно поцеловать; не беспокойся: все хорошо, все благополучно; с каждым днем Ася становится для меня все более близкой, радостной, милой, дорогой: с ней так уютно жить; так просто, так свободно; и бесконечно люблю ее. Видишь, мама, мне хорошо; хотелось бы, чтобы и Ты спокойно и радостно смотрела на мое отсутствие; мы, конечно, и разделенные пространством слышим друг друга. Напиши в Монреаль; через 3 дня едем в Тунис. Адрес пока: *Tunis, poste restante*, мне.

Целую Тебя нежно и крепко обнимаю. Любящий Тебя Твой
Боря.

Тетю Катю² целую.

ЦГАЛИ, ф. 53.1.359, л. 27. Автограф.

Александра Дмитриевна Бугаева (1858—1922) — мать поэта.

¹ В 1882 г. Рихард Вагнер, работая над оперой «Парсифаль», жил в Пармьере. Вагнеровская мифология оказала огромное влияние на мировоззрение и творчество Белого и людей его ближайшего жизненного и литературного окружения.

² Сестра А. Д. Бугаевой.

А. Д. Бугаевой

Tunis, le 26 декабря 19(10 г./8 января 1911 г.)

Милая, милая мамочка!

Мы в Тунисе. Вот уже несколько дней не могу отделаться от целого ряда новых впечатлений. Все эти дни стояла великолепная погода; солнце, тепло: Тунис — весь белый, ослепительно белый, особенно арабская часть города. У европейцев здесь только один квартал с великолепными, как в Париже, бульварами, улицами, виллами; его окружает кольцом арабский город: бесконечность узеньких пуганых улиц с плоскими крышами, резными воротами и пестрыми изразцами; везде мечети; арабы сидят на корточках у открытых дверей на циновках. Как они великолепно драпируются в плащи; как разнообразны, пестры их костюмы; белая, синяя, черная, коричневая, желтая или красная туника, а поверх — великолепный, почти всегда белый, плащ, или феска, перевязанная цветным платком. Вчера были в Бельведере, роскошном пригородном парке, разбитом французами; цветы, эвкалипты, рододендроны, финиковые пальмы, с громадными кистями маленьких, еще только зреющих фиников; кругом поют птицы, как весной у нас; нежащее весеннее солнышко, а впереди громадное, голубое тунисское озеро и белый, белый, как снег, арабский город.

Везде — чистота; как-то вечером пошли гулять по арабской части города: но там — мрак; во мраке, как привидения, скользят арабы, а то мелькнет черная, хохочущая рожа негра; я из-за Аси побоялся идти вглубь; и мы — вернулись. Здесь правит бей, находящийся под покровительством Франции. Мы осматривали бейский дворец: он маленький, как игрушечка.

Когда въезжали в Тунис, вдали мелькали розовые пеликаны: иногда здесь под Тунисом встречаются и розовые фламинго.

Думаем в Тунисе прожить месяц по крайней мере. Но не пиши на адрес гостиницы; мы, вероятно, снимем виллу и поселимся в окрестностях; вернее и проще до окончательного адреса писать просто: *Tunis, poste restante*; мы будем бывать часто на почте. Я бесконечно рад, что мы попали в Тунис; здесь так много колоритного, чего не увидишь в Европе; может быть, через месяц проедем из Туниса в Бискру — это оазис; откуда начинаются пески, переходящие в Сахару; оттуда уже идет дикая Африка; но в Бискре все устроено на европейский образец.

Ну, милая, прощай: еще раз с Новым Годом. Спешу кончить письмо; надо идти в «Муниципалитет», где санитарная комиссия осматривает всех приезжающих: таков уж тут порядок.

От Аси привет; она Тебя целует.

Любящий нежно

Б. Бугаев.

P. S. Тетю Катю целую.

ЦГАЛИ, ф. 53.1.359, л. 30—31. Автограф, дата частично типографски, на почтовой бумаге тунисского «Отель Эймон».

Из письма Э. К. Метнеру

(Радес. Начало января ст. ст. 1911 г.)

«...» Милый, милый — пишите мне: Вы не можете себе представить, как нужна мне сейчас Ваша дружба: издалека, вне текущих и срочных дел, заслоняющих или оттесняющих... *главное*, я сейчас прямо обращен к Вам, и как Вас не хватает! Этот месяц столько создал для меня. Подавляющее количество впечатлений внешних, подавляющее количество впечатлений внутренних; успокоение — то же. А было мне сложно...

Прежде всего во внешнем. Италия обрушилась на нас. Сицилия промелькала, как большой, цветной, пестрый лоскут, как «grotesque» самой Италии, где итальянская несуразность, Вами подчеркнутая, возведена в сплошной канон грандиозными смесителями — сицилийцами: это скорей обитальянившиеся *мавры+испанцы*: Вы понимаете, что получается из пролития в испорченную итальянскую кровь Мавритании и Испании; итальянские элементы сицилийца *испоганивают* его; паршивый итальянишко, грабитель и вор, организатор *Каморры* и *Маффии* сидит здесь у себя дома... комфортно; но рядом с *поганцем*... звучит в сицилийце и *африканец*; и Африка — благородная часть души сицилийца. От мавров переняли они суровость и полное отсутствие слащавости (не чернослив — а черносливная сладкая грязь... и воняющая); от итальянского взяли они не *Манталлини*, сладкого *черносливного* тенора, а длинноносого жулика неаполитанца. Длинноносый жулик, однако, все еще борется с благородным арабом. И в этом отношении Сицилия показалась интереснее

Италии, цветнее, махровой, но и более психически утомительной. Одна из причин, по которым мы бежали из Сицилии, была еще большая, чем Вы подсказывали, пропасть между дешевой и дорогой жизнью; дорогая еще дороже (чем? — вероятно, лясус оригинала.— *Н. К.*) Италии; *среднего* вовсе не оказалось. И потому мы, промучавшись в поисках и в ожидании *денег**, за поиски и за сидение в *Hôtel des Palmes* отдали страшно много; и бежали... в Монреаль, где тоже было недешево, холодно, где нас душили, коптели, морозили и где помещения наше с невероятной красивой видом дребезжало, как жестяная коробка. Мы жили в жесте и в камне, что зимой... порой нестерпимо; наконец в наших окнах развалились рамы; дождь и мокрота пролились в комнаты.

Мы бежали в Тунис.

В *Тунисе* опять-таки мы сидели 9 дней, ожидая *перевода*; и опять-таки это обусловило наши издержки, ибо попали в *Hôtel Euton*, где сам пансион сравнительно дешев, но за все мелочи... дерут¹.

Но Тунис, но арабы, но безоблачное небо, по пальмы — все это великолепно: и как сказалась в Тунисе разница между французом и итальянцем. То, что Италия смешивает, Франция — разделяет: Сицилия — но прочтите о Сицилии у Гете: там — все есть...² *Тунис*: европейская часть города: это — повторение Парижа: *Avenue de France* и *Avenue Julle Ferry* — это *boulevard des Italiennes*; шумная жизнь, кафе; все можно сразу достать (в Италии — ничего); и все — дешево. Словом — настоящая культурная Европа; но это — маленькая часть города: а кругом кольцом — снежнобелый, плоскокрыший арабский Тунис с белыми минаретами и пузатыми куполами. И здесь — ничего европейского; везде, где арабы, — чистота: дома белятся и сверкают чистотой; на двориках чистые, пестрые изразцы; сами арабы — благородны, задумчивы, прекрасны: множество достойных, почтенных старцев; отношение к европейцам сдержанное, но человечески благодушное; если араб и ограбит, как ограбил нас парфюмер (мы кушили духов на базаре), то следующий раз он зазовет Вас в свою изразцами убранную лавочку — квадратное углубление в стене без окон — и угостит кофе, даст карточку: словом — считает себя Вашим знакомым и еще в придачу... надушит платок. И странно: следы многовековой культуры налицо; простой араб носит интеллигентно-задумчивое лицо, и даже в арабских безделушках — коврах, чашках, туфлях (в которых ходит рабочий), кошельках, которыми он расплачивается, — в капюшонах, которыми покрывается житель сел, — красота; та жизнь в искусстве и художественном ремесле, о которой писал так много Рёскин, право, осуществлена и проведена в жизнь у араба: форма дома, форма комнат, углы, полы, закоулки, входы домов, резвые

* Запятая после *денег* — конъектура. В оригинале от начала фразы и до точки с запятой после «много» нет знаков препинания, таким образом, смысловое членение фразы может быть и иным (*Н. К.*).

решетки на ставнях — все изящно. А умение драпироваться в плащ! А самое благородство сочетаний ярких цветов!.. Нет, я уважаю арабов, а Ася — в них влюблена.

Вот почему, мы прямо в восторге, когда нашли себе целый дом в арабской деревушке Radès, куда переселились, где и живем: новый год для нас начался новой, никогда не виданной обстановкой — у нас — три этажа: в каждом этаже по две комнатки; и везде закоулочки, проходки, так просто, маленькие пространства, изразцовые полы; с третьего этажа выход на плоскую крышу — и перед нами залитой солнцем, снежнобелый чистый Radès; смотрю из окна — белые плоские крыши — и финиковая пальма; смотрю в другое окно — Средиземное море; смотрю в третье окно — горы, поля, пузатенький, снежный купольчик из оливок. И дороги, обсаженные кактусами, и белые вдаль паруса рыбацких лодок. В первом этаже дома — только вход; крутая, витая изразцовая лестница ведет во второй этаж: здесь: спальня, столовая, кухонька, так просто комнатка; все — маленькое, опять-таки изразцовая лестница в третий этаж; здесь комната для работы с громдой (в человеческий рост) сухой желто-оранжевой кистью финиковой пальмы. И за этот домик платим мы в месяц — 50 франков; 70 франков с человека за пансион (140); и 67 за снятую напрокат мебель (с постельным бельем, грелкой и всем прочим); итого устроились за 277 франков (= 257; ошибка в счете Л. Белого. — Н. К.) месяц; устроились только теперь; расстояние от Туниса — 20 минут жел<езной> дороги; от моря — ходьбы 20 минут. Наш дом на краю деревни; за нами поле оливок и кактусов; с плоской крыши виден и восход, и закат. Во всем горизонте — только одна европейского вида вилла; весь пейзаж целен, стиличен, прекрасен; здесь думаем прожить месяца 2: а то и более; и делать экскурсии иногда вглубь — в Захуан, в Кэруан (в глубине Тунисии священный город), в Бискру (17 часов по жел<езной> дороге)³ — где рукавом песков подходит Сахара: Бискра — оазис, с лесом пальм; из окон же отеля встают пески Сахары (Сахара подходит здесь рукавом); благодаря тому что мы так устроились, это — возможно.

Только сейчас здесь приступлю к серьезной работе; а то все было — на бивуаках⁴. Милый, скоро пишу опять: пишите — мне Ваши письма так нужны. Привет и приветствие Н. К. <Метнеру>, Анне Михайловне и всем Вашим⁵. Жду от Вас сведений о «Мусагете»: никто не пишет, ничего не знаю. Жду книг.

Любящий Вас нежно

Борис Бугаев.

P. S. Адрес: Afrique, Tunisie. Maxulla-Radès (près de Tunis). A Madame Rebeurle, buraliste de Radès. Мне. Забыл сказать — из окон виден Карфаген⁶.

ГБЛ, ф. 167.2.27. Автограф.

Эмилий Карлович Метнер (1872—1936) — музыкальный критик, руководитель издательства «Мусагет»; в 1900-е годы — ближайший друг Белого.

⁴ При отъезде из Москвы Белый и его друзья в «Мусагете» решили, что

ему выгоднее не брать с собою всех денег, назначенных на отдых в Италии, а получать их регулярно небольшими суммами. Белый с Асей, не найдя себе пристанища на юге Италии, отправились в Африку. Деньги из Москвы, к тому же выславшиеся порой неаккуратно, договяли путешественников с трудом и в непредсказуемые сроки, что создавало для них неудобства и доводило Белого часто до бешенства. Раздражение на москвичей, прежде всего на Э. К. Метнера, сделалось одним из лейтмотивов писем Белого с дороги, во многом омрачило его радостную встречу с Востоком и, более чем вероятно, стало одним из факторов, подготовивших его к разрыву с Э. К. Метнером.

² Имеется в виду книга И. В. Гёте «Итальянское путешествие». Отправляясь в Италию, Белый читал ее (судя по всему, в том числе по многочисленным ссылкам в его путевых очерках, он имел ее при себе в дороге).

³ Современные названия тунисских населенных пунктов — Загван, Кайруан, Бискра.

⁴ Белый намеревался в Италии начать писать роман — вторую часть трилогии (первой был роман «Серебряный голубь»); к этой работе он так и не приступил; замысел второй части «Голубя» (как называл его в письмах Белый) развился в роман «Петербург».

⁵ Николай Карлович Метнер (1879—1951) — композитор, брат адресата. Анна Михайловна (1871—1965) — его жена.

⁶ В непосредственной близости от города Туниса находится местоположение древнего города Карфагена, уничтоженного в 146 г. до н. э. римлянами, вновь расцветшего в начале нашей эры и окончательно стертго с лица земли арабами в 698 г.

Из письма Э. К. Метнеру

«Максулла-Радес. 30 января» 12 февраля (нового стиля) (1911 г.)

Дорогой Эмилий Карлович, хотел Вам писать тотчас по получении Вашего письма обстоятельно, но в тот день, кажется, была поездка в Тунис; а потом два дня маленькое нездоровье и вялость, потом с Асей сделался жар; так прошло пять-шесть дней; пишу сегодня. Было мне беспокойно эти дни; вдруг наступили холода, да какие; выпал град; у нас в доме разбитые окна, а у Аси сильный жар; я был в совершенном отчаянии; страшно за нее волновался... Сегодня первый день опять тепло: безоблачное небо, солнце. Сейчас вернулся с прогулки; весна! Поют птицы; всюду пробивается густая зелень; сидел на камне на склоне горы; весь склон белел в маргаритках; кругом раскидистые оливки, коричневатокрасные камни; невыразимое море вдали; издали поблескивал огонь с карфагенского мыса, там на возвышенности лепится великолепный Сиди-бу-Саид (село), на самой оконечности мыса; и на самом кончике Сиди-бу-Саида маяк; когда мы с Асей были в *Сиди-бу-Саиде* и стояли на вершине маяка, кругом золотилось в лучах заката тунисское озеро, ель-Бачира, впереди и внизу разбивалось море — что за картина! Такой картины не видел я никогда в жизни. Направо, налево, прямо — даль на много десятков верст; налево — извилистый берег Африки и *Бизерта*; направо — громадный Тунисский залив и *Добрый Мыс*; впереди море и остров Зембра; несколько сзади, по берегу залива — *Радес*; за Радесом — *двууголая гора*, которая сейчас глядит в мое окно, когда я

пишу; за этой горой 3 года дрался Сципион Африканский, прежде чем осадить Карфаген; на вершине *двуугой горы* карфагенские жрецы приносили человеческие жертвы, а теперь там надпись: «Vive la République!» *. Жалко! Радес стоит на месте древнего поселка Римлян; поселок назывался Prates; и теперь еще всюду, если покопать, подземные ходы, монеты; Радес находится с противоположной стороны Туниса, нежели Карфаген, а между тем он ближе к Карфагену; так странно здесь расположены места благодаря заливу, косам, перешейкам и озеру. Если ехать по берегу озера, до Карфагена верст 40; если же пересечь перешеек (песчаную косу), до Карфагена не более 10 километров; в начале этого перешейка Радес; в сущности, воды с трех сторон его окружают (с севера, запада и востока); на юг — гористая зеленая страна с гребнями Атласа и Захуаном, самой высокой горой Тунисии, откуда к Карфагену был проведен водопровод. С увлечением читаю я книгу о населении Сев. Африки; и Бог мой — какая путаница: основное население — *берберы*, состоящие из белой рассы, шедшей от Сахары к северу, и белой же рассы, идущей от Иберии к Африке, до сих пор целые берберские деревни — блондины; *карфагеняне* не оставили здесь следов; никогда они не сливались с основным населением; *берберы* от слова *barbar*; *нумидийцы* — они же; и у них славное прошлое: Масинисса, Югурта, нумидийская конница и т. д. Берберы в сущности никогда не бывали покорены римлянами; римляне понастроили города, но в глубь сельской страны не уходили: ютились по городам. Вандалы, образовав здесь государство, со столицей *Карфагеном*, очень быстро сдружились с *берберами*; часть *берберов* вандализовалась, вандалы берберизовались; *византийцы* не пользовались любовью здесь никогда; так было до прихода арабов; арабы не были многочисленны, и они не были фанатичны (фанатизм внесли впоследствии турки); они составили аристократию; в Испанию двинулась маленькая часть арабов с *берберским войском*; берберы начали эмигрировать в Испанию и там пережились на христианках; часто они восставали против чистокровных арабов; арабы посылали для укрощения сирийских солдат; так в Испанию хлынули сирийцы; христиане+берберы+сирийцы с малой примесью арабов образовали *мавров*; когда мавры были изгнаны из Испании, до 3-х миллионов их переселилось в Алжир и Сев. Тунисию, составя *аристократию*; кроме того с востока хлынули *турки*, которые всегда остались лишь покорителями, весьма мало изменяя рассу: *берберы* очень [переимчивы] склонны к сектантству: главный контингент *донатистов-христиан* образовался из берберов; впоследствии перейдя в ислам, они откололись в ересь шиитскую (ортодоксы магометане-сунниты); теперь населения [Аравии] Тунисии состоит: 1) *Мавры* (испанцы+берберы+сирийцы+арабы) 2) Берберы 3) чистокровные арабы (всего 3 трибы на юге) 4) берберизованные арабы 5) ара-

* «Да здравствует республика!» (*франц.*).

бизированные берберы (главный контингент) 6) берберизированные и арабизированные турки. Еврей мало смешивались со здешним населением. Еще недавно еврей при встрече с *арабом* (в широком смысле, ибо *арабом* зовет себя и *бербер*) должен был слезть с мула и поцеловать руку; еврей не смел носить красную феску, а черпую, не смел ездить верхом на лошади и пр. Прекрасная, живая, красивая расса; ни следа *жидовства* или *монгольства*; алжирцы берберы менее; *марокканцы*, столь стойко отстаивающие и по сю пору свою независимость, *главным образом берберы* (*арабы* в широком смысле слова) и менее всего *арабы* (в узком смысле слова)... Есть тут в Тунисе много суданцев и очень много туарегов; туареги отличаются разбойничьими нравами в пустыне; они часто нападают на караваны, но они гораздо преданнее французам, чем берберы; часто их из-за честности берут в сторожа; сторож — в оседлом месте, и разбойник по убеждению в пустыне; таков туарег.

Но довольно, я невольно заболтался с Вами, дорогой друг, вместо того чтобы говорить *о деле*; что делать: Африка так магнит, так она в своих африканских чертах непохожа на Европу, так самобытна, целостна; подумайте, милый: целый громадный материк иной, не европейской земли; *астрал, элементали* — все, все здесь *иное*; иное клише «видения». Не *Европа* Африка, но и не *Азия*; Азии вовсе нет, монгольства ни капли. Африка для меня неожиданный, многообещающий подарок моей поездки: подумайте, каких-нибудь несколько сот километров внутрь и — Сахара, Сахары в Тунисе нет, конечно, но за Тунисом чувствует громадный, иной, в неизвестность убегающий фон; все мелочи жизни, начиная с цвета земли и кончая ужимками мимоидущего араба, воспринимаю я с изумлением и вниманием на этом, куда-то убегающем фоне; и чувствую — этот фон в Сахаре. <...>

Милый Эмилий Карлович, немножко энергии со стороны Кожебаткина, и — «Мусает» вполне обеспечен¹. Между тем, отсюда, из Европы, Вы не можете себе представить, какой магнит... Африка. Что Италия? Что Сицилия? Что-то древнее, вещее, еще *грядущее* и живое в контурах строгих африканского пейзажа. Строгость, величие, дума о Вечности, созерцание Платоновых идей, — всего этого — в Европе *нет*; все это обнажено в Африке, даже здесь, под Тунисом: я удивляюсь глупости многих туристов, колесящих Европу, когда в Африке можно почти без опасности и *сравнительно* дешево углубиться в пустыню; горюю о том, что чорт дернул нас с Асей через Италию поехать в Тунис: вот как надо было бы: Одесса — Александрия — Каир — Ассуан — Хартум, т. е. углубиться в глущь *Нубийской пустыни*; это было бы *не более дорого*, но в 100 раз плодотворнее, интереснее, значительней... Дураки европейцы. Уголки Туниса более стоят всей Италии в совокупности; ведь вот: французы, чорт их знает, в 1000 раз культурнее итальянцев; и однако, под их влиянием *дикий туарег*, оставаясь диким, в некотором смысле приятнее и приобщеннее цивилизации, чем коренной сицилиец. Немцы, фран-

цузы, англичане — молодцы: живые народы. Итальянцы — гниль. Здесь в Тунисии (не в Тунисе, а в стране) только 20 тысяч французов, поселившихся недавно; и страна — процветает; и здесь издавна живут 120 тысяч сицилианцев, которые ровно ничего не сделали для процветания страны. *Итальянцы здешние ненавидят французов.* Французы очень мягки с туземцами, ввели всеобщую грамотность, корректны. Если бы туристы знали Алжир и Тунис, то, конечно, не ехали бы они в Италию!..

Милый, любимый друг! Продолжаю Вам писать. Пишу на откосе: Ася рисует раскидистое дерево, я сижу рядом; сотни убегающих вниз коряжистых деревьев. Между ними темнокоричневая — цвета обожженных солнцем туарегских лиц — земля; она золотая, влажная, туманная; вдали — синее дочерна море и совершенно лиловые гребни сахарийского Атласа. Птицы щебечут; благовоение тмина; покой, нирвана, далекий звон бубенцов. Сейчас мы карабкались по деревьям, видели большого африканского кузнечика: странный, совсем не похожий на нашего. Здесь весна: каждый день расцветают новые цветы; только что сошли мандарины и финики, уже есть свежие, зеленые мандарины; под ногами дикая спаржа; всюду прут какие-то неизвестные травы; сегодня утром нарвал Асе большой букет вполне белых цветов; дикий тюльпан начинает цвести; показались многообразные букашки. Сейчас видели ужасного араба. Он полз на четвереньках по дороге, выгибая спину верблюжьим горбом; злые на нас его покосились глазки, и он сердито что-то про себя промычал; может быть, это какой-нибудь «марабу»; «*ма́рабу*» — юродивый мудрец; его почитают при жизни, а по смерти хоронят в полях, воздвигая белоснежный куполок; такая могила тоже называется «марабу». С «марабу» связана целая культура воинствующего мусульманства. Два года тому назад один «марабу» взбунтовал берберов против французов на юге Тунисии, потребовалась целая карательная экспедиция. Милый, милый — подумайте: только 300 верст вглубь идут железные дороги — до Габеса и Гафсы; к Гафсе поезд идет уже в пустыне; пески эти сливаются с Сахарой; к Гафсе приходят караваны из глубины Сахары; южнее ее уже начинаются аванпосты и форты в оазисах пустыни; там бродят караваны (до 3000 верблюдов и вооруженных арабов), иногда на аванпосты и караваны нападают туареги; вот в таком-то аванпосте, в оазисе, на берегу пустыни хотел бы я много месяцев жить, скакать верхом в песках и часами просиживать, глядя на звезды. И это — только каких-нибудь 500—600 верст вглубь. По туда пробраться европейцу опасно, пока дойдешь до аванпоста — прирежут... Пока пишу эти слова, все лиловеет, желтеет, краснеет; море — туманится, и под ним беложелтая, сияющая луна, громадные пространства спереди, ни души. Прохладный, вечерний ветерок... И опять тайна веков заглядывает в глаза, голос все тот же внушает: *«Будь в Египте»*². Там, у пирамид можно взгля-

нуть в лицо [нубийской] ливийской пустыни — взглянуть на мир с вершины пирамиды... Милый, прошу Вас, дайте возможность мне совершить это паломничество... <...>

ГБЛ, ф. 167.2.29. Автограф.

¹ В опущенной части письма Белый просит увеличить ему субсидию от «Мусагета», обещая расплатиться по ней гонпаром за путевые очерки, которые надеялся регулярно помещать в газетах.

Александр Мелетьевич Кожебаткин (1884—1942) — секретарь издательства «Мусагет», основатель издательства «Альциона», приятель Белого. В качестве редакционного секретаря он должен был «пристраивать» очерки Белого в газеты, однако весь этот план провалился, так как газеты от них отказались.

² Белый отсылает к поэме Вл. Соловьева «Три свидания», для Белого, Блока, Сергея Соловьева и их ближайших сочувственников и единомышленников долгие годы имевшей силу Священного Писания. Во вторую встречу с мистической «подругой вечной» Соловьев услышал от нее: «В Египте будь!» — и тотчас отправился в Каир, вблизи которого в пустыне и состоялось третье свидание.

А. Д. Бугаевой

Египет 2 (15^{го}) марта (1911 г.)

Дорогая, милая мамочка!

Вот мы и в Каире. После почти недельного путешествия приехали на место. Жаль белоснежного Туниса и незабываемого, милого нашего Радеса, где провели мы так безмятежно два месяца, где полюбили каждую тропинку. Тунисские арабы произвели на нас дивное впечатление: добрый, гордый, прекрасный народ. Жили среди них два месяца — ни одной неделикатности не встретили; под конец у нас в Радесе было много знакомых.

Дорога прошла так: в среду 8 марта (т. е. 23 февраля) выехали утром из Радеса, и только в среду 3 марта (16^{го}) можно сказать, что водворились в Каире; с пароходом поехали из Туниса в 3 часа; на другой день приехали на остров Мальту в 9 часов утра. Пять часов пошатались по Мальте и часа в 3 отплыли в Порт-Саид (на перешейке: здесь начинается Суэцкий канал, ведущий из Средиземного моря в Красное), 9, 10, 11, 12 и 13 были в море, не видя ни одного клочка земли, даже не встретив ни одного корабля. Сначала была качка, потом море стало совсем спокойным; мы были единственными пассажирами и очень сдружились с капитаном (добродушным стариком-немцем); он звал нас с собой в Индию и Китай, куда шло судно «Arcadia». Нам жаль было покидать корабль в Порт-Саиде; корабль наш из Суэца пойдет 20 дней, не приставая никуда в открытое море и океане. Порт-Саид лежит между Сирией и Египтом. 13 вечером приехали в Порт-Саид, маленький город, лежащий между пустыней и морем; 14 утром с поездом поехали в Каир. Пересекли рукав пустыни; справа шел сначала Суэцкий канал; слева беспредельные пространства песку с кой-где шагающим верблюдом; на верблюде весь белый застывает *феллах*; мертвое, странное, величественное

арелище; потом пустыня пошла справа и слева; и вот вдруг около Нила зазеленело все; гиганты пальмы, цветы, трава, убогие деревеньки *феллахов* (помесь древних египтян с арабами); Египет — пустыня с каймой тропической растительности на несколько десятков верст по берегу Нила; и эта полоса тянется многие сотни верст; в Египте нет ничего, напоминающего Тунис; пустыня врывается в эту полосу зелени отовсюду; уже под самым Каиром — пустыня беспредельна; а ближайšie пирамиды всего в расстоянии 50 минут езды по трамваю от города; мы с восхищением смотрели по сторонам, а наш спутник по вагону, сириец-араб (фабрикант), одетый с иголки, на великолепном французском языке подробно все объяснял. Феллахи ходят в длиннейших раздувающихся хитонах темно-черного, красного, синего и белого цвета; бурнуса не носят; на голове египетская феска (не имеющая ничего общего с тунисской *чечьей* (феской)) или гладкая круглая ермолка из верблюжьего волоса; они огромного роста, с громадными египетскими (как на древних барельефах) плечами и красивее тунисцев; но они некультурны, грязны, жадны до денег; стоит двинуть пальцем, и на тебя с криком кидается стая феллахов, тащит насильно; вещи, например, переносит по крайней мере с десятков совершенно ненужных людей, и, чтобы отделаться от них, нужно ругаться и чуть не драться; турецкие городовые¹ жарят по их спинам кулаками, а им — нином...

Каир — крупнейший город, европейский квартал со всем возможным комфортом; арабский совершенно непохож на Тунис. Тунис очарователен, весел, грациозен; Каир значительней, внушительней, поразительней; Тунис уютен, Каир — угрожающ, что-то есть в Каире подавляющее: тысячелетья прошлого невольно встают. Тунисия дешевая страна; Египет чуть ли <не> самая *дорогая страна в мире для туриста*; и потом здесь все хищно смотрит на иностранца. В Тунисе все собрано в одном месте, в Каире все разбросано; можно прожить месяц, с утра до ночи бегать, и все-таки всего не рассмотришь; один музей египетских древностей с мумиями фараонов требует едва ли не двухнедельного осмотра. Здесь масса достопримечательностей: 1) арабских (мечети, базары, музеи) 2) египетских 3) окрестности Каира замечательны тоже (пирамиды, дальние пирамиды, Мемфис, Гелиополь). Вчера ночью ездили вокруг пирамид и дальше в пустыню на осле; завтра восходим на пирамиду Хеопса; послезавтра идем по египетским подземельям; вчера сидели на пирамиде Хеопса с час, ночью; под нами — ряд громадных ступеней, над нами — стена ступеней, а у ног — черное жерло; спуск во внутренность. Туристы уже ушли; мы сидели на пирамиде одни; рядом с нами застыл в картинной позе феллах; над ребром пирамиды стояла луна и освещала безмерную белую пустыню без единой травинки; издали по песку плыли черные тени верблюдов; такой картины я больше не увижу *никогда в жизни!*..

Сегодня переехали из Hôtel'я в меблированную комнату сравнительно за дешевую плату; пансион с чистой комнатой стоит нам за две недели 9 фунтов стерлингов, т. е. около 300 франков; сто тридцать рублей; и здесь это — баснословная дешевизна; в среднем отеле не найти пансиона для двоих менее чем за 30 франков в день. А в хорошем отеле самая дешевая плата за пансион 10 рублей; дерут ужасно; такой дороговизны я вовсе не ожидал; каждый шаг — и летят пьестры да пьестры (турецкая монета). К этой дороговизне приучили миллионеры англичане и американцы. Мы с Асей испугались. Но плыть почти неделю и тотчас уехать невозможно. Мы уже отдали вперед за две недели. И вот пока мы в Египте, мусажетских денег не хватит, то есть, хватит только прожить, а дальше уже опять нет; из Египта через три недели едем в Иерусалим (там встретим либо страстную, либо Пасху); Иерусалим от Каира очень близок — ночь на пароходе и несколько часов езды. Из Иерусалима — две недели отдыха в Греции; и оттуда — в Россию. Мы совершенно справимся со всем путешествием в денежном отношении; но выбраться из Египта, где ужасная дороговизна, — невозможно; я получаю в известные сроки; срок получения — через две недели; к этому времени уйдет остаток денег; и из полученной суммы на дальнейшее путешествие не хватит; милая, родная — временно помоги мне; по возвращении в Россию, я тебе в несколько месяцев выплачу из суммы, должной мне за авторизацию «Голубя» в Германии². Мне нужно временно 200 рублей, чтобы выбраться; ты получишь письмо не ранее как через 10—12 дней; пошли немедленно, голубушка, через *Лионский кредит перевод* на Каир; переводят в 4—5 дней: я непременно частями выплачу. Дороговизна Египта превзошла *все мои ожидания*, а то вполне бы хватило. Я рассчитывал, что главное в Египте — дорога, а дорога оказалась сущими пустяками в сравнении с жизнью. Голубушка — вышли же 200 рублей; отдам непременно в течение 6 месяцев. Только бы добраться до России. Иерусалим, Греция нас не разорит; все равно эти страны на пути в Россию. Помоги же, мама. По получении дай телеграмму, что вышлешь. Перевод сделай по следующему адресу: (адрес смотри на последней странице)*. А телеграмму, что выслала деньги, пошли так: Afrique. Egypte. Kaire. A Boris Bougaïeff. Poste restante. Не удивляйся, что в адресе нет имени хозяйки; № 23 и третий этаж — вполне достаточно. Милая, родная, прости, что прошу у Тебя помощи взаймы. Но как же мне не бояться в Африке, среди хищных турок, что не хватит денег; мы составили подробную опись того, сколько нужно для Египта, по Бедкеру; и оказалось *несравненно дороже*; «Мусажет» не сможет просто выслать лишних 200 рублей сверх высылаемой суммы; милая, так жду дней через 12 телеграммы, что деньги идут. Не бойся, родная: я все отработаю и отдам Тебе.

* Вместо скобок следовал — вымаранный — адрес пансиона, с чем связано появление ниже пояснений об отсутствии имени хозяйки пансиона в адресе (Н. К.).

Целую крепко. Хотел Тебе в письме послать *цветок лотоса*, но лотосы уже сошли; они бывают зимою; здесь днем нестерпимая жара, комары и москиты, а ночью в пустыне свежо.

И все-таки я не жалею, что здесь: будет что вспоминать всю жизнь. Христос с Тобой. Целую крепко. Боря.

Тетю Катю целую.

Адрес (точный)

Afrique. Egypte. Kaire. A Monsieur Boris Bougaïeff. Rue Kasr-el-Nil. 23. Maison Sabach. 3 étage. Chez Madame Pech.

ЦГАЛИ, ф. 53.1.359, л. 52—57. Автограф.

¹ Палестина входила в это время в состав Османской империи.

² Т. е. за авторизацию издания романа «Серебряный голубь» в немецком переводе, о котором в то время велись переговоры.

А. С. Петровскому

Каир 15^{го} (2) марта (1911 г.)

Дорогой Алеша,

Пишу Тебе деловое письмо, а между тем в голове все другое: второй день полнейшая немота и отупение, во-первых, от усталости и перемены страны (в Египте нет ни одной черты, схожей с Тунисом), а главное, от пирамид и Сфинкса: сроки, деньги, обязательства, когда хочется не только Тебе, а первому встречному *только* показать рукой в сторону пирамид и молча опустить глаза: *стыдно*, до стыда хорошо; деньги, сроки, обязательства — и провал мира: рой летящих тысячелетий; множество туристов, толпа феллахов-грабителей, чудовищно великолепно-дурацкий отель у подножия пирамид *равны* нулю; они не способны ни на йоту заглушить «Голос Безмолвия», исходящий от Сфинкса. Вопиющим стыдом стоят пирамиды Гизеха и Хеопса перед нами, а Сфинкс... но вот что осталось у меня от всего этого, или, вернее, вот внешние обстоятельства: мы с Асей приехали в грязный отель и тотчас же, по жаре, пустились бежать по Каиру, попали в великолепный парк с верандой над Нилом, сидели, пили чай, любовались египетскими парусными лодками и громадными пальмами, стоящими над головой; я писал глупые открытки — открытки пигмеев-туриста «*друзьям*»; так с легкостью мы вдруг вздумали посетить пирамиды; солнце уже садилось; и, должно быть, в наказание за легкость вовсе сбились с ног, отыскивая трамвай, а у Асенки отнялись ноги, и она уже ругалась на меня. И вот, когда выехали из Каира (солнце уже село), кругом пошла пустыня, меня охватило горькое чувство досады, даже злобы неопределенной — стыда, что я, турист, еду к пирамидам, а потом даже так «*чорт возьми самые эти треугольники*», словом, нечто вроде бунта и тоски, как у посвящаемых у преддверия храма или у бесноватых перед воздвигнутым над ними крестом; а пирамиды воздвигались ближе и ближе, пока Ася смотрела на них, я в трамвае поворачивался спиной, как бы хмурясь от солнца; и вот

трамвай стал в пустыне перед нелепым «Отелем пирамид» (где мы потом сдуру обедали, где официант спрятал нас за колоннами ради нашего скромного вида — дамы были в декольте и туалетах, а мужчины в сюртуках) и где с нас содрали за скромный обед почти фунт стерлингов (т. е. около 26 франков): была луна; мы пошли к пирамидам; *«безумие и ужас»*...

Туристы все убрались. Мы стали карабкаться по ступеням и сели у входа вовнутрь — черного жерла, убегающего вниз под углом в 60° к горизонту; вход вовнутрь пирамиды Хеопса у самого подножия; между тем нам казалось, что под нами пропасть. Над головой же — убегающее в небо море ступеней; и все же вершины не могли мы видеть; она скрадывалась; кругом мертвенно белое море песку, сбоку над гигантским черным ребром пирамиды ослепительная луна на голубом небе; тени ступеней, пустыня — и пикиго; лишь прилепленная сбоку белая фигурка застывшего феллаха; долго мы сидели; вся окрестность являла собой сплошное закрытое, слепое око; откройся оно, подними оно веки — весь Каир, вся история рассылась бы песчинками вдаль; у меня осталось впечатление невыносимое, значительное до омертвения (А. Р.¹ — мертвенела всегда)... После обедали среди глупо-великолепных, нас презирающих... После хотели в Каир, а... попали на осликов; ослики повезли нас по песчаным холмам между Хеопсовой пирамидой и п<ирами>дой Гизеха к Сфинксу. Сфинкс... но не стану писать: в итоге он — нежный, милый, грациозно-воздушный, и... он удивляется, нестерпимо страдает он от окружающих мошек-туристов, но *еще* терпит... Что-то будет, когда перестанет терпеть?... После, при лунном свете ходили в храм Сфинкса; долго еще мы все как-то застревали в песках и развалинах... Только в первом часу вернулись домой... Теперь устроились — сегодня вечером — туда же; кажется, мы прочно заведемся у пирамид...

Сфинксу отбил нос Наполеон...

Обрываю — перехожу к делам, и вдруг ощущаю мертвенность, окаменение; с вчерашней ночи я — автомат. Дама наша ушла, и адрес вписываю под конец. Во-первых, — спасибо за деньги; хотя и безумно дорого, но не раскаиваюсь, одна ночь у пирамид стоит двух лет жизни... Благодарю Бога, что здесь... Каир неуютен, несимпатичен... Вообще Египет вовсе не то, что милая Тунисия, но... Египет перевертывает всю душу... Опять Египет!.. Перехожу к делам.

Мы устроились по-здешнему баснословно дешево, но уютно и чисто: это случайность и этому мы обязаны агентству; без агентства мы погязли бы в грязь, нас ели бы клопы и т. д., что ввиду случаев чумы в Порт-Саиде *неблагоразумно* (в стране тоже есть чума: насколько *арабы чисты*, настолько феллахи, турки и греки грязны до ужаса; а все дешевлешие в туземном квартале места принадлежат им; вот тарифы цен; в отеле первого разряда пансион минимум — 25 франков с человека, т. е. 50 франков для двоих; в ресторанах 2^{го} разряда минимум 12—15 франков,

т. е. 25—30 фр<анков> с двоих); кроме того, *все* вдвое дороже и далее; стоит сделать шаг, и летит дикая толпа феллахов; вещи несут десять человек, и нужно идти на кулачки, чтобы было иначе; потом все они орут и чуть не из рук вырывают деньги (турецкие городские дерутся кулаками, но на них феллахи — нуль внимания). Словом, Египет — самая дорогая страна из всех дорогих стран; если принять во внимание все это, то мы устроились баснословно дешево: у нас милая чистая комната и пансион за две недели 8½ фунтов, т. е. 221 франк. Покупки перед дорогой, расплата с Родесом, дорога (неделя почти) все это обошлось круглым счетом (+грабительство, которого первые два дня никто избежать не имеет сил) 25 фунтов ст<ерлингов>, т. е. около 680 франков; сегодня на переезд, расплату с каирским отелем вышло 2 фунта; плату отдали вперед (здесь — обычай таков) 8½ фунтов от 15^{го} (2) марта — до 29 (16) включительно. Осталось у нас 15 фунтов, то есть 390 франков. Теперь, если принять во внимание, что *дерут ужасно*, всякое место осмотра платно; далее, что здесь на лето мы с Асей купим одежды (одежда аглицкая *самая дешевая*); ввиду наступления лета (в России будем в конце апреля) *выгоднее* всего купить здесь. (В России — втридорога.) Через две недели с лишком, может, через три (если сможем) во что бы то ни стало трогаемся. Итак, резюме: к 29 (16) марту *должны* получить деньги; хотим (морем дешевле всего ехать) несколько дней провести в Иерусалиме и Назарете. И далее отдохнуть недели две в Греции (где очень дешево), цены же билетам до Конст<антинополя> с Пиреем (Афинами) или без Пирея *одни*. Итак, когда получишь письмо, то тут и объяснение просьбы и очень *серьезное требование*, чтобы у нас были деньги; к 29му марта (16му) или плывем, или *вносим плату* вперед за пансион, от 390 франков ничего не останется. Покажи мое письмо Эмилию Карловичу.

P. S. Деньги, деньги — сроки, плата, а тут — тысячелетия...

Сегодня вечером спускаемся внутрь пирамиды Хеопса... не без жуты: *жерло страшное...*

Письма одного *Твоего* не получили (закрываю по Мишиному² письму). *Завтрашний четверг* (4^{го} марта) встречаем на вершине Хеопсовой пирамиды в *десять часов вечера*³. Услышите ли?

Покажи письмо Э. К. <Метнеру>.

Всем радость.

Адрес (смотри на обороте) *.

Пожалуйста, постарайся, чтобы нам высочить во-время и не застрять. Передай все это А. М.⁴.

Милый, целую.

Б.

Адрес.

Afrique. Egypte. Kaire. A Monsieur Boris Bougaïeff chez Madame Pech 23, Rue Kasr-el-Nil. 3 étage (Maison Sabach).

* Первоначально записанный здесь адрес был замазан (Н. К.).

ГЛМ, ф. 7.1.33, л. 57—61. Автограф.

Алексей Сергеевич Петровский (1881—1958) — литератор, музейный работник; Белый называл его своим «вечным спутником по жизни».

¹ Анна Рудольфовна Минцлова — переводчик; теософка, оказавшая большое влияние на духовные искания Белого; летом 1910 г. исчезла навсегда из поля зрения всех знавших ее.

² Речь идет о Михаиле Ивановиче Сизове (1884—1956) — естествоведе и писателе, близком друге Белого и Петровского.

³ Белый учитывает разницу поясного времени; в указании дат у Белого описка: четверг приходился на 3 марта 1911 г.

⁴ Речь идет об А. М. Кожебаткине.

Э. К. Метнеру

(Каир. После 3/16 и до 14/27 марта 1911 г.)

Милый, милый Эмилий Карлович!

Пишу Вам под впечатлением Египта: странная страпа; здесь одно замечательное явление: гряда пепла; гряда пепла — старый Египет; гряда пепла — феллахи (пепла крепких египетских костей); феллахи, лицом и фигурой схожие с древними египтянами, — самый декадентский народ на свете; рослые, крепкие, красивые, живописные, грязные, развращенные, лживые, понимающие лишь побои да ругань, феллахи не способны никому и ничему сопротивляться; ужасаются, негодуют на миролюбивую дряблость феллахов; у них есть лишь одна сила: побеждать, уступая; они предавались всем народам; и все, коснувшись Египта, мгновенно деморализовались; замечательно, что крепкий и здоровый климат убивает всех; здесь почти нет стариков; все умирают до сорокалетнего возраста; мамелюки, турки, европейцы, чистые арабы почти не имеют детей; у Магомета-Али (знаменитого здешнего хедива) из 80 детей *только пять* выросли; немногие дети турок совершенно изменяются в Египте; они превращаются в феллахов; брак иностранца с феллахиной дает *не метиса, а чистого феллаха*; разбитого, дряблого морально, но физически наиболее выносливого; размножаются в Египте *лишь феллахи*; но они — гряда пепла. Это явление замечательно; на него обращали внимание все писавшие о Египте вместе с Наполеоном.

Ужасающая месть древнего Египта тем, кто пытается воздвигнуть здесь что-либо после него. И оттого Сфинкс здесь, кажется, единственное *живое лицо*: по то *не человек*. В четверг шестнадцатого были на вершине Хеопсовой пирамиды; потом рассказу: впечатление *более чем странное*: на ребре пирамиды *над* крутизной и под кругизной в быстропадающих на пустыню сумерках меня на минуту охватил *мистический ужас*, а Асе сделалось дурно, и мы, сидя на небольшом уступе (подъем крут — и узок), казались взвешены мы в воздухе; и здесь пронеслось: *«Оставь надежду навсегда»*¹. На вершине же — восторг; чувство высоты и закинутости, отделенности от всего живого на миллиард верст (мой извечный кошмар детских снов) на мгновенье

исполнился *под* вершиной пирамиды, когда три четверти пути уже были пройдены...

Не будь Асиной головки у меня на плече и 6 рослых феллахов вокруг нас, я бы, пожалуй, кинулся вниз головой (но то не *головокружение*, а чувство Строителя Сольнеса²).

Вчера на нильской лодке (вот корма <...> *) катались далеко по Нилу в золотокарих, тяжелых сумерках; справа и слева шли колоссальные пальмы.

Здесь нет ни одной черты сходства с Тунисом. Тунис раздвоен (Париж и чисто сохранившаяся арабская культура), Каир — смешан; Тунис собран, Каир — разбросан; Тунис белоснежный, Каир — черносерый; тунисский араб белоснежный; феллах черносиний; тунисская феска круглая, маленькая, с длинной кистью; каирская феска высокая, остросрезанная, с кистью короткой, туниски белые, феллахи черные; тунисцы чистые, феллахи — грязные; тунисские мечети грациозно-маленькие; каирские нелепо-колоссальные; тунисские постройки — простые; каирские — «велелепны». Тунис к Каиру (в смысле арабов) относится так, как прерафаэлитизм к рококо; араб арабизировал бербера; феллах ослабил араба; в Тунисе небо чистое, в Каире тускло-пыльное от «хамсина» (знойного ветра пустыни); в Тунисе ни соринки; в Каире — паршивая грязь; в Тунисе сочетается демократизм француза с аристократизмом араба; в Каире сочетается низменность феллаха с тупым чванством миллионщиков англичан; в Тунисе почти не встретишь араба в европейском кургузом костюмчике, но зато *все* грамотны; здесь лезут из кожи, чтобы казаться европейцами, и на 1000 — 4 грамотных; Тунисия мила, уютна, дешева; Египет величествен, страшен, чудовищно дорог; *но, несмотря* ни на что, это самая прекрасная по пейзажу страна из всех стран, мною виденных; тропическая растительность и мертвизна пустыни, подходящей вплотную к Каиру, поразительны своими контрастами.

На днях пишу. Привет, дорогой друг. От Аси привет.

ГБЛ, ф. 167.2.33. Автограф. Датируется по содержанию и помете адресата о получении письма в Москве 14 марта 1911 г.

¹ Ср. надпись над воротами ада у Данте: «Оставьте всякую надежду, вы, входящие» (Ад, III, 9).

² Ср. реплики героя одноименной драмы Г. Ибсена: «Разве вы никогда не замечали, Хильда, что невозможное... всегда как будто манит и зовет нас? (...) Сначала все раздумывал, испытывал себя... (...) Потом сделал невозможное! И я — как он. (...) Никогда прежде не хватало у меня духу своболлю подниматься на высоту. Но в тот день хватило. (...) И вот, когда я стоял там,

* В данном случае знак купюры выставлен на месте изображений нильских лодок; один рисунок Белым повторен ниже, вне связи с текстом (Н. К.).

на самом веру, и вешал венок на флюгер, я сказал ему: «Слушай меня, Всемогущий! С этих пор я тоже хочу быть свободным строителем. (...) Не хочу больше строить храмов тебе». В финале драмы Строитель, вновь свершая «невозможное», разбивается в падении с башни.

А. С. Петровскому

(Каир. 9/22 марта 1911 г.)

Милый Алеша,

Прости, что ругаюсь. Ну как не ругаться — посуды: восьмой день в Каире, пленные, маемся, себя без пальто и рубашек оставляем, платя лишнее: жарница смертная, обливаемся испариной; город душный — пылица. Из Каира теперь бегут — *«хамсин»* начался: ветер из пустыни — жгучий, дыхание захватывает; ни спать, ни бодрствовать. Разморились с Асенькой. Блохи съели, поганые: все тело в волдырях; огромные блохи — таких нигде не видел; Асенька умеет ловить блох, а я — нет, они меня, канальи, заели. Неба не видать — пелена песков все закрыла; этот самый хамсин теперь будет дуть часто, гляди — завтра и послезавтра. Сидим ждем, что банк получит чек. Днем уже невозможно выйти; я завел себе каску из пробки, чтобы не жарило солнце, и синюю вуаль от песку. Асенька вуаль не позволяет носить...

Вчера к вечеру ездили в зоологический сад. Сад великолепный, тропический: *«все цветет и рвется вон из меры»*. И *«на сердце много сладкой веры»* — да вот только Москва для нас с Асенькой подгуляла: не угодила. А сад хорош! Каскады рубино-фиолетовых цветов, рододендроны претолстые, все виды пальм и обезьян; на деревьях свистят птицы — райские, изумрудные; по дорожкам претолстые, головастые, голенастые бегают ящеры. Сидели в гроте препрохладном: всюду припрыгивала водичка, а в щели грота впрыгивали зайчики солнца. Порой пьянил нас дурман цветов. От сада поехали по Нилу. Голоногий феллах подхватил нас на руки и снес по воде через воду в парусную феллогу. И был закат беззорный зеленоватый и мертвый, съеденный пылью; но светозарился Нил. Гигантские пальмы тонули в синей мгле пустынного востока.

Хорошо!..

Сегодня сидим. Когда сидим дома — хорошо; как письма — огорчаемся, злимся: не так нам москвичи пишут. Не умеют москвичи в Африку писать. Африка — не Европа. С ней надо считаться;..

Прости — шучу, голубчик. А наше пребывание в Египте есть смесь из незабвенно-прекрасного и чудовищно-мерзкого. Оттого и ругаемся. Вчера восхитительный вечер; сегодня — гнусный хамсин.

ГЛМ, ф. 7.1.33, л. 71. Автограф. Датируется по соотнесенности с днем прибытия Белого в Каир.

Иерусалим (конец марта 1911 г.)

Милый, милый Алеша,

все-то Тебе я пишу, прости за брань и ворчанье на путаницу; но из Каира, действительно, было много причин ругаться; во-первых: мы задыхались в жаре; во-вторых: нас съедали блохи; в окрестностях Каира мы увидели уже все *главное* в течение 8 дней; просидели же около 4^х недель; мама очень обидно нагисала; «*Мусает*» прислал порцию; в результате 12—14 лишних дней ожидания 200 рублей съели 200 рублей; от всего — даже... разболелся: начались приливы к голове от нервной напряженности, Каирского безобразия, пёкла и огорчения; кончилось колоссальным флюсом; выдернули зуб; на это ушло 1½ фунта, не меньше. Наконец выбрались «*фуксом*»; не дождавшись *перевода* (из любезности выдали нам деньги), удрали; если бы не любезность Банка, просидели бы около 5 недель в Каире...

И вот в Иерусалиме...

Странный лейт-мотив нашего путешествия; он-таки иногда огорчает. О, как близка мне Ася — ближе, радостней, дороже, глубже, все глубже к ней отношусь. Если бы не она, как было бы горько.

Вот какой лейт-мотив: «*Не любите мира, ни того, что от мира*»... *Не любит нас мир* в Палермо, в Тунисе, в аглицком отеле, и здесь... в русском *Сергиевском Подворье* — русские, итальянцы, французы, англичане — относились к нам с презрением¹. Мы везде что-то оскорбляем: ненавидят; там, за то, что мы — обезьянки², здесь — за то, что русские. *Нет жизни в мире*: мы крошечный островок, подмываемый океаном злобы.

Мои *ярые* письма были вызваны главным образом тоном *холодка*, некоторой слепоты и невнимательным касанием больных мест в письмах Э. К. <Метнера>. И так-то мы с Асей *одиноки, вдвоем* среди всего нас *не любящего*, чужого, а тут несправедливые попреки со стороны мамы ко мне, неделикатность Э<милія> К<арловича> по отношению Аси, чуть-чуть меня, ...раздор и кипенье его на несчастного Элліса³ — все вместе очень огорчило. *Одни, одни, одни* мы с Асей... И вот опять в душе страхи, грозные сны... И боишься, что мой единственный *столб спасения*⁴, моя Ася... ну что-нибудь и *сюда ударит*...

Не любит нас мир *сей*.

В Египте испытал *подлинное гонение*.

Иерусалим, как здесь хорошо. Хорошо в Храме, везде — тут бы забыться от всего мирского, ан... тут опять *назревает гонение*.

Мы приехали в аглицкий отель (самый дешевый); чуждо, пусто, мертво, оскорбительно для Иерусалима... и *все же дорого* (везде дорого). Ну а в *тарчевнях* — но разве с нежной Асей так можно?..

Словом, дорого.

А тут, против, целый русский городок: церковь, подворья, консульство. Уж как мы обрадовались мужичкам, русским... Пошли в *Подворье*... Снять у русских: *ведь свои, ведь 4 месяца в русскую газету не заглядывали*, но вот вопрос: 2 комнаты нам дороги, а одна... «скандал». Посмотрели: паспортов не спрашивают, отэль как отэль, в 4 раза чище, уютней, лучше, чем в аглицком, и чуть дешевле.

Рискнули.

Едва поставили чемоданы, как «*пожалуйте паспорта*»; я обер: за Асю. Нечего делать, дали; ждали — сейчас попросят объяснения (попали-то в *Самодержавие — Православие*); ничего: прописали нас на стене «*Б. Н. Бугаев и А. А. Тургенева*» людям на удивленье⁵. Тотчас с нами пошел тон иной; нас заненавидели, забойкотировали; общество оказалось «*тесным кружком*», где все — вместе. И вот от этого-то нам тяжело. Хоть переезжай (и пожалуй, придется переехать) — а куда? Везде дорого, дороже; аглицкий дешевый отэль сменяли на *русский*, а из русского (везде Орлы, Государь, «*Моск^{овские} Вед^{омости}*»⁶) хуже чем гонят; демонстративно отворачиваются, не говорят... И это — в Иерусалиме! Обидно.

Наше путешествие — паломничество по местам, урок жизни, тяжелый, трудный, *необходимый*: во многом умудрился. Нашел мою Асю...

Но, ох, не сладко жить в мире, который нас «ненавидит»... И, милый, знаешь:

Глупость *порций*, результаты брани моей на Москву, отягчившую и подорвавшую наше сложное путешествие, неполучение писем от Эллиса, предстоящее *трудное* объяснение с мамой, *выговор*, чего доброго, от мусagetского начальства, зависимость, трудность в ближайшем устроиться в Москве, мое решительное большее *порусение*, германство Э. К. <Метнера> — все вместе делает то, что *предвзято* кошусь и на Москву... Что-то нас с Асей ожидает там — не гонение ль? Не холодок ли и взаимное непонимание со стороны немногих, как и мы, нелюбимых «*миром*». Чем больше привязываюсь к Асе, тем больший страх: потерпит ли нас «мир сей».

Только с Асей и тепло; извне сейчас на нас — с востока, с запада, с севера, с юга — *негостеприимный дует ветер*. Моя маленькая Ася такая нежная, тихая, добрая, хрупкая. Более чем кто-либо чувствует она *холодок*. Чем более храбрится, тем, думаю, более тревожится она в душе.

«*Не любите мира, ни того, что от мира*». А тут всюду — мир, мир и мир. Мир в Каире, в Тунисе... в Москве... в Иерусалиме...

Когда прихожу в Храм Гроба Господня, мне кажется, что я — дома. Там: мужички, греки, католики, арабы, турки, абиссинцы; это не храм, а *дом*; а вот в *доме*, хоть глаз не кажи из комнаты;

четыре раза в день за *общей столовой* нас с Асей казнят — за что? За то, что Ася к браку относится серьезней из всех. Она мне сказала: брак *Таинство*, а я пока не в Церкви... Ну?.. Так за что? Разве так все в Церкви они?..

Гонением, презрением обливали нас только что англичане; гонением худшим нас встретили русские.

Сейчас подходил к Асе: лежит, маленькая, маленькая, улыбается, говорит «Все пустяки». А я знаю: ей больно. Я за нее страдаю очень.

«Не любите мира, ни того, что от мира».

Христос Воскресе, Алеша.

Адрес наш: Иерусалим (Jérusalém). Сергиевское Подворье. Может статься, завтра нас выгонят. Может статься, не вытерпим сами. А куда мы денемся. Но встретим русскую *Пасху* — *здесь*.

ГЛМ, ф. 7.1.33, л. 87. Автограф. Вероятно, справедливо к этому письму отнесен в архивохранилище конверт с почтовым штемпелем русской почты в Иерусалиме: Иерусалим 31.III.1911

¹ Белый цитирует заповедь Иоанна Богослова: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей» (1 Ин. 2.15). Но уже в следующей фразе он переходит к центральной теме его мифа самосознания, рисуя себя вечным изгоем, при этом он опирается на ряд других евангельских мест, ср. прежде всего в «первосвященнической молитве» Иисуса Христа: «Я передал им слово Твое: и мир возненавидел их, потому что они не от мира, как и Я не от мира» (Ин. 17.14).

² Ср. в письме Белого Э. К. Метнеру из сицилийского городка Монреале, где он жил с А. А. Тургеневой в конце 1910 г., прежде чем перебраться в Тунис: «...отвесная каменная стена — 3 сажени; у краешка стены стоит над 3 сажнями Бог весть как туда вскарабкавшаяся Ася, с опасностью для жизни рисующая горы и восточный вид города. (...) Внизу собралась толпа, человек 20 мальчишек: они кричат и радуются, что madame — здесь так все называют Асю — обезьянка» (ГБЛ, ф. 167.2.25).

³ Эллис (псевдоним Льва Львовича Кобылинского, 1879—1947) — литератор, близкий друг Белого, одна из центральных фигур в кружке, органом которого было издательство «Мусaget». В отсутствие Белого выявились глубокие противоречия между Эллисом и Э. К. Метнером, который несколько позже, рассказывая о своих столкновениях с Эллисом, писал Белому: «...окончательно выяснилось, что он никогда и не был в Мусагете, в сердце Мусагета» (ГБЛ, ф. 25.20.7, отпуск — ГБЛ, ф. 167.5.23; письмо от 1 апреля 1911 г.).

⁴ Ср.: «Сие пишу тебе... чтобы... ты знал, как должно поступать в доме Божиим, который есть Церковь Бога живого, столп и утверждение истины» (1 Тим. 3.14), а также крылатые выражения, также восходящие к Писанию и христианской символической «якорю спасения» и др.

⁵ Формально брак Б. Н. Бугаева и А. А. Тургеневой был зарегистрирован только в 1914 г. в Швейцарии.

⁶ Русская газета консервативно-монархического направления.

⟨Иерусалим. 30 марта/12 апреля 1911 г.⟩

Дорогой Александр Мелетьевич!

Пишу тебе юмористически. Что подумали Вы, москвичи, получая мой поток ругательных писем? Подумали небось, что мы в Африке под лучами солнца сошли с ума? Было и это; значительная доля раздражения в Каире обуславливалась вынужденным двенадцатидневным сидением под палящими лучами в Египте... да еще на асфальте с блохами; в довершение бед проклятый, хватающий за горло «хамсин»; действие его напоминает медленное удушение. Получили мы 300 рублей, но на них не дошли-вещь до Афин (если включить Иерусалим); это ясно, если взглянуть на карту и принять во внимание грабительство Востока. 200 рублей, переведенные *по почте* (?) мамой (которых мы ждали 2 недели), *съело ожидание их* (разве не глупо?) + еще мама написала мне жестко и оскорбительно... И вообще тогда взъелся на глупость я, что «Мусагет» нас связывает порциями, душащими, как гроб, половина которых идет на ожидание. (Вы в Москве не *понимаете*, что, опоздай на час деньги, и мы вынуждены сидеть неделю в ожидании парохода.) Виноваты не Вы, по и не мы, а *глупая* система не дать нам денег в руки, вследствие чего мы требуем вдвое против *возможного при иных* условиях и все же попадаем впрок из-за расстояний сношения с Москвой и расписаний передвижений, которые заранее неизвестны; пример: даже в Порт-Саиде не знают верно расписания пароходов, идущих в Одессу, а в Яффе *уже* знают. Пойми: линия Тунис, Италия, Франция, Александрия совершенно иная, нежели Россия, Греция, Порт-Саид...

Мы злились на то, что «Мусагет» этого не сумел сообразить (о, правыми или неправыми бы путями расплатиться с «Мусагетом»; Я благодарю «Мусагет» очень, но наше с Асей путешествие им *отравлено*). Вместе с тем, подчеркивание *экономии* Эмилием Карловичем при глупо неэкономной порционности «Мусагета» меня обозлило серьезно. Не нравится мне его *тон* предложения Асе иллюстрировать мою книгу¹ (Ася духовно *моя супруга*, а между тем тон Э⟨милія⟩ К⟨арловича⟩ близоруко-небрежен к ней)... (это между нами!)

Возвращаюсь в десять раз более русским; пятимесячное отпошение с европейцами, этими ходячими палачами жизни, обозлило меня *очень*: мы, слава Богу, русские — *не Европа*; надо свое неевропейство высоко держать, как знамя, а у нас в Москве, в частности в «Мусагете», «Европа» все более устанавливается на ходули: *европейничать* для меня сейчас помимо всего просто... быть провинциальным модником. Мы все (включая Э⟨милія⟩ К⟨арловича⟩), если не смешны, то... (что хуже) *иностранцы Васьилии Федоровы*², когда мы кричим о русском безобразии. Принципиально поставил себе за правило всюду в ответ на «Ев-

ропу» тыкать в глаза европейским безобразиям. До нашего переселения в «Сергиевское подворье», по чистой совести, мы были наиболее культурными европейцами среди европейцев, враждавших в нашем обществе, хотя бы тем... что откровенно плевали на Европу. Здесь в Иерусалиме греческие монахи показывают «пуп мира». О, насколько этот наивный «пуп», обложенный свечками русских паломников, чище, умнее и интереснее европейского пупа в виде цивилизации *гигиенических зубочисток* и котелков.

Быть европейцем может теперь только наивный мечтатель; в противном случае это — хамство...

Милый друг, сколько есть Тебе передать, но откладываю до приезда в Москву (через месяц, а может, и ранее увидимся — все зависит от Вас, москвичей, вышлете порцию, демонстративно поселимся в Иерусалиме и будем требовать денег, разорим «Музагет» вконец, так что откажетесь от нас...

Лучше сразу присылайте больше, а то... забастуем; при 300 рублях не выедем в Европу!!...

Довольно шуток... Как хорош Иерусалим, как хороша Африка и... как Европа гнусна в Африке... Европейцы изгадили Каир (в Тунисе пока что они *гадят* умеренно). Европейцы к святыням Иерусалима относятся... как к объектам синемаатографа; здесь любой русский мужичок выглядит культурнее желтоштанного паршивца Англичанина; один из этих паршивцев обокрал на днях Соломонов храм... В результате сегодня беспорядки; мусульмане, *корректно* чтущие христианские святости, говорят, сегодня грозилась резать христиан; наши мужички с криком «арапы напали» толпами бежали от Храма Гроба... На днях девчонка-арабка замахнулась на меня бутылкой; чего же ожидать от мусульман: то, что они видят в *Европе*, есть канальство и гадость: жида-ростовщики, лгуны, воры, бездарные святотатцы, чванные дураки, увенчанные колпачною каской (прости Господи, сам завел себе каску), всюду суются среди прекрасных традиций прекрасных, ими не понятых стран; если бы на Востоке явились Рэскины, они пришли бы в восхищение; но Восток кишит паршивцами, которые уничтожают как Восток, так и Рэскинов. И в *Европе* ныне нет иной культуры, кроме «пупской», а мы в Москве отделяем культуру Европы от ее цивилизации. Вместо того чтобы сказать, что такая культура — *русская*, что она наша выдумка и осуществима лишь в России, для чего-то мы *заем* Россию. Так мы рублим сук, на котором сидим, становимся *ненародными*, но и остаемся глубоко чужды *Европе*, которой хамски присягаем в верности.

Видишь, дорогой друг: я зол на *европейство*. Целую Тебя крепко. Христос воскрес. От нас с Асей тебе и Жанне Евгеньевне привет³. Любящий Б. Бугаев.

ЦГАЛИ, ф. 53.3.11, л. 14—15. Копия. Датируется предположительно по воспроизведенному копийстом почтовых штемпелей на конверте: «Москва. 25.IV.11» и «Иерусалим. 19 12/IV.11»; письмо, судя по содержанию, не могло быть отправлено 12 апреля ст. ст. (Белый просит прислать денег, что было бы непонятно в день отъезда, через день после Пасхи,— см. письмо А. С. Петровскому от 2/15 апреля), однако, если оно отправлено 30 марта ст. ст., маловероятным представляется и почти месячный срок, в который оно шло до Москвы.

¹ Речь идет о проекте (неосуществившемся) издать путевые очерки Белого в «Мусаете».

² Ср. описание вывесок губернских мастеровых в первой главе гоголевских «Мертвых душ»: «Попадались почти смытые дождем вывески с кренделями и сапогами, кое-где с нарисованными синими брюками и подписью какого-то Аршавского портного; где магазин с картузами, фуражками и подписью: иностранец Василий Федоров...» и т. д.

³ Жена А. М. Кожебаткина.

А. С. Петровскому

(Иерусалим. 1/14 апреля 1911 г.)

Дорогой Алеша!

То, что писал Тебе (о нас с Асей), быстро уладилось, не знаю почему. Я за табль-д'отом дал понять, что мы презираем бойкотирование нас, и все стали *шелковые*. С одним русским (Прокоповичем — издателем «*Книжного Дела*») даже разболтались на несколько часов¹.

Иерусалим: как радостен Иерусалим. Весь он пересекаем во всех направлениях менее чем в 10 минут. Европейский квартал — Луцк; везде кругом — стены Иерусалимские; население блещет библейскими костюмами; арабы до сих пор ходят, как древние евреи; и живо, живо доселе представляешь себе в пестрой толпе Спасителя и учеников.

Кругом — сирийцы, арабы, турки, египтяне, евреи, мужички, греки; евреи — то луцкие, то — в лиловобархатных халатах и меховых шапках; арабские шейхи — копия с изображений «*книжников и фарисеев*»; здесь и там выступают процессии христиан; впереди — с серебряными булавами блещущие позументами турки (и надо отдать справедливость — великолепно, тактично держатся). Всюду из *сукков*, галдящих улиц — тихие, древние, узкие, ступенчатые улочки, бегущие вверх и вниз: свернул — и вот стены, камни, развалины, зелень, а вдали — голубые Иудейские горы, гора Елеонская... И кажется, что ты — вне города, за древней стеной; и стена продолжается в природные камни, являя из всей Палестины сплошное *недостроенное строение* (как знать, — не место ли нового Града?); и в камнях яркие красные маки и много малых цветов; а вот опять свернул — и стена; а за ней громадные «*кедры ливанские*»; а внизу, вдали — «*гефсиманский сад*»; потом пойдешь по базарам — красавцы арабы в полосатых плащах с громадными веревками на белом головном платке. Арабы Тунисии — белоцветны; под снегом бурнуса — благородно-пестры; сирийцы и палестинцы *откровенно-роскошно-пестры*.

И вот ты свертываешь вбок; две-три ступеньки вверх; ограда — почти у базара кресты, часовенки, палатки — *святоści*; сидят многие эфиопы, копты, арабы, абиссинцы; это убежище абиссинцев и египетских коптов (арабов-христиан); тебя поражает, где оно помещается: точно на крыше; ты спрашиваешь: «Где ты?» Ответ: «На крыше Храма Гроба Господня». Так устроено здесь. Храм Гроба Господня — система уступов, пещер, переходов, террас, подземелий и зал, где все племена и наречия переливаются весело друг в друга; абиссинцы так и живут на крыше; в храме прежде всего поражает — десятки чалм, фесок, эфиопов, арабов: это все *христиане-арабы* (в храме они в фесках) или просто мусульмане-арабы, пришедшие *поклониться* Гробу. Как радостно! Часовня Гроба Господня — вот картина: она — в громадном сером полутемном пространстве; в часовне всегда — православный монах и рядом францисканец; часовня продолжается в абиссинскую часовню: там стоит эфиоп-монах; я нарочно вошел туда приложиться к евангелию, и абиссинец меня покропил... Перед часовней всегда почти — служба: сегодня служил католический патриарх (*sic!*), бородатый, в лиловых шелках, восседал на троне; а вокруг десятки поющих францисканцев, католики-богомольцы; далее — цепь турецких солдат; а тут же за цепью — православные мужички, бабы, аббаты, эфиопы, арабы в чалмах; все — светло фамильярно с Гробом Господним: он-де наш... и — наш... и — наш... Словом — прекрасное столпотворение языков и — **НИКАКОЙ ПРОФАНАЦИИ**, кроме, редкого впрочем, наглого взора... туриста-англичанина... То же на Голгофе. Православный иконостас, а непосредственно рядом католический алтарь при *общей церкви*. Аббаты подходят сперва к православным иконам, молятся здесь, отойдут на несколько шагов — и молятся у себя... *Церкви соединены у Гроба и на Голгофе фактически*, и какая в том — радость! Долго живущие богомольцы — свои люди в Храме; с ключами в руках летала по всему храму какая-то казачка, дружащая с монахами, воля нас по бесконечным переходам; и везде одно — здесь молятся, здесь отдыхают, там — разглядывают; и *все языки — у себя в последнем убежище*. Мне это стало ясно. Все, даже, как мне кажется, турецкие солдаты, любят душою это место; и *светло, тепло, весело* у Гроба Господня! *А на крыше живут абиссинцы!!!* Что-то апокалиптическое! *Так будут жить христиане в последние дни!*

Вот факт, которого, верно, не знаешь Ты: под Гробом Господним скопились *многие воды*; бездонная глубина воды. *Говорят, что подлинный Гроб* опущен туда, а нынешний Гроб занимает лишь место Гроба. *И другой факт*: от Мечети Омара ведет потайной ход к Гробу Господню. Ты спросишь: «Что такое Мечеть Омара?» А это и есть место с остатками Соломонова Храма, где мусульмане указывают и место «*Святого святых*»². Христиане некогда развалины Храма... забросали нечистотами. А калиф Омар, помня, что Магомет считал самым святым местом место Соломонова Храма, воздвигнул здесь великолепнейшую мечеть.

Здесь (у мусульман) и Гроб Исаака; и место жертвоприношения Авраама; и место, откуда, по их легенде, взят был на небо Магомет; после Мекки, это их *самое святое* место; под мечетью громадные подземелья, принадлежавшие некогда к Соломонову Храму, а потом тут что-то было у тамплиеров³. С полчаса нас вели по неопишуемым подземельям; наконец араб поднял светоч, сказав: «*Харам*» (храм), показывая наверх. Мы были *под* Святым местом Мечети Омара, т. е. *Соломонова Храма*. Я отколол кусочек скалы; и теперь считаю, что везу кусок —...«*Соломонова Храма*». Магометане утверждают, что *Христос прочел Слово Соломона* здесь (вспомни *храмовую легенду*...). И вот от этого места идет потайной ход к Гробу Господню: от центра Каббалы, Ветхого Завета, а ныне центра магометанской святости* к новозаветной легкости Гроба Господня... Вещий Символ!

Сегодня большой магометанский праздник; процессия арабов и турок с музыкой и знаменами шла к Иерусалиму; рассказывают, что у места Гроба Богоматери магометане останавливались, поворачивались к Гробу и пели *священные песни*. Пойми, какая красота в том, что *моления всех христиан* во многом сливаются, перекликаются с молениями мусульман и из места сначала иудейского (Соломонов Храм), а потом и магометанской святости (Мечеть Омара) идет соединяющий подземный ход к ... Гробу Господню!

Никакой профанации в Иерусалиме нет: сердцу легко, что живо, есть, было, будет!

Кончаю письмо. Завтра встаем в 5½ утра, едем в Вифанию⁴ с огромной пальмовой ветвью (вербная суббота); эту ветвь нам дал управляющий «*Сергиевского Подворья*». «Это, — сказал он, — *благословенье греческого патриарха, приславшего русским паломникам пальмовые ветви*».

Палестинское общество⁵ обладает целым городком построек. Пол-Иерусалима говорят по-русски. Благодаря тому что мы — *здесь*, мы увидим все церемонии. Сегодня пришел караван русских из Назарета с *кавасами* (проводниками) и десятками ослов; всего 1½ тысячи; сейчас здесь 6000 паломников-мужичков.

Христос Воскресе.

Любящий Борис Бугаев.

ГЛМ, ф. 7.1.33, л. 88—92. Автограф. Датируется по упоминанию о том, что «завтра... вербная суббота»: Пасха в 1911 г. приходилась на 10 апреля.

¹ О ком идет речь — установить не удалось, издание с таким названием в России не выходило.

² Самая чтимая часть ветхозаветного иудейского храма, куда лишь раз в год входил один первосвященник в день очищения.

* В день Страшного Суда *Кааба* из Мекки перелетит на место Сол(омонова) Храма.— *Примеч. Андрея Белого.*

³ Средневековый орден рыцарей Храма, созданный для защиты христианских святынь Палестины от неверных; упразднен в 1312 г. Устойчивое историческое предание приписывает «храмовникам» особую осведомленность в «тайном знании», связь с потусторонними силами, тайное антихристианство и т. д. К ордену тамплиеров возводятся истоки разного рода эзотерических общин — розенкрейцеров, масонов и т. п.— это делало легенды о них особенно привлекательными для Белого.

⁴ Вифания — селение, где жили Марфа, Мария и Лазарь, о воскресении которого Иисусом Христом рассказывает Евангелие (Ин. 11); в память об этом евангельском событии установлен церковный праздник — Лазарева суббота («вербная суббота» у Белого),— ради которого и совершалось паломничество в Вифанию.

⁵ Императорское Русское Палестинское общество ставило себе задачей изучение Палестины и помощь русским паломникам в Святую Землю.

А. С. Петровскому

⟨Иерусалим. 2/15 апреля 1911 г.⟩

Дорогой Алеша,
странная наша в Иерусалиме жизнь. От службы до службы. Сегодня в 6 часов утра в коляске с «кавасом» отправились в Вифанию, куда собралось до 8 тысяч богомольцев — крестьян, греков; по дороге спустились в пещеру Лазаря: думали, что расшибемся; человек 40 всегда (день и ночь) прут в узенькое отверстие пещеры, откуда прямо вниз убегают крутые ступени. Если бы *чуть не кулаки* арабов, было бы в день много увечий. В Вифании служба на двух языках, крестный ход к пещере; мы прилепились благодаря *кавасу* на камне над входом пещеры, так что под нашими ногами совершал службу греческий архиепископ; одного грека расшибли в кровь; но странно: поют, дерутся, расшибаются, изнемогают дружно и весело — *без профанации*; так же доброжелательно и скорей благодушно тузят турки толпу кулаками: не тузи они — черт знает что бы произошло: на обряде «Священного огня» (который скоро увидим) турки выраво и влево дерутся плетками: и только таким путем спасают *патриарха* от растерзания его вопящей толпой. «*Священный огонь*», возжигаемый с *Гроба Господня*, тотчас же переносится к очагам мусульман, которые в экстазе им себя жгут. «*Священный огонь*», как и «*Гроб Господень*», — всеобщие «*святости*», независимо от вероисповеданий (у евреев, магометан, христиан). Сейчас Ася спит, а я ее разбуджу через час (в 12 часов ночи): к часу ночи мы — у Гроба Господня до... четырех, а там в 8 утра опять следовало бы из русской миссии с крестным ходом следовать на патриаршее служение. На днях едем так: Иордань — Иерихон — Мертвое Море; поездка на лошадях 87 верст; дороговато, но... как же не быть на Мертвом Море, будучи в Иерусалиме. Чего доброго в Москве... за это осудят; да и так мы себя лишаем Галилеи, Назарета (сложно и дорого). Сегодня послал телеграмму за деньгами; прожили бы еще недели две с имеющимися, но... пароход идет во

вторник на Святой¹, и стало быть, деньги нужно получить до отхода парохода за 1—2 дня. Если мест нет, сидеть неделю. Того и гляди, подведете Вы — москвичи... В Грецию не едем (дорого). А возвращаемся так: Яффа, Кайфа, Бейрут — Смирна — Александретта — Афон — Хиос — Дарданеллы — Константинополь [(3 дня)] — Одесса. Пароход идет неделю до Константинополя, останавливаясь во всех портах (все посмотрим). В Константинополе проживем (3—4 дня), в Одессе накупаем *необходимых вещей* — пальто, шляпа, мелочи (себя здесь всего лишаем): менее 500 рублей немисливо выслать: 250 рублей на каждого — дорога, пропитание, осмотр, покупки необходимые (*но не мелочи*) — ей-Богу, мало! Да вот пишу, получится письмо через 10—12 дней (а то и 14), а Вы тем временем пошлете опять 300!.. Надеюсь, что до получения телеграммы Ты получил *поток* моих отчаянных писем, и стало быть, в Москве знают о том, как мы барахтаемся между *получкой* и *пароходными рейсами*. За истерический тон прошу прощения: от сущности писем *не отказываюсь*. Мы проделываем все время *сальтоморале* из-за нелепой системы душить нас порциями и заставлять вследствие этого протрачиваться. Подумай: имей мы на руках лишние 200 рублей своевременно, мы были бы в Египте не 28 дней, а 8. Зачем же мы сидели лишних 20 дней в дорогом городе, увидев все, что можно нам увидеть? 20 дней жизни = 12-недельной жизни в Греции + дорога (с пользой для себя) или 200 сбереженных рублей. А система *порций* не дала нам возможности *ни* обогатиться впечатлениями, *ни* сбереечь деньги, *ни* купить себе необходимых вещей. Мне возражает: зачем вас дернуло пуститься в такое плавание? А я отвечаю: мы *поплыли* потому, что взвесили, что нам это можно и недорого, упустив из виду, что мы не хозяева наших передвижений; все дело в том, чтобы уметь *во-время* приехать и *во-время* уехать; *во-время* — лучшая экономия; и мы должны отсюда напомнить, что этого лучшего спутника экономии — «*во-время*» — нас лишили. Мы все делали, *ожидая, пересрачивая*; и в этом — вина Москвы, которая советует экономить. Если мы не уедем во вторник на Святой, то уедем во вторник на Фоминой, переплатив *неделю* лишнюю, и все же сделав *тот же путь, те же покупки*, т. е. бросим деньги на ветер.

Впрочем, пишу это платонически: когда Ты получишь письмо, деньги будут высланы, независимо от моих слов; и стало быть, мы опять-таки во власти Москвы... Между тем на Святой богомольцы возвращаются, пароходы будут переполнены; если заблаговременно не придут деньги, мы *не* можем брать билетов, а места могут быть разобраны; так было с нами в Каире, откуда мы выехали в *первом классе* и *все же* ночевали на *палубе*. Возьми за пять дней раньше, все было бы иначе... Целую. Борис Бугаев.

ГЛМ, ф. 7.1.33, л. 50—52. Автограф. Датируется по соотнесенности с предыдущим письмом (упоминание о поездке в Вифанию).

¹ Т. е. 12 апреля.

Море. 22 апреля (1911 г.)

Дорогая мамочка,
пишу тебе в виду Одессы. Через полтора часа мы в Порте; но таможенный осмотр, санитарный и паспортный будут лишь завтра утром. Завтра же вечером постараемся уехать в Киев, послезавтра едем в Луцк, и в понедельник 25^{го} мы в Луцке. Адрес наш таков. Луцк (Волинской губернии). Боголюбы. Владимиру Копстантиновичу Кампиони для Б. Н. Бугаева¹. Через неделю-полторы после приезда еду в Москву.

Мы очаровательно провели время в Иерусалиме, попав в понедельник вербной недели² и встретив Пасху. Все главные церемонии были на наших глазах: ход с пальмами к пещере Лазаря, омовение ног, благодать Огня в Храме Гроба Господня и светлая заутреня (там же). Палестина вся рдела маками, когда мы там были. Но после Египта нам казалось холодно; в Каире нас невероятно жарило солнце и душил *хамсин* (палаящий ветер пустыни); от *Порт-Сауда* (Египет) до *Яффы* (Палестина) ночь езды, а уже природа, люди и климат совсем другие. Выехали мы из Яффы 11 апреля вечером³, а сегодня уже 22^{ое}, т. е. мы на корабле уже живем одиннадцатый день; и так мы свыклись с морем, что слезать не хочется. Плыли мы так. Выехали из Яффы во вторник 11^{го} в 10 часов вечера, прибыли в Кайфу на следующее утро. Выехали из *Кайфы* утром же и прибыли в *Бейрут* к вечеру. С *Бейрута* мы поплыли вдоль Сирийского берега Аравии. Из Бейрута вышли 12^{го} вечером и прибыли в *Александретту* 14^{го} утром; из *Александретты* вышли 14^{го} утром и прибыли в *Мерсину* 14^{го} вечером; с Мерсины (очаровательного уголка со снежными горами) пошла уже Малая Азия и кончилась Сирия; из Мерсины вышли 14^{го} вечером и прибыли на остров Родос 16^{го} утром. С 16^{го} мы пошли Греческим архипелагом (дивными дикими островами, омытыми голубым морем); два дня мы пересекали архипелаг; 16^{го} вечером прибыли в *Хиос*, а 17^{го} утром в *Смирну*, где ввиду холеры стояли вдали от берега; 16^{го} утром мы прошли *Дарданеллы* и пошли уже не Средиземным, а Мраморным морем; 18^{го} вечером вступили в Босфор и встали перед *Константинополем*; 19^{го} девять часов без усталости ездили, бродили и плавали по Константинополю; 20^{го} тоже; 21^{го} к вечеру прошли Босфор и вступили в Черное море; и вот сегодня, сейчас огни Одессы приближаются. Милая, милая, целую Тебя: скоро увидимся. Любящий Тебя нежно Боря. Ася целует. Тете Кате привет.

ЦГАЛИ, ф. 53.1.359, л. 65—66. Автограф.

¹ В. К. Кампиони — отчим А. А. Тургенева, служил лесничим в Волинской губернии.

² Т. е. Белый прибыл в Иерусалим 28 марта ст. ст.

³ Ошибка памяти: Белый говорит о намерении отправиться в Россию во вторник, однако вторник приходился на 12 апреля.

Публикация, вступительная статья и комментарий Н. В. Котрелева

ИЗ НАСЛЕДИЯ О. М. ФРЕЙДЕНБЕРГ

И. М. Дьяконов

ПО ПОВОДУ ВОСПОМИНАНИЙ О. М. ФРЕЙДЕНБЕРГ О Н. Я. МАРРЕ

Ольга Михайловна Фрейденоберг в своих воспоминаниях о Н. Я. Марре, написанных под впечатлением еще свежего потрясения от его смерти, рисует нам необычайно яркий и живой образ этого весьма замечательного человека и ученого. Всю свою жизнь, и особенно в ее последние годы, Николай Яковлевич Марр был фигурой, к которой никто не относился равнодушно, вызывавшей влюбленное почитание и яростное отвержение. И замечательно: сравнивая облик Н. Я. Марра, нарисованный Ольгой Михайловной Фрейденоберг, с тогда же написанной поминальной речью о нем академика Василия Михайловича Алексеева (см.: *Алексеев В. М.* Наука о Востоке. Статьи и документы. М. 1982, с. 30–43) и с еще хорошо хранящейся в моей памяти такой же поминальной речью, произнесенной в Эрмитаже Иосифом Абгаровичем Орбели на двадцать лет позже, когда теория Н. Я. Марра, так называемое «новое учение о языке», была полностью отброшена в отечественной науке, — поражаешься удивительным сходством нарисованного портрета. А ведь трудно представить себе трех столь различных по характеру и по научным устремлениям людей. Замкнутая, трудная в жизни, трудная в науке Ольга Михайловна; экспансивный, горячий в привязанности и в ненависти, энергичный, бесстрашный — и не любивший письменного стола Иосиф Абгарович; гениальный труженик классического востоковедения Василий Михайлович, человек глубокого внутреннего душевного изящества, — и такое поразительное сходство, вплоть до отдельных фраз и формулировок, в обрисовке такого сложного, необычного, спорного, казалось бы, для всех человека, как Николай Яковлевич Марр!

О. М. Фрейденоберг приняла Н. Я. Марра всего, без остатка — и как человека, и как общественного деятеля, и как ученого; даже его очевидные недостатки как ученого она принимала как откровения. В. М. Алексеев в своей речи так же горячо говорил о Н. Я. Марре — человеке и общественном деятеле, но ни словом не коснулся его научной деятельности, его станных теорий. И. А. Орбели был влюблен в Н. Я. Марра не менее — может быть, и более, чем О. М. Фрейденоберг; свою связь с Н. Я. Марром Иосиф Абгарович, материалист и борец за новое в науке, ощущал как нечто безусловное, почти мистическое; день смерти Н. Я. Марра он справлял каждый год как день траура. Но его теории, сложившиеся начиная с 1925 г., И. А. Орбели для себя отверг, отверг мучительно, но в то же время безоговорочно. И все же в год, когда о Н. Я. Марре и его «новом учении о языке» говорили повсеместно чуть ли не с проклятиями, с анафематствованием, он вышел на трибуну, чтобы отдать должное своему учителю не только как человеку и организатору науки, но и как ученому, наследие которого не ог-

Публикуемые ниже поздние мемуарные записи О. М. Фрейденоберг показывают, что полное приятие Н. Я. Марра стоило ей немалой, тяжелой внутренней борьбы. Но мы этого тогда не знали и не видели, а я пишу только о том, чему был свидетелем.

раничивается безумными теориями последних лет, а содержит и то, что навсегда легло ступенью в развитие гуманитарных наук — и через двадцать лет нарисовал, в сущности, тот же самый портрет, который в свое время рисовали О. М. Фрейденберг и В. М. Алексеев.

Воспоминания О. М. Фрейденберг о Н. Я. Марре — очень важный вклад в историю русской и советской науки. Без ее горячих, полных любви к учителю слов нынешние молодые ученые, работающие шестьдесят лет спустя, и их позднейшие преемники не смогут понять, что такое был Н. Я. Марр, и потому не смогут понять и пути нашей гуманитарной науки 20—40-х годов.

Николай Яковлевич Марр — страстный (а потому и пристрастный) человек, страстный в своих убеждениях ученый, страстный, великий организатор науки — сыграл, во благо и во зло, такую громадную роль в нашей гуманитарной науке, какую, пожалуй, не сыграл никто иной.

Все, кто хоть немного интересовался ранее историей советской науки, помнят, конечно, что такое КУБУЧ — «Комиссия по улучшению быта ученых», созданная А. М. Горьким. Задачей КУБУЧ было физически спасти ученых в пору голода и организационного смятения, господствовавшего в научных кругах в годы гражданской войны. То, что создал для ученых-гуманитариев Н. Я. Марр — Государственная Академия истории материальной культуры, — было в некотором смысле еще большим делом: она не только дала ученым заработную плату, пайки, часто — жилье, но она дала смысл их работе. Общность идей, к которым примкнули все ученые-гуманитарии. Сам лингвист и археолог (имевший большие заслуги в изучении Кавказа и его языков), сам издавна человек интернационалистических убеждений, необычайно широкой научной эрудиции, Н. Я. Марр видел, что смысл всем гуманитарным наукам дает только историзм, что археолог, филолог, лингвист, историк должны работать вместе и разными дорогами познавать единый исторический процесс, не только социальный, но — как мы сказали бы теперь — и социально-психологический; должны познавать единое общечеловеческое типологическое развитие общества, мышления и языка. Там, где все внимание ранее сосредоточивалось на развитии форм, теперь оно было обращено на семантику. Тогда все ученые-гуманитарии, классики, востоковеды, археологи, историки Запада и Востока, самые разные по пройденной школе, по научному и личному воспитанию, по прежним убеждениям, прошли в 1920-х годах школу ГАИМК — а если они не были штатными сотрудниками ГАИМК, то все равно переживали те сильнейшие импульсы, которые оттуда исходили. А научно-организационная работа Н. Я. Марра не ограничивалась ГАИМК: он был и директором Государственной Публичной библиотеки, и профессором университета; он участвовал в «Всемирной литературе»; он возглавлял или, во всяком случае, вдохновлял и новые научные организации, родившиеся из недр ГАИМК, — прежде всего Институт языка и мышления (ИЯМ), предок нынешнего Института языкознания АН СССР, и Институт сравнительной истории литератур и языков Запада и Востока (ИЛЯЗВ); под его косвенным влиянием был создан И. А. Орбели Отдел Востока Эрмитажа; да всего и не перечислить. И все эти учреждения, под страстным воздействием Н. Я. Марра, клали в основу своей работы интернационализм, идею единства типологического развития всех народов, всего человеческого мышления, всех языков; собственная научная работа ощущалась каждым ученым как часть единого грандиозного создаваемого целого.

Около 1925 г. произошла трагедия. Уже ранее Н. Я. Марр был склонен индоевропейские и несемитохамитские языки Европы, Средиземноморья и Ближнего Востока рассматривать не как разрозненные языковые семьи или их реликты, а как некую целостность — «яфетические языки». Теперь он пришел к выводу, что «яфетические языки» не семья, а типологическая стадия в развитии всех языков вообще; индоевропейские языки, например, по его мысли, тоже были ранее яфетическими. Мысль эта была, в сущности плодотворной, и сейчас, шестьдесят лет спустя, лингвисты всего мира приходят к выводу, что все языки универсально проходят через одни и те же стадии образования грамматической — синтаксической и морфологической

структуры. Но и нынче это еще только слегка вырисовывающаяся картина. И признание типологической стадиальности развития языков совершенно не мешает тому, что языки и диалекты в своем развитии распадаются на все новые диалекты и языки; что они связаны между собой генетическим родством независимо от уровня их типологического развития. Строго, почти математически точно разработанная методика реконструкции прадialeктных континуумов позволяет реконструировать не только фонетику и слова языков, вымерших тысячелетия назад, но и выяснять характер мышления их носителей, характер их быта, матеральной культуры и общества.

Сейчас нам видно, что типологические ступени общечеловеческого развития мышления и языка реконструировались слишком упрощенно — а именно как прямые аналоги общественно-экономических формаций: первобытному обществу соответствовало первобытное мышление, причем представления о нем складывались в основном по Леви-Брюлю; классовому обществу соответствовало логическое мышление; социалистическому — диалектическое. Языковые стадии должны были классифицироваться таким же образом, по взгляды Н. Я. Марра в этой области менялись слишком стремительно, и до конца его жизни стройная система им не была, да и не могла быть построена; однако яфетическая стадия в развитии языков (включая сюда, странным образом, и грузинский), по-видимому, должна была коррелировать с первобытным мышлением. При этом, в соответствии с воинствующим духом эпохи, критика Н. Я. Марром ученых, стоявших на иных позициях, принимала нерассуждающе-убийственный и по большей части не только односторонний, но и несправедливый характер.

При всех ныне ясных коренных недостатках этой схемы Н. Я. Марру и его сотрудникам, прежде всего И. Г. Франк-Камеицекому и О. М. Фрейденбергу, удалось нащупать некоторые интересные закономерности древнего мышления (при этом они справедливо отказывались считать первобытное, «мифологическое» мышление качественно отличным от мышления современного человека, т. е. «дологическим»): такой закономерностью было построение мыслительных ассоциаций древним человеком не как абстрагирующих обобщений, а по «семантическим рядам» и «семантическим пучкам», т. е. рядам образно-метафорических связей. Понятие «семантического ряда» было впоследствии отброшено историками мифологий, и совершенно напрасно. Не все «семантические ряды» реконструировались Н. Я. Марром и его сотрудниками убедительно, но в самом их существовании не приходится сомневаться, и они явственно прослеживаются при современных праязыковых реконструкциях.

Однако средствами, имевшимися в распоряжении лингвистов шестьдесят лет назад, доказать типологическое единство языковторческого (глотогонического) процесса было еще невозможно. И Н. Я. Марру казалось тогда, что вопрос стоит так: либо типологическое, стадиальное развитие, либо генетическое родство; сама идея генетического родства между собою одних языков, но не других казалась ему подрывающей единство человечества. И он, со всей свойственной ему страстностью, выкинул из науки столетний опыт сравнительного языкознания. Само словосочетание «индоевропейские языки» было для него табу. Не утруждая себя анализом весьма точной аргументации лингвистов-компаративистов, он бранился, обзывая их «буржуазными учеными» и многими другими ругательными наименованиями. На смену всей технике компаративизма появилась невесть откуда, без тени какой-либо аргументации, без следа доказательств «теория четырех элементов» SAL, BER, YON, ROШ, из которых якобы сложилось все богатство словарей языков мира. Чтобы возвести любое слово к одному «первичному элементу» (а чаще сразу к двум, иногда к трем), Н. Я. Марр рубил слово на части, не считаясь с его словообразовательной структурой, не считаясь с его документально засвидетельствованной историей.

Это была катастрофа. Вопреки О. М. Фрейденбергу вечно работавший мозг Н. Я. Марра сдал не от инсульта в начале 30-х — все его лингвистические построения с середины 20-х годов несли на себе печать безумия.

Между тем горячие, яростные выступления Н. Я. Марра против буржуазной (или мнимобуржуазной) науки создали его «новому учению о языке» в кругах общественных особей вес и авторитет: это «учение» рассматривалось чуть ли не как равноценное марксизму в области языкознания (я истории древних литератур, и истории мифологии и археологии). О. М. Фрейденберг справедливо говорит о необыкновенной доверчивости Н. Я. Марра; всякий подхалим, горячо восхиздавшийся «новым учением о языке», казался ему восходящей научной звездой. В результате вокруг охваченного недугом льва образовались стаи шакалов, снимавших сливки с квазиофициального характера «нового учения». Николай Яковлевич мог сердиться на непонимание его коллегами, мог яростно браниться и обзывать своих оппонентов нелестными прозвищами. Но из его брани не он, а люди его окружения делали «оргвыводы»: крупным ученым не давали возможности работать. Позже, уже после Н. Я. Марра, большинство из его окружения было сметено исторической волной независимо ни от их несомненных грехов, ни от их возможных достоинств.

Огромной заслугой Ивана Ивановича Мещанинова, вставшего после смерти Н. Я. Марра во главе лингвистической науки, было, во-первых, то, что, продолжая линию на исследование исторической типологии языков, он прекратил бесплодные попытки «элементного анализа», а во-вторых, в еще большей степени, то, что он возвратил возможность научной работы многим замечательным русским ученым, отстраненным было от нее. Он сделал много больше, чем от него ожидали. Он не сделал, однако, следующего шага: не дал возобновиться сравнительно-историческим исследованиям в плане генетической лингвистики (как в то время не могло развиваться и сравнительное литературоведение), хотя это направление без громогласных обещаний действовало все время, с тем чтобы позднее бурно расцвести в 60—80-е годы.

К сожалению, вместе с безумием поздних лет Н. Я. Марра, вместе с невольной творившимся им злом из истории нашей науки был вообще выброшен Николай Яковлевич Марр, человек огромного обаяния, страстной преданности делу, организатор нашей науки, оставивший в ее развитии неизгладимые позитивные следы, несмотря на свои жестокие ошибки. Публикация воспоминаний Ольги Михайловны Фрейденберг поможет вернуть нам Н. Я. Марра по всем тем, что он сделал во благо научного исследования единой истории народов и языков Запада и Востока.

О. М. Фрейденберг

ВОСПОМИНАНИЯ О Н. Я. МАРРЕ *

1

Смерть Марра не произвела на меня никакого впечатления. Все, что можно было пережить после утраты большого и бесценного человека, я пережила во время его удара.

В последние годы я избегала бывшего Яфетического Института¹. Но нужно же было случиться так, что именно тот день оказался долго, чересчур долго откладывавшимся днем, когда я должна была по делам общественности лингвистического факультета ЛИФЛИ² присутствовать на заседании Кафедры общего языкознания, — а оно происходило именно в Институте Языка и Мышления. Я стояла у дверей кабинета директора, где

* Читала на кафедре классической филологии Ленинградского Университета 23 декабря 1937 г.

обычно заседала Кафедра, но не решалась зайти; мне трудно открывать академические двери; без усилия я не могу зайти ни в одно ученое собрание. Вдруг меня увидел знакомый аспирант. Он рассказал, что на заседании присутствует сам Марр. Это сразу придало мне противоречивую решимость и непременно зайти — и отложить посещение. И, так как мимо проходила моя приятельница, душевно мне родственная, временно работавшая в ИЯМ'е, — я за нее уцепилась и пошла предаваться решению³. Как вдруг входит в ту комнату один из сотрудников и говорит, что заседание пришлось на время прервать, так как Н. Я. почувствовал себя что-то не совсем хорошо. Я, как это всегда бывает, и порадовалась тому, что не зашла, и пожалела об этом. Можно было уходить. На лестнице мимо меня пробежала одна сотрудница, успевшая сказать, что бежит навстречу вызванной карете скорой помощи, которая должна отвезти Марра на квартиру. Я живо представила себе суету, которая сейчас поднимется в Институте, и кучку лиц, понимающую все событие как свое собственное. Мне казалось бестактным и в отношении их и в отношении себя присутствовать при посадке Марра в карету скорой помощи. И я, не придавая случаю никакого значения, убежала.

2

Вечером мне позвонили, что с Марром удар. Жизнь вздрогнула и перекосилась; я помню в детстве южные землетрясения, когда комната внезапно меняла линии и геометрия летала к чорту. Все в корне изменялось. И теперь только делалось видно, что подруга упала. Марр — это была наша мысль, наша общественная и научная жизнь; это была наша биография. Мы работали, не думая о нем, для него, и он жил, не зная этого, для нас. Происходило непоправимое: с Марром удар! Нужно было искать путей как-то жить и ходить дальше, навеки без Марра.

Все теряло интерес и значение. Мы с матерью целыми днями ждали вестей⁴. Звонили нам по кусочкам; и хотя все, что сообщали, говорило об улучшении, нагнетались и уже не уходили предчувствия. Когда же первая спазма прошла и Марр возвращался к жизни, почувствовалось, что произошла катастрофа.

В который раз нужно было учиться продолжать жить! За несколько дней было растеряно найтвое годами. Я была не то что удручена, но опустошена до основания.

3

Я о Марре ничего не знала. Это было в начале двадцатых годов. Иногда на семинаре Жебелева Генко говорил о каком-то Николае Яковлевиче, а Жебелев с ним спорил. Выплывали какие-то корни слов, имена-отчества, частности, что-то хорошо известное только им обоим. Почему-то это вызывало стереотипные эмоции у Жебелева, ехидную улыбку у Генки. Все это относилось к частным разговорам⁵.

Я кончала университет, и вся академическая жизнь, всегда для меня невнятная, отходила как уже забытое. Весь мой пафос лежал в «Происхождении греческого романа», над которым я с 1919 г. работала, и теперь его писала с захватом дыхания, пораженная и увлеченная тем, что у меня неожиданно получалось вразрез со всем, чему меня учили старые люди и книги⁶. В Публичной Библиотеке, где я зимовала, одна служащая стала мне твердить: «Вам нужно познакомиться с Марром!»

— А кто это такой? — я спрашивала.

Наконец диссертация готова и переписана. Нужно поехать к Марру, так как он стоит во главе коллегии ИЛЯЗВ'а. Говорят, он поможет ее провести: 1923 г., — это первая советская диссертация, и никто не знает, можно ли до нее дотрагиваться руками. Степени отменены, аспирантуры еще нет⁷.

Вот день и час назначены. Мне трудно. За плечами много, много вынесено с этой работой. Находить дѐм и квартиру я не умею. Хожу по казенному двору, плутаю, спотыкаюсь. У самого входа большая черная кошка выгибается мостом и перебегает. Звоню. Маленькая, в темном, старушка приветливо-строга; Марра дома нет; ждать не стоит — раз он ей ничего не сказал о моем приходе, значит, забыл — и тогда все бесполезно.

Но я загадала. И на меня находит решимость предельного отчаяния; я загадала, что «примет — пройдет работа, не примет — пропала».

Я сажусь на стул и собираюсь не уходить. «Ну, как хотите, только я вам не советую».

Комната простая. Стол рабочий, по стенам простые стулья. Вдруг вся обстановка преобразается и пропадает: входит Марр.

Я вижу его впервые, но этого не замечаю. С разговором посредине, с живыми и живущими глазами, с полнотой жизни в разгаре, входит в комнату Марр, продолжает подавать руку, садиться, говорить, улыбаться.

— Вот хорошо, что вы не ушли! Забыл. Попел только побриться. Сижу — и вспомнил: а я жене забыл сказать. Ну, думаю, скандал, вы приехали и уйдете!

Мы сидим и прекрасно рассказываем, перебивая друг друга. Моя жизнь озарена! Прорезалась страшная плотина, и легко, с улыбкой, я спешу рассказать о самом существе своей работы; все позади и оправдано. И Марр все сразу говорит о себе — и что пережил, и что открыл, и что хочет, и о чем думает. Тут же он встает, звонит директору и моментально проводит диссертацию и назначает день рассмотрения на факультете. Сложнейшее дело, которое можно было волочить десятки месяцев, он разрубает в пять минут, абсолютно без малейшей процедуры. Он возвращается весело, делает реплики по адресу директора — и снова прыжок с головой в глубочайшие проблемы.

Я ухожу, неся в руках свое сердце и новую жизнь. Рухнуло жестокосердие и темный бюрократизм виц-мундирной науки. Человечьим, грым, милым подуло в лицо, и он сказал: «Вы

должны во всех подробностях рассказать мне вашу работу, потому что все, что я от вас услышал, то самое, что и я делаю в лингвистике».

4

Дома долго обсуждается, похож ли он на дядю⁸ и какая у него борода. Мы решаем, что он, наверное, очень похож — иначе не было бы столько любви и простоты в обращении. О том, что я незнакомая ему вчерашняя студентка (другой титулатуры у меня не было), а он академик, не приходило в голову.

После этой встречи дни устремляются к цели. Балласт сброшен и лёт ускорен. Я прихожу к Марру в Публичную Библиотеку. Реальность смещена. Каким образом этот директор и крупнейший администратор часами принимает житейски-неведомого ему человека без социального положения и забрасывает его мыслями, планами, жалобами, впечатлениями? Он всегда открыт и досягаем; его жизнь для всех.

Но вот настает день моего диспута. Марр проводит диссертацию по какой-то фантастической секции⁹, и только потому, что он там председатель и может мне активно помочь. Диспут проходит скандально; академическая среда враждебно и саркастически относится к защите анти-формальной работы неизвестного ей человека. Никакой «формы» не соблюдает и Марр: он, в роли председателя, активнее всех, и то задает вопросы оппонентам, то неожиданно бросает ответные реплики, то заговаривает со мной, подмигивает, поощрительно жестикулирует, шлет мне драгоценнейшую записочку: «Пожалуйста, не волнуйтесь: ясно, что ваша трактовка чересчур нова и свежа. Н. М.». Он старается использовать власть председателя, чтоб укоротить речь одного, не дать слова другому, оттенить с особым подчеркиванием выступление доброжелателя¹⁰. Марр не объективен; он весь — страсти и страсть, и отдается порыву, бурно бросаясь с головой и без остатка в стихию борьбы. После диспута на него накидывается одна ученая дама, жена академика, и он едва не колотит ее. Резюме он пишет сам и читает сам, пуская в ход и ласковую дипломатию, и горячее бое-напряжение, чтоб только добиться квалификации. Атмосфера возбужденная, и по рукам ходит лист с подписями против присуждения.

Я ухожу одинокая, с записочкой Марра в руках. Но он остается там — продолжает кричать, спорить, возмущаться, резко жестикулируя и крича во весь, что у него есть, голос, со всей, что у него есть, силой души.

5

На другой день я поджидаю Марра в вестибюле одного Института. Вчерашний день разделил жизнь на две части. Марр дал оценку молодой научной работе. Марр видел, что мое существование среди этих людей невозможно. Нас многое соедини-

ло — не одна мысль, но и борьба. Я была беспризорна и беспомощна. Следовал какой-то простой и реальный вывод.

Показался Марр. Он подошел ко мне, что-то сказал задумчиво — и прошел. Никаких впечатлений от вчера в нем уже не было. Он жил в чем-то ином.

Я люблю человеческий портрет и узнавала Марра с восторгом. Я поняла в этот день, что ум у него отвлеченный и дальноразоркий и что очень близко лежащих перед ним предметов он без очков не видит.

6

С тех пор я виделась с Марром очень часто. Он принимал меня дома и в Публичке, иногда в ГАИМК'е. Однажды меня долго не допускали к нему в Публичной Библиотеке; когда я ему рассказала, он страшно рассвирепел и стал жаловаться, что чиновники хотят сделать чиновником и его.

— Приходите ко мне в Академию Матерьяльной Культуры, — сказал он, — здесь вокруг меня создается бюрократическая атмосфера, и я случайно узнаю, что меня ограждают стеной.

Сказав это, он позвонил по какому-то номеру и спросил кого-то, когда будет Марр и можно ли его видеть. Каковы были ответы, я не знаю; но Марр начал кричать и ругаться в трубку, называя себя, — и тогда я поняла, что он звонил сюда же, в Библиотеку, одному из своих «охранителей».

Во время встреч Марр делился всеми мыслями и впечатлениями; дома он всегда читал свои последние работы. Его умственная щедрость была изумительна; его интимная откровенность и передача решительно всего прожитого им за последние дни текста жизни, со всеми ремарками и примечаниями, околдовывала. В один ряд, залпом и без оттенков, шел курсив рядом с петитом, события в разрядку и в скупках. Известно, что искренность — это талант; Марр был сделан из стекла и экспонировал себя сам как образец благороднейшей открытости, как редкий случай осуществлявшейся нормы, задуманной для подлинного человека. Ему можно было говорить все, что угодно, и держаться с ним максимально просто, потому что естественнее, чем Марр, уже не было человека. Но это естество Марра отдавало еще и колоритом, чем-то в корне анти-буржуазным; он был прям почти тропически, и что-то изнутри протягивалось от Грузии и Гурии, от лермонтовского Кавказа и Пиренеев, от Африки с готтентотами и от первого американского человека к этому пламенному и неровному стилю, к своеобразнейшему синтаксису мысли и чувства. Даже дипломатия, даже хитрость Марра, его насмешливый обиняк и сарказм носили характер чего-то красочного; а если приходилось Марру прибегать к неискренности, то она так и выглядела, как что-то неподлинное, вроде музыки к «Аиде», писанной Верди в кабинете; эта партитура лежала среди его лингвистических трудов на случай надобности, и он пользовался ею с обычной для него прямоотой и открытостью. Что-то

наивное и простое было в Марре; его можно было надуть и надували, морочить — и морочили; но наивность была в его гигантском творческом уме, отмечавшая его особой отметкой среди людей его среды, которые казались умнее и ничтожней.

Он сам рассказывал мне, что почему-то некоторые люди позволяют себе говорить ему всякие пакости и даже кричать на него. Он считал для меня полезным, что я прошла суровую школьную жизнь еще в университете. «Это очень хорошо,— говорил он.— Очень жалею, что избаловал и распустил своих учеников. Вчера такой-то (следовала фамилия) кричал на меня и стучал кулаком по моему письменному столу...»

7

Марр предложил мне слушать его лекции. Я несколько лет посещала палеонтологию речи, слушала историю армянской литературы, занималась у него грузинским языком. Курс палеонтологии речи привлекал наибольшее количество слушателей, хотя это и было сперва человек десять, максимум двенадцать. Читал Марр с 9 часов утра в «ректорском флигеле» и ни за что не хотел читать в самом здании университета: он страшно выходил из себя и кричал, что с этим зданием у него связаны воспоминания его гонений и обид. Нам было тяжело вставать так рано; мы приходили заспанные, темные, почти спящие, с полужакрытым вниманием. Печи ленились гореть, издавая сонное мокрое шипение; уборщица пряталась, кутаясь в какую-то неизвестность; грифельная доска стояла спиной и спала стоя, как лошадь. С убийственной аккуратностью появлялся сердитый Марр. С 6 часов ночи он уже был на ногах, успел за это время поработать и поволноваться; сонная атмосфера выводила его из себя, и он приходил черной тучей. Минут пять шло чтение лекции по аккуратно записанным листкам; вдруг лавина скатывалась, и Марр начинал делиться всем пережитым за нынешнее утро или за вчерашний день. Свежесть и доверчивость его восприимчивости была захватывающей; он рождался заново в мир каждый день и каждый час, реагируя на жизнь безотлагательно и в полной мере.

В аудитории он чувствовал себя в наибольшей близости к самому себе; как большой ученый, он умственно творил во время лекций; отстранял свою запись, возвращался к ней, держал в руках и не видел. Пафос записи говорит у Марра о том, как он объективирует жизнь и науку в слово; он записывал все свои выступления, все будущие экспромты, не позволяя себе импровизировать даже в самых незначительных случаях. Рядом с этим высоким академическим пафосом всю жизнь шествовала взволнованная речь как отклик на все и мельчайшие впечатления. В аудитории Марр раскрывался полностью. Ему особенно было присуще негодование; он негодовал на буржуазную лингвистику и на своих современников-формалистов, перескакивал

зачастую на поведение отдельных лиц, сидевших у него на лекции, и всегда можно было опасаться, что он заденет кого-нибудь из присутствующих, называя его по имени. Во время устной речи Марр сыпал блестящими мыслями и сам не замечал, как эти мысли отлагались в парадоксы и афоризмы. После лекций его обступали и задавали ему вопросы; однако в этой части Марр был менее интересен, так как его умственная душа лучше всего раскрывалась в общественных формах, в аудитории во время лекций.

8

Мои занятия древнегрузинским языком были очень и очень своеобразны. Этот язык меня мало интересовал, если не считать иллюзии ознакомления с Шотой Руставели. Но Марр настаивал. Этот древнегрузинский язык был горнилом, через которое должен был пройти каждый его адепт. Пришлось погрузинить и мне, — к тому же отдававшей в то время все силы санскриту¹¹. Я поняла свою задачу так: не в данном языке была для меня сила, а в лингвистической подаче Марра. И так как уже тогда я делалась близорукой, то, ничтоже сумняшеся, записывала примеры Марра в русской транскрипции. Учеников было трое, из них один — проф. Обнорский, к которому Марр был очень внимателен¹². Мои цели при слушании этого курса были непонятны ортодоксальной части этой группы; эта русская проклятая транскрипция легла первым камнем в фундаменте преисподней, воздвигнутой против моего яфетического легкомыслия последующими догматистами. А пока что, после урока, Марр ругал именно их за «преданность без научных работ». Эти выстрелы в лицо практиковались очень часто. Марр, подобно античной сатире, не стеснялся саркастически бичевать своих близких, как и дальних, в глаза и за глаза, по имени и прозрачными намеками.

Лингвистический комментарий Марра и его подача языка были единственными, какие я встречала и тогда и после. Это был исключительный пример не филологического, а лингвистического анализа. Все языковые формы получали объяснение; не было ни единого слова, ни единой части слова, которое не было бы рассмотрено аналитически, под углом зрения больших принципиальных установок; грузинский язык приписал выводы для всех мировых языков.

Марр вызывал нас всякий раз по очереди и заставлял читать, переводить и объяснять языковые формы. Он был прекрасным методистом и мастером обучения; говорил он в семинаре мало, много требовал, занятия вел уверенно и с большим деловым увлечением. Снижение учебного пафоса встречало у него суровый отпор; ничего «домашнего» не терпел этот профессор, такой добродушный и доступный в обиходе.

Разговоры начинались после занятий. Однажды, как и всегда, он жаловался на одиночество. Мы приводили имена его новых последователей.

— Да, да,— говорил МARR.— Все это хорошо. Ученики. Знаю этих учеников. Идут до известного пути. А потом изменяют.

9

Наименее ярко проходили лекции по армянской литературе, чтение которых было вполне ordinarily. Я их слушала, потому что все, что читал МARR, я готова была слушать. Теория и личность МARRа находили во мне страстное признание. Я почитала и поклонялась этому пламенному уму, готовая отдать для него все свои научные силы. Я восхищалась его прямоотой, его творческой мощью, свежестью его гения, его диапазоном. Все, что говорил МARR, получало для меня особо высокое и глубинное значение. Я его понимала. Все мне было близко и находило научный отзвук; даже его слог казался мне достаточно простым и вполне понятным; его поведение и образ мыслей — единственно правильными. В этом понимании, в этом почитании, в этом безудержном восхищении самой высокой пробы был для самой меня, однако, опасный момент.

Еще в самом начале двадцатых годов я пришла совершенно самостоятельно к такой же постановке проблемы о генетической значимости сюжета, как и яфетидология; но проблемы, которые меня интересовали, уводили к поэтике, а материал мне давали жанр, композиция, сюжет. Можно себе, поэтому, представить, какое значение имело для меня учение МARRа: это была родная стихия, и никаким колебаниям и неверию, тем более, «изменам» и «отреченью» никогда не могло быть места¹³. Кроме того, и выводы мои, и метод работы, и все, вообще, то, что считалось моей чистейшей фантазией и доброй волей, получало научное оправдание и нужность. Теперь я с особой страстной жадностью набрасывалась на теорию МARRа; я не могла парадоваться своей судьбе, которая мне позволяла жить и работать рядом с МARRом. Естественно, что я рассказывала МARRу обо всем, чем научно жила; он не выносил формального литературоведения, но охотно выслушивал, когда я фантазировала перед ним о своих работах и перспективах, которые открывает новое понимание сюжета и генезиса литературы. МARR знал, что я никогда не откажусь ни от самостоятельности, ни от желания следовать своим интересам. Но был момент, когда он упорно настаивал на моих занятиях грузинским языком и интересовался ими больше, чем я того хотела. Беда заключалась для меня в том, что я и сама не могла устоять против воздействия на меня МARRа и готова была совершенно добровольно заглушить в себе все интересы и отказаться от самостоятельного взгляда на вещи¹⁴.

В течение некоторого времени я стояла на распутье. Но все больше и больше меня затягивала работа над «Поэтикой»¹⁵, к которой я перешла сейчас же после защиты «Романа». Я не могла обманывать ученого, перед которым преклонялась. Он должен был признать, что занятия грузинском языком для меня не-

серьезны и что у меня есть другая область работы, более значительная, которую я не собиралась предсчитать грузинскому языку — увы! — в русской транскрипции...

10

В жизни Марра была одна большая трагическая линия, которую он сам так выделял, что нельзя о ней не сказать. Марр плохо видел людей; как очень чистый человек, он был слишком доверчив. Марр часто отдавал предпочтение каким-то случайным людям, явно шедшим не по пути с ним; он привязывался по непонятным поводам, обрекая свое чувство на совершенно неминуемое разочарование. И драма Марра заключалась в том, что его страсть была пропорциональна его уму: не видя человека в начале, он неизменно и горестно распознавал его в конце. Вкладывая бездну чувства в явно несостоятельного человека, Марр спешил провозгласить его своим учеником, своим научным наследником, творцом новых научных ценностей, цитировал его, возносил его посредством подражательства, привлекал к нему общественное внимание. Но наступал день, и этот человек либо отрекался от него, либо предавал за спиной; Марр прозревал, ужасно мучился, громко всем рассказывал. Это была одна из его постоянных тем. Еще хуже, что он не замечал, как такая щедрость чувства смыкала вокруг него кольцо, и этого человека, исключительно по широте взглядов и по огромному общественному пафосу, замыкала в атмосферу кружка и мелкого фанатизма. Погоду делал не Марр. И он узнавал о людях и о работах не из прямого источника, а через живой транспарант, почти всегда ненадежный. Разочарованный в любимейших людях, доверчивый к выражениям преданности, на которые не каждый решался, Марр громил равнодушных, жаловался на одиночество и упрекал тех, кого он считал своими учениками.

11

Однажды Марр подошел ко мне и предложил войти в состав открывающейся секции сюжета и мифа в Яфетическом Институте¹⁶. Председателем был приглашен В. Ф. Шишмарев. Незадолго до этого Марр устроил меня в пресловутый ИЛЯЗВ (Институт языков и литератур при Университете). Произошло это так. Я оказалась после защиты на улице. Никакой работы мне не давали; одно время в Университете преподавали все ленинградские классики, большинство из них — без научной квалификации (степени). Процедуры на Бирже Труда были очень тяжелы. Первым человеком из академической среды, подавшим мне руку помощи, был В. В. Струве. Он познакомился со мной и рассказал, что в Париже вышла книга Сентива, показавшая правоту моего «Греческого романа»¹⁷. Это меня разволновало. Я пошла поделиться чувствами с Марром, как делала это всегда.

Он слушал вдумчиво и душевно. У меня нарастало большое возмущение против Наркомпроса, который отдаст молодых ученых на растерзание. Я сказала, что напишу Наркомпросу Луначарскому ругательное письмо. Марр горячо поддержал. Письмо я отослала. Прошло много времени. Однажды вечером ко мне приходит на дом один из учеников Марра и заявляет, что его прислал Марр сказать мне, чтоб я шла за жалованием в ИЛЯЗВ, куда зачислена месяц тому назад... Я звоню Марру, он вызывает меня в 12 часов вечера к себе домой. Оказывается, Луначарский передал письмо в Главнауку¹⁸, а Главнаука запросила о хулигане Марра, Марр же дал обо мне наилучший отзыв.

— Тогда мне предложили дать вам службу,— сказал, улыбаясь, Марр.— Я же рассмеялся и ответил: «Если бы нужно было устраивать на службе, я давно устроил бы ее в Публичной Библиотеке. Но ей нужен исследовательский Институт». Главнаука предложила мне ввести вас в ИЛЯЗВ. Там не было штата. Я поехал в Москву и привез штат. Но не хотел сообщать вам.

А сообщать Марр не хотел из деликатности и трогательной дипломатии: он знал, что я не хочу работать с тамошними людьми, и потому зачислил меня тайно, месяц назад; по прошествии месяца, считал он, я уже не откажусь «за давностью».

Однако я колебалась. С кем я смогу там работать, спрашивала я Марра, если его сотрудники плохо ко мне относятся без всякого, как мне кажется, повода с моей стороны?

— Не обращайтесь на них никакого внимания,— отвечал он,— это из ревности и от сумасшествия.

Мне казалось бестактным отказываться дальше. Я искренно поблагодарила Марра и обещала работать с ним и для него.

Не узнал никогда Марр, что за его спиной штатное место в ИЛЯЗВ'е было поделено на двоих и что мне платили 24 р. 50 к. в месяц...

Зато и я не знала, но узнал от моих друзей Марр, что в 1927 году, как только я закончила «Поэтику», ИЛЯЗВ меня выставил за отсутствие продукции. Марр немедленно отправился в ИЛЯЗВ и в страстной форме обрушился на заправил; дебош был такой, что к вечеру я была восстановлена, и особа, съедавшая мою ставку, продолжала за спиной Марра благополучно служить науке.

Во вновь открытой секции Яфетического Института было прекрасно работать. Там было несколько человек различных специальностей, но серьезно работавших. Направление работ в этой секции далеко не было яфетидологическим; но атмосфера научная, культурная и спокойная. Марр не посещал заседаний и мало ими интересовался¹⁹. Мы ставили много докладов, и научный пульс бился живо. Я работала, как изголодавшийся человек, с огромным подъемом и любовью. Встречи с Марром продолжа-

лись. Я следила за его работой по-прежнему и посещала лекции по палеонтологии речи. Однажды под влиянием его рассказов о гонении я сказала после лекции:

— Николай Яковлевич, вы должны непременно написать автобиографию!

Марр сильно разволновался и со смехом погрозил мне пальцем:

— А! Вы играете на самой слабой моей струнке!

В Марре, действительно, автобиографический поток был очень силен. Как крупного человека, его характеризует эта высокая лирика, эта потребность всюду и везде рассказывать о себе, вычерпывать себя, объективировать все личные переживания в научном и просто лирическом рассказе. Он наполняет собой все свои научные труды по лингвистике, все свои академические лекции, все и по всякому поводу выступления. Это не мания, не тщеславие, не себялюбие: это непреодолимый позыв к самораскрытию, совершенно аналогичный тому, который делает из людей поэтов.

13

Ученые потомки, которые будут интересоваться Марром, и будущие создатели исторического романа, желающие вывести крупного ученого одним из действующих лиц современной нам эпохи, обратятся ко всем нашим воспоминаниям и по ним станут восстанавливать Марра-человека. То, что его выделяло,— это его общая необычность, отсутствие условностей в его личностной компоновке. Он не был заказан. Неожиданность его облика сказывалась в нарушении масштабности: он был прозорливей, мощней в смысле творчества и работоспособности, чем другие люди, наделен более сильными страстями, был честолюбивей и кротче, с могущественной тягой к властности, с гораздо более кривой линией, чем это полагается для ординара, благородства и тщеславия, преклонения перед величайшими ценностями науки и общечеловечности рядом с любовью к мишуре и сусальной позолоте. Он был доверчив, наивен и свеж, как дитя бедняка; любил новизну и новых людей, как легкомысленная женщина; ему импонировали имена и титулы, которые он презирал. Богатство и неорганизованность сил делало Марра непредвиденным в обращении и заставляло многих людей его бояться. Никогда нельзя было угадать, как он отнесется к тому или иному факту. В то же время он был добр, и кроток, и доверчив, и благожелателен. Его ум не был дискурсивным; Марр был очень похож на самого себя, и его творчество, его характер, ежедневное поведение и стиль статей были совершенно одинаковы. В его теории огромную роль играла практика; но он шел не от эмпирики к умозрению, а его умозрение было насквозь материально, и научный пафос Марра был конкретен, поддавался ощупи, лежал в материале. Марр мыслил не в процессе думанья, а в процессе

материальной работы, мыслил материалом, а не отвлеченными и схематическими построениями. Он не был мыслителем; обогащенная идея была ему чужда. Он не был «интересным человеком» или глубокой личностью, и едва ли с ним можно было говорить на общие и широкие темы.

Но это был человек великой умственной страсти. Он весь, с совершенно исчерпывающей силой, был отдан единой творческой мысли — только одной своей теории. Бодрствование — была стихия Марра. Он умственно работал весь день и почти всю ночь; сон едва его касался, забвение ему не было знакомо. Он почти не спал и на заседания приходил вялый, сонный — по виду; он садился за стол и засыпал, но потом вдруг начинал говорить, и оказывалось, что он все слышал и бодрствовал.

Где бы Марр ни находился — на улице, на заседании, на общественном собрании, за столом, — он всюду работал мыслью над своим учением. Его голова всегда была полна языковыми материалами, и он ошарашивал встречного знакомого, вываливая ему прямо и без подготовки пригоршню слов и только за секунду перед тем их вскрытых значений. Он ехал на извозчике — и умственно работал; он слушал чужой доклад и тут же на бумажке делал свои выкладки. Вечно бодрствующая мысль и вечно бодрствующее внимание: это Марр. Он слушал с глубочайшим вниманием и вникал во все, что слушал; утомление его не касалось; его глаза жили, внимали, вникали, отражая вечно бодрствующее сознание. Что видел во сне Марр? Неужели на несколько часов в сутки он переставал работать мыслью? Ему снились, наверно, слова, и едва ли он и во сне не работал над своим учением.

При встрече в антракте заседания он подходил, слабо пожимал руку, почти не пожимал ее, внимательно смотрел в лицо и спрашивал: Ну, что?

Ему следовало безоговорочно ответить: я работаю над тем-то и выводы такие-то.

Он страшно заинтересовывался, весь отдаваясь моменту и ласково отходил к следующему знакомому. Забывая все, что было за минуту перед тем, он помнил решительно все существенное. Тех, кто не работал или не мог на ходу делиться животрепещущей мыслью, он презирал, не скрывая презренья; хмурился, проходил мимо, был неучтив.

Огромный масштаб творчески бодрствующего, мощного ума и сильной, яркой эмоциональности должен быть дополнен в портрете Марра революционным восприятием жизни и вещей. Это был большевик подлинный, большевик всей своей личностью, неразрывно в науке, в быту, в общественности. Он был революционер-большевик, потому что его разрушающая сила была той же мощи, что и созидаящая. Ломая старые формы, он воздвигал новые, поражавшие тех, кто их понимал, гениальностью новизны и высоким синтезом научных предшественств. Но таков он был и в обращении с людьми, таков был и в быту.

Традицию Марр ненавидел, своих предшественников и современников не переносил совершенно. Его непримиримость была бескрайняя.

— Сжечь!— кричал он при беседе.— Ссылаются на авторитеты! На книги! Там, дескать, это не подтверждается! Сжечь все книги! Уничтожить все авторитеты!

В другой раз он жаловался:

— Требуют у меня учебника! Догмы им давай! Катехизис! Им во что бы то ни стало нужен катехизис, иначе они не могут! Если один долой, давай им другой!

Но, рядом с этим, как это ни невероятно, Марр был очень академичен. Правда, в хорошем смысле слова. Он почитал Веселовского²⁰; преклонялся перед всеми заслугами всех подлинных ученых. Он оказывал уважение всем видным профессорам. В его лекциях по литературе и в его личном обхождении не было ничего анархического. Ненавидел он лишь империалистическую науку. Своих западных и русских врагов он постоянно видел перед глазами, ругал их, доносил, жаловался на них, словом, был совершенно подчинен страсти. Но не было такого врага, которого он не защитил бы; это был всесоюзный защитник всех без исключения советских ученых, настоящий большой общественник, живший только общественностью и понимавший ее глубокую сущность. Враги эксплуатировали его высокую общественную идейность; он писал десятки отзывов, в которых превозносил до небес посредственность и бездарность, чтоб только помочь человеку.

Для меня был большой праздник, когда Марр подарил мне в 1924 г. свой «Первый средиземноморский дом». Это была моя любимейшая статья. Как раз в это время я работала над главой о семантике вещи для своей «Поэтики». Эта глава строилась у меня на материале давно собранном: классическая археология имела ряд интереснейших работ в этой области: и Беттихер, Бенддорф и Узенер²¹ меня увлекали еще на студенческой скамье. И здесь, как в проблеме сюжета, яфетидология оказалась тем учением, которое могло оправдать и осмыслить мои давнишние интересы и труды, так как именно она показала место семантики вещи в системе идеологии.

Я не знаю случая, когда бы Марр не реагировал, подобно светочувствительной пластинке, на малейшее к нему научное обращение (как и на общественное, впрочем); как только я ему сказала о своей работе над семантикой вещи, он сейчас же (это было уже в 1926 г.) заставил меня сделать в его присутствии доклад о кукольном театре в Академии Материальной Культуры²². Это придало мне решимость продолжать и углублять начатую работу.

1927 г. был знаменателен: вышла его «Иштарь». Я только что закончила «Поэтику» и на основании «Иштари», уже без всяких колебаний, повезла Марру свою литературоведческую работу и положила ему прямо на стол. Он надел пенсне и стал читать первую страницу.

— Метод, метод какой? Где у вас о методе?

Он страстно искал слова «палеонтологический». Без «палеонтологического метода» работа для него не существовала.

Для этой работы Марр сделал все, что мог: с отзывом, порученным им самим И. Г. Франк-Каменецкому, он представил ее к печатанию в Коммунистическую Академию, туда же командировал и меня, и настоящим был к ней благожелателен, что на заседании Совета Яфетического Института протокольно закрепил ее за Институтом, — несмотря на технические трудности, созданные для этого без его ведома...

Когда я читала автореферат «Поэтики» в Москве, Марр был во Франции. Я описала ему все заседание и весь ход прений. На это я получила от него из Бретани письмо такого содержания:

Guingamp 9.VI.29

Дорогая Ольга Михайловна, обстоятельное Ваше письмо в свое время получил и весьма был рад и за Вас, и за дело, которому Вы служите не за страх, а за честь, по сродству идеологии и метода. Трудная это вещь — яфетическая теория. С каждым днем, а тем более с каждой поездкой в том убеждаюсь. Вопросы, Вами затрагиваемые и углубляемые, могли бы и здесь быть освещены. Но особенно тут, в Бретани, важна предварительная лингвистическая часть, ее проработка в увязке с Востоком (античным — эгейским и эллинским миром, древним и средневековым — скифы, финны, русские-славяне), не говоря об яфетических европейцах (басках) и кавказцах (грузинах, армянах), уграх-венграх.

Н. Марр

Последние слова едва можно было разобрать, так как Марру не хватало места: он посылал мне изображение бретонской женщины, в национальном костюме, с розой в руках...

16

Все то многое, что Марр для меня делал, отнюдь не было исключением в мою пользу; но я показываю отношение Марра к людям на примере самой себя. Я же, помимо преклонения перед ним, как перед ученым, крепко его любила.

В конце 1929 г. В. Ф. Шишмарев ушел из Яфетического Института. Появление некоторых бесположных лиц — можно было предвидеть — изменит атмосферу в Институте, дотоле мирную. Одновременно И. Г. Франк-Каменецкий ни за что не хотел стать во главе мифической, как мы ее шутливо называли, секции.

Однажды меня вызывают в Яфетический Институт. Пока со мной разговаривал ученый секретарь, вышел из кабинета Марр

и стал поручать мне руководство этой секцией. Я отказывалась и называла имена.

— Нет,— сказал Марр,— я хочу, чтоб в этой секции шла работа по литературе, а вы литературовед,— и он прибавил несколько похвал.

Я поблагодарила за внимание и обещала подумать. Это был большой день в моей жизни. Я была горда доверием Марра.

И все же становиться во главе секции я несколько не собиралась. Но оправдать отношение Марра и помочь в работе я считала своим долгом. Итак, я задумала организовать в этой секции коллективную работу над любимой давнишней темой Марра — литературоведческую работу над сюжетом Тристана и Исольты. Сама я считала, что этот сюжет, с теоретической точки зрения, не имеет особых преимуществ перед другими сюжетными темами; в моей «Поэтике» он занимал две или три строчки. Однако разработкой именно этого сюжета я хотела отдать дань благодарности Марру, с именем которого была связана большая полоса моей научной молодости.

Эту тему я выдвигала не впервые. Но в кружке «Гомер и яфетическая теория»²³ мне как-то сказали:

— Да, это очень хорошо, но как взяться и как проводить на литературе?

И теперь мое предложение было встречено довольно скептически. Я предполагала развернуть некоторые части «Поэтики», поставив их лицом к яфетидологии.

Я провела несколько организационных, верней, агитационных бесед, и тема наконец была принята — при условии, что я сделаю конкретное, на материале, введение.

По нашей общей просьбе И. Г. Франк-Каменецкий согласился стать во главе секции. Я зачитала вводную часть с раскрытием палеонтологии основного сюжета и распределила роли участников темы. Однако товарищам еще неясна была методика самой работы на материале, и они просили чтоб я первая зачитала свою часть. Для всей последующей работы это была серьезная и ответственная задача. В обычный день я приезжаю в Институт с тем докладом, который напечатан в сборнике как моя статья²⁴, но меня поражает нервозность обстановки: приходят люди из других секций, чего-то ждут, шепчутся по углам. Франк-Каменецкого вызывают к Марру, и он явно нервничает. Я сижу у стола с раскрытой рукописью, когда возвращается взволнованный Франк-Каменецкий и говорит, не садясь:

— Товарищи, я испытываю большую неловкость, но все же должен заявить, что директор просит всех штатных сотрудников покинуть здание Института.

Поднимается почти вся секция. На меня обращены взоры. Я впервые соображаю, что работаю даром, то есть не состою в штате, прячу доклад обратно в портфель и встаю. Прощаясь с товарищами, я прохожу мимо оживленных и веселых людей, пришедших на это заседание.

Я привела этот эпизод, так как он прекрасно раскрывает Марра. Возможно ли представить такого директора, академика, ученого, администратора, который пригласил бы человека организовать ему работу и во время проведения этой работы выгнал бы этого человека из здания Института?

Нужно было пережить и этот день.

Потом оказалось, что Академия Наук предложила всем своим Институтам, распределяя работу, делать различие между штатными и нештатными сотрудниками, планируя только оплачиваемый труд; был опубликован список даровых работников, которых предлагалось отчислить в цехах — и это вполне понятно! — охраны от эксплуатации. Но Марр, оскорбленный этой мерой, решил заострить всю ее отрицательную сторону. Ах, дескать, так? Выгнать людей из Института? Ну, так я выгоню их буквально. Пусть Академия полюбуется. И он, мрачный, заперся у себя в кабинете, поручив эту меру официальному руководителю секции. Все его окружающие знали, что предстоит спектакль.

На следующий день ученый секретарь Института позвонил мне по телефону и передал от имени Марра официальное извинение с просьбой продолжать работу.

Можно ли без волнения закончить этот рассказ? — Мы все, из любви и уважения к Марру, не посчитались с формой его поведения и учли только идейное содержание его поступка. Мы знали, что Марр, нанося боль человеку, защищает его высшие права и его научное достоинство.

Я работала год над коллективным проведением «Тристана» и должна была доложить о результатах на пленуме Института в присутствии Марра. Но до этого дело не дошло. За последние годы я все больше переключалась на работу в Институт Речевой Культуры²⁵, где начинала чувствовать себя так же хорошо, как когда-то в Яфетическом Институте; здесь же оказались и все мои идейные друзья. Тема по Тристану и Исольде целиком перешла к И. Г. Франк-Каменецкому (он уезжал в колхоз и не мог вначале включиться), который стал ею увлекаться и вкладывать тот пыл и усердие, которые были и у меня до известной поры. Через год, к моменту оформления сборника, я почти не работала в Институте. Вскоре я окончательно перенесла основную работу в Институт Речевой Культуры и, проработав в Яфетическом Институте шесть лет, ушла²⁶.

Я не выпускала ни одной статьи, не проверив ее у Марра. Обычно я к нему приходила и говорила ему о своих выводах;

он брал листик бумаги, начинал раскладывать слово на элементы и читал мне их семантику. Не было ни одного случая, когда литературоведческий вывод не совпадал бы с выводом лингвистическим. Но я уже редко видела Марра. И Яфетического Института давно не было — он отделился от квартиры Марра, где был раньше, и стал Институтом Языка и Мышления.

Возобновились лекции Марра в ЛИФЛИ; теперь они уже привлекали огромную аудиторию новой, шедшей нам на смену молодежи — той молодежи, которую Марр так любил и ценил. По-прежнему он работал, не зная передышки, боролся и горел, много ездил в научные разведки и динамизировал науку. На полном ходу, в расцвете творческих сил, он свалился и сразу же предрек, что это его конец.

Я стояла за дверью. Какая сила занесла меня в этот день и час в Институт, из которого я давно ушла, в кабинет, где я ни разу не бывала?

Там, за стеной, умирал великий Марр, ученый, с которым была связана и моя жизнь, и моя работа.

Я колебалась входить и убежала, когда началась суета. Я еще ничего не понимала.

Словно что-то толкнуло меня еще раз придти к Марру и в безличной форме стать у его порога, чтобы проститься со всем, что наполняло когда-то всю мою научную жизнь.

Я это поняла вечером.

20

Когда Марр выздоровел и все стали его навещать, я побоялась увидеть его угасшие глаза. У Марра не могло быть удара; мозговая болезнь аннулировала его, потому что его вечно бодрствующее сознание не знало и не могло знать помрачения. Марр, боявшийся работы, переставший умственно работать, уже не был больше собой. Говорят, у него сделались виноватые глаза; он, несомненно, переживал потрясающую драму. И он стал медленно умирать, уже не зная душевного покоя; его мозг переключился на другую работу, на разрушающую, и подрывал этого необычайного человека. У него появилась боязнь людей и жизни, и он соматически таял, в тоске от мучивших его призраков,— когда в реальности вся страна чтит его и готовилась к празднику его 45-летнего юбилея²⁷.

21

Кортеж был длинный. Через решетку мраморного дворца было видно, как с набережной выносят его прах. Вокруг говорили об обыкновенных вещах и даже шутили. Мимо колонн ЛИФЛИ проходил Эрмитаж и какие-то Институты. Там, в голове, разыгрывались экспозиции чувств и страстей. Было сыро. Равнодушные оставляло какой-то опустошающий след.

И вдруг налево, под траурными знаменами, показались молодые лица. Это шел Педагогический Институт имени Герцена. Шли молодые пролетарские студенты, шел, если угодно, сам Марр с теми, кого он единственно любил. Они остановились. Я не выдержала волнения. Мне показалось, что планы переместились и что там, за решеткой, несли пустой гроб со всем церемониалом подобающих эмоций, а здесь, рядом, стояли лучшие помыслы и надежды Марра, осуществленные в живой, со знаменами в руках молодежи²⁸.

1936 г.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В 1924 г. при квартире Марра был создан Институт яфетидологических исследований, обычно именовавшийся в обиходе Яфетическим институтом и превращенный затем в Институт языка и мышления (ИЯМ).

² *ЛИФЛИ* — Ленинградский институт философии, литературы и истории — факультеты Ленинградского университета, существовавшие некоторое время как отдельный институт.

³ В связи с этой специфической робостью, естественной в новичке и удивительной в зрелом человеке и руководителе университетской кафедры, хочется напомнить, что О. М. Фрейденберг относилась к едва ли не первому поколению женщин, работавших в академической и университетской науке. Появление такого поколения (в отличие от ярких исключительностей предшествующего периода) впрямую связано с реформой высшего образования, отменившей женские курсы. Учиться на курсах Фрейденберг упорно отказывалась, но в Петроградский университет «записалась» немедленно в 1917 г.

⁴ *Мать* — Анна Осиповна Фрейденберг; с начала 20-х годов мать и дочь живут вдвоем, и Анна Осиповна, целиком поглощенная интересами дочери, становится ее первым слушателем, критиком, «наперсницей».

⁵ В начале 20-х годов, когда новый научный быт еще не сложился, старые профессора продолжали свою деятельность, ведя семинары на дому. «Студентами» на этих семинарах или кружках, как правило, бывали уже зрелые люди, учившиеся у этих же профессоров еще до революции, — среди них А. Н. Егунов, А. В. Боддырев, А. И. Доватур. О. М. Фрейденберг была едва ли не единственной собственно студенткой в семинаре С. А. Жебелева, известного историка античного мира, бывшего руководителем ее первых научных работ. В семинаре занимались чтением и комментированием греческих авторов.

О кавказоведке Анатолии Пестеровиче Генко Фрейденберг в своих мемуарах, над которыми она работала в конце 40-х годов, вспоминала: «Генко был лингвистом и учился у Марра, который имел в то время репутацию научного чудака. Мефистофельский ум Генки любил все острое, парадоксальное, антипопулярное; Генко с большим увлечением (он был умен, образован и талантлив) предавался „яфетидологии“ (...), охотно спорил с Жебелевым и, видимо, рад был, что он единственный и любимый ученик Марра (...). Генко, действительно, был преданным учеником Марра до той поры, какazole его непризнанного, гонимого в научной среде учителя не появился другой adept (...) Мещанинов».

⁶ Поскольку защите этой работы, состоявшейся 14 ноября 1924 г., посвящено довольно места, несколько слов о самом исследовании. Не имея здесь возможности вдаваться в суть работы, я как один из очень немногих ее читателей возьму на себя смелость утверждать, что она была новаторской в полном смысле этого слова. В рукописи хватает несовершенств и следов неспешки, пожалуй, но как бы слишком скорого движения мысли, когда некогда осмотреться и отделить достоверное от сомнительного, когда представлявшая картина так заворачивает, что все, кажется, подтверждает ее истинность. За истекшие 60 лет мысли этого исследования в основном уже высказаны многими учеными, причем в спокойной академической манере,

разительно отличающейся от страсти и азарта этой фактически студенческой работы; высказывались эти идеи не все разом, а по одной или две на монографию, хорошо документированные и избавленные от преувеличений. В таком виде и освященные именами виднейших филологов они вошли сегодня в учебные курсы. Рукописи «Происхождение греческого романа» и второй редакции 1929 г. («Проблема греческого романа как жанра страстей и деяний») хранятся в архиве О. М. Фрейденберг в одном экземпляре.

⁷ В первые послереволюционные годы ученые степени выглядели таким же пережитком, как и дворянские титулы. Фрейденберг хотела прежде всего публичного диспута, чтобы обнародовать свои результаты, коль скоро издать книгу не было возможности. Так и свой последний труд «Образ и понятие», заверченный в годы, когда Фрейденберг уже не служила, она собиралась защищать в качестве докторской диссертации по философии, чтобы получить возможность опубликовать автореферат. Но и формальное признание ученого мира было крайне необходимо представителям первого поколения женщин-ученых. В своем архиве Фрейденберг хранила вырезку из «Красной газеты» с заметкой о своей защите «Поэтики» в 1935 г.: «Первая женщина — доктор литературоведения». Полное название ИЛЯЗВ^а, где защищалась диссертация, — Научно-исследовательский институт сравнительной истории литератур и языков Запада и Востока.

⁸ Дядя — брат Анны Осиповны, Леонид Осипович Пастернак, известный художник, горячо любимый сестрой и племянницей за открытый нрав и шлыкую доброту; академик живописи и академик Марр сравнивались тут по простоте и непосредственности характера.

⁹ Марр проводил защиту в славянской секции. «Фантастической» она названа лишь потому, что эта секция имела мало отношения к материалу диссертации.

¹⁰ Оппонентами коллегия института назначила самого руководителя работы Жебелева — сказывалось отсутствие закрепленной процессуальности, — эллиниста И. И. Толстого, латиниста А. И. Маленина, византиниста И. И. Соколова. Отзывы оппонентов были неблагоприятными. С развернутым одобрением работы выступил только И. Г. Франк-Каменецкий, в то время едва знакомый с Фрейденберг. Она вспоминала: «Уже несколько часов шла борьба неравных сил. Когда слово взял Франк-Каменецкий, я почувствовала страх... Эти — не были страшны. Страшен только он. Я собирала последние силы. Он заговорил. Он зачитал длинную цитату из моей работы, где давались в сжатой форме все новые и принципиальные теоретические итоги. Он сказал:

„Если б я прочел это десять лет назад, вся моя научная работа пошла бы по совершенно иному пути“. Я ловила его слова — он выступал из публики, за моей спиной. — и ждала, ждала удара. „Этот — тонкий, — думала я. — И он подготавливает „однако...“ и вот тогда пойдет!“ Мучительно дожидаясь прогневительного перехода, я сидела спокойно, не оборачиваясь, и переживала плачущим сердцем все, все, что не пересказывается словами. Свою жизнь. Свои испытания. Крах порывов и надежд. Свою науку. И многое иное...

Он говорил умно, светло, научно, всецело поддерживая меня. Марр счастливо и жадно слушал, весь — сплошное одобренье. И вдруг —

И вдруг я поняла, что не следует „однако“, что это друг, что эта высокая похвала — ко мне. Я поняла, что выиграла эту битву в каком-то очень большом и настоящем плане. Остальное меня не интересовало».

¹¹ Учителем Фрейденберг в этом предмете был знаменитый Ф. И. Щербатской.

¹² Будущему академику С. П. Обнорскому тогда было едва за тридцать. Из старых профессоров и вообще из старшего поколения с яфетической теорией в 20-е годы связывали себя всего несколько человек; так, лекции по палеонтологиче речи посещали одно время И. Г. Франк-Каменецкий, Л. П. Якубинский, К. Д. Дондуа и др.

¹³ Еще в 1925 г. в письме к коллеге Фрейденберг писала: «Марра я понимаю глубоко, органически; когда я его слушаю, у меня волнующее сознание, что я его понимаю всем своим умственным складом, всем мироощу-

щеньем своей умственной души, что я рождена быть его ученицей и адептом. Я ни с кем не чувствую себя так свободно и духовно легко, как с ним, чего мне не прощают „шалашнистки“, поклонницы Иафета. В то же время я прекрасно понимаю, что он как творец сосредоточен только на яфетизме. Ему не нужно ничего, кроме слепого последования его теории: в этом его красота как основоположителя. Не поймите меня банально: да, слепота ему мила, самостоятельность докучна, и ему нужно удобренье, покорная и восторженная стихия сектаизма и фанатизма; ему нужен лишь он сам, он в учениках, он в матерьяле, он в методе. Гений — это конденсатор. Нельзя к нему прилагать мешанкой морали, — я не осуждаю его, а восхваляю. Для меня же всякая революционность подлинна только в своей области. (...) Я не мыслю ни иных форм почитания, ни иных путей соучастия, кроме органических внутренних. Подражателем и „последователем“ я быть не в состоянии».

«Измены» и «отречения», о которых говорит Фрейденберг в Воспоминаниях, лежат для нее в иной плоскости, нежели расхождения в научных вопросах. Время показало, что слова о невозможности измен и отречений были сказаны ответственно: когда в 1950 г. марровцы «увидели всю порочность того теоретического пути, по которому шли наши исследования» (*Мещанинов И. И.* Письмо в редакцию газеты «Правда». — Правда. 04.07.1950), Фрейденберг в своем выступлении «По поводу языковедческой дискуссии» (30.07.1950) говорила о том, что она поддерживает в марризме и что в свое время она с убежденностью пришла в марровский лагерь, где кипела живая творческая мысль. А на рукописи «Лекций по теории античного фольклора» ею была оставлена следующая запись: «Критика теории Марра, которого я глубоко уважала, вызывалась чисто научными причинами. В разгар насильственного насаждения его теории я не могла предполагать, что последует за 1950 годом».

¹⁴ Признавая свое ученичество, Фрейденберг все же делает попытку заявить о своей самостоятельности: «Мне легко показать, — писала она, — исходя из хронологии работ Марра, свою полную самостоятельность. Но я ни одного года не прожила в свободной научной обстановке. Авторитет Марра и ортодоксальность его фанатичных учеников частью сбивали меня, неопытную, с толку, а частью давили и терроризировали. Но внутренне я очень скоро сбросила с себя всякое принуждение. Именно потому, что я встретила с Марром с самостоятельной параллельной работой, я цепилась, уважала и понимала Марра и органически не была в состоянии изменить ему».

Марровское толкование имен Атенэ-Этапы, сделанное в 1924 году, имело предшествование в моей „Одиссее“, где я устанавливала то же самое в 1922 году на сюжетном материале*. Открытая мною область сюжетосложения была вобрана Марром и влита в его общее учение о семантике слова и „речевой культуры“. Его „Иштарь“ вышла в 1927 году, а „Из поездки к европейским яфетидам“ в 1925 году, „Смерть-преисподняя“ и „Первый средиземноморский дом“ в 1924 году**. Этим я хочу сказать, что с точки зрения объективной истории науки те выводы, которые я делала совершенно самостоятельно до знакомства с Марром и опубликовывала в 1923/34 годах, не могут быть от меня отняты только оттого, что и Марр опубликовал их в 1924 году. Между тем, весь мой труд тонул в Марре, а сама я причислялась к его ученикам. Впрочем, и тогда и потом мои достижения считались принадлежащи-

*Имеются в виду работа Марра «Смерть-преисподняя в Месопотамско-Эгейском мире» (Доклады Академии наук, 1924) и экстракт с опозданием опубликованной работы Фрейденберг: Сюжетная семантика Одиссеи. — Язык и литература. Т. 4. Л., 1929.

** См.: *Марр Н. Я.* Иштарь. От богини матриархальной Аффревозии до героини любви феодальной Европы. — Яфетический сборник. Т. V. Л., 1927; *он же.* Из поездки к европейским яфетидам. — Яфетический сборник. Т. III. М. — Л., 1925; *он же.* Первый средиземноморский дом и его яфетические названия, у греков *ῥέχλον* у римлян *atrium*. — Известия Российской Академии Наук, 1924, с. 225—236.

ми не мне, а марризму; напротив, все мои недостатки всегда приписывались мне одной.

И сюжетология, и все, что я делала, шло на потребу Яфетического Института, где я работала даром.

Конечно, это было огромное счастье, что я получила среду, полное понимание, друзей, горячее бисение научной жизни, атмосферу большой науки. Но трагедия, которая вытекала для меня отсюда же, еще не была мне видна.

¹⁵ Речь идет о единственной прижизненной монографии: Поэтика сюжета и жанра (период античной литературы). Л., 1936.

В период работы над «Поэтикой сюжета и жанра», предшествующий времени написания Воспоминаний, Фрейденберг вполне осознала двусмысленную роль, какую сыграл Марр в ее научной судьбе. «Во мне накопело в душе от Марра. Чем влиятельней он становился, чем насильственней он заставлял принимать свое учение и подлаживаться под политику, тем громче поднимался во мне негодующий протест. Я желала сбросить с себя гнет его имени, тяготевший над моей научной индивидуальностью; мне надоело терпеть гоение за недостатки его теории и отдавать в его приходную книгу свои научные достижения. Его клика, его камарилья, ничтожества, выдвигавшие им в ущерб науке, его недоступность, вырождение былых его взглядов и привычек, партийная лесть и деспотизм — это все раздражало меня, вызывало во мне стыд, и я хотела отмежеваться от марризма. Столько лет борясь за Марра, я боролась за передовую мысль и ее независимость; теперь я видела, что она сама стала деспотичной, нетерпимой, неумпой. Марр начал с расизма * — и его „яфетический“ период был самым блестящим и последовательным. „Четыре элемента“ (см. статью И. М. Дьяконова, с. 180), прорвав с расизмом, завели в теорию архетипов, если не мистики. Они как научная теория не умны и не красивы. Ввязываясь в разрешение всех наиболее важных вопросов, Марр понимал происхождение искусства по Веселовскому. Он думал выкарабкаться при помощи теории стадийности; но какая она плоская, философски бедная, мещанская!» Фрейденберг делала попытки заявить о своем особом, неортодоксальном положении среди «друзей нового учения о языке», написать в предисловии к «Поэтике», что «путь отсутствия самостоятельности не всегда единственный для прихода к его (Марра) школе»; более десяти раз редактор возвращал текст предисловия: «Мне не только пельзя было высказать того, что накопело, и сбросить насильственное имя „ученика“ Марра, но с меня требовали полного отказа от своего научного лица в пользу Марра и его школы. Poleмизировать с Марром запрещалось, да я и не хотела этого, признавая только позитивную критику, путем своей собственной работы».

* «Расизм» применительно к учению Марра имеет совершенно специфический смысл. Начав с установления параллелей между грузинским языком и семитическими языками, Марр предположил для яфетической (грузинский, эламский, халдский) и семито-хамитской ветви общий праязык, которому соответствуют прараса и прародина. Постепенно Марр расширил семью яфетических языков, представляя их субстратом языков Средиземноморья.

Но уже в 1923 г. Марр решает, что так называемые «расовые» языки (яфетические, индоевропейские, семитические) представляют собой только различные стадии в развитии единого языкового процесса. С этого времени «расизм» сменяется «палеонтологией речи», т. е. изучением доисторического состояния языка и закономерностей глоттогонического процесса на фоне диахронической изучаемой материальной культуры и социальной истории. Фрейденберг считала наиболее ценным у Марра те его исследования, которые находились методологически еще в русле традиционного языкознания, хотя им сопоставлялись и языки, считавшиеся неродственными. В настоящее время сравнительное языкознание оперирует значительным числом изоглосс, связывающих общиндоевропейский с общекартвельским и общесемитским, наличие которых объясняется культурными контактами.

¹⁶ В начале 1926 г. был организован сектор (палеонтологической) семантики мифа и фольклора, председателем которого был весьма далекий от марризма В. Ф. Шипмарев; в работе сектора принимали участие В. В. Струве, Б. В. Казанский, М. С. Альтман, И. Г. Франк-Каменецкий, И. И. Мещанинов и др.

¹⁷ Книга, о которой говорил В. В. Струве, это, скорее всего, опубликованная в 1922 г., но в Петроград попавшая с опозданием: *Saintyves P. Essais de folklore biblique. Magie, mythes et miracles dans l'Antien et le Nouveau Testament*. P., 1922. Слова Струве были тем более важны для Фрейденберг, что после скандальной защиты она, как видно из дальнейшего, оказалась в полной изоляции и искала себе работу, обращаясь на биржу труда. Вскоре исследование о романе получило лестный отзыв мирового авторитета в христианистике А. Гарнака (ему было послано резюме на немецком языке), а в 1927 г. вышла знаменитая книга Карла Кереньи, пришедшего ко многим аналогичным «Происхождению романа» выводам (*Kerényi K. Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtliche Beleuchtung*. Tübingen, 1927).

¹⁸ *Главнаука* — отдел Наркомпроса.

¹⁹ В своих мемуарах Фрейденберг пишет: «Марр никогда не бывал на занятиях своего института. Он всегда где-то заседал, верней, показывался. Глядясь за популярностью и желая слыть общественником, он отказывал научным занятиям в своем присутствии и руководстве, но сидел на собраниях „по борьбе с хулиганством“. Вечно думая об одном, о своей теории, он покупал внимание власти своей бутафорской „общественной деятельностью“».

²⁰ Марр не только не видел в А. Н. Веселовском, корифее сравнительного литературоведения, такого же своего противника, как в представителях сравнительного языкознания, но даже следовал за ним в основных вопросах, связанных с происхождением искусства. Для Фрейденберг Веселовский, высоко ею почитаемый, — постоянный внутренний оппонент; название ее книги «Поэтика» было дано по аналогии с Веселовским как название контртеории (см. полемику с теорией синкретизма: *Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра*, с. 14—18).

²¹ Фрейденберг многократно использовала в своих трудах книгу Беттихера (C. G. W. Bötticher) «Die Tektonik der Hellenen» (Potsdam, 1852). Отто Бенндорф — один из крупнейших античников XIX в., сочетавший в себе филолога, археолога и искусствоведа. Герман Узенер, предшественник Кассирера и Леви-Брюля в трактовке первобытного мышления, много занимался и мифологией вещи — например, в таких работах, как «Sintflutsagen» (Bonn, 1899), «Dreiheit», «Zwilingbildung», «Der Stoff d. griech. Epos» (Kleine Schriften. Bd. I—IV. В.—Lpz., 1912—1914) и др.

Со студенческих лет Фрейденберг испытывала особое пристрастие к трудам старых немецких археологов: «С каким умственным смаком писали старики о стульях и трибунах, о театральных подмостках и тронах, о катакомбах, о росписях! Тут не было идей, но были букеты ароматнейших цитат из неведомых первоисточников, и один подбор греческих строчек мог вызвать упоение! А главное, никто ничего не боялся и делал умопомрачительные, но спокойные сопоставления как ни в чем не бывало. Я зачитывалась сладчайшими археологическими статьями, лелея несбыточную мечту о столах, стульях и сосудах». Но «мечта» эта осуществилась. Фрейденберг новаторски ввела в теорию литературы «вещи» наряду со словом и действием: «Впервые я вводила рядом со словом и действием вещь. Это вовсе не было влияние Марра. Со студенческой скамьи меня взял в плен Узенер своими „Сказаниями о потопе“ и незабываемые семантические работы немецких археологов. Марр был тем „отделом гражданских дел“, который узаконивает старую связь».

²² Этот доклад частично опубликован под названием «Семантика архитектуры вертепного театра» (Декоративное искусство. 1978. № 2, с. 41—44).

²³ В 1926 г. историк древнего мира Б. Л. Богаевский организовал у себя на дому «кружок» по изучению Гомера в свете яфетической теории. В нем

принимали участие и античники (Н. П. Баранов, М. С. Альтман, Б. В. Казанский, Н. Н. Залесский, К. М. Колобова), и востоковеды (В. В. Струве, И. И. Мещанинов, В. К. Шялейко).

²⁴ В сборнике «Тристан и Исольда. От героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афроэразии» (Л., 1932) помещены две статьи Фрейденберг: «Целевая установка коллективной работы над сюжетом Тристана и Исольды» (с. 1—16), о которой здесь речь, и «Сюжет Тристана и Исольды в мифологемах Эгейского отрезка Средиземноморья» (с. 91—114).

²⁵ *Государственный институт речевой культуры* (ГИРК) — это тот же ИЛЯЗВ, перестроенный и переименованный в 1930 г.

²⁶ По мнению американского исследователя К. М. Мосса, недавно защитившего в Корнеллском университете диссертацию о Фрейденберг как мифологе, период 1926—1932 гг., т. е. период ее сотрудничества с Яфетическим институтом, «дал несколько наименее сдержанных и наименее заслуживающих доверия статей, а некоторые из них оказались к тому же практически нечитабельными из-за вдохновленных марризмом этимологий, которые нагромождаются одна на другую. К счастью, собственная тенденция Фрейденберг выводить семантику скорее из функции сюжета, а не из этимологии в конечном счете вела ее к редукции элементов марризма. Но даже после того как она оставила марровский институт и перешла в ЛИФЛИ, даже когда ссылки на Марра в ее работах стали скорее исключением, чем правилом, теория Фрейденберг сохраняет известное родство с марровской... Однако материал Фрейденберг давал ей известные преимущества перед Марром» (*Moss, Kevin Murphy. Olga Mikhailovna Freidenberg: Soviet Mythologist in a Soviet Context. Diss. Cornell University, 1984, с. 55—56*). К элементам родства Мосс относит положение о самозарождении, а не заимствовании элементов культуры, о вечности архаического наследия, переосмысливаемого, по формально «пеистребимого», как «пеистребимы» основной словарный фонд языка, сосредоточение на семантике (или парадигматике) при безразличии к «синтаксису» и др. «Новое учение о языке, — пишет американский ученый, — позволяло двигаться вперед в тех областях, для которых интерпретация и создание новых концепций (*creative invention*) по меньшей мере столь же важны, как и эмпирическая реальность. Одна из таких областей — палеонтологическая семантика» (с. 54). Мосс считает, что в трехсотстраничной диссертации ему удалось описать только «вершину айсберга» (в другом месте он говорит, что Фрейденберг, как и Фрэзер, — это «что-то вроде колосса» — с. 192), что предшественниками Фрейденберг являются не только Марр, но и Потехин, Веселовский, Узенер; он предполагает плодотворность сопоставления ее концепций с более поздними французскими мифологами — Вернаном, Детьенном, Вида-Наке — и выражает крайнее сожаление о том, что в академических кругах за пределами СССР она почти неизвестна: «Моя работа, быть может, первая работа об Ольге Фрейденберг, написанная по-английски, но если ее вера в традицию науки оправдана, то она, несомненно, не последняя» (с. 205).

²⁷ Речь идет о 45-летию научной деятельности Марра; в честь юбилея был вынужден удивительно яркий сборник статей самых разных ученых: Академик Н. Я. Марр XLV. М. — Л., 1935.

²⁸ К этому законченному тексту хочется присоединить еще одну характеристику Марра. Она не добавит никакой новой информации к сказанному в Воспоминаниях: главное в этой характеристике то, что она создавалась Фрейденберг наедине с собой: «Я все в нем любила: мощь, стихийность, душу ребенка. Он не был теоретиком и не владел мыслью. Она владела им. Стиль этого человека изумителен. Во всех работах, на всех лекциях он говорил одно и то же, шел за мыслями последней фразы, забыв о первой, насыпал одни и те же языковые факты до полного пересола. У него не было ни на капелюшку дискурсивности. Он не мог написать ни одной работы на тему, по заданию мысли, в согласии с заглавием. Тавтологичность его души была потрясающая. Он думал об одном всегда, ночь и день. Для него не существовало ничего, кроме палеонтологической семантики в приложении к отдельным словам. Здесь он был мастер, артист, гений, бог.

Ради этого он льстил, властвовал, шел в партию (...), имел жену и сына. Он не то что был нетерпим и деспотичен; но не терпел ничего, кроме открытой им науки, и не выносил никакого отклонения от своей собственной страсти. В нем было что-то вне-классовое, вне-условное, как в ребенке; хитрый, честолюбивый, властолюбивый, несправедливый, он поражал наивностью душевной, высокой простотой, незлобностью, очищенностью от всего корыстного и мелочного. Как настоящий артист, он был ниже своего творчества, не умел его истолковывать, бился в его силках. Как гений, он был односторонен и ничем, кроме творчества, не обладал.

*Публикация и примечания
Н. В. Брагинской*

ЭТИКА АЛЬБЕРТА ШВЕЙЦЕРА И ИНДИЙСКАЯ МЫСЛЬ

Восточная, прежде всего индийская, мысль сыграла особую роль в формировании этики выдающегося гуманиста нашего века Альберта Швейцера (1875—1965). Можно сказать, что его этическая концепция сложилась на пересечении западной и восточной мысли как попытка преодолеть недостаточность той и другой и наметить путь к синтезу наиболее ценного в каждой.

Произведения индийской религиозно-философской литературы А. Швейцера изучал столь же углубленно, как и труды европейских философов. Результатом этого изучения стала написанная в 1935 г. книга «Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика»¹, фрагменты из которой предлагаются здесь читателю.

Книгу эту можно считать дополнением к основному философскому труду А. Швейцера «Культура и этика», опубликованному в 1923 г. и переведенному на русский язык².

В «Культуре и этике» давался среди прочего сжатый историко-критический обзор и анализ европейской этической мысли от античных времен до начала XX в., причем существенным элементом этого обзора было постоянное сопоставление европейских концепций с восточными, прежде всего индийскими. В «Мировоззрении индийских мыслителей» А. Швейцера дает аналогичный обзор индийских религиозно-философских учений с экскурсами в европейскую философию.

О характере книги и полноте охвата может дать представление перечень ее основных глав: «Возникновение идеи миро- и жизнеотрицания в индийской мысли», «Учение упанишад», «Учение санкхья», «Джайнизм», «Будда и его учение», «Поздний буддизм в Индии», «Буддизм в Китае, Тибете и Монголии», «Буддизм в Японии», «Позднебрахманское учение», «Брахманское мировоззрение в книге законов Ману», «Индуизм и мистика бхакти», «Бхагавадгита», «От Бхагавадгиты к новому времени», «Новоиндийская философия».

Для публикации отобраны лишь фрагменты, содержащие прямое сопоставление индийских концепций с западными.

Исторический обзор Швейцера, как правило, краток, четок, емко, но, главное, весьма целенаправлен. Онтологические или гносеологические проблемы индийской философии интересуют автора не сами по себе, но прежде всего в их отношении к этике. Именно этический поиск ставится во главу угла, ему подчинено все остальное. Близость восточной мысли и западной усматривается в первую очередь здесь; здесь же проходит и линия разграничения.

«Любую философию интересует, в сущности, одна великая проблема — как человеку достичь духовного единения с бесконечным бытием», — пишет Швейцера. Существеннейшее различие между индийской и западной философией определяется, считает автор, тем, что первая ищет решения этой проблемы в основном на путях миро- и жизнеотрицания, в то время как вторая — на путях миро- и жизнеутверждения.

Различие это отнюдь не абсолютно. Идея миро- и жизнеутверждения, как указывает автор, с самого начала присутствовала (и не могла не присутствовать) в индийской мысли. Не могла не присутствовать, поскольку миро- и жизнеотрицание по сути своей противоречит заложенной в человеке при-

родной воле к жизни и потому неестественно. Последовательное осуществление этой идеи должно было бы привести к прекращению жизни. Этого, однако, не происходит, что объясняется неизбежным компромиссом с миром и жизнеутверждением. Историю развития индийской мысли Швейцер рассматривает как процесс все большего отхода от идей миро- и жизнеотрицания, уступок миро- и жизнеутверждению, а значит, до какой-то степени сближения с мыслью европейской.

В то же время и европейской мысли не вовсе чужда была идея миро- и жизнеотрицания. Достаточно напомнить о христианских концепциях царства божия, противопоставленного земной, несовершенной и преходящей жизни, избавление от которой представлялось как благо. В процессе многовекового развития европейской философии миро- и жизнеутверждение, как показывает А. Швейцер, возобладало. Однако и западному мышлению не удалось преодолеть ряд противоречий.

Прежде чем их охарактеризовать, необходимо уточнить смысл некоторых употребляемых Швейцером понятий. Автор, ориентируясь на широкого читателя, сознательно отказывается от ряда специальных философских терминов — как индийских, так и европейских. В то же время многим понятиям он дает свои определения, не всегда совпадающие с привычными нам и общепринятыми.

Начнем с мировоззрения. «Что такое мировоззрение? — писал Швейцер еще в „Культуре и этике“. — Совокупность волнующих общество и человека мыслей о сущности окружающего мира, о положении и назначении человечества и человека в нем»³. В новой книге определение видоизменяется: «Мировоззрение в конечном счете означает для нас поиск духовного единения с бесконечным бытием».

Этой заботы о единстве и цельности Швейцеру не хватало в современном западном мышлении, где, как писал он в «Культуре и этике», все больше «место мировоззрения занимают инстинкты и импульсы действия»⁴. Между тем индийская мысль до сих пор, как и в древности, занята «поисками смысла жизни и неизбежно стремится подвести нас к вопросу о смысле нашей неутомимости в практических делах — вопросу, который мы так упорно продолжаем игнорировать»⁵. Именно поэтому «миро- и жизнеотрицающему мировоззрению мы не в состоянии противопоставить мировоззрение миро- и жизнеутверждающее»⁶, хотя и «чувствуем всю неудовлетворительность и ошибочность идеала бездействия. Инстинктивно мы осознаем, что право на существование имеет не только воля к прогрессу, направленная на духовное совершенствование личности, но и стремление к прогрессу всеобщего и материального»⁷.

Итак, неудовлетворительны пассивность, безразличие к миру, к устройству материальной, общественной, социальной жизни, порождаемые концепцией миро- и жизнеотрицания. Но неудовлетворительна и активность, забывающая о духовном смысле действий и фактически отказавшаяся от цельного мировоззрения, как его понимает Швейцер. Где выход?

Прежде всего необходимо выработать «совершенное» мировоззрение, которое соединило бы в себе этику и мистику.

Но что такое мистика?

«В мистике осуществляется духовное единение человека с бесконечным бытием», — объясняет Швейцер. Подобное единство может быть результатом миро- и жизнеотрицания, которое заботится лишь о слиянии с «мировым духом», пренебрегая конкретными делами. Такая негативная, пассивная мистика, характерная для индийской философии, Швейцера, однако, не устраивала — прежде всего потому, что она не могла дать основу для реальной жизни. Кроме того, миро- и жизнеотрицание для него несовместимо с этикой, ибо этика предполагает участие в делах мира.

В то же время европейская философия, исходящая из миро- и жизнеутверждения, не могла до сих пор обеспечить искомого единства в силу своей «дуалистичности». «Дуалистическими» (в противоположность «монистическим» или «мистико-монистическим», предполагающим, как было отмечено выше, полное слияние человека с универсумом) Швейцер называет концепции, которые исходят из наличия в мире двух основных начал. «Одно — это

некая этическая личность, определяющая существование этической цели для всего происходящего в мире; другое — имманентная миру естественная сила, которая проявляется в закономерном ходе происходящего». Иначе говоря, смысл жизни, согласно этому пониманию, не может быть достигнут в слиянии с некой естественной первоосновой бытия, он задается извне сверхъестественной силой. Такое «дуалистическое» мировоззрение Швейцер называет «не отвечающим реальности», «нереальным» (unsachlich) ⁸.

Европейская философия на протяжении многих веков пыталась тем или иным способом преодолеть это несоответствие. Швейцер упоминает в этой связи о концепциях Спинозы, Шеллинга, Гегеля, более подробно — Фихте, у которого бог осуществляет свои этические цели через человека — «ставшее индивидуумом божественное Я». Подобные попытки обосновать «духовное единение человека с бесконечным бытием», не отказываясь от миро- и жизнеутверждения, Швейцер характеризует как приближение к «мистико-монистическому способу мышления». Они могли выглядеть в какой-то мере успешными до середины XIX в., пока их удавалось совместить с удовлетворительным объяснением мира. Но когда это объяснение оказалось недостаточным, наступил кризис философии, прежде всего проявившийся в этике ⁹.

Среди выразителей этого кризиса Швейцер особо выделяет А. Шопенгауэра и Ф. Ницше. А. Шопенгауэр, по его словам, в поисках выхода предпочел просто отказаться от западного образа мысли в пользу индийского, который рассматривался им как чистое миро- и жизнеотрицание. Стоит привести здесь характеристику этого философа, данную в «Культуре и этике»: «Сострадание Шопенгауэра есть только рассудочное сострадание. Сочувствующее сострадание ему, как и индийским мыслителям, неизвестно. Оно не имеет смысла, как не имеет смысла любое желание и действие в этом мире... Единственным доступным для сострадания действием может быть только стремление раскрыть перед волей к жизни обмен, в котором она пребывает, и открыть ей таким образом путь к безмятежности и покою миро- и жизнеотрицания» ¹⁰.

Ницше в отличие от Шопенгауэра испытал влияние не индийской, а скорее китайской философии. «Этика Ницше представляет собою европейскую форму синтеза учений Ле-цзы и Ян-чжу» ¹¹, — писал Швейцер. «Первоначально Ницше надеялся обосновать высшую мораль жизнеутверждения как развитие воли к жизни, к высшей духовности. Однако при первых же попытках изложения этих идей они принимают несколько иную форму... Человек выполнит задачу своей жизни лишь при условии, если он свободно и абсолютно сознательно будет утверждать все, что в нем есть... в том числе и свое стремление к власти и свои нечистые желанья» ¹².

Итак, европейская этика, считает Швейцер, зашла в тупик. «Запутанность и беспомощность европейской философии», пишет он, связана прежде всего с недостаточным вниманием к основной цели — поиску «правильного духовного отношения к бытию». Этот поиск должен опираться на все самое ценное и жизнеспособное как в индийской, так и в западной мысли. Ни одна из них «не вправе претендовать на исключительную правоту, — не перестает напоминать он, — обе на свой лад недостаточны и несовершенны».

От европейской мысли Швейцер берет оптимистический принцип миро- и жизнеутверждения, требующий заботы об устройстве земных дел, улучшения условий жизни, деятельной любви к ближнему, поддержания и сохранения всякой жизни. Впрочем, всякой ли? Тут возникает принципиальная оговорка. Один из самых существенных недостатков западной этики Швейцер видит в том, что она «ограничивается лишь отношениями одного человека с другим и с человеческим обществом». Между тем индийская «монистическая» мысль исходит из идеи единства человека со всем сущим. В одной из упанишад отец, обращаясь к сыну, обосновывает эту идею единства словами, которые на санскрите звучат как «тат твам аси», т. е. «ты есть то» («тат — «это», «то», Брахмац, Абсолют; твам — «ты», индивидуальное «я», Атма»). Швейцер ссылается на эту формулу. Она для него, несомненно, связана с древнеиндийской заповедью ахимсы — «неубиения», «непричинения зла». Ведь если человек осознает свое единство со всем сущим, он не может причинить вреда ничему живому, не страдая от этого сам.

Так на перекрещении индийской и европейской мысли складывается основной этический принцип Швейцера — принцип «благоговения перед жизнью».

«Этику, ограничивающуюся только отношением человека к человеку и к обществу, нельзя по-настоящему соединить с мировоззрением... Истинная этика обнимает весь мир. Все этическое восходит к одному основному этическому принципу — принципу высокого сохранения и поддержания жизни. Высокое сохранение собственной жизни, требующее совершенствования, и высокое сохранение другой жизни, требующее самоотверженного сочувствия и помощи,— это и есть этика. То, что мы называем любовью, по сути своей есть благоговение перед жизнью. Все материальные и духовные ценности ценны лишь постольку, поскольку они служат высокому сохранению и поддержанию жизни».

Именно этот синтез высокой, ориентированной на совершенствование внутренней духовности и активного, самоотверженного служения другим осуществил Альберт Швейцер на примере собственной жизни. Как бы ни оценивать его этические взгляды¹³, следует прежде всего иметь в виду, что они отнюдь не были результатом лишь теоретического анализа других философий, будь то европейская, индийская или китайская. Они явились плодом собственных жизненных исканий и многолетних размышлений, уточнялись и подтверждались в ходе активной, беспримерной деятельности великого гуманиста, полвека лечившего больных в джунглях Габона, неутомимого борца за мир. Эта деятельность достаточно известна читателю¹⁴. И, может быть, полнее всего близость Швейцера к наиболее ценным им мыслителям как Востока, так и Запада проявлялась именно в этом: он стремился сделать свою жизнь аргументом своей философии.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Schweitzer Albert. Die Weltanschauung der indischen Denker. Mystik und Ethik, 1935. Перевод осуществлен по изданию 1965 г., изд-во «Бек», Мюнхен.*

² *Швейцер Альберт. Культура и этика. Пер. с нем. Н. А. Захарченко и Г. В. Колшанского. Общая ред. и предисл. проф. В. А. Карпушина. М., 1973.*

³ *Культура и этика, с. 78.*

⁴ *Там же, с. 90.*

⁵ *Там же, с. 89.*

⁶ *Там же, с. 90.*

⁷ *Там же, с. 89.*

⁸ «Unsächlich» можно перевести как «необъективное», «несущественное», «невещественное» и т. п. Специфическое значение этого слова у Швейцера вполне может быть понято только лишь в контексте его рассуждений.

⁹ Речь идет не только о революционных переменах в области естественнонаучного знания, обнаруживших недостаточность многих прежних представлений. Швейцер не видит возможности обосновать «правильное духовное отношение к бытию» в рамках лишь познавательных категорий: «Из познания мира нельзя вывести никакой этики».

¹⁰ *Культура и этика, с. 244.*

¹¹ *Там же, с. 251.*

¹² *Там же, с. 249.*

¹³ Этическая концепция Швейцера получила дальнейшее развитие в последней его книге «Благоговение перед жизнью» («Ehrfurcht vor dem Leben», 1963), о чем подробнее см. предисловие В. А. Карпушина: *Швейцер Альберт. Культура и этика, с. 24—27.*

¹⁴ На русском языке выходили книги А. Швейцера «Иоганн Себастьян Бах» (М., 1965), «Письма из Ламбарене» (М., 1978), многие статьи. См. также сборник «Альберт Швейцер — великий гуманист XX века. Воспоминания и статьи». М., 1970; *Носик Б. М. Швейцер (ЖЗЛ)*. М., 1971; *Петрицкий В. А. Этическое учение А. Швейцера*. Л., 1971, и другие работы.

МИРОВОЗЗРЕНИЕ ИНДИЙСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ
МИСТИКА И ЭТИКА

ПРЕДИСЛОВИЕ

В данной работе я попытаюсь вкратце и общедоступно изложить мировоззрение индийских мыслителей. Тем самым я бы хотел помочь своим образованным современникам лучше, нежели до сих пор, познакомиться с великими представителями индийской мысли, с проблемами, которые ее занимают, и с идеями, которые она выражает.

Понять индийскую мысль и критически исследовать ее значит прояснить и обогатить свою собственную.

Однако, чтобы ее действительно понять, необходимо уяснить, как в ней ставятся проблемы мировоззрения, как она к ним подходит. Надо проследить и осмыслить ее развитие со времен ведических гимнов и до наших дней.

Я вполне отдаю себе отчет, насколько трудно выявить линии развития в философии, которую отличают столь своеобразное стремление и способность не говорить о противоречиях как о таковых, а допускать одновременное существование разнородных элементов и рассматривать их в единстве. Я думаю, однако, что мы, европейцы, лишь тогда сумеем правильно понять, что такое индийская мысль и что она значит для мысли общечеловеческой, если составим представление о совершающихся в ней внутренних процессах.

* * *

⟨...⟩ Индийская мысль, с тех пор как в юности я впервые познакомился с ней благодаря трудам Шопенгауэра, всегда обладала для меня огромной притягательной силой. Я прежде всего был убежден, что любую философию интересует, в сущности, одна великая проблема — как человеку достичь духовного единения с бесконечным бытием. Индийская мысль привлекла мое внимание, поскольку она занималась этой проблемой, но также и потому, что она по своей природе мистична. Меня, кроме того, привлекало то, что индийская этика обсуждает не только отношение одного человека к другому и к человеческому обществу, но и отношение его ко всему живому.

Однако, чем глубже я вникал в памятники индийской мысли, тем больше сомнений вызывала у меня справедливость представлений, выраженных в трудах Артура Шопенгауэра, Пауля Дойссена¹ и других, а именно что индийская мысль полностью подчинена идее миро- и жизнеотрицания. Я не мог отделаться от чувства, что в мысли этой с самого начала постоянно присутствует также идея миро- и жизнеутверждения, что как раз

одновременное наличие и взаимодействие обеих идей составляет ее своеобразие и определяет ее развитие.

Я намерен дать здесь не только описание, но и критический анализ индийской философии. Ведь насколько мне известно, до сих пор нет критического разбора существенных различий между индийской и западной мыслью. Западные философы либо отрекались, как Шопенгауэр, Дойссен и другие, от западного образа мысли в пользу индийского, который представлялся им чистым миро- и жизнеотрицанием, либо отвергали индийскую мысль, будучи совершенно не способными проникнуть в нее как нечто непонятное и навеки нам чуждое.

С индийской стороны также не предпринималось достаточно серьезных попыток понять нашу мысль, которая с ее невероятным разнообразием философских учений представляется индийцам чем-то вроде вулканического ландшафта.

Однако пути мысли не могут быть совершенно различны. Всякой мысли неизбежно приходится столкнуться с двумя основными великими проблемами: с проблемой утверждения или отрицания мира и жизни, а также с проблемой этики, с отношениями между этикой и обеими названными формами духовного отношения человека к бытию.

Я уже предпринял попытку понять и оценить с точки зрения обеих этих фундаментальных проблем западную философию², теперь таким же образом и под тем же углом зрения я постараюсь рассмотреть индийскую.

Возможно, тем, кто сформировался внутри индийской мысли, будет трудно принять сугубо критический характер моего исследования. Заранее прошу у них прощения. Я постараюсь выяснить, как делал это прежде относительно западной философии, какие идеи соответствуют самой природе индийской мысли, а какие лишь, так сказать, являются результатом прививки. Величайшая честь, которую можно оказать любой философской системе,— это беспощадно испытать ее на истинность, как испытывают на прочность сталь. Но, кроме того, этой книгой я приношу дань восхищения глубине индийской мысли, с великими представителями которой, как древними, так и новыми, я чувствую внутреннюю связь.

Индийские читатели могут также не согласиться с моим утверждением, что миро- и жизнеотрицание само по себе не предполагает этики, что заповедь ахимсы³ порождена не чувством сострадания, а стремлением отрешиться от мира и что мотив сострадания привнесен в ахимсу лишь позднее. Но как бы ни судить об историческом происхождении этого великого этического принципа, значение его от этого не уменьшится. Недоразумение может породить также сознательная краткость моего изложения. Я не собирался подробно останавливаться на отдельных положениях индийской философии, а хотел лишь показать, каким образом ставятся в ней великие проблемы жизни и как она пытается их решать. Стремясь к возможно большей ясности,

я ограничил свой очерк простыми, четкими линиями. Поэтому люди, знакомые с индийской мыслью, не найдут здесь многих деталей, которые могут кому-то казаться особенно характерными и колоритными.

Мне кажется, однако, что оправдано и такое изложение, как это, сосредоточенное лишь на коренных проблемах и строго ограничивающее себя самым существенным.

Работавшие в этой области знают, как трудно найти соответствие индийским философским терминам в нашем словаре. Я пользуюсь такой специальной терминологией лишь в тех случаях, когда без нее обойтись нельзя; обычно же я пытаюсь передать ее значение обычными словами.

Терминология таит в себе опасность для любой философской системы, будь то индийская или европейская. Она может превратиться в формулы, мешающие естественному развитию мысли, как рельсы дорожному движению. Поэтому, если желаешь понять действительное содержание философской системы, лучше оставить понятия, предназначенные для узкого употребления, и попытаться заставить философию говорить на общепринятом языке.

Я сознательно ограничился также лишь индийской философией, оставляя в стороне индийскую религию, хотя порой бывает трудно провести между ними разграничительную черту. Религия привлекается к рассмотрению лишь тогда, когда она явно подчинена философской проблематике.

В разговоре о философии лишь относительное значение могут иметь аргументы из области истории, как бы интересны или необходимы ни были они сами по себе. Представим себе диспут между европейской и индийской философией — ни одна из сторон не вправе будет претендовать в нем на исключительную правоту. Обе являются хранительницами бесценной сокровищницы идей. Но обоим необходимо возвыситься над всеми прошлыми историческими различиями, выработать наконец образ мыслей, единый для всего человечества. Истинный смысл сопоставления западной и индийской философий в том и состоит, чтобы каждая поняла, чего ей не хватает, и ощутила потребность добиться совершенства мысли.

Ибо мы нуждаемся в философии, более глубокой и живой, обладающей большей духовной и этической силой, нежели та, что у нас есть. В ужасные времена, которые переживает сейчас человечество, мы все, на Востоке и на Западе, должны доискиваться этой более совершенной и более могущественной мысли, которая овладела бы сердцами людей и заставила покориться себе целые народы. Вот цель, к которой нам надо стремиться.

*Гюнсбах, Эльзас, октябрь 1935 г.
Альберт Швейцер*

ЗАПАДНАЯ И ИНДИЙСКАЯ МЫСЛЬ

Мы крайне невежественны, когда речь заходит о философии, непохожей на нашу. Особенно это относится к области индийской мысли. Знакомство с ней затруднено ее отличием от нашей. В ней представлена идея миро- и жизнеотрицания. Для нашего же мировоззрения, как и для Заратустры и для китайских мыслителей, характерно миро- и жизнеутверждение.

Миро- и жизнеутверждение означает, что человек рассматривает бытие, переживаемое им лично и явленное в мире, как нечто ценное само по себе; соответственно он стремится сделать его совершенным в себе самом и по мере возможностей сохранять и поддерживать его вокруг себя.

Миро- и жизнеотрицание означает, напротив, что он рассматривает бытие, переживаемое им лично и явленное в мире, как нечто бессмысленное и мучительное; соответственно он решает содействовать его прекращению, умерщвляя волю к жизни в себе самом и отказываясь от всего, что способствовало бы сохранению и поддержанию жизни у других.

Миро- и жизнеутверждение побуждает человека охотно и с надеждой служить ближнему, обществу, народу, человечеству, жизни вообще. Миро- и жизнеотрицание предполагает отсутствие всякого интереса к миру; бытие рассматривается как игра, в которой человек вынужден участвовать, или как паломничество к вечной родине через страну времени, где можно лишь сбиться с пути.

Обычно принято говорить об оптимистическом и пессимистическом мировоззрении. Но подобное различие не определяет сути дела. Она не в том, расположен ли человек по своему характеру относиться к вещам легче или мрачнее, способен ли он надеяться или нет, а в том, как он внутренне относится к бытию, принимает он его или отрицает. Мировоззрение заключается в ориентации воли. Речь здесь идет не столько о том, чего человек ожидает или не ожидает от бытия, сколько о том, как он им намерен распорядиться. Разумеется, па ориентацию воли к бытию может влиять более оптимистическая или более пессимистическая предрасположенность, равно как благосклонность или неблагосклонность судьбы. Но она не просто их результат. Миро- и жизнеутверждение глубже всего тогда, когда оно основано на понимании, лишенном всяких иллюзий, и на несчастье, глубочайшее отрицание мира и жизни — то, что возникает в человеке вопреки светлому характеру его природы и благополучию внешних обстоятельств.

Как утверждение, так и отрицание мира и жизни должны постоянно вырабатываться заново.

Миро- и жизнеутверждение есть нечто естественное, поскольку оно отвечает заложенной в нас животной воле к жизни. Миро- и жизнеотрицание представляется нам чем-то неестественным и непонятным, поскольку оно противоречит этому инстинктивному и интуитивному в нас.

Такое фундаментальное различие мировоззрений никак не связано с расовыми различиями. Индийские арии склонны к миро- и жизнеотрицанию, ирано-персидские — к миро- и жизнеутверждению. Различие мировоззрений связано с историческими обстоятельствами, которые сказались и на философии.

Это не означает, что в индийской мысли полностью господствует миро- и жизнеотрицание. В упанишадах есть определенные черты миро- и жизнеутверждения, во многих произведениях индийской литературы они выражены даже весьма сильно. Проблема, следовательно, в отношениях между утверждением и отрицанием мира и жизни, которые в индийском мышлении содействуют, хотя преобладает миро- и жизнеотрицание.

В европейской мысли также наряду с утверждением возникает иногда и отрицание мира и жизни. Поздняя греческая философия начинает сомневаться в миро- и жизнеутверждении, из которого она исходила. В первые века нашей эры неоплатонизм и греческо-восточный гностицизм отказываются от миро- и жизнеутверждения. Их интересует уже не деятельность человека в мире, а избавление от него.

Подобное отчаяние проявляется в греческо-римской философии в пору поздней античности, когда эта философия оказывается вынуждена признать, что ей не удалось совместить миро- и жизнеутверждение с познанием мира и происходящего в нем. На людей той эпохи произвели впечатление гибельные исторические события. Ни философия, ни реальность не вселяли надежды, и отчаяние привело к отрицанию мира и жизни.

Идею миро- и жизнеотрицания привнесло в европейскую мысль также христианство. Эта идея присутствует в мышлении Христа постольку, поскольку он не предполагает осуществления царства божия в естественном мире. Он верует, что этому миру очень скоро наступит конец и место его займет сверхъестественный, где несовершенство и зло будет побеждено властью бога.

Но миро- и жизнеотрицание у Христа отличается от индийского. Будучи связано с ожиданием доброго и совершенного мира, оно отрицает лишь мир злой, несовершенный, тогда как индийское, устремляя взор на чистое бытие, отрицает весь вещественный мир.

Своеобразие миро- и жизнеотрицания у Иисуса в том, что его этика не определяется рамками этого представления. Он проповедует не только бездеятельную этику внутреннего совершенства, но и одухотворенную деятельную любовь к ближнему. Поскольку же его этика предполагает деятельность, она родственна миро- и жизнеутверждению.

В позднеклассическую эпоху греческо-восточная и христианская формы неприятия жизни сливаются, так что до конца средневековья западная мысль находится под влиянием миро- и жизнеотрицания. Европейец той поры настолько занят заботами о спасении души, что не стремится улучшить социальные отношения и устроить для человечества лучшее будущее.

Однако в эпоху Ренессанса и последующие века миро- и жизнеутверждение вновь прокладывает себе дорогу. Эта перемена совершается под знаком возрождения аристотелевской и стоической философии, под влиянием веры в прогресс, порожденной великими научными открытиями, и под воздействием на умы людей, которых Реформация научила читать Евангелие, этики Иисуса с ее требованием деятельной любви. Сила этого миро- и жизнеутверждения такова, что оно не считается с миро- и жизнеотрицанием, которое содержится в учении Иисуса. Заявляется, что цель учения Иисуса — создать царство божие в этом мире и потому человек должен заботиться о его улучшении. Благодаря этому активному принципу своей этики христианство смогло, несмотря на первоначально присущее ему миро- и жизнеотрицание, найти связь с характерным для Запада в Новое время миро- и жизнеутверждением.

Так, в XVII в. начинается эпоха великих социальных реформ, в ходе которых были заложены основы современного европейского общества.

В новейшей европейской философии идея миро- и жизнеутверждения во многих отношениях утратила тот этический характер, который отличал ее вплоть до второй половины XIX столетия. Но, став независимой, эта идея странным образом утеряла и прежнюю силу. Формы, которые она принимает в философских трудах последних десятилетий, наводят на мысль, что идея эта сблизилась с пути и утеряла доверие к самой себе.

Таким образом, как в индийской, так и в европейской мысли утверждение и отрицание мира и жизни сосуществуют бок о бок; однако в индийской мысли преобладает последнее, в европейской — первое.

Глубочайшая форма миро- и жизнеутверждения, которая дается человеку на высшей ступени духовного и этического развития, позволяет ему ощутить внутреннюю свободу от мира и наделяет благодаря этому способностью жертвовать жизнью ради поставленной цели. Эта глубочайшая форма миро- и жизнеутверждения может, по видимости, казаться миро- и жизнеотрицанием. На самом деле это не так, она остается тем, что есть: высоким миро- и жизнеутверждением. Жертвующий своей жизнью ради человека или человечества служит утверждению жизни. Он участвует в делах этого мира и ценой своей жизни стремится сделать для мира что-то, что ему кажется необходимым. Жертвовать своей жизнью ради цели не значит отрицать жизнь; наоборот, здесь глубочайшее жизнеутверждение, т. е. мироутверждение.

О миро- и жизнеотрицании следует говорить только тогда, когда человек не проявляет интереса ни к какой-либо реальной цели, ни к улучшению условий в этом мире. Но едва он хоть немного отступает от подобной позиции, он уже находится, сознавая это или не сознавая, под влиянием миро- и жизнеутверждения.

Неестественность идеи миро- и жизнеотрицания проявляется уже в том, что ее невозможно осуществить. Она оказывается перед необходимостью идти на компромисс с идеей миро- и жизнеутверждения.

В сущности, она должна бы требовать от человека, чтобы он, убедившись в превосходстве небытия над бытием, ушел из него, избрав добровольную смерть. Тот факт, что она не ставит такого требования, объясняется тем, что для этой идеи важно не столько положить по возможности скорее конец жизни, сколько искоренить в нас волю к жизни. Таким образом, концепция миро- и жизнеотрицания вступает в противоречие сама с собой, поскольку она нуждается в жизни. Тем самым она вступает на путь компромиссов с миро- и жизнеутверждением и путь этот вынуждена затем пройти до конца.

Всякое стремление сохранить жизнь, пусть самую жалкую, требует действий для ее поддержания. Даже отшельник, строжайше преданный идее миро- и жизнеотрицания, не может без этого обойтись. Он собирает ягоды, ходит к источнику, наполняет свою чашу водой, иногда даже купается, кормит птиц и оленей, своих друзей, как это присуще истинным отшельникам.

От уступки к уступке, необходимых, чтобы продолжалась жизнь тех, кто осуществляет идею миро- и жизнеотрицания, дело доходит затем до мысли, что требуется не столько реальное воздержание от действий, сколько действия в духе недеяния и внутренней отрешенности от мира; тем самым идея сводится к чему-то незначительному. Иными словами, чтобы не признаваться себе, как мало от нее остается, делают вид, будто речь идет о частностях.

Однако наибольшие трудности для концепции миро- и жизнеотрицания связаны с этикой. Этика требует от человека участия в мире и его делах. То есть она по сути своей предполагает деятельность. Как только идея миро- и жизнеотрицания сталкивается с этикой, она оказывается вынуждена пойти на столь большие уступки идее миро- и жизнеутверждения, что от нее самой практически уже ничего не остается.

Чтобы избежать этого, ей приходится ограничить себя этикой недеяния. Эта этика в рамках идеи миро- и жизнеотрицания может ставить перед человеком лишь два требования: чтобы он искал истинного внутреннего совершенства в духе доброты и отказа от зла и чтобы он не уничтожал, не приносил вреда ни одному живому существу, вообще отказался от всяких действий, в которых нет любви и сострадания. Любви же деятельной она от него требовать не вправе.

Однако таким отказом в духе миро- и жизнеотрицания этика может довольствоваться, лишь пока она не получит полного развития. Едва она осознает сама себя, как требование деятельной любви становится естественным и неизбежным.

Таким образом, в той мере, в какой идея миро- и жизнеотрицания становится этической, она по необходимости изживает сама себя. Действительно, развитие индийской философии характеризуется все большими уступками идее миро- и жизнеутверждения; и, наконец, она оказывается перед необходимостью явно или неявно пожертвовать миро- и жизнеотрицанием ради полноценного развития этики.

Однако на этом окольном пути накапливается опыт и формулируются проблемы, которых мы на своем прямом пути миро- и жизнеутверждения не замечаем или видим не так ясно.

Мы, европейцы, так заняты делами в этом мире, что не заботимся или заботимся недостаточно о своей духовной сущности. Между тем концепция миро- и жизнеотрицания ставит проблему духовного совершенствования человека в центр всех размышлений и обсуждений. Она требует от человека прежде всего стремления к истинной сосредоточенности, истинной внутренней жизни, истинным этическим убеждениям, поисков подлинного душевного мира. Хотя идеал духовного совершенствования, выдвигаемый ею, неизбежно оказывается односторонним и недостаточным, нам все-таки очень важно составить представление о мысли, занятой великим вопросом, которому мы уделяем слишком мало внимания.

Чтобы достичь большей ясности и глубины, нам необходимо столкнуться свое миро- и жизнеутверждение с миро- и жизнеотрицанием, бьющимся над проблемами этики.

Основываясь на миро- и жизнеотрицании, индийская мысль в области этики приходит к идее, которая остается вне поля зрения европейской мысли. Речь идет о том, что наше этическое поведение должно относиться не только к другим людям, но ко всему живому. Европейская мысль и по сей день пытается не замечать проблем, связанных с тем, что область и требования этики не знают границы; в индийской философии эта проблема стоит уже более двух тысячелетий, хотя еще и там не осознава во всей своей полноте и значимости.

* * *

Между индийским мировоззрением и нашим существует еще и другое различие, столь же глубокое, как различие между утверждением и отрицанием мира и жизни. Индийское мировоззрение является монистическим и мистическим, наше — дуалистическим и доктринерским.

Мистика есть мировоззрение, доведенное до конца. В мировоззрении человек хочет и духовно приобщиться к бесконечному бытию, которому принадлежит по природе. Он стремится постичь таинственную волю, которая правит миром, и слиться с ней. Лишь в духовном единении с бесконечным бытием может он обрести смысл своей жизни, черпать силу, чтобы жить и действовать.

Если мировоззрение в конечном счете означает для нас поиск духовного единения с бесконечным бытием, тогда совершенным мировоззрением естественно оказывается мистика. В мистике осуществляется духовное единение человека с бесконечным бытием.

Лишь мистика отвечает идеалу мировоззрения. Все другие мировоззрения по типу несовершенны и нереальны. Вместо того чтобы решать фундаментальный вопрос духовного единения человека с бесконечным бытием и, исходя из этого, конкретно определять, как ему относиться к самому себе и к явлениям мира, они учат человека, кем он должен быть в мире.

Учение о мире, представленное этими доктринерскими мировоззрениями, дуалистично. Они исходят из того, что в основе бытия лежат два основных начала. Одно — это некая этическая личность, определяющая существование этической цели для всего происходящего в мире; другое — имманентная миру естественная сила, которая проявляется в закономерном ходе происходящего. Это дуалистическое мировоззрение выступает в различных вариантах. В учении Заратустры, у израильских пророков и в христианстве происходящее в мире толкуется как борьба, в которой сверхъестественная, этическая сила противостоит естественной, неэтической. Мысль более критическая старается по возможности замаскировать этот дуализм. Тем не менее он существует. Философия Канта тоже дуалистична. Он оперирует исходящим от христианства представлением об этическом мировом творце, не забывая о том, как идентифицировать его с первоосновой бытия.

Дуалистическое мировоззрение не отвечает реальности. Учение о мире здесь не приведено в соответствие с фактами. На мысль оказывает влияние вера.

Таким образом, если индийская мысль связана с совершенным мировоззрением — мистикой, то наша тяготеет к мировоззрению по сути своей наивному и нереальному.

Чем это объяснить?

Возможно, мистика по своему характеру и есть совершенный вид мировоззрения. Однако по содержанию вся известная до сих пор мистика неудовлетворительна, поскольку она отрицает мир и жизнь и лишена этического содержания. Это связано с тем, что в явлениях мира, а значит, в самой первооснове бытия нельзя обнаружить этического начала.

Из познания мира нельзя вывести никакой этики. Этику нельзя также и соотносить с познанием мира.

Вот почему мысли не дается представление о духовном единении с бесконечным бытием, единении, из которого рождается идея самоотверженного этического действия. Становится ясно, что прежняя мистика понимала под духовным единением человека с бесконечным бытием лишь пассивное растворение в нем.

В результате, как ни странно, мысль, оставаясь реальной, не может обосновать этического миро- и жизнеутверждения.

Если она все же к этому стремится, ибо природному чувству утверждение мира и жизни кажется истинным и ценным, приходится заменять действительное познание мира дуалистическим этическим его объяснением. Теперь мысль уже не вправе рассматривать мир как нечто, вышедшее из таинственных первооснов бытия и уходящее от них все дальше и дальше, но должна предположить наличие некоего мирового творца, имеющего этический характер и ставящего происходящему в мире этическую цель.

Соответственно такому объяснению человек своими этическими действиями служит исполнению божественной мировой цели.

Покуда философия остается еще наивной, этико-дуалистическое объяснение мира не доставляет ей особых трудностей. Но по мере ее развития постепенно становится более или менее очевидной его недопустимость. Поэтому дуалистический способ мышления оспаривается в европейской философии. Ему все время противостоит мистико-монистический способ мышления. В Средние века мистика, восходящая к неоплатонизму и укрепившаяся в ходе самостоятельного развития, выступает против схоластики. Разновидностью монистической мистики можно считать пантеизм Джордано Бруно. О духовном единении человека с бесконечным бытием идет речь у Спинозы, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Хотя их философия не называет себя мистической, она по сути близка мистике. Впоследствии великий поход против дуализма предпринимает монистическая мысль под влиянием современного естествознания.

В действительности монистический образ мысли как единственно реальный уже одержал победу над дуалистическим. Но воспользоваться ею он не может. Он не в состоянии заменить мироутверждающее этическое мировоззрение дуализма другим, хоть в какой-то степени равноценным. То, что монизм называет собственным мировоззрением, достаточно убого. Да и это немногое по большей части заимствовано у дуалистического мировоззрения. Европейский монизм не уяснил себе необходимости выработать мировоззрение, которое, по существу, было бы мистикой и предметом которого стал бы вопрос духовного единения человека с бесконечным бытием.

Таким образом, дуалистический образ мысли в Европе сохраняется, потому что он связан с мировоззрением этического миро- и жизнеутверждения, которое утвердилось у нас в силу своей внутренней истинности и ценности. Насколько это возможно, он сочетается с монизмом. Неразбериха в современной европейской философии связана с тем, что дуализм выступает в одеждах монизма, а монизм заимствует мировоззрение у дуализма.

В свою очередь, в Индии монистическая мистика в той мере, в какой она приобретает этический, а также миро- и жизнеутверждающий характер, делает уступки дуализму. Проявляется это в том, что брахманистская мистика растворения в первоос-

новах бытия превращается в индуистскую с ее любовной отдачей всеединному богу. То есть она приходит к тому, чего первоначально избегала, — к представлению о первооснове бытия как о божественной сущности. Это значит на деле поступиться мизантропией. Но иначе она не может. Чтобы принять идею этического миро- и жизнеутверждения и таким образом стать более удовлетворительной как мировоззрение, она должна превратиться в мистику духовного единения с богом. В той мере, в какой богу при этом приписывается этическая сущность, в мистике проявляются черты этического миро- и жизнеутверждения.

Этическое представление о боге в новоиндийской мысли уже существенно не отличается от европейского.

Однако, несмотря на такие уступки дуализму, новая индийская философия все же твердо стоит на том, что мировоззрение есть мистика. Она по-прежнему исходит из того, что все представленные в мировоззрении идеи возникают как результат некоего духовного единения человека с бесконечным бытием. Мировоззрение понимается как личное мыслительное переживание отдельного человека, в котором он уясняет свое отношение к бытию и тем самым к тому, как он должен вести себя в жизни; эта истина сохраняет значение для нынешних индийских мыслителей не меньше, чем в прошлом.

Конечно, они сами не в состоянии осуществить идеал, который исповедуют. Их мистика недостаточна по характеру и содержанию. Но существенно уже то, что они не отказываются от идеала!

Для европейской философии, напротив, стоит немало труда сохранить правильное представление о мировоззрении. Поскольку здесь исповедуется дуализм, приходится существенно поступаться мировоззрением. Для дуализма мировоззрение — это учение, которое отдельный человек должен усвоить. Оно не притязает на роль убеждения, возникающего в самом человеке и постоянно обновляющегося, как это делает мистика.

Но стоит однажды поступиться истинным представлением о мировоззрении, как возникает опасность, что мировоззрением объявят себя учения, вообще таковыми не являющиеся. Это произошло в современной европейской философии. За мировоззрение у нас выдаются и принимаются мысли и суждения, возникшие не в результате раздумий о человеке и мире, а просто трактуемые о человеке и человеческом обществе. Так, мировой историей мы готовы назвать историю жалких войн, ведущихся на нашей маленькой земле. Ничто так не характеризует скудоумия нашего времени, как утрата представления о том, что есть, собственно, мировоззрение.

Необходимо снова понять, что мировоззрением можно назвать лишь то, что возникает как результат размышлений человека, который достиг единения с миром и с самим собой.

Итак, запутанность и беспомощность европейской философии связана не только с трудностями, которые ей приходится прео-

долевать, но и с недостаточно ясным пониманием самой задачи создания мировоззрения. Лишь когда все отдельные проблемы, относящиеся к бытию человека, сольются в одну фундаментальную проблему: как человеку найти правильное духовное отношение к бытию — лишь тогда будет вновь обретена верная ориентация. Чтобы это случилось, надо опять вспомнить высшую цель.

* * *

Итак, для европейской мысли обращение к столь непохожей на нее индийской имеет двоякий интерес, не говоря уж о том, что знакомство с чужой мыслью вообще служит для нас стимулом.

Европейская мысль представляет идею миро- и жизнеутверждения, которой, однако, недостает глубины из-за все еще слабого соприкосновения с идеей миро- и жизнеотрицания, а также с этикой. В индийской мысли миро- и жизнеутверждение появляется в ходе долгой борьбы с миро- и жизнеотрицанием. Таким образом, проблема, которую мы обсуждаем, здесь открывается с другой стороны.

Европейская мысль исходит из признания этического миро- и жизнеутверждения наиболее ценным по содержанию мировоззрением. Индийская мысль определена иным убеждением — что совершенное мировоззрение есть мистика. Следовательно, европейская мысль тяготеет к тому, чтобы выработать мировоззрение этического миро- и жизнеутверждения, которое по характеру своему было бы мистическим, индийское же — к тому, чтобы сделать содержанием мистики этическое миро- и жизнеутверждение. Опять же проблема, занимающая нашу философию, в индийской открывается с другой стороны.

Индийская мысль учит нас лучше понимать то, что происходит в нашей собственной.

Из сопоставления европейской и индийской мысли становится очевидно, что великая задача философии вообще — создать мистику этического миро- и жизнеутверждения. До сих пор нам еще не удалось свести в единое целое мировоззрение, совершенное по своему характеру и наиболее ценное по содержанию. Мы не одолели загадочных трудностей, препятствующих этому, казалось бы, столь простому синтезу. Но это не значит, что мы вправе отказываться от поисков единственного мировоззрения, способного по-настоящему удовлетворить. Пока еще к этому прилагалось слишком мало усилий.

[БУДДА И ЛЮТЕР]

Будда был реформатором и напоминает нам Лютера.

В области религии между ними существует поразительное сходство. Обоих прежде всего занимает проблема спасения. Лютера беспокоит вопрос, как добиться отпущения грехов, Будду — как освободиться от бедственного круговорота рождений.

В спорах о спасении оба проявляют себя вольнодумцами. У них хватает решимости отвергнуть современные им принципы, согласно которым благочестивость определяется делами. Лютер заявляет, что дела и монашеская жизнь, служившие оправданием для христиан в Средние века, ничего не значат для спасения, а Будда отверг аскетизм и умерщвление плоти, характерные для его времени. Оба вначале ищут освобождения на пути действия, и оба убеждаются, что этот путь не ведет к цели; поэтому они обращаются к одухотворенной форме религии.

Особенность учения Будды состоит в том, что он отвергает не только наслаждение жизнью, но также аскетизм и самоистязание, которых требовали брахманы, приверженцы учения сапкхья и джайнизма. Отказ от мира, провозглашает он, означает прежде всего, что человек внутренне становится свободен от вещей, и нет нужды проявлять такой отказ во внешних крайностях. Тот, чей дух действительно свободен, может отдать дань и естественным потребностям, не становясь от этого привязанным к миру. Это убеждение Будда подтверждает тем, что он достиг просветления не тогда, когда истязал или умерщвлял свою плоть, а когда снова стал принимать пищу и перестал «мучить себя».

Таким образом, миро- и жизнеотрицанию в интерпретации Будды присуща некоторая естественность. В этом проявляется величие Будды. Смягчая требования отказа от мира, он делает новую и большую уступку миро- и жизнеутверждению.

Подобным же образом Лютер благодаря свойственной ему естественности освобождается от миро- и жизнеотрицания, присущего средневековому христианству. Однако в утверждении мира и жизни он заходит дальше, чем Будда. Он отваживается сказать, что задача и труд человека священны.

(БУДДА И ХРИСТОС)

Этика Будды отличается от этики Христа, поскольку он не требует истинно деятельной любви. Сходство Иисуса и Будды в том, что их этика, находясь под влиянием миро- и жизнеотрицания, является не деятельной этикой, но этикой внутреннего совершенствования. В то же время этика внутреннего совершенствования у обоих подчинена принципу любви. Поэтому ей присуща тенденция выражаться в действии, и она таким образом обнаруживает известное родство с миро- и жизнеутверждением. У Иисуса этика самосовершенствования предполагает деятельную любовь, у Будды дело так далеко не заходит.

Необходимо констатировать, что миро- и жизнеотрицание у Иисуса по происхождению и сути довольно отчетливо отличается от буддийского. Оно не занимается различием между материальным и нематериальным бытием, но отвергает естественный мир как злой — в ожидании, пока он превратится в мир сверхъ-

естественный и добрый. Миро- и жизнеотрицание у Иисуса основано на этических предпосылках. Столь коренные различия в принципах миро- и жизнеотрицания вынуждают расценить возобновляемые время от времени толки о буддийском влиянии на учение Иисуса как безосновательные, даже если допустить в высшей мере невероятное — что Иисус был знаком с индийской мыслью.

Разумеется, буддисты-миряне имеют право, если сочтут нужным, следовать природному сердечному чувству и осуществлять деятельную любовь, не заботясь о том, насколько это совместимо с миро- и жизнеотрицанием.

К таким делам может относиться рытье колодцев или устройство хижин для отдыха путников.

В высеченных на камне заповедях царя Ашоки⁴ деятельное сострадание уже начинает играть определенную роль.

[БХАГАВАДГИТА И КАНТ]

Человек должен действовать не ради плодов, которых он ожидает от своих дел для себя и для других. Все соображения пользы нужно отставить. Он должен действовать лишь из чистого, абсолютного, никак эмпирически не обоснованного долга.

Кант был не первым, кто выдвинул учение о категорическом императиве. Его сформулировал уже Кришна словами: «Твой интерес должен быть направлен лишь на дело, но не на его плоды». И если у Канта содержание абсолютного долга остается неясным, Кришна указывает его точно. Он определяет его как совокупность обязательств, которых естественно требует от человека его положение.

[БХАГАВАДГИТА И ФИХТЕ]

Бхагавадгита становится известной в Европе в конце XVIII — начале XIX в. и встречает там восторженный прием. Вильгельм фон Гумбольдт посвящает ей большую статью в «Трудах Берлинской Академии» (1825—1826) и пишет в письме Ф. фон Генцу (1827 г.): «Мир не производил ничего более глубокого и благородного».

Столь сильное впечатление на европейцев Бхагавадгита производит потому, что благодаря ей они впервые знакомятся с мистикой, требующей активной любовной отдачи богу. Эта мистика кажется им отвечающей европейскому духу этико-христианского миро- и жизнеутверждения; сам европейский дух такую мистику выработать не мог, поскольку этому мешала античная и средневековая созерцательная мистика.

На самом деле, однако, Бхагавадгита ничего подобного не содержит. Она представляет собой лишь попытку великолепной

холодной мысли обосновать в рамках миро- и жизнеотрицания деятельность, связанную с идеей отдачи богу, и доказать, что человек, сохраняющий верность своему дому и занятиям, может достичь такой же святости и освобождения, как монах, который оставляет дом и всякую деятельность.

В Бхагавадгите миро- и жизнеотрицание уделяет на троне место рядом с собой миро- и жизнеутверждению, у которого прежде выбивало оружие из рук. Оно соглашается признать деятельность, но сначала та должна отказаться от своих естественных мотивов и естественного смысла. Благодаря такому хитрому маневру противник оказывается обезвреженным. Возникает понятие дематериализованного действия. Идея одухотворенного дела, которое может быть лишь результатом высших побуждений, объясняет притягательную силу Бхагавадгиты.

Однако дело, лишенное естественной целесообразности, теряет и свое значение. Поистине высокой можно назвать лишь ту деятельность, которая ставит себе естественные цели и осуществляет их во имя высшей цели.

Внутреннее освобождение от мира получает смысл, лишь если мы благодаря ему становимся способны к такой высокой форме деятельности в мире.

Учение Бхагавадгиты в основе своей весьма родственно спекулятивной философии И. Г. Фихте (1762—1814). Эта философия также предполагает участие человека в игре, затеянной богом для самого себя. Согласно Фихте, бог, первооснова бытия, не может оставаться в состоянии чистого бытия, поскольку он есть бесконечная воля к действию. Поэтому он сам создает себе в материальном мире препятствия, чтобы постоянно их преодолевать и благодаря этому осознавать сам себя как волю к действию. Человек как ставшее индивидуумом божественное Я должен, таким образом, видеть свое назначение в том, чтобы с помощью этого божественного Я попытаться «подчинить весь чувственный мир господству разума».

Поскольку это предполагает этическое миро- и жизнеутверждение, Фихте должен считать участие человека в затеянной богом игре этическим действием. Поэтому он решается не без натяжки определить этику вообще как подчинение чувственного мира разуму. Исходя из идеи божественного действия, им самим введенной, он наделяет смыслом человеческую деятельность. Напротив, в Бхагавадгите человек участвует в игре лишь из долга, не пытаясь обосновать ее смысл и тем самым смысл своих действий.

Родство между философией Фихте и Бхагавадгитой заходит столь далеко, что Фихте также считает наивысшим то действие, посредством которого человек служит мировому порядку. На первом месте для него стоят не общие, обусловленные этической сущностью человека обязанности, что больше соответствовало бы духу того времени, а обусловленные его положением, профессией и особыми дарованиями.

Никогда еще ни один индеец не интересовался в такой мере конкретными вопросами, как Ганди. Другие по большей части довольствовались требованием благотворительности по отношению к бедным. Он же — и в этом он напоминает своим образом мышления современного европейца — считает нужным изменить экономические обстоятельства, порождающие бедность. <...>

Его программа сельских реформ включает также создание новых жилищ и улучшение гигиенических условий, равно как и применение рациональных методов ведения сельского хозяйства. Первым толчком, побудившим его высоко оценить значение физического труда, образ жизни крестьян и ремесленников, оказалась книга Рескина «Unto this Last»⁵, которую он прочел во время пребывания в Южной Африке. Он признает, что эта книга прямо способствовала перемене его взглядов на жизнь.

Присущее Ганди чувство действительности проявляется и в его отношении к требованиям ахимсы. Он не довольствуется ее восхвалением, а подходит к ней критически. Его заботит тот факт, что, несмотря на уважение к этой заповеди, в Индии так мало подлинного сострадания к животным и людям. <...>

Чувство действительности вынуждает Ганди признать, что заповедь неубиения и непричинения вреда неосуществима в полной мере, поскольку человек не может поддерживать свою жизнь, не совершая насильственных действий. <...>

Одна из важнейших заслуг Ганди состоит в том, что он открыто требует связать индийскую этику с действительностью.

Его интерес к мирскому настолько велик, что он участвует и в играх, и в спортивных состязаниях. Он требует, чтобы в школах уделяли физическому воспитанию не меньше времени, чем духовному, и сетует, что во времена его детства не было игр, так что приходилось довольствоваться лишь длительными прогулками по окрестностям. Словом, его миро- и жизнеутверждение помечено штампом «Made in England» * <...>

В беседе со своим другом, баптистским священником из Йоханнесбурга Дж. Дж. Доуком, Ганди замечает, что идея пассивного сопротивления в духе ахимсы связана для него со словами Христа: «Говорю вам, не противьтесь злему» и «любите врагов ваших... молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного». Кроме того, на его идеи оказали влияние Бхагавадгита и «Царство божие внутри нас» Толстого.

ИТОГИ И ПЕРСПЕКТИВЫ

От магической мистики, из которой она берет начало, индийская мысль наследует бесценный дар — сознание, что мировоззрение есть мистика, т. е. духовное единение человека с беско-

* Сделано в Англии (англ.).

нечным бытием. В незыблемой верности этому убеждению — величие индийской мысли.

Но от магической мистики она перенимает также миро- и жизнеотрицание.

От естественной тональности миро- и жизнеутверждения она благодаря брахманам переходит к неестественной тональности миро- и жизнеотрицания. Однако поддерживать ее постоянно оказывается невозможно: этика вынуждает индийскую мысль вновь модулировать к первоначальной тональности миро- и жизнеутверждения.

Таким образом, развитие индийской мысли определяется столкновением между отрицанием и утверждением мира и жизни. Эта гигантомахия совершается, однако, тайно и беззвучно. Нет открытого и полного противопоставления одного другому; процесс происходит таким образом, что миро- и жизнеотрицание делает все больше и больше уступок миро- и жизнеутверждению, а миро- и жизнеутверждение все больше берет верх над миро- и жизнеотрицанием, от которого в принципе стараются, однако, как можно дольше не отказываться.

Уже в древние времена брахманы делают крупную уступку миро- и жизнеутверждению, заявляя, что миро- и жизнеотрицание нужно осуществлять лишь со второй половины жизни.

Существенно смягчил миро- и жизнеотрицание отход Будды от строгой аскезы; для него вообще важнее внутренняя свобода от мира, чем отрицание его вплоть до внешних мелочей. В его этике также присутствует идея деятельности. Однако Будда еще не выступает, исходя из требований этики, против миро- и жизнеотрицания.

Для Бхагавадгиты действие и воздержание от действия равноценны. Действие ставится даже выше, чем воздержание от него. Однако оно выводится из идеи преданности богу таким образом, что миро- и жизнеотрицание, хоть и теряет заметно в цене, окончательно со сцены не сходит.

По мере того как в индийской мысли складывается и набирает силу этика, а действие непосредственно оправдывается этической необходимостью, миро- и жизнеотрицание лишается уже и теоретических обоснований. Когда же этика неизбежно делает дальнейший шаг к идее деятельности, диктуемой любовью и направленной на создание в мире лучших условий, она оказывается уже в открытом противоречии с миро- и жизнеотрицанием.

Процессы, происходящие в индийской мысли, подтверждают то, что выводилось и чистым рассуждением, а именно, что миро- и жизнеотрицание неравноценно миро- и жизнеутверждению и не может выдержать с ним спора. Это мировоззрение просто невозможно воплотить в жизнь. Становясь этическим, оно постепенно прекращает существование.

И западная мысль и индийская — обе, каждая на свой лад, несовершенны и недостаточны. Чтобы отдать обоим должное, надо, однако, отметить не только существенные различия между ними, но и учесть, что обе подвержены переменам. Эти перемены начались в них одновременно, примерно с середины XIX в.

Для европейской философии речь идет о невозможности осмыслиться миро- и жизнеутверждение абсолютно реально. Для философии индийской речь идет об отказе от миро- и жизнеутверждения и повороте к этическому миро- и жизнеутверждению.

Покуда западной мысли еще хватает объективности, чтобы толковать свое миро- и жизнеутверждение как познание, она сохраняет представление о высших идеалах. Упрек в том, что она не обеспечивает человеку всей полноты внутренней жизни и духовности, относится, собственно, лишь к нынешнему ее состоянию, но не к прежнему. У человека XVIII и еще начала XIX в. идея действия соединена с прекрасной духовностью и глубиной внутренней жизни. Доктринерский, а не мистический характер европейской мысли тогда еще не играл роли. Объясняя мир, она уже тем самым давала человеку духовное отношение к бесконечному бытию. Но если она отказывается это делать, тогда не только ставится под вопрос ее способность основать убеждения человека на его духовном отношении к бесконечному бытию — возникает опасность, что такой попытки не будет даже предпринято.

В середине XIX в. рушится не только объяснение мира с точки зрения спекулятивной философии, но вообще объяснение мира с точки зрения этического миро- и жизнеутверждения. Системы Фихте, Шеллинга и Гегеля представляют собой последние попытки что-то здесь еще сохранить. Западная мысль теперь вынуждена столкнуться с действительностью, какая она есть. Однако обосновать идеалы этического миро- и жизнеутверждения, исходя из неистолкованной и неидеализированной действительности, ей не удается. Приходится чем-то поступиться. Миро- и жизнеутверждение теряет чисто этический характер. Вместо того чтобы придерживаться идеалов, отвечающих глубочайшему миро- и жизнеутверждению, и пытаться преобразовать в соответствии с ними действительность, философия пробует искать их в самой действительности. В результате она начинает интересоваться уже не столько отношением человека к бесконечному бытию, сколько его отношением к человеческому обществу.

Вот почему так недостаточна и так соответствует духу времени философия Ницше, которая занимается только человеком и обществом, а проблемы человека и мира не знает. Мир для нее лишь нечто вроде аптуража.

Поскольку западная мысль не проникнута, в отличие от мистической, идеей, что человеку необходимо только духовное

единение с бесконечным бытием, возникает опасность (если приходится отказаться от познания мира, отвечающего этическому миро- и жизнеутверждению), что она станет довольствоваться не только измельчавшими идеалами, но и неполноценным представлением о мировоззрении. Эта трагедия разыгрывается в настоящее время.

* * *

Неудивительно, что индийская мысль чувствует свое превосходство над этой запутавшейся в своих отношениях с действительностью и оказавшейся в трудном положении философией. Но подобное сознание превосходства над западной мыслью вообще свидетельствует о недостаточном с нею знакомстве и неверной оценке ее практических достижений.

Вивекананда⁶ и другие охотно признавали, что западная мысль способна делать научные открытия, создавать машины, целесообразно организовывать жизнь общества и вообще осуществлять цивилизаторскую деятельность. Однако им представлялось само собой разумеющимся, что в достижениях философии индийская мысль далеко превосходит западную. Вивекананда говорил о возможности «революционного преобразования мира» с помощью вечных истин, которыми владеет Индия. По словам Ауробиндо Гхоша⁷, Индия держит в своих руках ключ к прогрессу человечества.

Вивекананда и другие считали, что Индия должна подарить миру мистику. Они не принимали во внимание, что западной мысли тоже известна мистика, равнозначная и равноценная индийской. Они исходили из ложного убеждения, будто лишь индийская мысль может быть глубокой и благочестивой. Им было неизвестно, что мистика лишь потому не овладела европейской мыслью, что не могла удовлетворить требованию этического миро- и жизнеутверждения.

От индийских мыслителей не могло укрыться, что их собственная мистика в этом отношении еще менее удовлетворительна. Вивекананда иногда прямо-таки с отчаянием говорил о том, что Запад может предъявить миру великие социальные достижения, тогда как в Индии, на родине вечных истин, столь мало делается для бедных и несчастных. «Ни в одном обществе страждущие не попираются так безжалостно, как в индийском», — признается он однажды. «С точки зрения духовной американцам до нас далеко, но их общество превосходит наше».

Почему же индийская духовность столь бездеятельна? В этот вопрос Вивекананда по-настоящему не вник. Он считает виной всему равнодушие отдельных людей. Он не желает признать, что виновен тип мышления, отворачивающегося от мира. Он также не может признать, что индийская мысль находится в развитии и что идея деятельной любви начинает играть в ней свою роль лишь в Новое время.

Для индийской мысли главные перемены еще впереди. Они не могут свестись к простому признанию этического миро- и жизнеутверждения. Новое не может просто заступить место старого. Оно играет в нем роль закваски.

Миро- и жизнеотрицание позволяет индийской мысли обходиться без столкновений с действительностью. Но миро- и жизнеутверждение требует большего реализма. В индийской мысли это вызовет такие же процессы, как и в западной. Непосредственность, до сих пор присущая индийской мысли, долго сохраниться не может. Миро- и жизнеутверждение заставит ее стать более реальной, как это вынуждена была сделать западная мысль.

Современную индийскую мысль можно назвать переходной. В дальнейшем от нее потребуются пронизательность и мужество, чтобы переоценить собственные ценности и отбросить то, что несовместимо с реальным мышлением. При всем знании о сверхчувственном ей придется держаться границ, которые ставит нам познание, отказаться от услуг фантазии и поэзии, к которым она до сих пор столь часто прибегала, отречься от растяжимого понятия истины, которым до сих пор пользовалась, и обеспечить себе независимость от авторитета предания.

Мы ждем такого индийского мыслителя, который представит нам мистику духовного единения с бесконечным бытием в ее подлинном виде, а не в том, в каком она изложена и истолкована в древних текстах.

Мистика по сути своей есть нечто вневременное, она не основывается ни на каком авторитете, кроме авторитета истины, которую заключает в себе.

Путь от несовершенного к более совершенному пониманию истины ведет через долину реального мышления. Европейская мысль уже спустилась в эту долину. Индийская еще пребывает на высотах по эту сторону. Если она хочет взойти на высоты по другую сторону, ей придется вначале спуститься в долину.

Поскольку индийская мысль еще не утратила своей непосредственности, она уверена в себе и в своей всемирной миссии. Глубочайшая мысль смиренна. Для нее важно лишь, чтобы поддерживаемое ею пламя истины горело как можно более сильным и чистым огнем, а не то, насколько далеко простирается ее свет.

Таким образом, и западная и индийская мысль вместе оказываются перед задачей реально обосновать мистику этического миро- и жизнеутверждения.

Если попытка решить эту задачу оказывается безуспешной, то причина в ошибочном предположении, будто мировоззрение можно и нужно вывести из познания мира.

Мы, однако, не обладаем познанием, способным указать нам мировую цель, которой мы бы могли служить своей этической

деятельностью. Если философия считала, что ей без познания мира не обойтись, она прибегала к толкованию мира.

Толкование мира в духе этического миро- и жизнеутверждения предлагают дуалистические мировоззрения. Но оно содержится, хотя и не так явно, также в мистике, которая иногда имеет этический, миро- и жизнеутверждающий характер.

Миро- и жизнеотрицающая мистика не нуждается в каком-либо объяснении жизни. Она довольствуется констатацией, что для человека имеет смысл лишь ориентироваться на единство с мировым духом. Но если мистика предполагает также необходимость осуществлять и деятельное духовное единение с бесконечным бытием, ей надо соответственно позаботиться и об объяснении мира. Так или иначе, она должна прийти к идее, что мировой дух есть творческая воля, а значит, осознать сам себя он может лишь через людей, действующих в соответствии с мировой волей.

Однако последовательно провести такое понимание не удастся, поскольку мировая воля остается для нас загадкой. В Бхагавадгите, у Фихте, у Тагора и всюду, где такая попытка предпринимается, выходит, что человек, действуя, участвует в игре, которую мировой дух затекает сам для себя. Однако невозможно осмыслить эту игру и участие в ней, сделать их этически понятными. По своей сущности игра не может быть ни осмысленной, ни этической. Речь идет, следовательно, о неких фантазиях ума, которые обретают значительность лишь благодаря великолепным словам, в которых они выражаются. Если же выразить их попроще, выявится их полная неудовлетворительность.

Таким образом, мистика этического миро- и жизнеутверждения, как и мистика миро- и жизнеотрицания, вынуждена отказаться от познания мира.

* * *

Но как может человек достичь деятельного единства с мировым духом, если сам должен признать, что характер и цель его творческой деятельности остаются для него тайной?

Действие мирового духа составляет для нас загадку, ибо оно проявляется в созидании и разрушении, в порождении и уничтожении жизни. Мы не можем найти в природных событиях оснований активности, которая позволила бы нам выйти из бытия для себя и воздействовать на мир в согласии с мировым духом. Так что, в сущности, речь для нас идет не о действии в согласии с мировым духом, но лишь о действии, отдавшись которому, мы переживаем духовное единение с ним. Лишь постигнув это, мысль окончательно отказывается от попыток построить мировоззрение явно или скрытно на основе понимания мира.

Под действием, позволяющим нам обрести единство с мировым духом, мы понимаем действие этическое. Что это означает?

Мистическую суть имеет лишь этика полная. Этику, ограничивающуюся только отношением человека к человеку и к обществу

ву, нельзя по-настоящему соединить с мировоззрением. Она ведь никак не связана с мировым целым. Основать этическое мировоззрение на этике, интересующейся лишь отношением к человеку и обществу, логически невозможно. Слишком узкое представление об этике — причина того, что мысль до сих пор не смогла выработать убедительного этического мировоззрения.

Лишь если этика обнимает весь мир, становится возможно действительно этическое мировоззрение. И лишь тогда же становится очевидно, что этическое мировоззрение есть этическая мистика.

Истинная этика обнимает весь мир. Все этическое восходит к одному основному этическому принципу — принципу высокого сохранения и поддержания жизни. Высокое сохранение собственной жизни, требующее совершенствования, и высокое сохранение другой жизни, требующее самоотверженного сочувствия и помощи, — это и есть этика. То, что мы называем любовью, по сути своей есть благоговение перед жизнью. Все материальные и духовные ценности ценны лишь постольку, поскольку они служат высокому сохранению и поддержанию жизни.

По своему охвату и требованиям этика не знает границ. Она относится ко всему сущему, с которым соприкасается.

В признании и осуществлении своей связи со всем сущим мы единственно доступным нам способом приходим к активному единению с бесконечным бытием. Отдаваясь жизни ради ее высокого сохранения и поддержания, мы на деле осуществляем такое единение, дополняя единение мыслительное, когда мы занимаемся происходящим в мире.

Лишь безграничная этика ориентирует нашу деятельность на бесконечное. Лишь в ней она осознается как проявление и постоянное обновление опыта духовного единения с бесконечным бытием.

Не из познания мира, а из познания сущности и широты этики рождается истинное и полноценное мировоззрение.

* * *

Этическая определенность нашей воли к жизни восходит к тому психическому факту, что наша жизнь возникает из другой жизни и сама порождает другую жизнь. Поэтому мы не можем ограничиться бытием исключительно для себя. Мы выходим за его рамки, будучи связаны с той жизнью, из которой мы исходим, и с той, которая происходит от нас. Элементарнейшая этика, которая проявляется не только у людей, но и у высокоразвитых животных, есть, таким образом, подтверждение солидарности с другой жизнью, имеющей к нам непосредственное отношение.

Но, однажды соприкоснувшись с таинственными фактами этики, мысль уже не может очертить границы солидарности с другой жизнью. Приходится расширить круг с тесных рамок семьи

первоначально до племени, затем до народа, наконец, до человечества. Но даже убедиться в связи между каждым человеком и всеми другими людьми — еще не значит дойти до конца. Возникает необходимость пойти дальше и, проникнувшись сознанием всеобщего, могущего быть как угодно расширенным родства всего сущего, провозгласить связь человека со всеми живыми тварями.

Общим для безграничной этики и упанишад является принцип «тат твам аси»⁸, в соответствии с которым человек должен видеть «себя во всем сущем и все сущее в себе». Но в то время как этика провозглашает этот принцип непосредственно в качестве мотива деятельности, в упанишадах он выводится из учения о всеобщей душе, пребывающей в каждой отдельной душе, и имеет значение лишь теоретическое, но не этическое.

Этика есть расширенная до безграничности ответственность перед всем живущим.

Человек может воздействовать на мир лишь постольку, поскольку он заботится о высоком сохранении и поддержании жизни. В этом единении со всем живым осуществляется на деле его единение с первоосновой бытия, которому все живое принадлежит.

* * *

Существует два вида мистики: та, которая основывается на сознании идентичности между мировым духом и человеческим, и та, которая выводится из этики.

Мистика идентичности, как индийская, так и западная, по своему происхождению и сути не имеет этического характера и не может его иметь. Этическую мысль можно в ней обнаружить и вывести из нее лишь постольку, поскольку мировой дух обладает этической сущностью. Но стоит мысли хоть немного позабыть, что мировой дух и происходящее в мире есть неисчерпаемая тайна, она перестает быть реальной.

Появляясь и приобретая значение в индийской мысли, этика оказывается перед необходимостью сделать невозможное — осознать мистику идентичности как этическую. Но ей это удастся так же мало, как не удалось сделать этической свою мистику Майстеру Экхарту⁹. Каждый раз все сводится не более чем к декларативным и потому недостаточным попыткам ввести этическое в мистику.

Напротив, мистика, основанная на этике, насквозь реальна. Она может быть совмещена с фактом непостижимости для нас мирового духа и мировых явлений. Не нуждаясь в каких бы то ни было попытках объяснения мира, она поэтому может не вступать в конфликт с опытным знанием. В то время как другая мистика мало его ценит и полагается в противовес ему на интуитивное познание мира, эта признает его значение. Ей известно, что всякое опытное знание ведет лишь дальше и дальше в глубь великой тайны, что все есть воля к жизни.

Этическая мистика относится абсолютно серьезно к знающему незнанию (*docta ignorantia*)¹⁰, о котором говорят средневековые мистики. Но для нее это не есть нечто обособленное и более высокое, чем опытное знание, как для другой мистики, а результат его.

Знающее незнание мистики является незнанием постольку, поскольку оно предполагает абсолютную таинственность и неисчерпаемость мира и жизни. Знающим оно является постольку, поскольку знает единственное, что мы можем и должны знать об этой тайне: а именно, что всякое бытие есть жизнь и что мы осуществляем наше духовное единение с бесконечным бытием, любовно отдаваясь другой жизни.

Этическая мистика смиренно оставляет под сомнением вопрос, каким образом мировой дух проникает в бедный человеческий дух и в нем осознает сам себя. Она утверждает единственно лишь то, что бедному человеческому духу дано единение с мировым духом, если он выходит за рамки бытия для себя и обогащается, обретая мир, в преданном служении другой жизни.

Мистика, основанная на этике, предлагает человеку простое и устойчивое мировоззрение, из которого он может почерпнуть истинно гуманистические идеалы, а вместе с тем глубочайшую духовность и сильнейший импульс к действию.

Что основать мировоззрение этического миро- и жизнеутверждения можно только на этике, а не на познании мира, стали все яснее понимать уже в XVIII в. У Канта это понимание выражается в попытке вывести свое мировоззрение там, где оно выходит за пределы опытного знания, из этики. В конце концов философия, понявшая и признавшая этику как преданность всему живому, убеждается, что возникающая из такой безграничной этики мистика содержит в себе независимое от всякого познания мира мировоззрение этического миро- и жизнеутверждения.

Чем более этической становится индийская мысль, тем меньше может она довольствоваться этическими толкованиями неэтической мистики. Потребность в этической по самой своей сути мистике все возрастает.

От безуспешных попыток соединить в едином мировоззрении познание мира и этику мысль человеческая должна шагнуть к мировоззрению, выведенному из этики.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Пауль Дойссен (1845—1919) — немецкий ученый-индолог и переводчик древнеиндийских религиозно-философских текстов.

² Имеется в виду опубликованная в 1923 г. книга «Культура и этика» (см. вступительную статью).

³ А х и м с а — санскр. «непричинение вреда», «неубиение»; один из принципов древнеиндийской этики, оказавший особое влияние на этику А. Швейцера. Требования ахимсы распространились на все живое. Даже самозащита в случае крайней необходимости не оправдывала убийства.

⁴ Ашока (273—232 гг. до н. э.) — царь государства Маурьев в Индии, принявший буддизм и способствовавший его распространению.

⁵ Джон Рескин (Раскин, 1819—1900) — английский публицист, критик, теоретик искусства. О впечатлении, которое произвело на Ганди чтение книги Раскина «Последнему, что и первому», он сам рассказывает в автобиографии «Моя жизнь»: «Она буквально захватила меня. Я решил изменить свою жизнь в соответствии с идеалами этой книги... Мне кажется, что в этом великом произведении Раскина я нашел отражение некоторых из самых своих глубоких убеждений. Вот почему оно захватило меня до такой степени и произвело целый переворот в моей жизни» (*Ганди, Мохандас Карамчанд. Моя жизнь*. М., 1969, с. 268—269).

⁶ Свами Вивекананда (настоящее имя — Норедрнатх Дотто, 1863—1902) — индийский мыслитель-гуманист, религиозный реформатор и общественный деятель, привлечший к себе большой интерес на Западе. О нем, в частности, писал Ромен Роллан (*Жизнь Вивекананды*. — *Роллан Р. Собранные сочинения*. Т. 19. Л., 1936).

⁷ Ауробиндо (Оробиндо) Гхош (1872—1950) — индийский философ и общественный деятель.

⁸ *Тат твам аси* (санскр. «ты есть то») — формула, провозглашающая в упанишадах принцип единства всего сущего.

⁹ Майстер Экхарт (Иоганнес Экхарт) (ок. 1260—1327 или 1328) — немецкий философ-мистик. Согласно его концепции, человеческая душа, отрешаясь от своего «я», достигает единства с божественной сущностью.

¹⁰ *Dosa ignoantia* — часто переводится и как «ученое неведение». Выражение принадлежит немецкому философу Николаю Кузанскому (1401—1464) и является названием его основного труда.

Всугупительная статья, перевод и примечания М. С. Харитонова

С. М. Эйзенштейн

ЧЕТ—НЕЧЕТ

...Нечетное содержит и выделяет из себя Четное, которое есть лишь внешнее двухстороннее (правое и левое, Инь и Ян) проявление Нечетного.

Ни Нечетное, ни Единица *не прибавляются* к Четному. Они центрируют Симметричное и этим превращают его в Нечетное.

Ни Нечетное, ни Единица *не прибавляются* к Нечетному: они превращают центрированное размещение в Симметричное расположение.

Эти *мутации* суть лишь видоизменения видимости, видоизменения форм, в полном смысле слова метаморфозы: они совершенно безотносительны к изменениям количественным.

В этом смысле все Четные одинаковы между собой как выражение симметричного размещения, а Нечетные — как выражение расположения иерархического.

В этом же смысле все Нечетные еще являются выражением Целого, т. е. Единого, рассматриваемого в качестве сложной составной Единицы.

Единица есть Целое, и каждое Нечетное, которое по-своему является Целым, в том же смысле есть Единица.

Не прибегая к представлениям о сложении и сумме, но скорее к образу внутреннего преобразования, Нечетное *творит* (орèге) переход от Четного к Нечетному или от Нечетного к Четному. И переход от Четного к Нечетному не есть переход от Неограниченного к Ограниченному или Неопределенного к Определенному — это есть переход от Симметричного к Центрированному, от Неиерархического к Иерархическому.

Переход этот совершается вне количественных представлений.

Двойное (Инь) и Неделимое (Ян), Прямоугольное (Симметричное) и Округлое (Центрированное) порождают друг друга...

Геометрический идеал здесь состоит в ассимиляции (вслед за противопоставлением) Прямой и Дуги, Диаметра и Полукруга, 2-х и 3-х, направленной к тому, чтобы не придавать Единице количественного осмысления.

Единение (ассимиляция) и противопоставление Четного и Нечетного, Симметричного и Центрированного показывают с полной отчетливостью, что учение о Числах не отличается от учения геометрического... [*Marcel Cranet. La Pensée Chinoise. P., 1934, с. 279—281*].

Не правда ли, это звучит каким-то странным полумистическим бредом?

И вместе с тем где-то в чем-то — я бы сказал, что где-то «помимо сознания», — ощущаешь какую-то справедливость в этих утверждениях.

Где-то не в мозгу, а в области... сухожилий (!) чувствуешь, что в динамизме этих представлений где-то присутствует что-то реальное.

«Правда» эта как будто лежит именно *не* в абстрагированных представлениях (движениях внутри мозга), а где-то в сфере представлений животных и предметных, т. е. где-то в области ощущения движений мускульных (действительно, в «сухожилиях»!).

В чем же секрет? И есть ли под этими с виду «нелепостями» хоть какая-то реальная подоплека?

Нет ли какой-либо манипуляции, посредством которой можно было бы сделать наглядным и объяснить этот странный строй математических представлений, порождающий уже вовсе невероятные системы счислений?

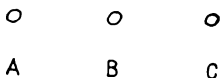
Такая манипуляция может быть найдена. И ее даже не нужно искать слишком далеко.

Действительно, стоит нам только сдвинуть всю эту «заумную китайщину» из области *числовых представлений* в область *геометрических начертаний*, как дело сразу же становится совершенно ясным и наглядным.

Возьмем любое из этих утверждений, «курьезных» в приложении к числовым представлениям, и попробуем представить их себе *графически*.

«... Нечетное содержит и выделяет из себя Четное, которое есть лишь внешнее двухстороннее (правое и левое, Инь и Ян) проявление Нечетного...»

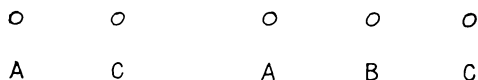
Представим себе это Нечетное в виде количества из трех кружков — и вся странность приведенного утверждения сейчас же отпадает!



Действительно. Нечетное: три кружка (А, В, С) содержит в себе Четное (два кружка: А и С); и вряд ли кто-либо станет оспаривать тот факт, что (А) и (С) действительно «внешнее», «двухстороннее» и «правое и левое» проявление Нечетного, т. е. всей группы в целом!

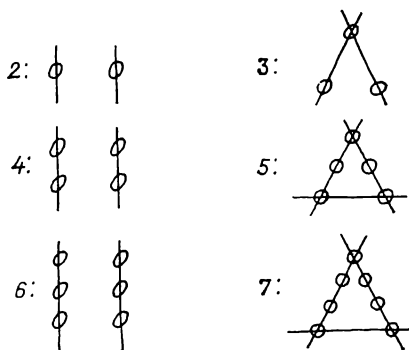
«... Ни Нечетное, ни Единица не прибавляются к Четному. Они центрируют Симметричное и этим превращают его в Нечетное...»

Схема говорит за себя:



Четное — не столько *прибавлением* третьего кружка (В), сколько действительно *внесением* его между двумя другими — превращено в Нечетное (Этот процесс чисто числовыми представлениями действительно невыразим!).

Распределение «чисел» по признаку «симметричных» и «иерархических» тоже становится вполне убедительным, как только мы переходим на язык графических схем: для этого надо только в четных шариках подчеркнуть основной интервал между ними, а нечетные расположить треугольником.



Схемы снова говорят за себя; а столбик «нечетных» действительно являет собою схему самого трафаретного графического образа «иерархии».

Вспоминается одна из первых русских революционных карикатур (конца XIX или начала XX в.), где точно такую же пирамидою представлена картина классового общества: рабочие — внизу, царь — наверху. Между ними буржуазия, духовенство, полиция.

Но эта же схема «объясняет» одно из самых странных утверждений китайского счисления, а именно:

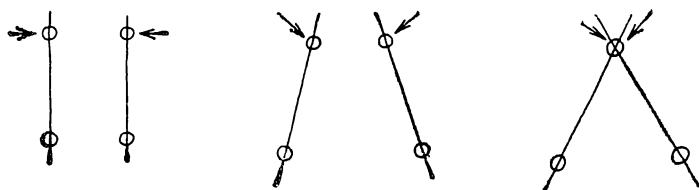
«... все Четные одинаковы между собой как выражение симметричного размещения, а Нечетные — как выражение расположения иерархического...»

Действительно, весь четный столбик состоит из пространственно одинаковых симметричных «ворот»,

а весь столбик Нечетных состоит из *одинаковых* треугольников — не только «подобных», но даже *равных* — и притом совершенно независимых от того, из *какого* числа кружков они составлены.

В этом же смысле становится совершенно понятным и утверждение, что «все Нечетные... являются выражением Целого...» и что «каждое Нечетное... есть Единица», т. е. *замкнутый в себе треугольник!*..

Но графическая схема может дать даже представление о самом интересном из области этого китайского учения о числах: то пластическое *ощущение динамики перехода* Четного в Нечетное и наоборот, т. е. то, что во всем этом учении звучит особенно заманчиво и обаятельно:



В начале главы о Числах («Les Nombres») Гранэ пишет: «...согласно утверждениям Шаванна* — „философия Чисел, подобная пифагорейским доктринам, имела в Китае блестящее развитие“. Конечно, легче сослаться на блеск подобной „философии“, чем определить влияние, которое она оказывает, или ухватить ее принципы. Однако наблюдений, собранных мною в течение долгих лет, хватает лишь на то, чтобы поделиться лишь некоторыми замечаниями по поводу того, как китайцы обращаются с Числами.

Я не вдаюсь ни в какие гипотезы или розыски происхождения этих представлений — вопрос этот слишком преждевременный; я воздержусь даже от какого-либо приближения к его разрешению и просто буду излагать мысли китайцев...

Поэтому я не стану извиняться за подробности изложения и за длину самой главы**, в которой мне приходится изъяснять такую основную особенность китайского мышления, как исключительное уважение к числовой символике, связанное с полным пренебрежением ко всяким количественным концепциям...» (стр. 149).

В конце ранее приведенной цитаты Гранэ пишет, что китайское «учение о числах не отличается от учения геометрического...».

Гранэ мог бы добавить, что именно в этом и лежит секрет принципов такого таинственного счисления китайцев, которое он избегает интерпретировать, считая такую попытку «преждевременной».

Весь секрет заключается именно в том, что в этой системе китайского счисления *пространственный образ* и элементы, характерные для его графического начертания, определяют собою область *числовых представлений*.

Выше мы наглядно показали, что это именно так.

Почему же, однако, это происходит?

Дело здесь снова в консерватизме китайцев — в том, что они распространяют систему представлений, характерную для *более ранней фазы развития*, и на область *более высокой стадии развития* этих понятий.

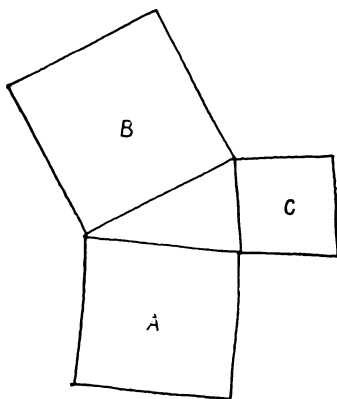
А мы хорошо знаем из истории математических наук, что числовые представления принадлежат уже к первым стадиям абстрагированного мышления, которому предшествует этап представлений предметных, т. е. таких, которые, по существу, почти ничем не отличаются от орудования... самими предметами.

Так, например, формула пресловутых «Пифагоровых штанов», которую мы произносим как «квадрат гипотенузы равен сумме квадратов катетов» (имея при этом в виду вторую степень, в которую возводится числовое обозначение их длины), — самими греками понималась «предметно»:

* Ed. Chavannes — автор многочисленных работ о Китае и учении китайцев, появившихся за время между 1895 и 1922 гг.

**Эта глава занимает *сто пятьдесят страниц!*

«Площадь квадрата, построенного на гипотенузе, равна сумме площадей квадратов, построенных на катетах».



Площадь А равна сумме площадей В и С. Совершенно такой же путь от предметного представления к представлению абстрагированному проходит каждая отрасль мышления (хотя бы значение слов непереносное и переносное!).

В тех же случаях, когда в сфере действия более высокого развития продолжают оставаться более ранние (архаические) нормы понимания, истолкования или использования,— эффект неизменно «курьезен», чтобы не сказать смехотворный.

Выражаясь фигурально, это и есть случай «волов, запряженных в автомобиль»,— например, который мы по другому поводу приводили выше, в приложении к статье «О строении вещей»¹.

Но еще Свифт пользуется этим явлением в качестве приема при сатирическом изображении Лапуты.

По этому принципу построен описываемый им проект «об усовершенствовании родного языка»:

...Проект требовал полного уничтожения всех слов; автор этого проекта ссылаясь главным образом на его пользу для здоровья и сбережения времени. Ведь очевидно, что каждое произносимое нами слово сопряжено с некоторым изнашиванием легких и, следовательно, приводит к сокращению нашей жизни. А так как слова суть только названия вещей, то автор проекта высказывает предположение, что для нас будет гораздо удобнее носить при себе вещи, необходимые для выражения наших мыслей и желаний... Единственным неудобством является то обстоятельство, что в случае необходимости вести пространный разговор на разнообразные темы собеседникам приходится таскать на плечах большой узел с вещами, если средства не позволяют нанять для этого одного или двух здоровых парней. Мне часто случалось видеть двух таких мудрецов, изнемогавших под тяжестью ноши, подобно нашим торговцам вразнос. При встрече на улице они снимали с плеч мешки, открывали их и, достав оттуда необходимые вещи, вели, таким образом, беседу в продолжение часа; затем складывали свои пожитки, помогали друг другу взвалить их на плечи, прощались и расходились.

Впрочем, для коротких и несложных разговоров можно носить все необходимое в кармане или под мышкой... (Гулливер. Путешествие в Лапуту, глава V)².

Таковы как сама числительная система китайцев, так и основная предпосылка к неожиданным ее чертам. И сатира Свифта на ученых Лапуты и есть во многом издевка над консерватизмом прежде всего.

При этом надо заметить, что в этом случае — в обиходе китайцев — эта архаизация не производит комического эффекта, а служит лишь поводом к... достаточно затрудненной системе математических представлений и операций, которые целиком растут из изложенных предпосылок.

Но если в приложении к науке подобный «механизм» приводит к «курьезу» или к затрудненному восприятию представлений, то есть другая область, которая строит свои результаты именно на подобном «двойственном» явлении.

Это — искусство.

Мне уже давно приходилось писать о том, что *единство формы и содержания* строится исходя из той основной предпосылки, что и содержание (понимаемое как идея и теза) и форма говорят одно и то же, но только разными языками.

Первое — языком абстрагированного понятия и отвлеченного обобщения.

Вторая — языком предметным, конкретным — реальными «предметами» — *вещами* (в очень широком смысле слова).

Первым управляет мышление логическое.

Вторую — система мышления чувственного.

При этом достаточно известно, что чувственное мышление есть стадия умственного развития, «на одну ступень» более ранняя, чем мышление логическое.

И процесс «переложения идеи» в последовательность «живых образов», по существу, состоит в том, чтобы тезу содержания «перевести» с языка логики на язык чувственного мышления.

Единство обоих в законченном художественном произведении определяет собою *диалектику художественного образа*.

Обозначение «язык» в данном случае есть не простой оборот речи, а предполагает для каждого случая свой совершенно определенный набор норм, которыми оперирует один язык в отличие от другого.

(Об этом я подробно писал в сборнике «За большое киноискусство». Госкиноиздат, 1935³.)

Возвращаясь теперь к китайской науке, мы можем сказать, что в ней *научные системы* построены не по принципам отвлеченного мышления, а *по нормам мышления чувственного*.

Т. е., иными словами, что науки Китая построены не по типу научных систем, а по образу и подобию художественных произведений.

На приведенном примере математической системы китайцев мы это, по-моему, показали с предельной ясностью.

Но это оправдывается на любом участке их деятельности.

Начиная хотя бы с языка, в определении основных особенностей которого сходятся все его исследователи.

В отличие от языков европейских, стремящихся к тому, чтобы приблизить язык к абсолютной точности и определенности выражения мысли,— вопрос точности и определенности для китайца не играет никакой роли: ему важнее передать общее комплексное ощущение, сопутствующее определенным словам и звуко-сочетаниям, нежели отчеканить мысль, которую он берется высказать!

Интересные примеры из повседневного обихода приводит Артур Х. Смит (немецкий перевод: «Chinesische Charakterzüge». [Würzburg], 1900).

Его особенно удивляет это отсутствие точности у народа, который вместе с тем *необычайно практичен* (ein so enorm praktisches Volk):

«Все мышление китайца покоится на предпосылке, коренным образом отличной от нашей, и китаец никак не может понять манюю европейца во всем добиваться абсолютной точности...» (с. 33).

В китайском языке нет слов для разного обозначения «схожести» и «одинаковости».

«...Всюду в ходу десятичная система счета, но все дело в том, какое действительное количество может в разных местах считаться за сотню. Не нужно даже особенно много путешествовать, чтобы убедиться в том, что с поразительным своеволием теоретически стомонетный шнурок медяков в разных частях Китая фактически содержит 99, 98, 96, 83 и даже 33 монеты (как, например, в восточной части провинции Чу-Ли)...» (с. 29).

В иных случаях очень любопытна «иная логика», которая определяет собою неточность с точки зрения логики общепринятой точности.

Крестьянин сообщает, что до ближайшего города — 90 ли. Затем оказывается, что их всего лишь 45. Крестьянин сосчитал путь туда и обратно: вне реального процесса посещения города (естественно, включающего и путь обратно!) расстояния для него не существует. На вопрос о весе быка другой крестьянин дает резко преуменьшенную цифру. Выясняется, что веса костей он не принимает во внимание. Опять-таки «по-своему» логично: он заинтересован только в мясе.

Иногда такие неточности несут очень занятные обоснования, которые подчас звучат очень тонкой иронией.

Одного слугу спросили о точной высоте его роста. Он назвал смехотворно преуменьшенный размер.

«...выяснилось, что указал рост только по плечи. Он побывал в солдатах, а для солдата важны лишь плечи, чтобы таскать тяжести: голова солдату не нужна, потому при подсчете роста голове можно и не принимать в расчет...» (!) (с. 29).

То же самое о японском языке пишет Ф. В. Диккинс («The Literature of Primitive Japan». L., 1907):

«В японском языке, древнем и новом, подобно китайскому, нет никаких видоизменений слов, ни родов, ни даже ударений. От-

сюда подобие точности западных языков совершенно невозможно. Лингвистически невозможно перевести ни единого предложения западной речи на дальневосточную, и наоборот... Парализуя точность и ограничивая определенность обозначений, этот язык обладает исключительной способностью вовлекать слушателя в эмоциональные состояния, в чем и заключается душа японского стихосложения и основное обаяние поэзии древней Японии...» и т. д.

Но лучше всего об этом пишет все тот же Гранэ: «Китайский язык кажется созданным не для того, чтобы закреплять понятия, анализировать идеи, наглядно излагать доктрины. Он целиком направлен на то, чтобы приобщить к эмоциональным состояниям, чтобы внушать поступки, чтобы покорять, обращать...» (глава «Выражение мысли» в «La Pensée Chinoise», с. 82).

Как видим, полное совпадение с тем, что делает китаец в математике, где *реальное количественное представление* не играет роли в его спекулятивной философии.

Но это же отчетливо совпадает в то же время как раз с тем, что делает искусство!

Поэма тем и отличается от «конспекта», что она не удовлетворяется «четкой отточенностью изложения мыслей» основного тезиса, но требует еще передачи всего комплекса эмоциональных и чувственных «звучаний», сопутствующих основной «музыке» темы!

В совершенном произведении равноправно присутствуют оба начала. Таково большинство произведений высокой классики. Но известны не только отдельные случаи, но целые направления в искусстве, где превалирует логизм (например, эпистолярный роман до Шодерло де Лакло) или неясность смутного и неуловимого (например, поэзия Маллармэ).

Поэтому-то так и интересны данные китайского мышления, науки и эстетики в применении к разбору принципов и методов искусства...

* * *

Какая же сложная и изысканная вязь плетения отдельных элементов композиции по принципу чета и нечета вообще возможна, — мы для разнообразия раскроем на примере блестящего образца японского искусства периода расцвета в XVIII в.: на гравированном триптихе Утамаро⁴.

Этот триптих, который по отдельным листам в куче хлама случайно за гроши попался мне у какого-то малокультурного букиниста в проезде Художественного театра, принадлежит, если верить Эдмону Гонкуру, — к лучшему и редчайшему из того, что сделал Утамаро.

Цитирую по его книге «L'Art Japonais au XVIII-e Siècle. Outamaro — le Peintre des Maisons vertes» (1891, с. 25—27): «Но, пожалуй, среди этих *триптихов* (Утамаро) самый изысканный, самый редкий — это тот, что изображает „ныряльщиц“, искательниц *аваби* — съедобных раковин (подобие устриц).

Этот тройной эстамп с наибольшей наглядностью нам показывает обнаженное тело женщины таким, как его понимает художник Японии. Этот женский „акт“, выполненный с абсолютным знанием анатомии, но „акт“ упрощенный, приведенный к одним массам, представленный без деталей; женские фигуры своею вытянутостью слегка „манекенизированы“ (un peu mannequinées) и вызваны к жизни почти каллиграфической линией...»

Следует типичное гонкуровское элегантно описание трех листов. Затем заключение:

«Эти большие, эти удивительные женские фигуры с белым телом и жесткой черной растрепанной шевелюрой, с кусками красного вокруг бедер, в этих зеленоватых пейзажах — несомненно, образы очень крупного стиля и особого обаяния, которое захватывает, поражает, удивляет...»

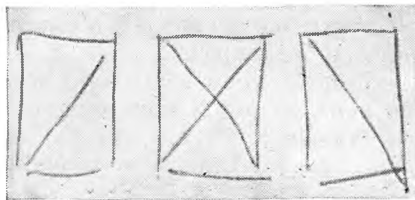
Вот как он выглядит*:

Этот с виду простой и, казалось бы, незамысловатый триптих Утамаро производит необыкновенное гармоническое впечатление...

И если хотя бы слегка взглянуть в необычайную сложность числового плетения внутри композиции этих трех листов, то не удивительно, что они звучат такою необычайной внутренней музыкой⁵.

Числовым сопоставлениям чета и нечета в нашем разборе будут сопутствовать и другие элементы из парных семейств под знаком Инь и Ян (верх-низ, одинаковое и различное и т. д.). Единственный элемент, который будет отсутствовать вовсе (за одним малым исключением), будет элемент геометрического членения композиции, столь решающий в разгадке композиционных эффектов западноевропейской живописи и совершенно беспомощный при анализе тайны обаяния эстампов и живописи Китая и Японии.

Действительно, более чем скромный, неизысканный геометрический «костяк» построения этих трех листов (см. схему) ничего не может дать по линии раскрытия сложной системы внутренних «перезвонов» мотивов, что дает разбор согласно принципам Инь и Ян.



* В рукописи С. М. Эйзенштейна все иллюстрации даются, разумеется, **внутри** текста. В нашей публикации часть из них по причинам технического характера печатается вкладкой (*Примеч. ред.*).

Лучшим способом раскрыть эту систему будет *простое перечисление* наибольшего количества случаев, где встречается интересующий нас принцип.

Этого и будем придерживаться.

При этом следует иметь в виду, что основное — не столько в повторяемости четных и нечетных и не в простом обилии, в котором они присутствуют в построении. И даже не в самом чередовании, а в том, что чередование *есть способ сплетения* двух «миров» — четного и нечетного.

И вязь эта устанавливается тем, что *нечетное* проникает в *четное*, а *четное* — в *нечетное*.

Этим путем достигается своеобразная, крепко цементирующаяся «кирпичная кладка» между отдельными мотивами в отличие от неустойчивого «столбика», образующегося в тех случаях, когда мы имеем дело с размещением по типу четного против четного и нечетного против нечетного.

Неустойчивое

Слитое воедино



(Вспомним «*imbriquement*» * Марселя Гранэ!)

Но здесь еще особенно важно учесть то, что это касается не только простейшего случая, когда *группа* четных противопоставлена *группе* нечетных, причем та и другая группа принадлежат к *одному измерению* (т. е. и те и другие — фигуры; или те и другие — пространственные членения; или те и другие — чередующиеся строчки рифм).

Это только простейший случай. Более сложные случаи имеют место тогда, когда в *одном* звене осуществляется принадлежность к *обоим* рядам: в этом случае данное звено, конечно, принадлежит к разным рядам по разным признакам и измерениям, которые присутствуют одновременно.

Таковы, например, такие случаи.

Фигура *по положению* своему занимает *четное место* (скажем, второе — в группе из трех фигур), но *по тону* *нечетное* (занимая по порядку *второе* место, эта фигура может одновременно оказаться *первой* или *третьей* по интенсивности окраски: скажем, *самой темной* — т. е. *первой* в последовательности фигур по темноте раскраски — или *самой светлой* — т. е. *третьей*).

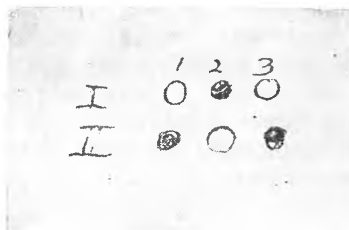
Таким образом: последовательность интенсивности окраски по формуле

[* Кирпичная кладка (франц.).]

средняя — самая темная — самая светлая* отвечает «кирпичной кладке» и принципу чет-нечет, а последовательность

светлая — *средняя* — *темная* отвечала бы «столбику» (*средняя* по месту оказывается *средней* по густоте тона; *вторая* по месту — она же *вторая* по степени окрашенности).

Другой пример. В очень частых случаях из шести элементов (общая сумма ряда: 1—2—3, т. е. *два нечетных и один четный*) связь достигается по следующей формуле:



Нечетные первого ряда связываются с четным второго ряда тем, что они, принадлежа к *разным* порядковым группам и к *разным* порядковым линиям (четной и нечетной: I и II), — одинаковы по цвету (белые).

Совершенно так же сплетены между собою и нечетные второго ряда с четным — первого (черные).

А обратные формулы ряда первого и второго (2 белых, 1 черный и 1 белый, 2 черных) — вяжут друг с другом обе линии.

Всеми этими средствами достигается то, что построение начинает *объединять* в себе оба «мира» — четный и нечетный и как бы сливает в единство противоположную природу обоих начал.

Так, например, если отдельный лист содержит изображение из *двух* фигур, то полная картина составит непременно из *трех* листов; а если целое будет складываться из *двух* листов, то есть полное основание ожидать, что на каждом листе окажется по *три* фигуры.

Но с этого как раз и начинается разбор триптиха Утамаро, где на каждом листе именно по *две* фигуры.

Рассмотрим теперь эти три листа по остальным признакам.

А. По массам

В двух листах доминирует берег — *твердь* (II, III), что подчеркнуто *неподвижной* деталью антуража — корзинами;

в *одном* листе доминирует вода — *жидкое* (I), что подчеркнуто *подвижной* деталью антуража — рыбками.

В это же время: на *двух* листах (четное число листов) фигуры на берегу *сожнуты* в *один* массив (I, II) (а листы по месту

* Ниже мы увидим, что размещение среднего пятна в «Троице» Рублева точно следует этому построению.

принадлежат к *разным* группам — четной и нечетной) и на *одном* листе *разомкнуты* (III) (т. е. два массива на нечетном по месту листе).

В этой игре массами группы листов отчетливо противостоят друг другу:

масса пейзажа I (жидкое) — II, III (твердое),
масса фигур I, II (сомкнутое) — III (разомкнутое).

Верхний и нижний ряд в каждом столбце противостоят друг другу и числом (чет—нечет), и качеством (жидкое и разомкнутое — сомкнутому и твердому).

Кроме того, и сам порядок «обратный»:

I—II, III и I, II—III.

И эти три случая дают нам все три возможные варьации.

Сомкнутые фигуры — *твердь* (II: *четный лист*)

Сомкнутые фигуры — *жидкое* (I: *нечетный лист*)

Разомкнутые фигуры — *твердь* (III: *нечетный лист*)

Или выражение схемой:

С — Т — Ч

С — Ж — Н

Р — Т — Н

Б. Разбор по фигурам

Шесть фигур распадаются на *три* листа по *две*.

При этом в *каждом* случае — *одна* фигура *сидит*, а *другая* — *стоит*, но в этих трех сочетаниях дано такое богатство варьаций, что это даже не приходит в голову; по самой же разработке фигур:

из них *три* без верхних одежд,

две в верхней,

одна — *вовсе* раздетая и к тому же — *ребенок*.

Три обнаженные *ведут* себя *по-разному*:

две *стоят*,

одна *сидит*.

Две в кимоно — *обе* *ведут* себя *одинаково*,

обе *сидят*.

Один *ребенок*,

который *снова* *стоит*.

В. Лица

Три *обнаженные* *фигуры*.

У *стоящих*, т. е. *одинаково* расположенных *обнаженных* фигур — на *различных*, но *одинаково* нечетных листах (телом повернутых в *одну* сторону) — лица повернуты в *разные* стороны (I, III).

У *стоящей* и *сидящей* — т. е. *по-разному* расположенных *обнаженных* фигур — на *одном* листе — лица в *одну* сторону (I).

Две *одетые* *фигуры*.

У *одетых* фигур на *двух* различных листах (*четном* и *нечетном* — II и III) лица повернуты в *одинаковую* сторону.

Но направлены соответственно: на нечетном *вверх* (III), а на четном (II) *вниз*.

У той, что опустила лицо *вниз*, поднята *выше* головы *правая* рука и ладонь опущена *вниз* (расчесывает волосы гребнем).

У той, что подняла лицо *вверх*, поднята ниже головы *левая* рука и ладонь направлена *вверх* (подает устрицу).

Г. Руки

1) *Вытянутых* рук — пять.

На *нечетном* листе (III) *нечетное* количество вытянутых рук — *три*.

Из них *одна* (нечетная) у *сидящей*, *две* (четных) у *стоящей*.

На *нечетном* листе (I) *четное* количество вытянутых рук — *две*.

2) *Согнутых* руки — две.

Согнуты они в противоположных направлениях. Одна — левая. Другая — правая. И зеркально *одинаковый* мотив их размещен на *различных* (по счислению) листах: на четном и нечетном (II, III).

Д. Атрибуты

Из *трех* листов на *двух* — корзины: *одинаковые* на *различных* — четном (II) и нечетном (III) — листах.

Двум корзинам на *двух* листах противостоит на *одном* листе *одна* группа рыбок.

Внутренняя разработка группы рыбок — как бы формула и ключ ко всей разработке в целом.

Сама группа похожа на некий «микрокосм», в котором отражается структурный закон всего «макрокосма» (всех трех листов в целом).

Одна группа из пяти рыбок ногою обнаженной женской фигуры разделяется *надвое*: на *три* и *две*.

Три расчленяется на *две* и *одну* — путем разного *пространственного* размещения трех *одинаковых* и *одинаково направленных* рыбок: средняя отстает от крайних.

Две расчленяются в *противоположности* не путем пространственного размещения, а посредством *поворота* фигур рыбок.

Наконец, те же закономерности переходят и в цвет и в линию.

Е. Цвет

1. *Цвет среды и обстановки*: *два* элемента.

Три зеленых поля полуострова (на трех листах), *две* коричневые корзины (на двух).

2. *Цвет фигур*: *три* элемента —

три красных передничка (на трех),

два фиолетовых кимоно (на двух),

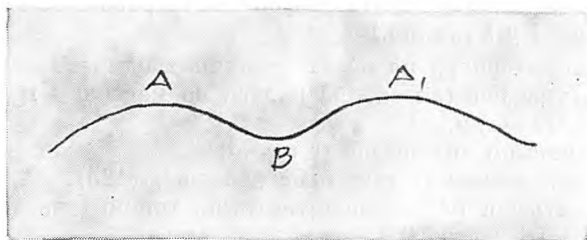
одно розовое тельце ребенка (на одной).

Лист с *нечетным* количеством цветowych элементов фигур (красный передник, фиолетовое кимоно, розовый ребенок) — оказывается четным (II).

Лист с *четным* количеством элементов (при этом *разных*; красный передник и фиолетовое кимоно) — оказывается *нечетным* (III).

Ж. Линия

Здесь остается только отметить, что геометрическая структура волнообразной линии, которая служит бесконечно повторяющимся элементом изображения воды вокруг полуострова, — точно следует той же формуле чет-нечет. Этот исходный момент выглядит так:



т. е. имеет два подъема А и А₁ и одно опускание В!⁶.

Встречается ли подобный метод композиции только на Востоке, или можно его проследить и обнаружить еще и на других примерах, которые с Востоком непосредственно не связаны?

Оказывается, что да!

Постараемся показать это на другом примере, тоже из работ первоклассного мастера графики, но с совершенно другого конца земного шара.

Совершенно такой же метод композиционной игры на смене чет-нечета мы находим у шведского художника Олафа Гульбрансона⁷. Он в свое время славился своими особенно острыми и злыми карикатурами на страницах мюнхенского «Simplicissimus» и даже удостоился нескольких одобрительных строк Горького за линейно-схематический портрет Льва Толстого*.

* Насколько он крупный художник вообще, видно хотя бы из тех нескольких строк высокого одобрения, которые ему посвящает Максим Горький за его графический портрет Льва Толстого.

В своем неотправленном письме к В. Г. Короленко в связи со «смертью» Толстого Горький пишет:

«...В нем (в Толстом), как я думаю, ожило дерзкое и пытлиное озорство Васьки Буслаева и часть упрямой души протопопа Аввакума, а где-то наверху или сбоку таился чаадаевский скептицизм...

...Это удивительно! Но черту Буслаева постиг в Толстом силою какой-то таинственной интуиции Олаф Гульбрансон, карикатурист „Симплиссимуса“; сколько в нем меткого сходства с действительным Львом Толстым и сколько на этом лице со скрытыми, спрятанными глазами дерзкого ума, для которого нет святых неприкосновенных и который не верит „ни в чох, ни в сон, ни в птичий грай“...»⁸.

Прилагаемые примеры взяты наугад из числа его иллюстраций к книжке Лудвига Тома «Тетка Фрида» (*Ludwig Thoma. Tante Frieda. Albert Langen. München, 1907*).

Начнем разбор с разворота страниц 124—125; в таком раскрытом виде они работают как единая композиция, как единый диптих.

И что же мы видим?

Две страницы — и на каждой из них по *три* фигуры (у Утамаро было *три* листа по *две* фигуры!).

Одна страница (124) дробится на *три* части (текст — рисунок — текст).

Вторая (125) на *две* (текст — рисунок).

(Массивы текста и светлый фон фигур работают как члененно берега и воды у Утамаро.)

Количество фигур на *обеих* страницах одинаковое — *три*.

Но фигуры, считая справа налево по массивам групп:

одна — две — три.

По членениям внутри обеих групп:

одна, отделенная от двух пространством (125),

три, слитые и разъединенные лишь тоном (два темных сюртука и светлый костюм).

Группа (125) — *один мужчина и две женщины*; группа (124) — *трое мужчин*.

Чет падает на женщин.

Нечет на мужчин.

Мужчины в *одной* счетной группе, но на *разных* листах.

Объединяет мужскую группу единство жеста — поднятые головные уборы.

В головных уборах одинаковый тип — котелок проходит четом (124 — два) и нечетом (125 — один), и *два котелка* противостоят *одному* цилиндру («покатое» — «прямоугольному»).

Очень любопытна числовая вязь внутри трех фигур группы на с. 124.

Одинаковые сюртуки поднимают разные головные уборы (котелок и цилиндр).

Разные костюмы (по краям группы) поднимают однотипные головные уборы (котелок и полукотелок).

Жест поднятой правой руки со шляпами одинаков для *трех* фигур: объединяет *три* фигуры на разных листах.

Одинаковый жест левой руки, упертой в бок, объединяет на одном листе *две*, в остальном разные фигуры (объединяет *две* разные фигуры против одной, по общему абрису схожей с одной из двух).

Наконец, тема 1—2—3 пробегает непрестанно.

Один белый, *два* черных, *трое* мужчин вообще.

Одна опущенная рука (с тростью), *две* упертые в бок, *три* поднятые вверх.

Один цилиндр, *два* котелка, *три* головы.

Внутри трех котелков комплекса обеих страниц такое же деление: *два* однотипных котелка и *один* полукотелок — одинаковые на разных листах, разные на одном листе!

Внутри членения трех темных мужских фигур — *два* застегнутых сюртука (124) и *один* расстегнутый (125).

На с. 125 — три фигуры цельные, на с. 124 — три фигуры обрезанные.

Мы видим, что, па, казалось бы, совершенно «безобидные» две иллюстрации в тексте отпущено невероятное богатство комбинаций числовых сочетаний и ритмического сплетения все по тому же типу вязи чета и нечета.

То же самое повторяется и на замкнутой в рамку другой картинке из другой части книги.

Снова — *двое* мужчин и *три* женщины.

Двое мужчин — одинаковы (даже цилиндры).

Три женщины — разные.

Мужчины *фасом*; женщины — *со спины*.

Три женщины членятся: *две* темные, *одна* светлая.

Одинаковый тип прически у двух *разных*, *разная* отделка головы у двух *одинаковых*.

Две *одинаковые* спинки стульев против *трех* разных женских фигур. И т. д. и т. д.

Сопоставляя разбор эстампов Утамаро с разбором графики Гульбрансона, поражаешься не только *одинаковости метода* вообще, но и тому, до какой степени схожи и отдельные средства, которыми оба мастера достигают гармоничности своих композиций.

Тут те же *простейшие* числовые соотношения: шесть, распадающееся на один — два — три.

Соединение фигур в массивы, разобшение и противопоставление их друг другу.

Даже игра на противопоставлении согнутых рук и рук вытянутых!

И совершенно одинаково комбинируются однотонно обработанные поверхности разных оттенков и т. д.

Это, вероятно, и есть основной набор средств, которые дают возможность музыкальной разработки в пределах *графического штрихового рисунка*.

Этими средствами, по-видимому, и достигается приближение чисто *линейного рисунка* к такой же *музыкальной пульсации*, какая доступна в гораздо большей степени игре оттенками в *живописи*, где она реализуется непосредственно тональным путем.

Однако образцы подобного «музыкального» принципа композиции можно указать и в живописи. Тогда она паразитально обогащает *настроение* картины — в особенности если это настроение лирически-сумеречное.

Я имею в виду совершенно конкретный пример живописи сороковых годов (XIX в.) и на этот раз <...> принадлежащий русской школе.

Это широко известный коллективный портрет кисти Е. Ф. Крендовского, на котором изображены читающий Свиньин, Г. Чернецов (у самовара), художник Н. Чернецов (с трубкой), В. Лангер (со стаканом) и Сапожников (на спинке кровати) ⁹.

О Лангере журнал «Старые Годы» за январь 1912 г. дает справку как о современнике Пушкина, окончившем лицей в 1817 г., и иллюстраторе 12 видов Царского Села (литографии).

Интересно, что, несмотря на эту портретность, картина известна тем не менее под названием «*Семь часов вечера*», т. е. под названием *чисто настроенческим*.

И чисто настроенческое ощущение от картины и здесь достигается в основном отнюдь не через геометрическое композиционное членение (тоже весьма примитивное), но совершенно «китайским» «перезвоном», построенным по принципу четвых и нечетных сочетаний в первую очередь.

Снова пресловутые *шесть* фигур. У Утамаро они были на *трех* листах, у Гульбрансона — на *двух*, здесь — на *одном*.

А Согласно расположению по отношению к зрителю.

Три фигуры в профиль.

Две фигуры фасом на зрителя.

Одна снова профилем (собака).

Б. Согласно членению по группам картинка распадается на *три* части.

1. *Три* фигуры справа от окна,

две — слева,

одна (собака) — на первом плане.

(Вспомним пять женщин и одного ребенка у Утамаро!)

Три фигуры справа отчетливо делятся на *две* группы:

две фигуры — в профиль,

одна фигура — фасом.

Одна — без сюртука, зато в головном уборе, чего нет у *двух* других.

Две различно одетые и направленные фигуры сидят на *одном* месте (на кровати).

Две одинаково одетые и направленные фигуры сидят на *разных* местах (кровать и спинка).

2. *Две* фигуры слева от окна:

одна — в профиль,

одна — фасом.

3. Связь между группами.

Две профильные фигуры (из группы трех) смотрят справа налево.

Одна профильная (из группы двух) — справа налево.

Т. е. *одинаковые по положению* (профиль) повернуты *различно* (по направлению).

Три профильные внутри направлены *по-разному*.

Две фасные направлены *одинаково*.

(Глаза опущены, и глаза подняты.)

4. Связь фигур и фона.

Однофигурная группа (собака) проецируется на пол.

Двухфигурная группа (фасные персонажи) проецируется на одну фронтальную стену.

При этом — одна на *плотную* среду (стену) и одна на *пустую* среду (окно).

Трехфигурная группа (профильные) проецируется на две боковые стены.

При этом на одну (левую) проецируется *одна* и на другую (правую) — *две* фигуры (повернутые по-разному).

Вторую картину Крендовского — «Сбор на охоту», — не менее характерную по приложению того же метода композиции, мы даем здесь без разбора и комментария.

Заинтересовавшийся этим методом читатель легко проанализирует ее самостоятельно.

Но интересно отметить, что и Г. Чернецов, изображенный в первой картине Крендовского, когда сам компоует свои собственные полотна, придерживается тех же самых принципов. Так сделана его очаровательная «Галерея 1812 года» в Эрмитаже¹⁰.

Здесь на белом штриховом перспективном фоне галереи (вероятно, недописанной?) размещены черные фигуры военных. Их всего семь (три и четыре). *Четверо* в медвежьих шапках. *Трое* без головных уборов. *Трое* по *одной* линии пересекаются линией из *четырех*, расположенных по *двое*.

Один без головного убора — *два* в шапках.

Повороты фигур своею одинаковостью соединяют разные группы и т. д. и т. п.

Весь тот же набор!

Следует разве только отметить, что с увеличением числа фигур и «мельчанием» отсюда элементов сочетания пропадает известная доля осязаемости самих построений. В силу этого в известной степени ослабевает общее «настроение», а фигуры оказываются просто «гармонично скомпонованными».

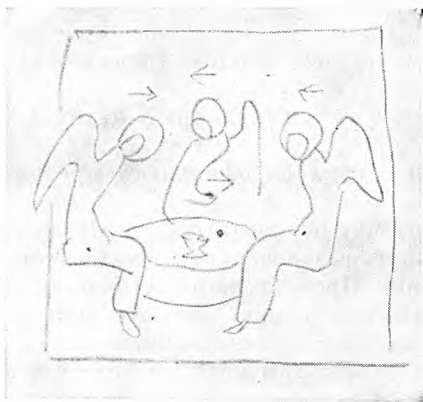
В заключение еще пример, где само число фигур доведено до минимума — до трех — и музыкальность необыкновенно отчетлива и сильна.

Мне кажется, что необычайное усиление пластической лирики «тихого перезвона», которым проникнут образ «Живоначальной Троицы» Рублева (1408), во многом зависит от того, что и здесь в фигурах трех ангелов применен тот же принцип сочетания четных элементов с нечетными.

Тут совершенно так же *одинаковые* по поведению элементы размещены по *разным группам* и тем *гармонически* их объединяют, а разные элементы оживляют внутреннюю жизнь одинаковых групп.

Три фигуры ангелов распадаются на *одну* (числом нечетную) в *четном* месте ряда и *две*, т. е. *четные* числом, размещенные в *нечетных* полях (I и III).

Принадлежащие к *одной* группе (*нечетных*) два ангела зеркально *противоположны друг другу* по положению тела и лица.



В то же время сами элементы их (лик и тело) повернуты в одну и ту же сторону.

Связь с центральной фигурой группы строится на том, что, принадлежа к разным группам по числовой принадлежности,—

I и II *противоположны* по положению *ликов*, но *одинаковы* по повороту фигур,

а II и III, *одинаковые* по положению *ликов*, *противоположны* по положению фигур.

Это дает неустанное противостояние одного (нечетного) — двум (четному):

два тела слева своим поворотом *пртивостоят одному справа* (I, II—III);

два лика справа своим положением *пртивостоят одному слева* (I—II, III).

И (I, II—III) *пртивостоят* (I—II, III).

Нечетное число фигур (одна) в четном поле (вторая по счету) *темное*, а противопоставленное ему четное количество (две) в нечетных полях (I и III) *пртивостоят* ему и по цвету — они *светлые*.

Однако цветовая вязь идет еще дальше.

Все три фигуры по цвету одеяний — двухцветны.

У всех кроме основного цвета присутствует элемент голубого цвета.

Благодаря этому в цветовом отношении получается следующая игра:

одна темная — ей *пртивостоят*

две одинаково светлые, но элементы голубого у всех *трех* снова объединяют их в одно целое.

При этом у боковых фигур голубое относится к *нижним* одеждам, а у центральной — голубого цвета *верхняя* одежда: плащ.

Но еще интереснее то обстоятельство, что все голубые «пятна» разной величины и размещены при этом не в порядке (считая слева направо) малое — среднее — крупное, а опять-таки по принципу: *малое — самое большое — среднее*.

Т. е. самое большое — *третье* по размеру — попадает на среднее место, т. е. на *второе* по порядку.

И раз мы уже здесь среди ангелов, то вполне уместно будет вспомнить в заключение, что такое же членение на чет и нечет встречается и в ... Библии. Так, евангелист Лука (глава XII, стих 52) пишет о грядущих раздорах:

«...ибо отныне пятеро в одном доме станут разделяться: трое против двух и двое против трех...»

А это свидетельствует о том, что принцип чет-нечет был в обыходе не только у народов Дальнего Востока, но и Востока более близкого.

Однако, возвращаясь с неба на землю, в отношении монтажа надо еще и еще раз повторить, что в тех образцах монтажной композиции, где чередуются *групповые крупные планы*, эта пульсирующая смена — не столько *конкретного числа* лиц в кадре, сколько принадлежности их по количеству к определенной *числовой группе* — играет важнейшую роль для установления строгого и закономерного течения всей «сюиты» последовательных крупных планов.

Совершенно понятно, что здесь говорится об *учете* смены четных и нечетных, а вовсе не о том, что во всех и всяческих случаях непременно должно быть соблюдено простейшее чередование или что целиком исключаются построения «столбиком» (т. е. чет-чет-чет или нечет-нечет-нечет) в пользу одних «кирпичных» построений (чет-нечет-чет). Умышленное — а стало быть, *учтенное* (что и является здесь *главным!*) — использование построения «столбиком» в известных случаях дает очень сильный и впечатляющий эффект.

Что касается разбора сцены встречи броненосца с яликами ⁴¹, то там мы наглядно показываем само это «золотое правило» чередования чет-нечета в реальном кинематографическом воздействии.

На этом же примере сцены с яликами видно не только плетение числовых элементов.

Там же прослежено и взаимодействие *прямолинейного* и *округлого* — как между собою, так и в порядке движения самих мотивов внутри себя.

Однако самое главное, что следует иметь в виду во всех случаях, — это то, что дело не столько в самом чередовании чет-нечета, сколько в том, что этим путем дается ощущение *как бы* взаимного вхождения друг в друга двух компонентов, принадлежащих к двум противоположным началам явлений.

А это «вхождение их друг в друга», в свою очередь, есть средство пластическим путем приближенно передать ощущение самого процесса их *перехода друг в друга*, т. е. ощущение основной динамики процесса становления, который складывается из перехода противоположностей друг в друга.

В готовом монтаже этот переход от четных групп к нечетным никогда и не воспринимается как толчок и чередование, но действ-

вительно ощущается как переход одной числовой качественности в другую.

Невольно вспоминаются слова Марселя Гранэ, которыми он старается передать динамику соотношения числовых групп в том виде, как оно имеет место в учении и восприятии китайца.

Возвращаясь, однако, к нашей проблеме о взаимосвязи чет-нечета, нас после всего сказанного уже не должен удивлять тот факт, что в самом процессе монтажа, т. е. когда фактически строишь монтаж — «монтируешь» — и подбираешь в этом процессе кусок к куску, *никогда* не думаешь о *правилах числовой смены*, но все время исходишь из совершенно реального ощущения того, как *два* возникает в результате «раздвоения» *единого*; как *три* возникает из взаимодействия двух — «порождается» *двумя*; как *единица* возникает из «слияния» двух и т. д. и т. д. — т. е. совершенно в том виде, как об этом пишет Гранэ.

Иначе оно и быть не может.

Ибо в моменты непосредственно творческие неминуемо оперируешь мышлением *образным и чувственным*, т. е. как раз тем, которое является исчерпывающим и единственно доступным ребенку или взрослому человеку на стадии зари культурного развития человечества.

Именно эти черты откладываются в мировоззренческие системы отошедших в прошлое концепций древности, которые по существу своему не что иное, как закрепленные и канонизированные формулы живых ощущений ранних форм еще не логического, но чувственного и общезного освоения мира.

И когда сам оперируешь в творческой работе образным мышлением, поражаешься «перекличке» того, что делаешь, с чертами учений древности или этапами развития подрастающего ребенка!

И наоборот: когда листаешь что-либо вроде «Словаря китайской символики и художественных мотивов» ([C. A. S.] *Williams*. An Outline of Chinese Symbolism and Art Forms. Shanghai, 1932) со схемами раздвоения первичного принципа ТАО на начала Инь и Ян, или о Инь и Ян, которые, соединяясь, порождают явления природы, —

или читаешь у Вернера в «Психологии развития» (*H. Werner*. Einführung in die Entwicklungspsychologie. [Lpz.], 1925) описание о том, как из первичного *единого* глиссандо детского напева возникает *двухтонный* мотив первой мелодии, — невольно вспоминаешь себя за монтажным столом в тот момент, когда ритмический творческий импульс, добываясь плавного расширения эмоции куска, заставляет ставить после куска нечетного строя, куска с одним лицом или одной фигурой — кусок, числом фигур принадлежащий к четному строю, — кусок, в который как бы «раздваивается» предыдущий кусок.

А потом с экрана ответно так и звучит это пульсирующее расширение эмоционального хода, как звучало оно в почти физической необходимости, именно так чередуясь, разместить куски

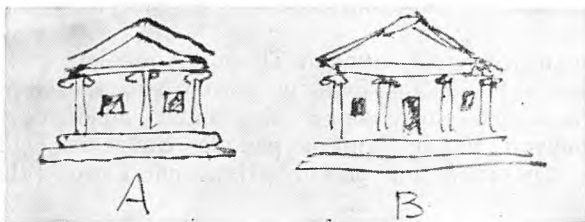
в определенном месте внутри определенной монтажной секвенции. И в живой игре экранной композиции действительно: два родится как раздвоение единого; три — как материализующаясь ось внутри пары и т. д. и т. д.

Здесь — и из пластических искусств только здесь — на кино — до конца материализуется сама динамическая основа принципа чет-нечета — его «душа», состоящая в переходе друг в друга и в слиянии друг с другом.

Другие искусства, лишённые таких богатых возможностей, вторят этим закономерностям, однако с такою же принципиальной последовательностью.

При этом в архитектуре, например, особенно любопытно отметить то обстоятельство, что деление на четное и нечетное очень часто «канонически» связывается с *определёнными архитектурными элементами*.

Так, например, на «благообразном» фасаде полагается *четное* количество колонн, а нечетное количество отводится под *окна, двери, ниши* и т. д.



Тип размещения: А — считается недопустимым, а аккредитована схема В.

Это очень глубоко вкоренившаяся эстетическая потребность. Здесь, конечно, есть известные «рациональные» предпосылки из области истории, но даже не обращаясь к таковым, такое размещение уже само по себе почему-то нам кажется и вне всяких обоснований — органически закономерным!

Это чувство в нас настолько сильно, что даже в тех случаях, когда естественная логика вполне последовательно диктует целесообразность *четного количества отверстий-дверей* в системе «вход-выход» с одним столбом посередине, мы часто эстетически очень неохотно «принимаем» такое построение. При этом вовсе не равно — будет ли это фасад входа-выхода метро на Лубянской площади (архитектор Колли)¹² или овечьная всем пиететом древности Римская арка, своими *двумя* пролетами, по-видимому, вполне разумно регулировавшая движение двух людских потоков *вовнутрь* города и *из него*.

Такою же «неприятель» вызывают и центральные столбы в середине порталов готических соборов. «Смягчает» здесь дело раз-

ве то обстоятельство, что столбы эти между правой и левой дверью — обычно очень тонкой скульптурной работы — воспринимаются чем-то вроде материализовавшейся линии встречи двух створок одной двери!

Но так или иначе, само это чувство сидит в нас настолько крепко, что, например, Хогарт в своей серии картин (а в дальнейшем — гравюр) «Модный брак»*, чтобы символизировать (в первой картине серии) неблагоприятное будущее заключаемого брака, — помещает за окном постройку отвратительного и нелепого здания.

И нелепое здание это имеет на фасаде своем — три колонны!

Дальнейшие картины серии нам раскрывают действительно печальную картину этого брака, заключенного между сыном разоренного аристократа и дочкой «денежного мешка».

По первому листу еще неизвестно, что в этом браке будут участвовать трое: муж, жена и любовник.

Но «эстетический шок» от неблагоприятного фасада постройки за окном — шок от *трех* опор там, где, по существующим представлениям, полагалось бы *две*, — уже дает как бы психологический «форшлаг» — «предощущение» к тому, что разовьется дальше.

Уж не потому ли именно «Балом трех колонн» («Bal des Trois Colonnes») названо одно из самых гибельных для «семейного счастья» увеселительных заведений довоенного Парижа на пресловутой Рю-де-Ляппи в районе Бастилии — Рю-де-Ляппи, всем нам памятной по роману Виктора Гюго («Les Misérables» **).

Но вопрос пульсации между четным и нечетным началами еще глубже и шире.

И разве не так же *едилица* всякого *намерения* вообще переходит в процессе осуществления в *двучлен* «отрицания отрицания»! Что пластически рисуется переходом процесса из двухточечной схемы в *трехточечную*!

Именно не в «логическую» пару:

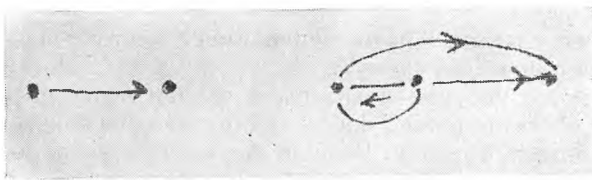
исходная точка и точка цели;

а динамическую триаду: точка намерения, точка его отрицания и снятие ее новым отрицанием на путях к точке осуществления?

Ужасно с виду мудреный и в словесном изложении, казалось бы, «заумный» процесс не только естественен, как первое требование в построениях искусства, но просто необходим и неизбежен, когда имеет дело с реальным процессом действия, например трудового. Удар молота по наковальне *физически* невозможен без предварительного замаха, т. е. [движения] в сторону *от* наковальни, прыжок через препятствие невозможен *без отбега* от него для разгона и т. д.

* «Marriage à la Mode».

** «Отверженные».



Совершенно так же невозможен на сцене уход через дверь, если не было сделано хотя бы предварительное минимальное движение *от нее*.

Это обязательно для каждого действия на сцене — иначе действие не прочтется зрительским восприятием, совершенно так же, как невозможно зрителю уловить во всей полноте всеокрушающее фортиッシмо, если ему не предшествовал оборот «в противоположную сторону громкости» — в тишину.

Это такой же органический базисный закон свершения явлений, как и ряд других, которых мы касались выше¹³.

И примечательно, что эта закономерность тоже уловлена Востоком, который и ее возвел в обязательный композиционный канон еще по одной отрасли художественной деятельности — в правила композиции мельчайшего микроэлемента пейзажа — в композицию цветов и ветвей в подвесных и настольных вазах в искусстве сочетать растения и цветы.

При этом распространяется оно не только на срезанные цветы и ветви, но даже и на подрезку свободно растущих растений.

Позволю себе по этому поводу прямо процитировать Мюнстерберга (*Oskar Münsterberg. Japanische Kunst-Geschichte. Bd. II, с. 66—67*):

«Простейшая композиция состоит из деления на три. На рисунке изображены не срезанные ветви, а целое растение. Мы прежде всего видим, что удалены все ненужные листья и цветки, с тем чтобы простейшими средствами — тремя цветками на разной высоте — добиться желаемого трезвучья. Мы здесь имеем символ Солнца, Человека и Земли *. Как правило, высота среднего цветка равна половине высшего, а высота нижнего — половине среднего; на рисунке это соотношение выдержано не целиком, ибо в цветущем растении соблюсти подобное взаимоотношение труднее, чем в срезанных ножницами ветках и цветах...»

Каждая из высот имеет свое соответственное обозначение — средняя называется «Со» (Sō), верхняя — «Шиу» (Shiū), нижняя — «Жио» (Giō).

* Я думаю, что «космическая аналогия» с Солнцем, Человеком и Землей вряд ли имеет здесь исходное или принципиальное значение. Думаю, что здесь скорее последующее «философское» обоснование для явления, «в себе» достаточно убедительного и без этого. Знаем же мы, например, и такие случаи, когда в целях повсеместного закрепления возводятся даже на стадию религиозного обряда самые простые нормы... гигиены (обрезание у иудеев, омовения у мусульман и т. д.).

Такое же взаимное размещение имеет место и в композиции
висячих растений (см. схему).

На этом же рисунке показаны и случаи более сложной ком-
позиции — из семи веток. Здесь вклинивающиеся ветки следуют
тому же общему правилу. Вообще же количество веток не долж-
но быть меньше трех и не должно превышать семи.

Рис. <...> показывает еще [четыре] образца разных растений
и цветов, расположенных в вазах согласно все тому же канону.
Рисунки взяты из книги Стюарта Дика («Arts et Métier de
l'Ancien Japon» par Stewart Dick), который, к сожалению, их не
комментирует и не указывает японского источника, откуда взяты
иллюстрации.

Во всех случаях мы видим строжайшее соблюдение формулы:

средний — высший — низший

или

низший — высший — средний

но никогда

низший — средний — высший

Другими словами, всегда сплетение и пикогда — простую чи-
словую последовательность размеров!

Интересно отметить, что совершенно так же в известных слу-
чаях komponует и Пушкин.

Цитирую по статье «Вертикальный монтаж» (III):

«Так же строит дело в некоторых случаях и Пушкин. Он дает
три детали убиваемых в бою с печенегами („Руслан и Людми-
ла“): один поражен стрелой, другой булавою, а третий раздавлен
копом.

Последовательность: стрела, булава, конь — соответствовала
бы прямому нарастанию.

Пушкин поступает иначе. Он располагает „массивность“ уда-
ра не по простой восходящей линии, но с „отходом“ в среднем
звене:

не: стрела — булава — конь,

а: булава — стрела — конь.

...Тот опрокинут булавою;
Тот легкой поражен стрелою;
Другой, придавленный щитом,
Растоптан бешеным конем...
(„Руслан и Людмила“) ...»¹⁴.

РАЗДВОЕНИЕ ЕДИНОГО¹⁵

В предыдущей статье мы мимоходом задели понятие мужского
и женского начала — Ян и Инь, определяющих, согласно китай-
ской философии, динамику Вселенной и ритмическую смену фаз
во всех ее явлениях.

Там мы указывали, что эта концепция лежит в основе компо-
зиционных канонов строгой системой правил, предписывающих
то, как строить, например, картины.

Откуда, однако, исторически слагалось подобное представление, которое, как видим, пронизывает с такой строгостью все области деятельности человека и его представления о мире?

Это раздвоение единого. Это стремление к воссоединению. Это воссоединение через взаимное проникновение обоих начал.

До чорта смахивает на историю первичного андрогина, расщепленного на два начала, мужское и женское, как об этом рассказывается в известной Платоновской басне¹⁶.

Но самое интересное в этой басне Платона то, что она, по-видимому, заимствована им из... китайских первоисточников.

Так по крайней мере думает — и, вероятно, не без основания — Пеладан. В серии «*Les idées et les formes*», в томике «*De l'Androgyne*» (Р., МСМХ), он приводит не только это соображение, но и гравюру из древнего китайского словаря Еул-Уа о сотворении мужчины и женщины — из словаря, который «должен был знать Платон, когда этот древний словарь был переведен на греческий язык, и с которым мог ознакомиться Моисей в Египте» (см. рисунок).

Где-то в основе системы Ян и Инь, как и в основе концепции этих мифов о сотворении первых людей путем раздвоения, вероятно, маячат биологические предпосылки достаточно сейчас известного исторического формирования полов.

Но для того чтобы такая глухая предпосылка «предвоспоминания» о каких-то ранних фазах бытия могла бы питать образное представление в сознании, одного этого элемента мало. Для того чтобы эта «предпосылка» могла бы стать прообразом какой-то системы представлений, она должна получить соответствующее «подкрепление» через отражение в сознании социальных предпосылок, социального института, в котором могла бы прощупаться подобная же динамическая картина. Я думаю, что это имеет место всегда. В искусстве — безусловно для разрастания внутреннего мотива*.

Так, например, испокон веков все развивалось диалектически. И диалектически жил и функционировал внутренний мир человека. Однако в диалектический метод она в сознании могла отложиться лишь тогда, когда классовая стадия развития и борьбы обострились до той наглядности, что диалектическая закономерность социального процесса становится зримой и ощутимой. Тогда родится истинная диалектика, отражающая подлинную картину мира извне, в отличие от «интроспективной», вывернутой наизнанку, идеалистической диалектики — сколка с внутреннего процесса, без опоры в стадии развившейся досюда социальной (Гегель).

И понятия Ян и Инь потому так крепко укореняются в философской системе китайцев, что они на самых же первых порах глубоко связаны с представлениями трудовыми и социальными. Эти элементы на подобной доклассовой стадии общества не

* См. статью об Эль Греко¹⁷.

знают еще иных разделений в труде, кроме естественно-биологических разделений. И, таким образом, первые же биологические впечатления неразрывны с картиной трудовой деятельности и социальных отношений, которые тут же проецируются на всю Вселенную как прообраз той картины ее устройства и распорядка, какими себе рисует их раннее сознание...

У Марселя Гранэ («La Pensée Chinoise». P., 1934) читаем:

...В старом Китае мужчины и женщины противостояли друг другу, подобно двум конкурирующим корпорациям. Земледельцы и ткачихи составляли группы, которые превращались в соперников, но одновременно и объединялись благодаря различию в образе жизни, в интересах, в богатстве и склонностях. Эти взаимодополняющие группы разделялись по труду, распределяя между собой различную работу, а также время и место, где она должна была производиться. Каждая группа жила согласно собственной формуле, и социальная жизнь возникала от взаимодействия этих двух формул.

Ткачихи никогда не покидали своей деревни и использовали зиму для подготовки тканей из конопли на следующий сезон.

Для мужчин зима была мертвым сезоном. Они отдыхали перед работой в полях.

Инь и Ян одинаково чередовались за работой: деятельность первого проявлялась зимой, второго — в теплое время года.

Мужчины и женщины, попеременно обогащавшиеся от своего труда, встречались в начале и в конце зимы. Эти встречи оказывались поводом для ярмарок (houli) и свиданий (ki), во время которых каждая корпорация — ткачихи весной, земледельцы осенью — попеременно выдвигалась на первый план.

По мнению ученых, Инь и Ян назначали свидания (ki) и собирались (houli) также и в периоды равенств, до того, как начнется царствование одного и кончится царствование другого...

...Ученые утверждают, что во время холодного времени года Ян обречен жить в подземном пристанище, со всех сторон обложенный Инь. Есть основания считать, что общий дом, в котором мужчины собирались во время мертвого сезона, был чем-то вроде подвала, расположенного посреди селения и окруженного индивидуальными жилищами: эти последние в период складывания деревенской жизни принадлежали женщинам.

Вновь становясь земледельцами, мужчины, восстановившие свою силу, шли трудиться на солнце в открытое поле. Ткачихи же, напротив, работали лишь в темных местах: с того момента, как они начинали ткать праздничные одежды, они должны избегать солнца. Оба пола подчинялись противоположной дисциплине. Их сферами соответственно были интерьер (nei) и экстерьер (wai); они же являются и соответствующими сферами Инь и Ян, тени и света... (с. 139—141)¹⁸.

Так основные черты противопоставления Инь и Ян определялись первобытно-трудовыми чертами, которые на этой стадии группировались по половой принадлежности трудящихся.

Образ же встречи Инь и Ян, их соединения, попеременного превосходства одного над другим, явился отражением тех коллективных празднеств, которые совместно проводили, в обычное время отъединенные, коллективы земледельцев и коллективы ткачих. Это же было два раза в год и праздниками любви.

Так или иначе, каково бы ни было происхождение самого образа, легшего в основу философской концепции китайцев, она вошла в жизнь настолько строго, что ей подчинены не только пластическая композиция картин или обстоятельнейшим образом

разработанная система музыки, но даже — в древности — такие государственные институты, как престолонаследие. И оно производится по тому же принципу ритмического «перекачыванья» (roulement), как его называет тот же Гранэ, описывая его в другой книге («La Civilisation Chinoise», 1929).

Царю наследовал не сын, а министр. Причем министром был член семьи по *женской* линии. И функция его при жизни царя была не исполнительская, а как бы корректирующе-ограничивающая. К старости министр «смещал» царя, занимал его место. И в свою очередь, смещался подростком сыном царя — продолжателем *мужской* линии. При сыне возникал новый министр из *женской* линии и т. д. Так достигалось и здесь взаимодействие принципов Инь и Ян, как в смене, так и в противопоставленном взаимодействии.

* * *

Вообще надо отметить, что подобие китайской классификации явлений по принципам Инь и Ян гораздо более распространено, чем может показаться на первый взгляд: делят же все европейские языки *словесные обозначения явлений природы* на мужские, женские и даже средние!

И если это здесь уже не связано с актуальными мировоззренческими началами, то, переходя к эстетике, мы видим, что там эти положения продолжают сохраняться во всей нерушимости строгих канонов, по-своему достойных китайского ригоризма.

Но сперва приведем пережиточный курьез из области того, как европейский аналог Инь и Ян — в виде эманации женского и мужского начала — может служить предметом забот и беспокойства вплоть до середины XIX в.!

Случай этот не мог не прийти к нам из Англии, где можно найти столько курьезов, связанных с консерватизмом!

В 1863 г. одна английская лэди написала книгу об этикете (*Lady Gouch. Etiquette. L., 1863*). На странице 80 читаем:

«...Образцовая хозяйка дома должна внимательно следить за тем, чтобы произведения авторов мужского и женского пола были бы строго разъединены на ее книжных полках. Близость подобных книг друг к другу, за исключением случая, когда авторы их оказываются мужем и женой, ни в коем случае недопустима!..»
Забавно?!

Но приводит же журнал «Vu» от 26 января 1936 г. (!!!) слова одного из представителей лондонского высшего света:

«...Я знаю некоторых лондонских дам, которые одевают юбочки на ножки роялей, с тем чтобы ножки эти не казались обнаженными...» (вспомним штанишки английских девочек середины XIX в., торчащие из-под юбочек и закрывающие их ножки донизу!).

Однако обратимся вкратце к области эстетики, где все это имеет место совершенно вне всяких курьезов.

Я имею в виду поэзию с ее до сих пор сохранившейся *классификацией рифм по признаку мужских и женских*.

Мы бегло отметим лишь то, что непосредственно переключается с китайцами.

В книге Жирмунского читаем («Рифма, ее история и теория», 1923, с. 23):

«...По характеру стихотворных окончаний мы различаем рифмы мужские, женские и дактилические. Например, ночь: прочь, правил: ставил, поверьями: перьями...»

Итак: мужские и женские.

Мужские: односложные — нечетные,

женские: двусложные — четные.

В полном соответствии с китайским начертанием:

Ян: М. (Ночь)

Инь: Ж. (Правил).

«...Наиболее обычны в русской поэзии мужские и женские рифмы. Чередование окончаний обоих типов является существенным фактором строфической композиции...»

Итак, композиция держится на чередовании мужских и женских рифм, т. е. на взаимном проникновении комплексов мужских и женских.

«...Благодаря закону чередования отчетливее обозначается членение строфы на периоды: например, в четырехстопном ямбе чередуются ритмические ряды в 8 и 9 слогов и только группа в $9+8=17$ слогов (период) является в точном смысле единицей повторности».

Таким образом, *единым целым* считается *соединение* одной «мужской» строки и одной «женской» (считая как по окончанию, так и по четному и нечетному количеству слогов — 8 и 9).

«...Чередование окончаний особенно строго соблюдается в канонических строфах: в сонете, октаве, терциях, в двустопных шестистопного ямба (т. н. русский „александрийский стих“); в классических октавах одна строфа начинается с женского окончания, другая — с мужского (ср. у Пушкина, например, „Осень“); в александрийском стихе по французскому образцу чередуются двустопия с женским и мужским окончанием...» и т. д.

Т. е. самый характер сплетения допускает самые разнообразные сочетания.

«...Закон чередования окончаний был установлен во французской поэзии в эпоху Ронсара (XVI в.). Отсюда проник к нам и самый термин (немое *e* как признак женского рода: *sond—sonde*). До самого последнего времени этот закон считается во французском стихе обязательным...» и т. д. и т. д.

Как видим, самый принцип чередования свойственен не только нашему стихосложению. А что еще более интересно — это то, что в еще более раннее время женская рифма была связана с женским родом самих рифмующихся слов. Т. е. еще более близко к основоположному принципу разделения! *

* К месту вспомним еще Пушкина:

«...Ну, женские и мужские слоги!
Благословясь, попробуем: слушай!»

Как видим, снова подтверждается указанное нами выше положение, что в принципах китайского мировоззрения и учения сохранились в нетронутом виде все те черты, которые в поступательном движении прогрессивно преодолевались западными культурами, где они могут быть сейчас обнаружены лишь в примерах пережиточных или в основных принципах эстетики, ибо *законы формы* опираются на то же самое чувственное мышление, которое у китайцев управляет и законами логики, и законами мышления вообще!

Вообще же говоря, пережитки разделения явлений мира по признакам мужского и женского начала сидят очень плотно не только в представлении Викторианской лэди или в учебниках поэзии.

Даже в преодоленном виде эта концепция продолжает действовать — правда, в этом случае уже не в формах метафизических учений, а чаще иронически — в смешных рассказах.

Но эти рассказы потому-то и смешны, что нашему сознанию еще «по памяти» вполне *доступны* подобные представления, хотя они уже перестали определять наши понятия!

Так нас неизменно смешит рассказ о маленьком мальчике, который удивляется тому, что мужской и дамский велосипед, — простоявши рядом ночь, — к утру не произвели на свет маленького детского трехколесного велосипедика.

И неизбежно веселит нас рассказ Джона Стейнбека о старике Уинке Мэнли («Гроздь гнева», IV):

...Кэйси сказал:

— Отсюда до старого Тома не больше мили. По-моему, еще два подъема, а за третьим и ваш дом будет.

— Правильно, — сказал Джоуд. — Если только его не украли, как в свое время отец украл.

— Дом украл?

— Ну, да. Приволокли его мили за полторы отсюда. Хозяева, те, что там жили, переехали в другое место. Дед, отец и Ной, мой брат, хотели весь дом перетащить, да за один раз не удалось. Только половиной и завладели. Поэтому он у нас и чудной такой с одного боку. Они его распилили на две части, впрягли двенадцать лошадей и пару мулов и одну половину приволокли на наш участок. Хотели было за второй вернуться, чтобы опять ее к первой пристроить, да Уинк Мэнли их опередил, явился туда со своими ребятами и спер, что осталось. Отец с дедом первое время из себя выходили, а потом как-то выпили вместе с Уинком, и ну хохотать! Уинк говорит, его дому время припело, приводите, говорит, ваш, случим их, может, пужников нам наплодят.

Уинк, когда выпьет, замечательный старик...¹⁹

Равняйтесь, вытягивайте ноги
И по три в ряд в октаву заезжай!

(„Домик в Коломне“, IV)

...Как весело стихи свои вести
Под цифрами, в порядке, строй за строем,
Не позволять им в сторону брести,
Как войску, в пух рассыпанному боем.

(Там же, V)

Отсюда, по существу, можно было бы двигаться обратно к нашей основной теме.

Однако надо сделать еще несколько замечаний с целью развеять возможное неприятное ощущение, которое всегда сопутствует тем случаям, когда акцентируются «мужские» и «женские» начала при разборах и рассмотрении разного рода явлений.

Они неминуемо звучат с известным привкусом... Отто Вейнингера²⁰ или Фрейда.

Когда же дело выходит за пределы биологических «аналогий» и примат биологических и сексуальных явлений начинает рассматриваться как фактически «определяющий» строй представлений и человеческих поступков — это становится для нас не только неприятным, но и просто неприемлемым.

Мы привыкли видеть в качестве предпосылки для любых надстроечных явлений всегда и во всем — предпосылку социальную.

Каково же положение с китайцами?

Повинны ли они сами в том, что выстраивают свои концепции и классификации из основ биологического разделения человеческой особи на мужское и женское начало?

Повинны ли истолкования этих классификаций в том, что и они, игнорируя начало социальное, целиком вторят тому же принципу основ?

Европейских истолкователей я в этом отношении не взял бы под защиту. И это потому, что, собственно, от их толкований и может создаться отмечаемый мною привкус.

Что же касается самих китайцев, то они, по-моему, никак не повинны в этом деле.

И это в силу все того же консерватизма, которым отличается строй представлений китайца.

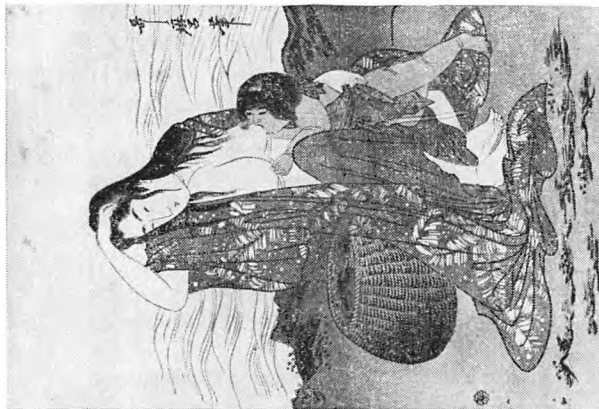
Одною из наиболее характерных черт этих представлений является отсутствие дифференциации.

Многие представления у китайцев остались в той форме, какую они принимали в условиях первобытного социального строя.

И недифференцированность представлений — отражавшая этап неочетливой дифференцированности общественного строя — целиком относится сюда.

Об этом этапе развития человеческого общества пишет Энгельс:

«...Величие родового строя, по вместе с тем и его ограниченность проявляются в том, что здесь нет места для господства и порабощения. Внутри родового строя не существует еще никакого различия между правами и обязанностями: для индейца не существует вопроса, является ли участие в общественных делах, кровная месть или уплата выкупа за нее правом или обязанностью; такой вопрос показался бы ему столь же нелепым, как и вопрос, является ли еда, сон, охота — правом или обязанностью? Точно так же невозможно расслоение племени и рода на различные классы...» («Происхождение семьи, частной собственности и государства»)²¹.



Утамаро. Ныряльщицы

hat begrüßt wie ein Offizier und hat dem Stationsdiener genunken. Er ist hergesprungen, und der Expeditor hat ihm gesagt, er muß das Gepäck hintragen für das gnädige Fräulein, welches bis Indien fährt.

Die Cora hat ihm gedankt, und er hat begrüßt wie ein Offizier, und er war furchtbar stolz.



Und der Stationsdiener hat die Koffer genommen und hat sie mitten hingestellt, und er war auch stolz.

Der Seiz und der Reinhardt sind hergegangen, und der Seiz hat gesagt, er ist gekommen für das letzte Lebewohl. Die Cora hat gesagt, er ist sehr freundlich, und sie hat dem Seiz und dem Reinhardt die Hand gegeben.

Der Reinhardt hat die Absätze aufeinander gebaut, und

Der Eus hat gelaat, vielleicht versinkt die Erinnerung in den tiefen Ozean und unter die Palmen.

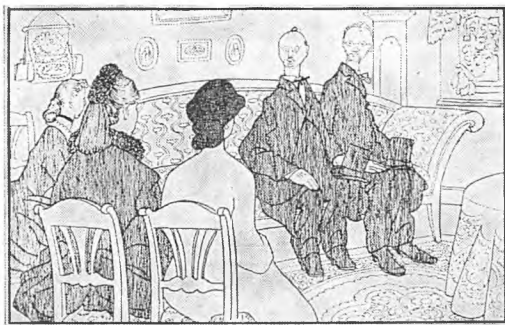
Aber die Cora hat nicht aufgepasst, und sie hat mit Annchen geredet, daß sie nicht so weinen muß, und sie bleiben einander gut, und dann hat sie still mit ihr geredet, und sie haben sich oft geküßt.

Die Rosa hat immer hingeschaut, und ich glaube, sie hat es erzählt.

Aber der Onkel Pepi hat geschmupft, und er hat wieder



125





Е. Ф. Крендовский. Семь часов вечера



Е. Ф. Крендовский. Сбор на охоту

«Виза Живоначальной Троицы»
создана Рублев (около 1408г.)

Рублевский
и. Гаврилов
том VI. Искусство
живописи
стр. 232.



а) алессеканья
дом, дерево, вода = 3
1:2.
дом: дерево, вода
(вдольный элемент на 1:2)

3 ангела.

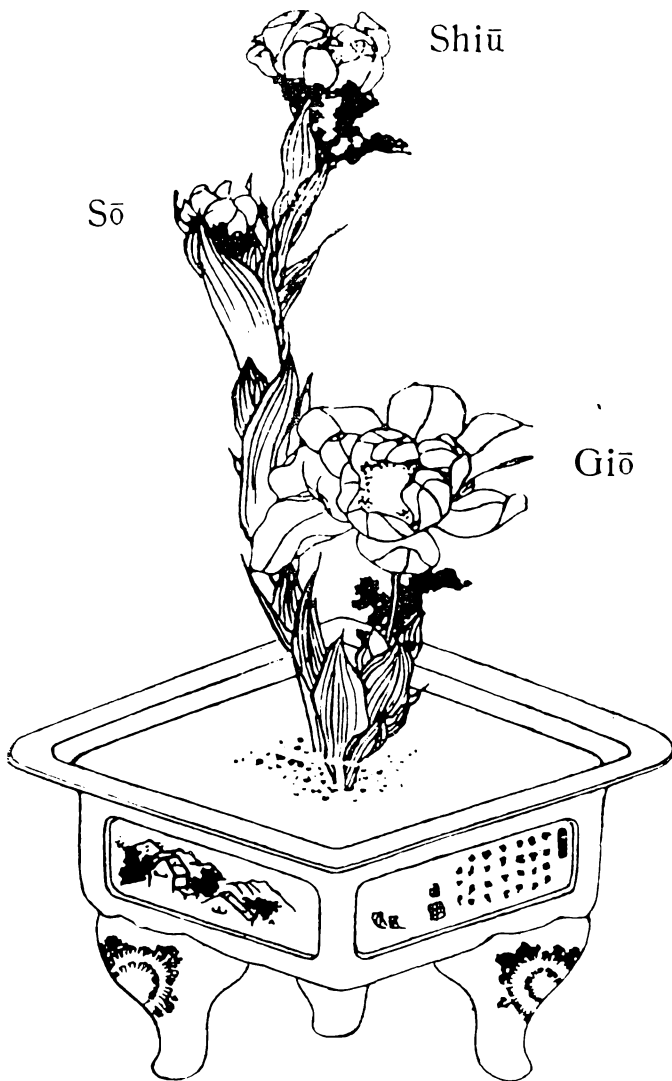


- 3) 3 крестя : 2 дерева, 1 камень
на 3. (2 дерева, одно
камень)
- 4) Руки сломаны А
расширены Б, С (1:2)
- 5) алессеканья
Б-В-А-В-А 1:2 (а: б, с)

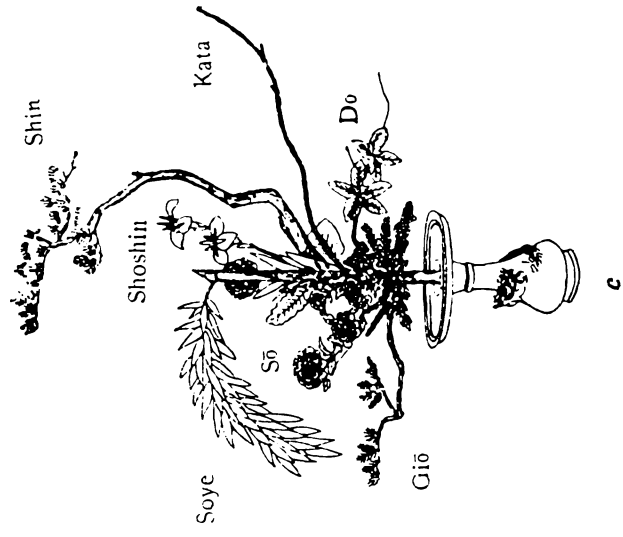
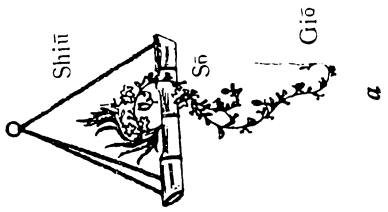
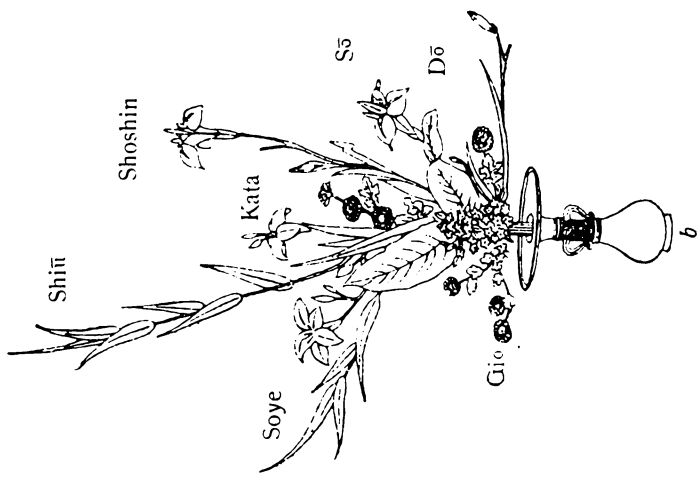
~~Виза Живоначальной Троицы~~ Живоначальной Троицы :

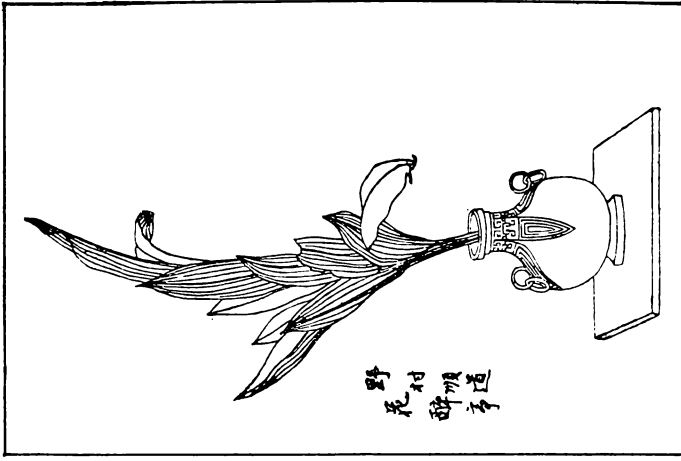
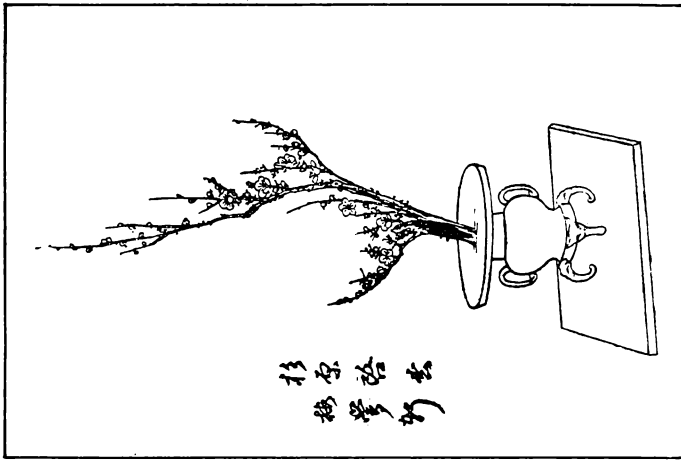


- 1) фигура: 2:1 (B →, A →, ← C)
- 2) руки: 1:2 (B →, ← A, ← C)
- 3) центр: свой фигура:
1:2 (A Σ, B, C)

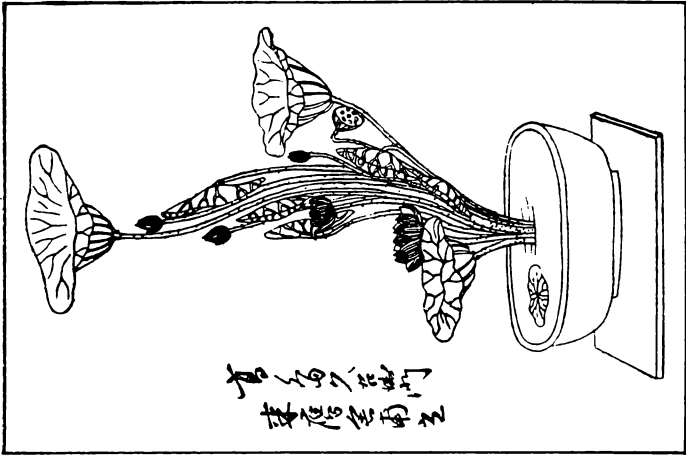
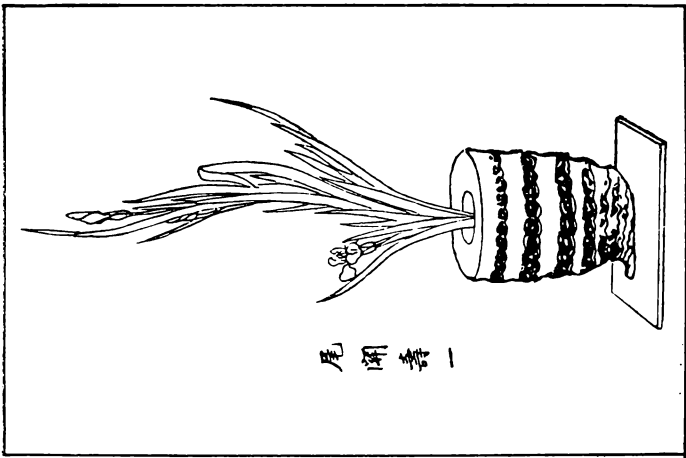


Композиция растения. Схема из книги О. Мюнстерберга
«История японского искусства»

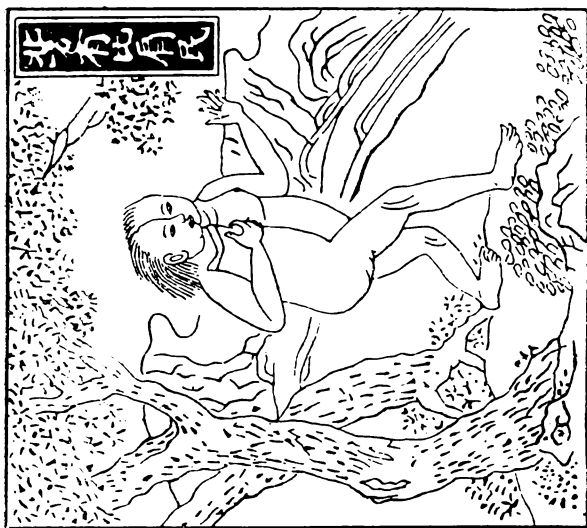




Композиция висячих растений. Схема из книги О. Мюнстерберга «История японского искусства»



Из книги С. Дика «Искусства и ремесло древней Японии»
Образцы растений и цветов в вазах.



Гравюра из китайского словаря XI в.
«Юнь люз» («Сущность рифм»)

Важнейшие события жизни
 софийского купечества.

М - Малое
 ДК - Малое ДК

М - Малое
 ДК - Малое ДК

М - Малое
 ДК - Малое ДК

События:

I }
 II }
 III }



I { M = 02, ДК = 02
 II { M = 02, ДК = 02
 III { M = 02, ДК = 02

II { M = 02, ДК = 02
 III { M = 02, ДК = 02

III { M = 02, ДК = 02
 IV { M = 02, ДК = 02

1 { M, ДК, М }
 2 { M, ДК, М }
 3 { ДК, ДК, ДК }
 4 { M, М, М }
 5 { М, ДК, М }
 6 { ДК, М, М }
 7 { М, ДК, ДК }
 8 { М, М, ДК }
 9
 10

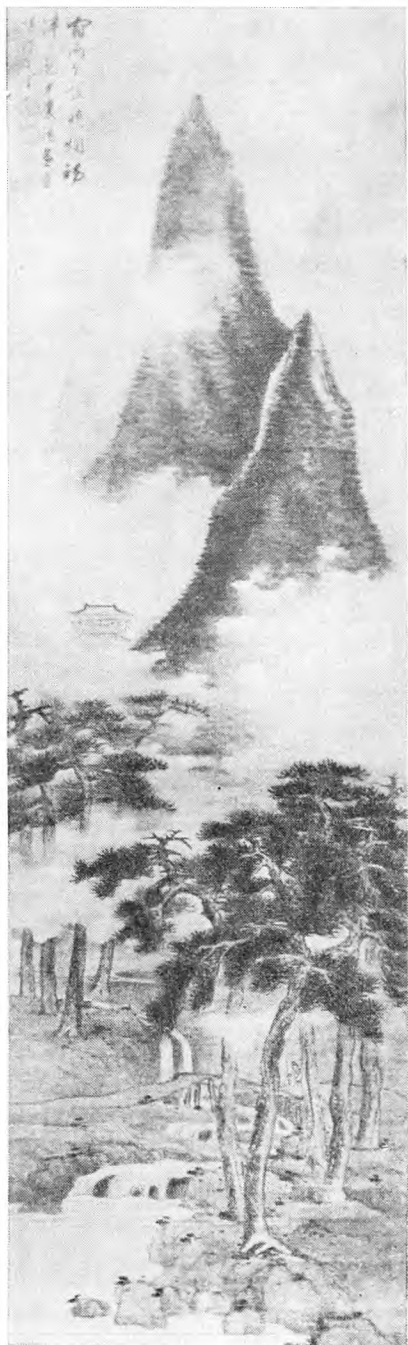
3 Ж К М Ж К М

М	М	М	Ж	ЖК	ЖК	М	М	ЖК	М	М	М	М	М
ЖК	ЖК	ЖК	ЖК	ЖК	ЖК	М	М	ЖК	М	ЖК	ЖК	ЖК	ЖК
М	М	ЖК	ЖК	ЖК	ЖК	М	М	М	М	ЖК	ЖК	ЖК	ЖК

I 1 2 3 4 5 6 7 8
 II 1 2 3 4 5 6 7 8
 III 1 2 3 4 5 6 7 8

I 3 М : 3 ЖК : 3 М : 1 Ж : 3 М
 II 2 ЖЖМ : 3 ЖК : 2 М : 1 Ж : 1 М : 2 ЖК : 1 М : 3 Ж.
 III 2 М : 1 Ж : 3 ЖК : 4 М

Анализ пейзажа Хокусая из рукописи С. М. Эйзенштейна «Монтаж 1940»



Лан Инь. Пейзаж после дождя

→
Анализ картины Лан Иня
«Пейзаж после дождя».
Заметка С. М. Эйзенштейна
от 1 августа 1947 г.

Торги
 (Обработка
 Дефектов
 Вогды)

Менее "наблюдая" -
 розги и гребки
 переделывания
 с помощью "мелких"
 - обработка и вогды

Мелкие стержни вогды
 по направлению наблюдения
 < гребки - розги
 Мелкие по стержню на
 основании наблюдения в
офисном порядке:

слезы вогды
 < а также - вогды >

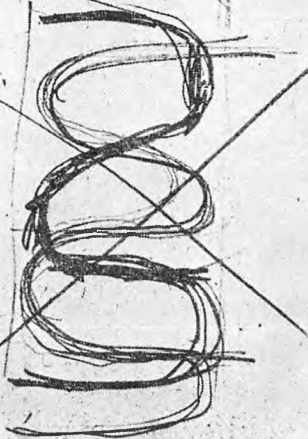
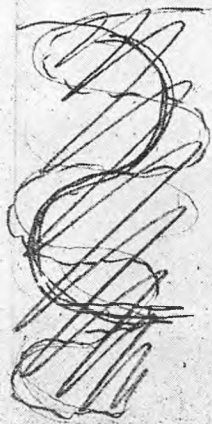
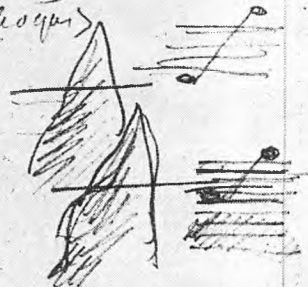
Хранить и использовать
 стержни концы - стержни
 в могиле.

и notes: Хранить - об'еме
 могилы - скелета



(изобретения)

Минимум
 Снабжение



лишь стержни
 о стержнях, как
 в слезы
 вогды.
 о стержнях вогды
 < или наоборот
 гипотеза стержней
 - сделана гипотеза
 вогды. >

То же самое происходит на этой стадии и с разделением труда. «...Разделение труда — чисто естественного происхождения; оно существует только между полами. Мужчина воюет, ходит на охоту и рыбную ловлю, добывает продукты питания в сыром виде и изготавливает необходимые для этого орудия. Женщина работает по дому и занята приготовлением пищи и одежды — варит, ткет, шьет. Каждый из них — хозяин в своей области: мужчина — в лесу, женщина — в доме...»

Уже этим соображением с элемента полов снимается исключительный примат биологии: половое разделение есть одновременно разделение по признакам участия в общественном труде.

Но классики марксизма идут в этом отношении дальше: трудовое представление они распространяют и на самую первоначальную форму производительности — на первейший вид производства — на *производство себе подобных*.

«В одной старой непечатанной рукописи 1846 года, принадлежащей Марксу и мне, я нахожу следующее:

„Первое разделение труда было между мужчиной и женщиной для производства детей“...»²².

Таким образом, трудовое представление охватывает собой до конца и представления биологические.

Очень быстро, однако, наступает крушение первоначальной недифференцированности и для того социального порядка, который определял собою недифференцированность представлений.

Энгельс выводит и эти первые социальные ростки борьбы классов отсюда же — из этой же «клеточной формы цивилизованного общества» — из семьи:

«...первая проявляющаяся в истории противоположность классов совпадает с развитием антагонизма между мужем и женой при единобрачии, и первое классовое угнетение совпадает с порабощением женского пола мужским...»

Равноправное хозяйствование и здесь замещается угнетением: наступает дифференциация и [возникают] зачатки классового расслоения и борьбы уже в первобытном обществе в целом.

Такое расслоение порождает предпосылки к дифференциации и в области сознания.

Подобно самому обществу, и представления, отражающие его бытие, разделяются, расчлняются — дифференцируются.

Надо думать, что в силу каких-либо особых исторических факторов этот процесс в условиях древнего Китая происходил, вероятно, особенно медленно и длительно. Иначе трудно себе представить, почему тип представлений, связанных с формами мышления родового строя, так глубоко и несокрушимо задерживается в концепциях китайца еще и надолго после того, как видоизменился породивший их социальный строй.

Концепции эти держатся в сознании так крепко, что в большой степени *продолжают доминировать над кругом представлений и норм, которые определяются последующим ходом исторического развития*.

Нормы прошлого и традиция, идущая от древних времен, оказываются более действенными, чем то, что порождается живыми формами развивающейся действительности.

Образным символом кажется здесь культ предков и умерших, который так пышно цветет в Китае.

Вот где в буквальном смысле слова — «мертвые повелевают», как выражается по другому поводу Бласко Ибаньес.

Конечно, отнюдь не только Китай в громадной степени определяется в своем настоящем еще и нормами прошлого.

Никто, пожалуй, так рельефно не обрисовал этого, как тот же Ибаньес:

Живые никогда не бывают одни: всюду их окружают мертвецы, и так как мертвых больше, несравненно больше, то они подавляют существование своею численностью и тяжестью времени. Нет, мертвые не уходят, как гласит поговорка. Мертвые остаются неподвижно на рубеже жизни, подстерегая новые поколения и давая им почувствовать власть прошлого в форме мучительных душевных страданий каждый раз, когда они пытаются уклониться с дороги. Какая тирания! Какое безграничное мучение! Бесполезно закрывать глаза или усыплять память. Они встречаются повсюду: они загромождают все пути нашей жизни, выходят навстречу, чтобы напомнить о своих благодеяниях, принуждать к унижительной благодарности. Что за рабство! Дом, в котором мы живем, построен мертвыми; законы, которым мы повинемся, продиктованы мертвыми, любимые блюда, наши страсти и вкусы, пища, поддерживающая наше существование,— все, что производит наша земля, взрытая их руками, пыле превратившимися в прах, все — их дело. Нравы, обычаи, предрассудки, честь — тоже их дело. Если бы они мыслили иначе, то и склад жизни был бы совсем иной. Все приятное нашим чувствам приятно потому, что этого хотели мертвые. Неприятное и бесполезное отвергается по воле тех, кто уже не существует. Нравственное и безнравственное — это понятия, выработанные ими за много столетий. Стараясь говорить иное, люди только повторяют другими словами то, что мертвые говорили из века в век. Все, что мы считаем в себе самих непосредственным и личным, нам продиктовали невидимые учителя, лежащие в земле, а они, в свою очередь, восприняли это от предыдущих мертвецов. В глазах наших светится душа наших предков, а в нашей наружности повторяются и отражаются черты исчезнувших поколений...²³

Но дело здесь, конечно, не столько в самом факте, сколько в тенденции отношения к этому прошлому.

Для нашей культуры и жизнестроения характерно активное преодоление прошлого, на путях к будущему динамически преобразующее настоящее.

И здесь, конечно, есть воздействие прошедшего, но все дело в том, какая тенденция в общем взаимодействии общих начал — сохранившаяся ли от прежних этапов развития, вырабатывающаяся ли на новых — имеет ведущее значение.

В силу специфических социальных и исторических форм развития древний Китай отдавал примат пережиточному и прошлому.

Иначе мы...

Наше прошлое — такая же неотъемлемая часть в созидании нашего настоящего, как и наша окрыленная устремленность в будущее.

Созданное нашим народом в прошлом есть крепкая основа для взлета настоящего в будущее.

Но мы видим, что и в области чисто психологической комплексы прежнего опыта, сложившиеся в систему чувственного мышления, являют собою залог возможностей эмоционально-чувствительного воздействия, а сами нормы этого мышления [являются] неисчерпаемым фондом, который непрестанно питает методику, форму и приемы искусства.

«Ошибка» китайцев состоит в том, что они эти же нормы распространяют и на области, требующие системы представлений, по своему развитию стоящих уже выше мышления чувственного.

Но это же обстоятельство определяет тот факт, что разделение системы мира по принципам мужским и женским никак не может считаться исчерпывающей проекцией чисто биологических норм в освоении Вселенной.

И если да, то только с поправкой на то, что эта же система неразрывно и одновременно есть и первичное социально-трудовое различие, к тому же еще и неотрывное от календарных сезонных изменений времен года.

Ранние формы языка способны вселять в нас изумление своею кажущейся нелепостью. Левп-Брюль приводит типичное выражение раннего дикаря: «Пшеница есть олень», которое кажется абсолютно лишенным смысла ²⁴.

Однако «психологически» оно мгновенно приобретает смысл, как только соображаешь, что это «означает» просто «пшеница есть пища», ибо на этой стадии развития *обобщенное* понятия *пища* еще не может отделиться от *единичного представления* того, чем эта пища является, т. е. в данном случае — от *оленя*.

В этих условиях *новый вид пищи* для своей характеристики как питательного средства вынужден определять новое таким странным путем, а сама формула сохраняет в себе образ процесса перехода от стадии охотничьего промысла к формам земледельческим. <...>

Так или иначе, то, что мы видим в системе представлений китайцев, точно воспроизводит положение с формулой «пшеница есть олень». Олень и пшеница *совпадают* по решающему признаку: они оба — *пища* прежде всего.

Совершенно так же в практике древнего китайца *совпадают* в одновременности все важнейшие факторы его деятельности.

Весна и осень суть моменты перехода трудовой инициативы от одной трудовой группы к другой, при этом групп, разделенных по половому признаку; и эти же моменты совпадают с наиболее активной реализацией основных биологических функций — с групповым браком, узаконенно допускавшимся в основном в эти периоды годового календарного оборота.

Так совпадают в едином моменте наиболее важная биологическая функция человека, решающее завершение определенных трудовых годовых циклов общества и смена времен года в природе.

В недифференцированном сознании эти моменты неразрывны; и если здесь говорится, что «ткачиха» есть «зима» или «женщина» — «теплое», то это даже не метафора, но на первых порах просто характеризует неразрывность этих комплексных представлений в результате того, что в решающие моменты образования самих представлений все три фактора соприисутствуют.

И если само обозначение «парности» использует определение их как мужских и женских, то это означает лишь то, что *обозначаются* они таким образом лишь потому, что самое сильное чувственное впечатление из всего комплекса остается от фактора биологического и сексуального!

Такая предположительная картина вполне подтверждается фактами и обычаями.

В главе о крестьянских обычаях тот же Марсель Гранз в другой своей книге («La Civilisation Chinoise». P., 1929, с. 191—192) пишет:

Когда китайской философии настало время изобрести теорию любви, философы стали объяснять, что девушки весною вселяют в юношей влечение к себе, а юноши осенью становятся привлекательными для девушек; те и другие по очереди как бы начинают ощущать неполноценность своей натуры, и их влечет непреодолимое желание к тому, чтобы восполнить свою природу до полного совершенства.

Весна была временем года, связанным с обручением и браком, и в былое время инициатива в этом деле принадлежала девушке.

Осень была временем начала семейной жизни собственным хозяйством молодых, ибо очень скоро утвердился обычай, заставлявший жену жить у мужа...

Но интересна «база» этого учения о «попеременной привлекательности» юношей и девушек друг для друга:

Осенью хлебопашец становится богатым благодаря собранному к зиме зерну. Весною же женщины располагали в обилии еще большими материальными ценностями — свежесотканными за зимний период материями.

Весною у ткачихи было чем привлечь к себе хлебопашца, а потом, в свою очередь — и у хлебопашца оказывалось то, чем обеспечить согласие ткачихи. Каждая группа по очереди имела, чем привлечь другую и осуществить свое желание...

(Как видим, и вопросы «обмена» и материального благополучия тоже теснейшим образом сплетаются со всеми перечисленными обстоятельствами.)

С двух сторон от Млечного Пути в небе стоят две звезды. Одна из них называется Ткачихой, другая — Хлебопашцем.

Согласно народному поверью китайцев, «Золотой век» наступит тогда, когда Хлебопашец и Ткачиха встретятся и соединятся.

Так отражается в небесный свод картина только что описанных земных отношений в звездной легенде, которую мне рассказывал в Алма-Ате в часы перерывов между съемками мой ассистент — китаец Гао-Тау.

И так сплетаются между собою проблемы разделения труда, свадебный обычай, весна, осень и звездные конstellации — в едином комплексе объединяя производственные отношения и

экономические предпосылки с отношениями матримониальными и ход смены времен года с расположением небесных светил.

...Осенью и весной, после завершения полевых работ или зимнего труда ткачих, юноши и девушки соседних селений сходились под открытым небом. Скоро зиме предстояло замкнуть каждую семью в круг одних своих близких, или лето на долгие месяцы полевых работ разъединит мужчин и женщин. И осень и весна стремятся к тому, чтобы сплотить в единство сердца тех и других. В это время разъединенные группы и конкурирующие трудовые корпорации закладывают основы солидарности путем слияния в коллективных свадебных празднествах...

Дни заполняются играми и состязаниями групп, прежде чем перейти к объединению и слиянию.

Часто группы ткачих и хлебопашцев размещены по двум берегам реки, и между ними вьется этот земной прообраз Млечного Пути, разъединяя и снова свивая в ритмической игре тех, кто устремлен друг к другу.

А с высоты ночного неба на них вниз с завистью глядят Хлебопашец и Ткачиха.

Столетиями ждут они и своего слияния в Золотом веке, прообразом чего служат весенние и осенние свадебные оргии и игрища детей земли...

* * *

Однако нас вопрос Инь и Ян интересует прежде всего с точки зрения строя и композиции произведений... Ибо еще отчетливее эта черта проступает в длинных горизонтальных картинах-свитках, столь характерных для китайской живописи. Здесь они обычно — тема живого течения жизни, запечатленная на длинной ленте картины. Это или течение в пространстве, или течение во времени. В первом случае какое-либо гуляние «На реке во время праздника» (Чэнь Мэй и др., около 1720 г.), рисующее разнообразные сцены жизни вдоль берегов реки на всем ее протяжении (размеры свитка — 1163×36 см). Во втором случае какая-либо «История одной карьеры» Ван Цэня (около 1669 г., размер — 3080×53 см); и в этом случае перед нами фаза за фазой хронологически раскрывается биография того или иного государственного мужа, все увеличивающиеся его владения, походы, путешествия.

Образцы того и другого мы могли видеть на выставке китайской живописи зимою 1939—1940 гг. в Москве.

Здесь смена элементов Инь и Ян возникает ритмическим повтором и сплетением на разворачивающемся протяжении свитка. В одном случае это ритмическая смена частей пейзажа видимых и частей, закрытых облаками, — по существу, взаимное пронизывание «облаков» и «земной тверди», отвечающих обоим противоположным началам («История одной карьеры»). В другом случае (например, на пейзажном свитке Сессю — японца конца XV в., работающего в китайской традиции) такая же ритмическая смена отведена домикам, прерываемым деревьями и кустарником

(средний план картины); мглыстым небесам и четким очертаниям гор (верх и глубина); резко очерченными скалам и мягким очертаниям воды (ближний план и нижний край картины). Эти три плана картины: верх, середина, низ — кажутся тремя строчками из сложной оркестровой партитуры, где три разные сферы, контрапунктически связанные, ведут каждая свою тему борьбы и взаимного проникновения элементов сильных и слабых, мужских и женских, Инь и Ян. Интервалы смея их различны на разных строках и на разных местах этих строк. То они совпадают «по вертикали», и перед нами энергичное сочетание горы высится над четким абрисом домика, у подножия которого резко вырисован утес. То дымка туманной дали скользит над размытыми очертаниями кустарника, еле определяющегося над намеком реки у нижнего края свитка. То оба начала скрещиваются и не только по горизонтали, но и по вертикали сталкивают представителей обоих начал: утес с туманом, реку с очертанием горы, туман с домиком и водой и т. д. и т. д. (см. рисунок), создавая этим бесконечно разнообразную полифонию взаимной игры двух начал, пронизывающих Вселенную согласно философской концепции китайца.

Как видим, и по горизонтали и по вертикали разнообразие сочетаний взаимной игры сильных и слабых начал чрезвычайно велико и разнохарактерно ²⁵.

Здесь интересно отметить, до какой степени это близко тому, что мы делаем в монтаже даже немого фильма!

Чаще всего кусок там двухпланный: первый план и фон. Но как взаимная игра «перемены мест» между фоном и первым планом от куска к куску, так и ритмическое движение обоих сквозь последовательность кусков проходит совершенно так же. Мы не называем свет и тьму началами «мужским и женским», но так же строго следим за тем, чтобы в монтажной последовательности фон проводил бы свою поступательную световую партитуру, а первый план — свою. Чтобы, где надо, они сменяли друг друга и т. д. Совершенно так же играет друг с другом линейное начало в кадре: например, дуга и прямая, сменяя друг друга и переходя друг в друга и обратно. Так же играет и размер, четное количество фигур и нечетное. Почти что Яп и Инь. Чтобы не нагромождать примеров, снова и снова отошлю все к тому же отрывку из статьи «Э! (О чистоте кипоязыка)», где это прослежено с предельной педантичностью!

* * *

NB. Совершенно очевидно, что картины Китая, из свитков ставшие четырехугольниками, подчинены таким же музыкальным закономерностям. Только в этих случаях их сложнее расчлениать непосредственно графически.

(Менее капризная в кажущемся произволе своих сочетаний, и особенно приведенная к строгой повторности какой-либо груп-

пы — формулы, такая живая картина стала бы пейзажным орнаментом или куском обоев.)

Но кажущееся нам отсутствие закономерности здесь действительно кажущееся.

И потому, что мы стараемся распознать ее согласно нашим западноевропейским стандартам.

А между тем все дело в том, что здесь закономерность не ритмическая, во всяком случае, не в том смысле, как мы ее понимаем.

У нас ритмическое качество определяется количественной точностью — только подобный «счет» дает возможность учесть повторность — например, при исследовательском анализе.

У китайца же дело решается не количеством отдельно-го элемента, а качественной принадлежностью того или иного числа к определенным рядам или семьям чисел! И прежде всего — по признаку чет-нечет. Ибо и этим правят принципы Инь и Ян, разделившие между собою семейство четных и нечетных.

И если «раздвоение Единого» выше обозначало распадение первичного андрогина на мужское и женское, то здесь раздвоение единого рисуется как переход нечета в чет: смены мужского начала женским: сменой правления Ян правлением Инь.

КОММЕНТАРИЙ

Два аналитических «этюда» Сергея Михайловича Эйзенштейна (1898—1948), публикуемые спустя много лет после смерти автора, еще при его жизни и по его воле претерпели несколько трансформаций. Их переработка связана с переносом из одного исследования в другое. Сама возможность такой перемены контекста вовсе не обязательно свидетельствует об относительной нейтральности или самоценности предпринятого автором анализа, она может говорить и о внутреннем единстве всего теоретического «опуса». Текстология действительно дает возможность обнаружить не всегда очевидные взаимосвязи разнородных исследований Эйзенштейна и вместе с тем их собственную содержательную «поливалентность».

Первый вариант текстов «Чет—Нечет» и «Раздвоение Единого» (впрочем, так еще не озаглавленных) предназначался для статьи «Монтаж 1940», работа над которой шла с мая по ноябрь 1940 г. и которая входила в большой цикл работ о монтаже в кино и в других искусствах.

Еще в 20-е годы, эпоху «штурма и натиска» монтажной поэтики в кино, Эйзенштейн придавал понятию «монтаж» гораздо более широкий смысл, нежели склейка отдельных кадров. С первых теоретических выступлений оно стало для него синонимом закономерной композиции и любого (не только кинематографического) произведения, которая пронизывает и объединяет в целое все его элементы и «измерения». Удобство термина состояло в том, что подчеркивался дискретный характер кажущейся непрерывности даже мельчайшей композиционной «ячейки». Удобство же кинематографа как искусства, по мнению режиссера, заключалось в наглядности его «технологии», позволяющей разглядеть общие для всех искусств закономерности. Некоторый киноцентризм раннего Эйзенштейна не исключал того, что законы самого кино познавались им через опыт старших искусств. Итогом многолетних изучений огромного материала и экспериментальной проверки гипотез должна была стать книга «Монтаж», вчерне завершенная к концу 1937 г. (значительная часть ее текста напечатана в издании: *Эйзенштейн С. М. Избранные произведения в шести томах. М.,*

1964—1971, т. 2, с. 329—484; в дальнейших ссылках на это издание указываются лишь номер тома и страницы).

Несмотря на большой объем и множество примеров из разных областей искусства, «Монтаж» смог изложить только основания сложившейся к этому времени концепции. Для разработки ее ключевых положений Эйзенштейну понадобилась еще серия статей, которую он решил объединить с несколькими старыми текстами в сборник «Крупным планом». Так, проблема соотношения изображения и образа была рассмотрена в статье «Монтаж 1938» (2, 156—188); «Монтаж 1939» посвящался проблеме звукозрительного контрапункта — прежде всего соотношению линейного контура движущегося зрелища и мелодической «линии» одновременно звучащей киномузыки (по опыту постановки «Александра Невского»); для изложения более сложных видов кинополифонии, в частности хроматического (цветомузыкального), предназначался «Монтаж 1940». Тема нелинейных типов «музыки глазами» привела к демонстрации взаимодействия («перезвона») четных и нечетных элементов в изображении — закономерности, «подсмотренной» в японской графике и подтвержденной анализом образцов европейского искусства...

Сохранился рукописный фрагмент от 21 октября 1946 г., раскрывающий не только историю возникновения этюда «Чет—Нечет», но и тайну исследовательской «удачливости» Эйзенштейна.

«Такая же история и с Утамаро.

Три отдельных листа, разрозненно найденных в куче гравюрного хлама. Сперва они складываются как три листа из одной серии; затем вычитываются как единый триптих.

А затем, глядя на них на стенке, так же безудержно пачинаешь „гадать“ по поводу их соотношений, задумываешься над тайнами их „гармоний“.

А затем уезжаешь на дачу.

А там на стенке висит найденная в куче другого книжнического хлама акварельная копия с „Семи часов вечера“ Крейдовского.

Акварель мне почему-то понравилась, и я ее купил.

Акварель мне продолжает нравиться.

Я на нее заглядываюсь.

И вот уже вползают соображения об ее композиции.

И соображения эти сплетаются с тем, что усмотрено в триптихе Утамаро.

Гульбрансона я тоже люблю с детства.

Но две книжечки [Людвига] Тома попадают мне в руки как раз об эту же пору.

И вот уже три явления сплетаются в качестве иллюстрации к приложению одним и тех же закономерностей.

И закономерности эти сплетаются с тем, что я знаю о принципах Инь и Ян в китайской литературе» (ЦГАЛИ, ф. 1923, оп. 2, ед. хр. 263, л. 2).

Разумеется, случайные совпадения могли сомкнуться в единую цепь лишь в силу исходной установки исследователя, не воздвигшего средостений ни между разными искусствами, ни между культурными регионами.

Однако материал, потянувшийся за рассказом о «древнекитайской диалектике», привел к тематической перенасыщенности и изнутри взорвал «Монтаж 1940». Часть текста незавершенной статьи была передана предшествующей статье, которая вышла под названием «Вертикальный монтаж» (2, 189—266), остальная дала жизнь новому замыслу — «Неравнодушная природа».

Приступив к новому исследованию в 1945 г., Эйзенштейн существенно переработал тексты 1940-го. Весь изобразительный материал «Чета — Нечета» и «Раздвоення Единого» был заново проанализирован, причем акцент был сделан на взаимопроникновении противоположных начал — принципе «кирпичной кладки» (такой поворот темы готовил описание опыта звукозрительного синтеза в «Иване Грозном»). Но Эйзенштейн этим не ограничился. Углубившись в проблематику «инь-ян», он — в соответствии с подзаголовком исследования: «Музыка пейзажа и судьбы монтажного контра-

пункта на новом этапе» — уделил особое внимание живописному пейзажу древнего Китая и Японии, в каноне и композиционной разработке которого отражались космогонические представления даосизма. Не исключено, что в процессе работы как раз над этими страницами замысел «Неравнодушной природы» начал меняться: она все больше становилась не столько продолжением «Вертикального монтажа», сколько развитием статьи «О строении вещей» (1939), где рассматривалась связь некоторых композиционных закономерностей искусства с общими законами диалектики. К 1947 г. сложились текст большой книги «Неравнодушная природа» (3, 31—432), в котором одноименное исследование оказалось четвертым разделом. Почти до конца работы — во всяком случае, до осени 1946 г. — в этот текст входили и наши «этюды». Возможно, они и остались бы там в ряду многочисленных и вполне уместных «теоретических отступлений», если бы Эйзенштейн не изъездил их, написав на уже выправленной машинописной копии: «Grundproblem».

Авторская помета указывала на новый адрес — книгу «Метод», немецкий подзаголовок которой подчеркивал, что речь в ней идет не о личной методике автора и не только о проблеме, основной для него, но, по его мнению, о проблематике базисной, основополагающей для искусства вообще. Эйзенштейновскую «grundproblematiku» можно вкратце обозначить как необходимость постоянного и вечно обновляющегося соотношения и диалектического взаимодействия двух типов мышления: дифференцирующего, рационально-логического и чувственного, комплексного, «пралогического». Именно это определяет как творческий процесс и его результат — структуру художественного произведения, так и «механизм» восприятия искусства. Первым эскизом данной концепции стал доклад Эйзенштейна на Всесоюзном творческом совещании работников советской кинематографии в 1935 г. (см. 2, 93—130; многие темы и материалы «grundproblematiki» освещены и прокомментированы Вяч. Вс. Ивановым в монографии «Очерки по истории семиотики в СССР». М., 1976).

Насколько можно сейчас судить по рукописям незавершенной книги (1940—1948), автор предполагал сделать ее двухчастной: первая половина, написанная в полумемуарном жанре, должна была показать вызревание теоретической концепции, другая же часть, составленная из серии статей, демонстрировала бы функционирование найденных закономерностей в разных аспектах и областях искусства. Переносимые сюда из «Неравнодушной природы» этюды попадали в окружение таких тем, как мифологизм музыкальной драмы Вагнера («Воплощение мифа» — 5, 329—359); роль инфантильности в комедийном искусстве Чаплина («Charlie the Kid» — 5, 494—521); черты ашмизма и тотемизма, а также значение «протоплазматической омишнотентности» в рисованном фильме («Дисней»); психоэстетические основания сипнекоди, метонимии и метафоры («История крупного плана сквозь историю искусств». «Глава о Достоевском») и др. В этом контексте главной темой наших «этюдов» становились пространственные представления о Числе, в которых преломились ранние философские учения о миропорядке и которые, в свою очередь, будучи отражением объективных законов мышления, проявились в художественной структуре.

Если бы Эйзенштейн успел завершить «Метод», он, конечно, заново отредактировал бы и тексты этюдов. Сохранились заметки 1947 г., указывающие на намечавшуюся доработку; она осталась, к сожалению, лишь намерением. Зато благодаря рудиментам ранних контекстов удается не только восстановить генезис и трансформации этюдов, но и живо почувствовать связи между проблемами, волновавшими художника-теоретика.

Впрочем, текстологическая история этюдов не исчерпывает ни содержательного богатства, ни методологической значимости проведенных Эйзенштейном анализов, так же как не указывает она и на все «референтные» тексты в теоретическом наследии Эйзенштейна. Мы остановимся здесь еще на одной лишь теме, мимоходом затронутой нами и прямо соответствующей названию данного сборника: «Восток — Запад».

Тема эта вошла в сознание и практику Эйзенштейна в самом начале его творческого пути и выразилась затем в ряде статей, лекций и «рабочих записей» (не говоря уже о существеннейшем для него «западно-восточном

синтезе» в режиссуре и графике). Известно, например, какую важную роль в формировании монтажной теории кино сыграло изучение юным Эйзенштейном японского языка, которое открыло ему принципы пиктографической (иероглифической) письменности и связанный с ним строй мышления (см. статью «За кадром» — 2, 283—296). Гастроли театра Кабуки в Москве (1928 г.) дают ему возможность сопоставить некоторые принципы актерской игры японцев с европейскими концепциями «выразительного движения», а «монистический ансамбль» разнородных элементов спектакля объявляется ключевым для поэтики зарождающегося звукового кино («Нежданный стык» — 5, 303—310). Несколько позднее (1935 г.) игра корифея Пекинской оперы Мэй Ланьфана позволяет Эйзенштейну вынести на обсуждение вопрос об образности сценического и экранного зрелища («Чародей Грушевого Сада» — 5, 311—324)...

Уже в этих статьях проявилась методология, характерная для будущего автора «Чета — Нечета» и «Неравнодушной природы»: феномены дальневосточной культуры расценены и «освоены» не как чуждые европейским аналогам, но как специфические варианты общечеловеческих «выразительных проявлений». Можно утверждать, что вся деятельность Эйзенштейна-теоретика была направлена на извлечение глубинного «общего знаменателя», объединяющего «в великую семью» не только разные искусства, но и столь по внешности различные художественные принципы культур России и Мексики, Китая и Африки, Японии и Европы.

Такая тенденция, однако, менее всего означала стремление к нивелированию национальных и региональных особенностей культур. Весьма показательны в этом плане контакты Эйзенштейна с культурами советского Востока. Известно, с каким энтузиазмом приветствовал он своих коллег в Грузии и Армении, опиравшихся на художественные традиции собственных народов, и с каким сарказмом отзывался о тех, чьим идеалом были голливудские стандарты. Во время поездки 1933 г. в Кабардино-Балкарию Эйзенштейн подверг резкой критике архитекторов, стремившихся навязать Нальчику «греко-римско-египетский ордер» — он противопоставил ему национальный пластический стиль, который проявлялся и в культурном освоении горного ландшафта, и в структуре аула, и даже в одежде («Приключение на курорте». — Творчество. 1974, № 11, с. 18—20). Приняв приглашение киностудии «Востоккино» снять фильм на «иракскую тему» (возможно, по мотивам «Шахнамэ» Фирдоуси — поэмы, любимой им с детства), режиссер стремится учесть персидско-таджикские культурные традиции, в частности визуальный строй миниатюр, отразивший неповторимое великолепие мира и человека в пес. Проект фильма «Большой Ферганский канал» во многом базируется на сказаниях, на ритмах и мелосе Узбекистана (см. сб. «Вопросы кинодраматургии». Вып. 3. М., 1959, с. 291—353). Эвакуация «Мосфильма» в Алма-Ату дала Эйзенштейну случай узнать и полюбить казахский эпос, а мастерство рисовальщика помогло ему, как некогда в Мексике, приспособиться через пластику к строю и образности национального мироощущения (графические циклы «Тотем» и «Кошма»).

Однако необходимо подчеркнуть: во всех этих случаях не было никакой стилизации «под» ту или иную культуру, как не было и стремления к копсервации архаических традиций. Как всегда, целью Эйзенштейна было нахождение глубинного пласта — основы для плодотворного диалога и взаимного освещения культур, т. е. как раз то, что столь наглядно проявилось в публикуемых здесь «этюдах».

На русском языке тексты печатаются впервые, по рукописям, хранящимся в Центральном государственном архиве литературы и искусства СССР (ф. 1923, оп. 2, ед. хр. 261, 262, 263 и 316). За основу публикации взята редакция 1945—1946 гг. Некоторые фрагменты ранней редакции приведены в примечаниях.

¹ Эйзенштейн ссылается на первый вариант статьи «О строении вещей» (опубликован в журнале «Искусство кино». 1939, № 6), который в его

сборнике «Крупным планом» должен был предшествовать «Монтажу 1940»; в книгу «Неравнодушная природа» вошел переработанный в 1946 г. текст (см. 3, 37—71).

² Цит. по: *Свифт Джонатан*. Путешествия в некоторые отдаленные страны света Лемюэля Гулливера, сначала хирурга, а потом капитана нескольких кораблей. Пер. под ред. А. Франковского. М.—Л., 1932, с. 375—376.

³ См. 2, 93—130.

⁴ Утамаро (настоящее имя — Китагава Дзюсуке, 1753—1806) — не единственный из мастеров японской цветной гравюры на дереве в исследовательском «опусе» Эйзенштейна. Наиболее часто в его статьях и рабочих тетрадах встречаются примеры из гравюр Кацусики Хокусая (1760—1849). 9 декабря 1946 г. Эйзенштейн проанализировал эстамп Хокусая «Мост Яцубиси в провинции Микава» как образец виртуозного соразмещения «мужских» и «женских» элементов «по сетке чета-нечета» в соответствии с принципами инь — ян. Этот анализ, оставшийся, к сожалению, в наброске (ЦГАЛИ, ф. 1923, оп. 2, ед. хр. 377, л. 44—48), предназначался для «Неравнодушной природы», где он должен был примыкать к тексту об Утамаро. В связи с другими темами внимание Эйзенштейна привлекали работы Сэс-сю, Харунобу, Сяраку, Хиросиге и других японских художников.

⁵ В архиве сохранилась заметка, относящаяся, видимо, к этому месту текста: «Утамаро: ритмический перезвон четных и нечетных сочетаний. Только такой акустический и музыкальный образ здесь отвечает тому, что испытываешь. (Произведения, опирающиеся на линейный строй прежде всего, скорее действуют как танец.)» (ЦГАЛИ, ф. 1923, оп. 2, ед. хр. 377, л. 77).

⁶ В раннем варианте этюда триптих Утамаро был проанализирован по несколько иному принципу (цитирую наиболее существенные фрагменты): «...позволим себе разнести эти шесть головок на три приблизительно горизонтальные линейки, соответственно высоте их расположения. Мимоходом опять-таки обратим внимание на то, что все три фигуры первого плана расположены ниже, чем три фигуры второго плана, и вместе с тем так, что по отношению листов друг к другу на одну линию попадают: *передняя* фигура I-го листа и *задняя* фигура II-го; *передняя* фигура II-го листа и *передняя* фигура III-го листа; *задняя* фигура III-го листа и *задняя* фигура I-го.

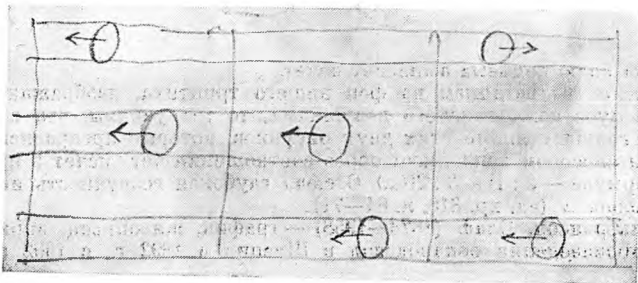
Это дает по количеству снова 1 : 2 (одно несовпадение по планам глубин и два совпадения).

А по пространственному расположению — совпадающая пара : несовпадающая : совпадающая — [триптих строится] по схеме А : В : А.

Если же мы обратим внимание на направления лиц, то получим снова отношение 2 : 1 — два ряда совпадают по направлениям лиц (нижний и средний) и один не совпадает (верхний).

Однако само их расположение по трем линейкам не совпадает с предыдущим и строится по схеме А : А : В.

Сама же голова, повернутая в сторону, противоположную от прочих пяти, по месту своему выбрана настолько удачно, что дает исчерпывающе разнообразные и при этом ни разу не повторяющиеся комбинации:



Это дает в смысле совместной игры *направлений* лиц и *принадлежности* к определенным группам следующее:

По горизонтали

верхний ряд: *разный* поворот *одинаковых* по группе фигур (полуодетых)

средний ряд: *одинаковый* поворот *разных* по группам фигур (полуодетая и в кимоно)

нижний ряд: *одинаковый* поворот *разных* по группам фигур (ребенок и женщина в кимоно).

При этом средний и нижний ряды еще отличны друг от друга по *несовпадающим* группам.

По вертикали

левый столбец: *одинаковый* поворот *одинаковых* по группе фигур (полуодетые)

средний столбец: *одинаковый* поворот *разных* по группам фигур (женщина в кимоно и ребенок)

правый столбец: *разный* поворот *разных* по группам фигур (полуодетая и женщина в кимоно).

При этом оба членения — горизонтальное и вертикальное — соблюдают пропорцию 1 : 2, ибо по вертикали мы имеем *два* столбца лиц, повернутых в одну сторону, и *один* столбец — повернутых в разные стороны, а по горизонтали *один* ряд (верхний) — повернутых в разные стороны и *два* ряда лиц, направленных в одну сторону.

При этом из всех шести комбинаций от одинакового поворота одинаковых по группе фигур до разного поворота разных ни одна из комбинаций не совпадает с другою!

Можно еще отметить такую закономерность в отношении поз самих фигур. Она опять-таки 1 : 2 по обоим планам — переднему и заднему, и вместе с тем же опять-таки противоположное по схемам.

Каждый из листов содержит одну стоячую и одну сидячую фигуру.

Но по заднему плану: *две* фигуры *стоят* и *одна* *сидит* (по схеме А : В : А). А по переднему плану: *две* фигуры *сидят* и *одна* (ребенок) *стоит* (по схеме В : А : В).

И одновременно по принадлежности к группам в этом отношении опять-таки имеем волнистую смену в количестве стоящих и сидячих фигур:

стоит *один* ребенок, сидят *две* женщины в кимоно;

две женщины стоят (полуодетые), *одна* женщина сидит (полуодетая).

Этот все пронизывающий мотив чет : нечет — 2 : 1 — мог бы быть графически выражен куском волнистой линии с двумя подъемами и одним углублением между ними:



или еще примитивнее:



где на долю подъема выпадает нечет.

Но если мы взглянем на фон нашего триптиха, изображающий воду вокруг полуострова, занятого девушками, то мы увидим, что весь он состоит из голубых линий этих двух рисунков, которые прекраснейшим графическим способом воплощают образ соотношения чет : нечет в простейшей своей формуле — 2 : 1 и 3 : 2! («... Отсюда глубокая созвучность игры фигур с игрою фона...» (ед. хр. 316, л. 64—71).

⁷ Гюльбрансон, Олаф (1873—1958) — график, живописец, карикатурист; первые произведения обнаружил в Швеции в 1892 г., с 1902 г. активно

сотрудничал в немецком сатирическом журнале «Симплициссимус». Графический стиль Гульбрансона, мастерски владевшего «математически чистой линией», оказал несомненное влияние на формирование рисовального искусства самого Эйзенштейна. В первом варианте «Чета — Нечета» сделана следующая оговорка о стиле Гульбрансона: «Правда, нельзя в нем отрицать известного влияния рисунка японских гравюр: помимо жесточайшей характеристики штрихом, моментами напоминающей даже не Утамаро, а Сяраку, он схож с японцами и по принципу композиции. Гульбрансон любит незамкнутое рамкою размещение фигуры на поле листа или страницы. Если же он прибегает к рамке, то она почти всегда — не заполненные четырехугольниками фигуры, но в чисто японской традиции — вырез куса события средствами четырехугольной рамки. В этом он напоминает двух других продолжителей этой японской традиции — Дега и Тулуз-Лотрека. И в прямоугольничках его карикатур совершенно так же, [как] у них, торчат куски того, что находится „за пределами кадра“, выражаясь кинематографически. Но с ними его еще гораздо более роднит такое же пугающее сложное по вариациям сплетение чета-нечета в композиции, близкое к тому, что мы обнаружили у Утамаро» (ед. хр. 316, л. 72—73).

⁸ Цитата приведена автором по находившейся в его библиотеке книге «Горький об искусстве» (М. — Л., 1940, с. 139).

⁹ Анализируя картину живописца венецианской школы Евграфа Федоровича Крендовского (1810 — после 1853), Эйзенштейн использовал ее описание в январском номере журнала «Старые годы» за 1912 г. Изображенных на картине людей несколько иначе атрибутирует Т. Г. Цявловская (см. ее монографию «Рисунки Пушкина». М., 1984, с. 222—229). С книгой в руках — действительно Павел Петрович Свиньин (1787—1839), литератор и художник, издатель журнала «Отечественные записки». У самовара — Валериан Платонович Лангер (1802—1865), лицеист 2-го курса (окончивший лицей в 1820-м, а не в 1817 г., как указывает Эйзенштейн), художник, переводчик и критик. Со стаканом чая — Григорий Григорьевич Чернецов (1802—1865), художник, автор известной картины «Парад на Царицыном лугу». Его брат, пейзажист Никанор Григорьевич Чернецов (1805—1879), сидит на спинке кровати. Наконец, человек с трубкой — Андрей Петрович Сапожников (1795—1855), иллюстратор басен Крылова.

¹⁰ Точнее, «Военная галерея 1812 года» (1826). Галерея расположена в здании Зимнего дворца.

¹¹ Имеется в виду статья «Э! (О чистоте кипозыка)» (1934), которая должна была войти в сборник «Крупным планом» и цитироваться в «Неравнодушной природе» (текст ее см. в 2, 81—92),

¹² Неточность: наземный павильон станции метрополитена на площади Дзержинского (быв. Лубянской) построен по проекту Д. Б. Фридмана и И. И. Ловейко. Архитектору Н. Я. Колли принадлежит проект станции «Кировская».

¹³ Более подробно об этой закономерности см. в главе «Об отказном движении» учебника «Режиссура. Искусство мизансцены» (4, 81—90).

¹⁴ В рукописях 1940 г. сохранилась страница с текстом, который не вошел во вторую редакцию этюда, хотя здесь Эйзенштейн указывает на новую область — драматургию, где проявляется закономерность чета — нечета, а также делает весьма важную для всей проблематики оговорку:

«Живая игра подобных смен и комбинации глубоко коренится в таких явлениях, как сценическое действие *Commedia dell'arte*, где симметрия, четность и нечетность персонажей и т. п. элементы тесно связаны со специфическим строением самих сюжетов.

Подобная сценическая игра закрепилась в строе многих и многих писаных и дошедших до нас пьес, как бы закрепивших в драматургической форме этот естественный тон сменяющихся действий комедиантов. Это можно проследить на пьесах Мольера, Гольдони, Гоцци, испанцев.

Не следует преувеличивать „магическую“ силу воздействия игрою чета и нечета, не следует и загонять живое действие в мертвые коловды такой цифровой каноники. Этим грешат в себе небезытересные экскурсы в вопросы сценической композиции *Commedia dell'arte* В. Соловьева, относящи-

еся к 1914 г. (журнал „Любовь к трем апельсинам“). Такой путь — прямая дорога к возрождению пифагорейской мистики „числа“ или зарождению „арифмософии“. Так, например, „Опытом по созданию арифмософии“ названа в подзаголовке книга д-ра Алланди „О символизме чисел“ (*Allendy R. Le Symbolisme des nombres. Essai d'Arithmosophie. P., 1921*), которая помимо этого „опыта“ содержит очень много интересного историко-исследовательского материала (ед. хр. 316, л. 59—60).

¹⁵ Заголовок отсутствует как в рукописи 1940 г., так и в машинописи с правкой 1946 г. В автографе раннего варианта (оп. 2, ед. хр. 316, л. 3) над текстом нарисован известный символ „пнь-ян“ с пометой: «Сделать объяснительную сноску, а это сохранить как заглавие». Формула, использованная здесь как название этюда, встречается в планах «Неравнодушной природы» и в публикуемом тексте.

¹⁶ Имеется в виду миф о происхождении полов, излагаемый комедиографом Аристофаном в диалоге Платона «Пир» (см.: *Платон. Сочинения в трех томах. Т. 2. М., 1970, с. 116—121*).

¹⁷ Статья «Эль Греко и кино» (1937), написанная первоначально как приложение к книге «Монтаж», была через два года выделена Эйзенштейном как самостоятельное исследование для раздела «Предки» в сборнике «Крупным планом». На русском языке не публиковалась.

¹⁸ В подлиннике цитата приведена на французском языке. Ее перевод сделан М. Б. Ямпольским.

¹⁹ Перевод Н. А. Волжиной (цит. по: *Стейнбек Джон. Гроздь гнева. М., 1940*).

²⁰ Отто Вейнинггер (1880—1903) — австрийский философ, автор пашумевшей в свое время книги «Пол и характер» (1903, рус. пер.—1910).

²¹ Цит. по: *Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства.— Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 21, с. 159.*

²² Там же, с. 68. Под «рукописью 1846 года» имеется в виду «Немецкая идеология» (см.: *Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 3*).

²³ Цитата из философско-психологического романа испанского писателя Висенте Бласко Ибаньеса «Мертвые повелевают» (1909, пер. Л. Б. Хавкиной).

²⁴ Пример, почерпнутый Эйзенштейном из книги французского антрополога Люсьена Леви-Брюля «Первобытное мышление» (рус. пер.—1930), неоднократно рассматривался им как яркое проявление «пралогического» (чувственного) мышления (см. также: 2, 118—123, где в связи с концепцией Л. Леви-Брюля обсуждается проблема ранних форм мышления).

²⁵ Анализ картины Сэсю Эйзенштейн хотел дополнить еще одним примером — «Пейзажем после дождя» китайского живописца XVII в. Лан Иня.

Приводим текст набросков, датированных 1 и 4 августа 1947 г.: «Горы — облака — деревья — воды. Линия „твердых“ — горы и деревья — *переплетается* с линией „текучих“ — облака и воды. Твердые снизу вверх по нарастающей *плотности* (деревья — горы). Мягкие по тому же нарастанию *плотности* в *обратном порядке*: сверху вниз (облака — воды). Храм имеет свой контрпарт в *мостике*. [Заметить]: храм — *объем* — *скелет* (противоположны). Линейное сплетение. Вытянутые острия [скал], как бы *взвизг* вверх. Октавой вверх (или какой другой интервал — особенно ядовитый)».

«Облака — горы — деревья — облака — вода — деревья. Тройная осьмерка. Нисходящая: облака — вода, восходящая: деревья — горы; внизу прямой переход вода — деревья, сверху слияние абсолютных противоположностей — гор и облаков. Идея и движение перехода (перелива) друг в друга и в „х“ [вверху] единство противоположностей». (Рукопись вложена в журнал «Юкка», № 232, сентябрь 1909 г., хранится в фондах Научно-мемориального музея С. М. Эйзенштейна при Союзе кинематографистов СССР.)

Публикация и комментарий Н. И. Клеймана

Вяч. В. Иванов

**ЭЙЗЕНШТЕЙН
И КУЛЬТУРЫ ЯПОНИИ И КИТАЯ**

У Дос Пассоса есть восторженный очерк о Москве конца 20-х годов. В то время Дос Пассос жил в Москве и испытал на себе сильное воздействие тогдашнего нашего искусства: «киноглаз» в его книгах, да и сами принципы композиционного монтажа свидетельствуют о влиянии на него Дзиги Вертова и Эйзенштейна (об этом говорил и сам Дос Пассос¹). В дневнике Эйзенштейна отмечены те места фильма «Октябрь» (кадры с Наполеоном, монтажная фраза «Боги»), которые нравились Дос Пассосу (ДЭ², т. Vb, с. 46, §6). В тогдашней Москве было много вещей, поразивших Дос Пассоса своей неожиданностью, и прежде всего то, что Эйзенштейн (тогда уже всемирно известный кинорежиссер) хорошо знает японскую иероглифику.

В своих воспоминаниях Эйзенштейн пишет, что в начале 20-х годов он поступил на отделение восточных языков Академии Генерального штаба, для того чтобы попасть в Москву и иметь возможность заниматься искусством (т. 1, с. 98). Об Эйзенштейне — начинающим японоведе можно судить не только по этим его рассказам, но и по сохранившимся его тетрадям³. Описание своих лингвистических мучений Эйзенштейн закапчивает словами: «Именно этот „необычайный“ ход мышления помог мне в дальнейшем разобратся в природе монтажа» (т. 1, с. 99). Действительно, достаточно прочитав статьи и дневники Эйзенштейна тех лет (1928—1929), когда рождалась теория интеллектуального кино, для того чтобы убедиться в значении аналогий с иероглификой для возникновения этой теории.

В своих статьях об иероглифике Эйзенштейн показывает, как возникают символы, как изображение предмета постепенно становится условным знаком-символом: «В пламенно развевающимся иероглифе „ма“ (лошадь) уже нелегко распознать облик трогательно осевшей на задние ноги лошади письменного стиля Цзэн Се, лошади, так хорошо знакомой по древнекитайской скульптуре» (т. 2, с. 284). На примере второй категории иероглифов («совокупных») Эйзенштейн показывает, как путем монтажа совершается переход от изображения предмета к передаче понятия: «Сочетанием двух „изобразимых“ достигается начертание графически неизобразимого. Например: изображение воды и гла-

за означает „плакать“» (т. 2, с. 284—285). Эйзенштейн этот монтаж в иероглифике интересовал в качестве аналогии к монтажу в кино. Более чем через 10 лет после написания цитированной статьи той же проблемой смыслового исследования иероглифики стал заниматься китаевед Рейфлер. Его заинтересовало то, что в иероглифике можно установить законы расщепления понятий на составляющие их элементы (одну из первых своих работ на эту тему Рейфлер назвал «Расщепление атома в синологии»⁴). Как обнаружил Рейфлер, а до него Эйзенштейн, исследование иероглифики с этой точки зрения подводит к открытию семантических законов, общих для всех языков мира (или к универсальной семантике). Например, образование понятия «плакать» из сочетания «вода» и «глаз» встречается в самых разных языках мира — от китайского и тунгусо-маньчжурских до кавказских (общечеловеческим здесь, по-видимому, является и сам принцип, который Эйзенштейн, говоря в книге «Монтаж» о китайских иероглифах, формирует как рождение процесса — глагола из сопоставления двух существительных — предметов). Занятия универсальной семантикой, возникшие из анализа дальневосточной иероглифики, естественно, сделали Эйзенштейна одним из зачинателей современной семантики⁵, главная проблема которой и состоит в изучении того, как общечеловеческий запас понятий выражается путем монтажа слов в данном конкретном языке. Исследование иероглифического письма много может дать для такой работы (которой заняты сейчас различные группы исследователей в разных странах), потому что элементарные смыслы, из которых монтируется значение слова, в иероглифике записываются отдельными письменными знаками. Вместе с тем, как это прозорливо увидел Эйзенштейн, иероглифика позволяет обнаружить те конкретные образы, из которых рождается отвлеченное понятие; поэтому здесь можно избежать односторонне логического подхода к исследованию значений слов.

Знакомство с японским письмом позднее много дало Эйзенштейну и для построения теории звукозрительного контрапункта в звуковом кино. Вертикальный монтаж, осуществляющийся в двух рядах — зрительном и звуковом, легче всего можно было понять именно на примере японского письма с его сложным переплетением исторически различающихся чтений одного и того же иероглифа.

Предложенное Эйзенштейном сравнение кино с письменностью (в том числе иероглифической) часто повторяется и в наши дни в руководствах по теории кино и в специальных статьях. Формулировки которых почти буквально совпадают с положениями Эйзенштейна⁶.

Но следует подчеркнуть, что для Эйзенштейна сопоставление с письменным языком было не просто аналогией, а основывалось на внимательном изучении сопоставляемых знаковых систем. В своих работах Эйзенштейн постоянно обращался к проблемам письменности, анализируя и сопоставляя с закономерностями

языка кино пиктографическое письмо (т. 2, с. 285), направление чтения знаков в древних системах письма (т. 3, с. 286), звуко-зрительные соответствия в ребусных иероглифических написаниях (т. 3, с. 259), сокращенные написания в старинном и современном письме.

Особенного внимания заслуживают обнаруженные им параллели к дальневосточной зрительной поэзии в европейской литературе начала нашего века. По замечанию Эйзенштейна, внимание к графической стороне стихотворения в русской, французской и итальянской поэзии начала XX в. кажется возрождением древнекитайской «поэзии начертаний» (т. 3, с. 257); изложенные им в этой связи идеи близки к теории и практике таких художников 20-х годов, как Л. Лисицкий, применявший монтажные приемы к оформлению книги, прежде всего поэтической.

Насколько можно восстановить пути вовлечения Эйзенштейна в сферу японской культуры, еще до и параллельно занятиям иероглификой у него пробудился интерес к японской гравюре, оставшийся пожизненным. Интерес касался не только высоких образцов японской графики, но и бытовых, таких, как открытки, полагавшиеся в спаряжении у самураев (ОИС, с. 97). Эйзенштейн занимало не просто само произведение, а его функция. Следующим шагом в усвоении японской культуры для него оказался театр Кабуки, приехавший на гастроли в Москву в 1928 г. К «неожиданному стыку» своих поисков в начинавшемся звуковом кино (в «вертикальном монтаже», как он позднее его назовет) Эйзенштейн, возможно, был подготовлен еще ранней своей театральной школой.

Китайским и японским театром в 10-е годы был страстно увлечен его учитель — Мейерхольд⁷. Эйзенштейн, без сомнения, продолжал Мейерхольда и в этом. Но ему хотелось открыть в восточноазиатском театре новые стороны, которые видны лишь благодаря «неожиданному стыку» с кино и поэтому оставались не замеченными у Мейерхольда (т. 5, с. 3).

При встрече с актерами Кабуки Эйзенштейн, тогда стремившийся к аналитическому разъяснению искусства, заинтересовался степенью осознанности у них приемов игры. Позднее сходной проблемой он займется на примере геометрических схем у Хокусая, сделанных «позже самого рисунка», когда «геометрия применяется как пост-доказательство ритмической стройности и закономерной построенности „вдохновенного“ выразительного проявления» (т. 4, с. 118). Разбирая роль геометрических схем в графическом искусстве на примере Хокусая, Эйзенштейн иллюстрировал свою мысль о том, что в рациональном постижении техники искусства больше всего можно научиться у японцев. Однако, словно вступая в противоречие со сформулированным им в этой связи контрастом между классической китайской и японской культурой, осознанность приемов, отработанность и полную их известность у Мэй Ланьфана Эйзенштейн противопоставлял неосознанности приема японского театра Кабуки. С актерами

Кабуки Эйзенштейн встречался еще до его знакомства с Мэй Ланьфаном. Он убедился, что у них «нет методики и сформулированных „принципов“ актерской техники. Им даже непонятна эта „выделимость“ принципов из того, что они делают: вместо этого они с детства проходят систему игр» (GR, запись 30.VIII.1947). При чтении существенно повлиявшей на него книги Грапе о древнекитайской культуре Эйзенштейн заинтересовался той особенностью китайской мысли, когда суть учения излагается не в виде системы, а часто лишь в причудливых изречениях, смысл которых понятен только посвященным и определяет их поведение (РС, с. 16). Но если эта черта, развитая в дзэн-буддизме на китайской, а потом на японской почве, отвечает общей эйзенштейновской концепции «органичности» классической китайской культуры, то заинтересовавший его рационализм Мэй Ланьфана ближе к его собственным постанализам. Однако в отличие от Эйзенштейна самоанализ Мэй Ланьфана не связан с экспериментом, а основан на давней традиции.

Самоанализ Мэй Ланьфана интересен именно потому, что китайская театральная традиция, которую он (при всех одним им осуществленных нововведениях) представлял, была результатом многовекового (XII—XX вв.) коллективного творчества (в основном анонимного). Эта символосоздающая деятельность ближе к выработке языка, чем европейские традиции индивидуального творчества, и в этом отношении скорее напоминает фольклорное искусство. Самоанализ представителя такой традиции, выросшего в актерской среде (в старом Китае почти кастово замкнутой) и с детства путем тщательной тренировки ее усвоившего, является достаточно близкой аналогией к тому, как анализирует свою речь посетитель языка. Поэтому задача, решавшаяся в самоанализе игры у Мэй Ланьфана, была сходна с теми, которые выдвигаются на первый план в современной лингвистике, формально описывающей языковую интуицию. Китайский театр, с которым Эйзенштейн познакомился благодаря Мэй Ланьфану, был ему близок четкой разработанностью геометрических схем мизансцен, выразивших соотношения между героями.

В пору своего увлечения идеями театра «сверхмарионеток» Клейста и Гордона Крэга Эйзенштейн сравнил их с театром Кабуки, рожденным «от марионетки» (т. 5, с. 310); в последней мысли он смыкался со многими восточными и западными театроведами, предполагающими происхождение приемов игры театра Кабуки от японского же кукольного театра Дзерури. Происхождение актера, называемого (в случае, когда это костюмированный ребенок, подражающий движениям кукол) в Китае «живой куклой», от марионетки Эйзенштейн предполагал и по отношению к китайскому театру (т. 5, с. 312), предвосхищая в этом отношении вывод позднейшей книги Сунь Кайди «У истоков китайского кукольного театра». С этой точки зрения театр актера-марионетки Гордона Крэга можно было бы считать регрессивным в смысле Эйзенштейна. Театр марионеток после изучения статьи о нем

Клейста постоянно занимал ум Эйзенштейна, это видно из дневников (ДЭ, т. IV, с. 117) и статей о дальневосточном театре 1928, 1935 гг. и последующих лет. Здесь, конечно, сказывалось не только воздействие опыта дальневосточного театра, но и вкусы ученика Мейерхольда. Одним из ранних и на редкость убедительных примеров проникновения Эйзенштейна в суть японской культуры может служить статья «За кадром» (1929), где выявлены общие принципы, лежащие в основе японской письменности, поэзии, графики, древних масок (и, можно добавить, старинных буддийских скульптур Энку, недавно заново открытых в Японии, и традиционной пкебаны), «беспереходной игры» и «разложеной игры» в японском театре. Статья посвящена разбору тех черт японской культуры, которые, с точки зрения Эйзенштейна, являются кинематографическими, хотя в то время и находились целиком за пределами кино («За кадром»). Эйзенштейн полагал, что их следует перенести в японское кино. Ход развития последнего, приблизивший его к классическому японскому искусству, подтвердил верность общей идеи статьи Эйзенштейна.

Столь же широко сопоставляет Эйзенштейн позднее и разные стороны духовной деятельности человека, когда (в согласии с неоднократно повторяемым его замечанием о движении от рационального к иррациональному) центр его интересов смещается от «римлян» Востока — японцев — к восточному «эллинизму» древнего Китая (т. 3, с. 289). Черты философии даосизма, особенности классификации чисел у древнекитайских мыслителей, композиция китайских пейзажей, построение древнейших рельефных изображений охоты с горы Сяо-Тань-Шань и поэтических описаний той же охоты оказываются объяснимыми одними и теми же архаическими принципами, которые Эйзенштейн считал близкими поэтике пейзажей «Потемкина» и образному строю кинематографа в целом. Ритмические повторы («перезвоны») в композиции китайских и европейских пейзажей Эйзенштейн возводит «к реально осязаемому явлению природы — резонансу, которое, заставая в прием, становится повтором» (т. 3, с. 274).

К рубежу 30-х годов относится перемещение интересов Эйзенштейна от Японии к Китаю. Как он писал позднее: «В моих статьях я очень часто пользуюсь материалом Востока: то Японии, то Китая. Вначале — больше опытом Японии, в дальнейшем — китайского искусства.

Это не случайно... Но не случайна и сама последовательность: японцы и китайцы как бы повторяют соотношение: римляне — греки древности или американцы — европейцы современности.

Такое же соотношение рационализованного и иррационального, арифметически простого и неисчислимого, серийного и неповторимого, механического и иррационального.

Там, где у греков тайна пропорций «золотого сечения», у римлян — простая кратность и т. д.

Так же механически двухмерны концепции рационализаторов японцев.

И так же первичны, органичны, „оригинальны“ (в гегелевском смысле) китайцы. На первых порах меня интересовала „механика“ дела искусства, факт сопоставлений, его методика, его техника... Затем мы шли глубже — в вопросы образа, глубины образотворчества, — и здесь великую помощь оказывали китайцы. Так от римской геометрии переходишь к метагеометрии греков. От блестящей картотечности мастерства Золя — к органике Пушкина и Гоголя» (т. 5, с. 558).

На этом — последнем — этапе своих эстетических исканий Эйзенштейн тоже обращается к сопоставлению математики с искусством. Но если раньше ему хотелось искусство сделать наукой математически точной, то теперь он в самой математике, главным образом ранней, находит черты, роднящие ее одновременно с искусством и философией.

С этой точки зрения особый интерес представляет выяснение общих истоков математического языка и языка искусства, о чем Эйзенштейн думал на протяжении последнего года своей жизни. 4 января 1947 г., продолжая размышления о начале счисления, он поясняет, что его поразило сходство истоков идеи нуля с аналогичными образами древнекитайской пеглифики, живописи и философии: «„Почему жуть“ берет: от „предвидения“ одних и тех же корней — математического для нуля и пустоты — пропуска в орнаментальной части природы китайских письмен; и отсюда дальше к Великому Ничто в картинках созерцающих пустую глубину философов... это „отсутствие“ вырастает в одну сторону в математическое понятие нуля и в другую сторону от простой пластической цезуры-пропуска через метафорическое освоение до метафизических концепций» (GP). Эйзенштейн здесь мыслит как современный историк математики, поражающийся гениальностью идеи введения нуля, этой «перечеканки Нирваны в динамо-машину»⁸. Сам по себе образ небытия и пустоты в восточной, в частности древнекитайской, философии постоянно привлекал Эйзенштейна, упоминающего соответствующее изречение Лао-цзы и по поводу своего замысла фильма о Золя и деле Дрейфуса (т. 1, 351).

Обращение Эйзенштейна в цитированных записях к ранней китайской традиции соответствует тому, что он сам говорит о значении ее для своих теоретических работ последнего периода. На примере сравнения искусства с математикой отчетливо обнаруживается все различие между этим периодом и предшествующим: тогда, когда он прежде всего обращался к опыту японской эстетики, речь шла о математизации искусства или хотя бы способов его описания, здесь же на первый план выдвигаются поиски ранних синкретических истоков искусства и науки. Эйзенштейн остался верен себе в постановке задачи преодоления разрыва между этими видами творческой деятельности, но теперь предлагаемое им решение относится к их становлению. И увидеть прошлое европейской мысли, ее предысторию можно благодаря изучению Дальнего Востока, прежде всего Китая.

В основе первичных конфликтов, по Эйзенштейну, лежит всегда конфликт двух слоев сознания, как в основе выразительного движения — конфликт двух мотивов. «Центральной травмой», описанной в книге «Grundproblem» (куда входили и публикуемые здесь главы), является переход от чувственного мышления к логическому. Эйзенштейн подчеркивает, что этот переход происходит ежеминутно, повседневно. «Это движение от диффузного к обоснованно дифференцированному мы переживаем на каждом шагу деятельности от момента, когда мы в быту выбираем галстук, в искусстве от общих выражений „вообще“ переходим к точности строгого строя и письма, или когда в науке философии надеваем узду точного понятия и определения на неясный рой представлений и данных опыта. Вот тут наше сознание с этой его тенденцией резко и расходится с тем, что мы видим на Востоке, в Китае например» (GP).

Вскоре после того как Мальро и Эйзенштейном была начата совместная работа над сценарием «Условия человеческого существования» (о восстании в Шанхае в 1927 г.), Мальро в статье о значении Востока для своего поколения сформулировал те мысли, которые были близки и Эйзенштейну, в том же году (1935) напряженно занимавшемуся китайской культурой и штудировавшему книгу Гране о китайской мысли. По словам Мальро, «чувство, что наш мир мог бы быть другим, что способы нашего мышления могли бы отличаться от нам известных, дает свободу, значение которой могло бы стать особенным. Вид, в котором перед нами предстает Европа, когда мы приезжаем в Азию, в особенности может взволновать людей моего поколения»⁹.

Ставя фильм о Мексике, а позднее — задумывая фильм о Китае и работая над статьями о японском и китайском театре, Эйзенштейн стремился освободиться от ложной экзотичности туристских представлений о неевропейских культурах.

Основная установка замечательной статьи Эйзенштейна о Мэй Ланьфане и китайском театре «Чародей Грушевого Сада» — стремление преодолеть поверхностный «экзотизм» (т. 5, с. 313) — не только по сути, но даже и по формулировке почти слово в слово совпадает с основной мыслью статьи крупнейшего сиолога акад. В. М. Алексеева, написанной в том же году (1935) в связи с теми же гастролями Мэй Ланьфана (по напечатанной много спустя): «Науку о Китае можно определить как ликвидацию экзотики: из причудливого, смешного, непонятного — в обычные ряды фактов и наблюдений. Отойдя от экзотики, т. е. от кажущейся внешней оригинальности явления, через суровую школу изучения этого явления, мы приходим к пониманию истинного нового в призме всего человечества»¹⁰. Согласно Эйзенштейну, «интересно пойти дальше туристских изумлений перед явлениями, ни объяснения которым не ищут, ни в смысл которых не вникают, а, ставя над ними знак „экзотизма“, запоминают их лишь с целью удивлять тех, кто, не видавшие этих зрелищ, с завистью слушает вернувшихся путешественников» (т. 5, с. 313).

Именно отсутствие туристического взгляда, серьезность внутреннего отождествления с Мексикой (подтверждаемая и дневниками этого времени) сделали мексиканский фильм Эйзенштейна событием и для мексиканской кинематографии, как событием для японской культуры была статья «За кадром». Проявившийся позднее в «Grundproblem», но намечившийся у Эйзенштейна уже в 30-х годах креп к глубокому выявлению мировоззренческих истоков искусства не просто означал перемещение интереса к Китаю. Тогда, когда Эйзенштейн обращается к японскому искусству, оно в эти годы для него уже не просто повод для приложения рациональных эстетических идей. Напомним предложенное им истолкование маски в японском и древнегреческом театре: «Трагическая маска — метафизически неподвижная сущность, предельный синтез образа, и поэтому она есть скачок из качества живого лица в качество неподвижного его символа» (т. 4, с. 339). В этой связи Эйзенштейн цитирует данное Мандельштамом¹¹ сопоставление прозы Флобера с японским искусством (т. 4, с. 624—625). Сам Эйзенштейн, соглашаясь с Мандельштамом, видит в ритуальных масках театра Но явление, родственное античной трагедии с ее масками. Говоря о древнейшей японской драме Но, он замечает: «Недаром Чемберлен и другие исследователи находили в ее неопределенности, неподвижности, в ее ритуальности и маске — ближайшее сродство с древнейшей античной драмой. И таким образом замыкается и наш круг — мы через молекулярную замкнутость образа японского искусства и маски возвращаемся к той же античной трагедии» (т. 4, с. 625).

Глубокое исследование древнекитайской культуры в 30-х годах привело Эйзенштейна к серьезным занятиям книгами великого французского сиолога М. Гране, в особенности его «Китайской мыслью», цитатой из которой начинаются публикуемые тексты. В то время, сразу после выхода этой книги, в середине 30-х годов, немногие смогли оценить ее полностью. Она во многом опережала науку той поры. Недаром теперь Леви-Стросс, создатель структурной антропологии, видит в Гране одного из главных своих предшественников. Эйзенштейн, которого по праву признают едва ли не самым современным из теоретиков культуры и искусства 30—40-х годов — семиотиком до семиотики, структуралистом до структурализма, — именно потому и смог оценить новизну метода Гране. Парадоксальным образом новизна эта состояла в точном следовании самим древнекитайским теориям. Гране открыл метод описания культуры и произведений искусства в терминах двоичных оппозиций (типа чет-нечет) потому, что он его нашел в самих древнекитайских текстах (откуда принцип деления мира и всего сущего на парные противоположности инь-ян был заимствован в японскую науку, в частности эстетическую). Если бы Эйзенштейн только ограничился возрождением самого этого метода описания применительно к японскому искусству и европейским произведениям искусства, в этом уже был бы

вклад в мировое искусствознание, лишь в последние десятилетия усвоившее важность принципа двоичных оппозиций¹². Но именно благодаря изучению Гране он не остановился на этом. Стремясь в своих работах 40-х годов не только обнаружить структуры, лежащие в основе произведений искусства, но и дать им историческую интерпретацию, Эйзенштейн увлекается в это время сравнительной этнологией. Одним из первых он понимает, что двоичные противоположности в архаических системах описания мира (таких, как древнекитайская) связаны с социальными структурами — с дуальной организацией общества и соответствующими правилами наследования (ОИС). По отношению к древнему Китаю верность этих выводов подтвердилась последующими сравнительно-этнологическими исследованиями¹³.

Современному читателю сами формулировки Эйзенштейна могут показаться иногда излишне четко социологическими в духе принятых в нашей науке 30-х годов, на которую он в этом ориентировался. Но подчеркнем, что он нигде не отходил от фактических данных, в частности почерпнутых у Гране.

Важнейшим выводом, сделанным в современной структурной этнографии, является гипотеза о том, что заключение браков, правила которых определяют социальную структуру для архаического этапа истории общества, подчинено правилам обмена. Этот вывод был предвосхищен Эйзенштейном в его записях к «Grundproblem», где он писал: «Первый товарооборот-товарообмен идет на приобретение женщиной мужчины (за „приданое“!) или приобретением мужчиной женщины (через „выкуп“») (GP). В качестве иллюстрации Эйзенштейн указывает на данные Гране, по которым «весною женщина, наткавшая на себя за зиму, берет („покупает“) себе мужчину, осенью мужчина, собравший плоды труда хлебопашца, берет (покупает) себе женщину» (GP).

Именно при исследовании обмена как «целостного социального факта» этнологи пришли к выводу о существовании в древности социально- и функционально недифференцированного общества, в котором обмен социальными и материальными ценностями (включая «обмен партнерами»-супругами, по Леви-Строссу), ритуальные взаимоотношения, деятельность, эквивалентная искусству в современном обществе, являются практически неразличимыми. Такую же картину для древнейшего состояния общества реконструировал и Эйзенштейн. Поэтому предложенное им осмысление данных Гране до сих пор сохраняет свою силу не только для истории культуры, но и для этнологии.

Тема противоположностей инь-ян и символизирующей их логарифмической спирали была популярна в том эстетическом кругу, с представителями которого Эйзенштейн был близок. Образ этой пульсирующей спирали появляется в одном из центральных кадров фильма Кокто «Кровь поэта». Вероятным влиянием мексиканского художника Ороско, с которым Эйзенштейн встречался во время своей длительной поездки в США и Мексику, можно

объяснить пробуждение интереса Эйзенштейна к «золотому сечению» и динамической симметрии (выражением которой служит та же логарифмическая спираль). Но эти темы, обсуждавшиеся в известной Эйзенштейну эстетической и культурологической литературе 30-х годов, он сумел включить в общую свою концепцию, где совмещался поиск глубинных эстетических структур, основанных на этих простых математических принципах, и их историческое объяснение в контексте сравнительной этнологии. Здесь Эйзенштейн был, как и Гране, впереди своего времени. Сейчас, когда современная наука находит все больше проявлений универсальности самого принципа двоичных противоположностей, глубина прозрений Эйзенштейна не может не впечатлять. Но часть его достижений, как и научных заслуг Гране, определялась следованием источникам, открытым им в культурах древнего Дальнего Востока.

Китай для Эйзенштейна с молодости был источником потенциальных тем фильмов. В 20-х годах он думал поставить фильм по сценарию С. Третьякова «Джунго»¹⁴. К теме Китая Эйзенштейн вернется в 1928 г., задумывая фильм «Капитал», в котором отдельные эпизоды посвящались Китаю (ДЭ, т. IV, с. 47, 54). Через семь лет в январе 1935 г. он напряженно работает над китайским сценарием по роману Мальро (ОИС, с. 230—232). Ни один из этих замыслов не был доведен до конца. Но каждый из них свидетельствует о том, что Эйзенштейн напряженно следил за событиями в Китае и хотел откликнуться на них — иногда немедленно (как в «Джунго»), иногда по прошествии нескольких лет (как в режиссерском сценарии «Условия человеческого существования»). Поэтому интерес Эйзенштейна к Китаю никогда не становился музейным. История, а иногда и архаика были нужны для осмысления современности, часто самых жгучих ее проблем — не только в Китае, но и в Европе.

Эйзенштейн жил японским и китайским искусством, окружал себя его образцами и воспроизведениями. Встречи с живыми носителями любимых им дальневосточных эстетических традиций — актерами Кабуки. Мэй Ланьфаном — всякий раз становились для Эйзенштейна и значимыми этапами его пути в искусстве. Понять главные принципы традиционной японской и китайской культуры стало одной из главных жизненных задач Эйзенштейна. То, как много удалось ему сделать для осуществления этой задачи, станет очевидным после публикации всех тех многочисленных сочинений, этюдов, набросков, заметок, записей, где рассыпаны мысли Эйзенштейна о культуре и искусстве Восточной Азии (и Юго-Восточной, в частности острова Бали, анализ священной архитектуры которого в терминах инь-ян представляется одним из шедевров позднего Эйзенштейна). Предлагаемая публикация — только первый шаг по пути к осмыслению Эйзенштейна и как востоковеда — япониста и сиолога. Со временем и уже известные печатные его труды, и те многочисленные, которые еще остаются в рукописи, будут более полно оценены во всей их

многосторонности. И тогда отчетливым станет то, что могут подчеркнуть в них все, интересующиеся «неожиданным стыком» традиционных культур Китая и Японии и современного искусства Европы.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В последний раз в интервью, напечатанном в «Cahiers du cinéma». 1967 (1); «Lettres françaises», № 1162, 22—28 déc. 1966, с. 9. См. об Эйзенштейне, японской культуре и Москве 20-х годов: *Dos Passos J.* The Theme is Freedom. N. Y., 1956, с. 67, 41.

² В статье приняты следующие сокращения:

ДЭ — «Дневник» С. М. Эйзенштейна (цитируется по рукописи, хранящейся в ЦГАЛИ, ф. 1923, оп. 2, с указанием тома согласно нумерации самого Эйзенштейна);

ГР — «Grundproblem» (цитируется по рукописи, хранящейся в архиве П. М. Аташевой);

РС — пометки С. М. Эйзенштейна на полях книги: *Granel M.* La Pensée Chinoise. P., 1934 (по экземпляру, хранящемуся в библиотеке Эйзенштейна в его квартире-музее).

В скобках без сокращений указываются тома и страницы издания: *Эйзенштейн С. М.* Избранные сочинения. Т. 1—6. М., 1964—1966. Рукописи Эйзенштейна, впервые приведенные в книге: *Иванов В. В.* Очерки по истории семантики в СССР. М., 1976, — цитируются под шифром ОИС с указанием страницы книги.

³ ЦГАЛИ, ф. 1923, оп. 1, ед. хр. 892.

⁴ *Reijler E.* La «fission de l'atome» en sinologie à l'aide de la sémantique comparative.— Bulletin de l'Université l'Aurore. 1949, с. 240—254.

⁵ *Bystrzycka.* Eisenstein as precursor of semantics in film art.— Sign. Language. Culture. The Hague, 1970. Предмет особого исследования могло бы представить сопоставление занятий иероглификой Эйзенштейна и менее профессионального интереса к ней у крупных писателей — его современников — Клоделя (см.: *Cadoffre G.* Claudel et l'univers chinois.— Cahiers Paul Claudel. 8. P., 1968, ch. III: «A la découverte de la culture chinoise») и Эзра Паунда (см. особенно его «Canto», «Canto LI», «Canto LXII»: *Pound Ezra.* Selected Poems. N. Y., 1957, с. 145—151). В настоящее время принято подчеркивать ошибки в интерпретации иероглифов, которые делал Эзра Паунд, следуя за Феноллоза (*Sollers P.* Ecriture et révolution.— Tel Quel. P., 1968, с. 77; *Laude J.* Destruction des formes.— La destruction. Change. 2. P., 1969), но сам принцип построения коллажа с иероглифами был впервые введен Паундом (за ним в этом следует Соллерс, ср. о Паунде в сопоставлении с Эйзенштейном в этой связи: *Zeichensystem Film. Versuche zu einer Semiotik.* Herausgegeben von Fr. Knilli (в серии «Sprache im technischen Zeitalter», 27). Kohlhammer, 1968; *Haroldo de Campos.* A arte no horizonte de provável. São Paulo, 1969. Для Клоделя, как и для Эйзенштейна, более характерно обращение не к иероглифу, как таковому, а к его значению.

⁶ *Giono J.* Ecriture et cinéma.— L'Express. 29 aout 1963, № 637, с. 16—17.

⁷ Об этом писал еще А. А. Мгебров: *Мгебров А. А.* Жизнь в театре. II. М.—Л., 1932, с. 289.

⁸ *Van der Vanden B. J.* Пробуждающаяся наука. М., 1959, с. 77.

⁹ *André Malraux et l'Orient.*— Les Nouvelles Littéraires. 31 Juillet, 1936. См. также: *Hoffman J.* L'humanisme de Malraux. P., 1963, с. 113. О Мальро и Востоке ср.: *Groves R. M.* Malraux' Lyricism and the Death of Kyo.— The Modern Language Review. Vol. 67, 1969.

¹⁰ *Алексеев В. М.* Китайский народный театр и китайская народная картина.— *Алексеев В. М.* Китайская народная картина. М., 1966, с. 65—66.

¹¹ *Мандельштам О. Э.* О поэзии. М.—Л., 1928.

¹² Ср.: *Иванов Вяч. Вс.* Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978 (с библиографией).

¹³ *Крюков М. В.* Формы социальной организации древних китайцев. М., 1967; *он же.* Социальная дифференциация в древнем Китае. Разложение родового строя и формирование классового общества. М., 1968; *он же.* Система родства у китайцев. М., 1972.

¹⁴ Об этом фильме как наиболее адекватной форме отклика на события в Китае см.: *Третьяков С. М.* О пьесе «Рычи, Китай!» — *Третьяков С. М.* «Слышишь, Москва?!». М., 1966, с. 159.

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии	3
<i>В. С. Семенов.</i> Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты	5
<i>В. В. Малавин.</i> В поисках традиции	33
<i>С. С. Аверинцев.</i> Западно-восточные размышления, или О несходстве сходного	37
<i>Абу Хайян ат-Таухиди.</i> Диалоги (Из «Книги услады и развлечения»). Вступит. ст., пер. с араб. и коммент. Д. В. Фролова	40
<i>Е. П. Зыкова.</i> Восток в творчестве американских трансценденталистов	86
<i>Е. Б. Рашковский, В. Г. Хорос.</i> Проблема «Запад — Россия — Восток» в философском наследии П. Я. Чаадаева	110
Путешествие на Восток. Письма Андрея Белого. Вступит. ст., публ. и коммент. Н. В. Котрелева	143
Из наследия О. М. Фрейденберг. <i>И. М. Дьяконов.</i> По поводу воспоминаний О. М. Фрейденберг о Н. Я. Марре	178
<i>О. М. Фрейденберг.</i> Воспоминания о Н. Я. Марре. Публ. и коммент. Н. В. Брагинской	181
Этика Альберта Швейцера и индийская мысль. Фрагменты из книги «Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика». Вступит. ст., сост., пер. с нем. и коммент. М. С. Харитоновна	205
<i>С. М. Эйзенштейн.</i> Чет — Нечет. Раздвоение Единого. Публ. и коммент. Н. И. Клеймана	234
<i>Вяч. Вс. Иванов.</i> Эйзенштейн и культуры Японии и Китая	279

В78 Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988.
291 с.

Третий выпуск историко-культурного альманаха предлагает вниманию читателей памятник арабской классической литературы «Книга услады и развлечения» Абу Хайяна ат-Таухиди (X—XI вв.), публикацию писем Андрея Белого, написанных во время его путешествия по Северной Африке в 1911 г., размышления Альберта Швейцера об индийской философии и другие материалы.

В 4703000000-008 119-87
013(02)-88

ББК 84

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1988.

ВОСТОК — ЗАПАД
Исследования. Переводы. Публикации

Редактор-составитель **Л. Ш. Рожанский**
Младший редактор **М. И. Новицкий**
Художник **Э. Л. Эрман**
Художественный редактор **Б. Л. Резников**
Технический редактор **В. П. Стуковина**
Корректоры **Л. И. Писеман** и **А. В. Шандер**

ИБ № 15717

Сдано в набор 07.04.87.

Подписано к печати 06.11.87.

Формат 60×90^{1/16}. Бумага типографская № 1.
Гарнитура обыкновенная новая. Печать высокая.
Усл. п. л. 18,5+1,0 вкладка на мелованной
бумаге. Усл. кр. отф. 19,75. Уч.-изд. л. 22,83.

Тираж 40 000 экз. Изд. № 6354

Зак. № 390. Цена 1 р. 50 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»

Главная редакция восточной литературы
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва, Г-99, Пубинский пер., 6

**ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»**

ГОТОВИТ К ИЗДАНИЮ КНИГУ

**В. А. Журавский. Христианство и ислам:
Социокультурные проблемы взаимовлияния.
12 л.**

В монографии комплексно исследуются социокультурные аспекты взаимовлияния двух мировых религий – христианства и ислама как в историческом плане, так и с точки зрения значимости этой проблемы сегодня. Автор затрагивает историю взаимодействия интеллектуально-духовного мира ислама ближневосточного региона на религиозно-философскую культуру католицизма, эволюцию христианских представлений о мусульманах и их религии. Критически анализируются основные положения теологической интерпретации исламо-христианского взаимодействия, особенности современной мисионерской деятельности церкви в мусульманских странах.

ЗАКАЗЫ НА КНИГИ ПРИНИМАЮТСЯ ВСЕМИ МАГАЗИНАМИ КНИГОТОРГОВ И «АКАДЕМКНИГИ», А ТАКЖЕ ПО АДРЕСУ: 117192, МОСКВА В-192, МИЧУРИНСКИЙ ПРОСПЕКТ, 12, МАГАЗИН № 3 («КНИГА – ПОЧТОЙ») «АКАДЕМКНИГИ»

**ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»**

ГОТОВИТ К ИЗДАНИЮ КНИГУ

В. Г. Ларцев. Евгений Дмитриевич Поливанов. Страницы жизни и деятельности. 21 л.

Эта книга – творческий портрет Евгения Дмитриевича Поливанова (1898–1938), гениального советского лингвиста-полиглота, теоретика языкознания и ориенталиста. Как написал Вениамин Каверин, «и сам Е. Д. Поливанов, и то, что он создал, и его судьба – необыкновенны и должны войти в историю русской науки».

В книге использованы документальные свидетельства писателей и ученых, лично знавших Е. Д. Поливанова, не публиковавшиеся ранее многочисленные архивные материалы. В качестве приложения даны поэтические опыты Е. Д. Поливанова, образцы его художественной прозы и эпистолярного наследия (в том числе письма В. В. Бартольд-ду, Н. Я. Марру, Р. О. Якобсону).

ЗАКАЗЫ НА КНИГИ ПРИНИМАЮТСЯ ВСЕМИ МАГАЗИНАМИ КНИГОТОРГОВ И «АКАДЕМКНИГИ», А ТАКЖЕ ПО АДРЕСУ: 117192, МОСКВА В-192, МИЧУРИНСКИЙ ПРОСПЕКТ, 12, МАГАЗИН № 3 («КНИГА — ПОЧТОЙ») «АКАДЕМКНИГИ»

**ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»**

ГОТОВИТ К ИЗДАНИЮ КНИГУ

**В. К. Шохин. Древняя Индия в культуре
Руси (XI — середина XV в.). 25 л.**

Монография посвящена начальному периоду освоения в русской культуре культуры древней Индии.

В связи с темой литературных взаимосвязей в книге рассматриваются такие памятники, как «Повесть о Варлааме и Иоасафе», «Физиолог» и «Слово о двенадцати снах Шаханши», описываются пути проникновения на Русь буддийских преданий, исходных для этих памятников. При анализе фактических данных о древней Индии, которыми располагала русская книжная традиция XI—XV вв., автор привлекает, в частности, античные источники в качестве посредствующей стороны, предпринимает попытку идентифицировать индийские философские учения, о которых рассказывают произведения древнерусской литературы.

ЗАКАЗЫ НА КНИГИ ПРИНИМАЮТСЯ ВСЕМИ МАГАЗИНАМИ КНИГОТОРГОВ И «АКАДЕМКНИГИ», А ТАКЖЕ ПО АДРЕСУ: 117192, МОСКВА В-192, МЯЧУРИНСКИЙ ПРОСПЕКТ, 12, МАГАЗИН № 3 («КНИГА — ПОЧТОЙ») «АКАДЕМКНИГИ»

На Востоке мысль, углубившись в самое себя, уйдя в тишину, скрывшись в пустыню, предоставила общественной власти распоряжение всеми благами земли; на Западе идея, веяюу кидаясь, вступаясь за все нужды человека, алкая счастья во всех его видах, основала власть на принципе права; тем не менее и в той, и в другой сфере жизнь была сильна и плодотворна; там и здесь человеческий разум не имел недостатка в высоких вдохновениях, глубоких мыслях и возвышенных созданиях.

П. Я. Чаадаев

Представим себе диспут между европейской и индийской философией — ни одна из сторон не вправе будет претендовать в нем на исключительную правоту. Обе являются хранительницами бесценной сокровищницы идей. Но обеим необходимо возвыситься над всеми прошлыми историческими различиями, выработать наконец образ мыслей, единый для всего человечества.

Альберт Швейцер